

INTRODUCCIÓN A LA PSICOLOGÍA

ANTONIO MALO PÉ

INTRODUCCIÓN A LA PSICOLOGÍA

EUNSA

EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin contar con autorización escrita de los titulares del *Copyright*. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Artículos 270 y ss. del Código Penal).

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 25 68 50 - Fax: +34 948 25 68 54
e-mail: info@eunsa.es

Primera edición: Junio 2007

© Copyright 2007: Antonio Malo Pé
Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)

ISBN: 978-84-313-2478-0
Depósito legal: NA 0.000-2007

Imprime: GRAPHYCEMS, S.L. Pol. San Miguel. Villatuerta (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

Índice

INTRODUCCIÓN	11
--------------------	----

PRIMERA PARTE: BREVE HISTORIA DE LA PSICOLOGÍA COMO CIENCIA INDEPENDIENTE

ESTUDIO DE LAS PRINCIPALES ESCUELAS PSICOLÓGICAS: CONDUCTISMO, COGNITIVISMO, PSICOANÁLISIS Y FENOMENOLOGÍA	15
1. CONDUCTISMO	16
2. COGNITIVISMO	19
3. PSICOANÁLISIS	24
4. FENOMENOLOGÍA	28

SEGUNDA PARTE: EL ESTATUTO CIENTÍFICO DE LA PSICOLOGÍA: OBJETO Y MÉTODO

CAPÍTULO I: OBJETO Y ÁMBITO DE LA PSICOLOGÍA	33
1. OBJETO DE LA PSICOLOGÍA	33
1.1. El tema	33
1.2. La perspectiva temática	34
2. EL ÁMBITO DE LA PSICOLOGÍA	35
2.1. El viviente	35
2.2. Características del viviente	35

2.3. La vivencia	37
2.4. Características de la vivencia	38
CAPÍTULO II: DIVISIÓN Y MÉTODO DE LA PSICOLOGÍA	41
1. DIVISIÓN DE LA PSICOLOGÍA	41
1.1. La psicología general	41
1.2. La psicología evolutiva	42
1.3. La caracterología	44
1.4. La psicología social	46
2. RELACIÓN ENTRE PSICOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA	48
3. MÉTODO DE LA PSICOLOGÍA	49
3.1. La autoobservación	50
3.2. La heteroobservación	51

TERCERA PARTE: LA ESTRUCTURA DE LA PERSONALIDAD

CAPÍTULO I: LA PERSONALIDAD	55
1. CONCEPTO DE PERSONALIDAD	55
2. ANÁLISIS DEL NÚCLEO DE LA PERSONALIDAD	56
CAPÍTULO II: LOS NIVELES DE LA PERSONALIDAD	59
1. EL SUBCONSCIENTE	60
2. EL NIVEL TENDENCIAL-AFECTIVO	61
2.1. Las vivencias pulsionales: instintos y tendencias	62
2.2. La distinción entre instinto y tendencia	62
2.3. División de las tendencias	65
2.3.1. Tendencias de la vitalidad	66
2.3.2. Tendencias del yo	68
2.3.3. Tendencias de la transitividad	73
2.4. Las vivencias emocionales	79
2.5. División de las vivencias emocionales	80
2.5.1. Sentimientos corporales	81
2.5.2. Emociones	81
2.5.3. Sentimientos: estéticos, morales, religiosos	83
2.5.4. Estados de ánimo	83
3. EL NIVEL RACIONAL-VOLITIVO	87
3.1. La relación sensible con el mundo	87
3.1.1. El proceso perceptivo	87
3.1.2. La representación	98
3.2. La relación inteligible con el mundo	105

3.2.1. Los procesos de pensamiento: concepto, juicio y razonamiento	106
3.2.2. Las funciones de la razón: interpretación, valoración, rectificación	112
3.2.3. El proceso volitivo	120
3.2.4. La actuación: acción, hábito, comportamiento	125
 CAPÍTULO III: INTEGRACIÓN DE LOS NIVELES	 137
1. ESTRUCTURA JERÁRQUICA DE LOS NIVELES	137
2. TENSIÓN ENTRE LOS NIVELES	138
2.1. Acentuación unilateral	138
2.2. La disociación	139
2.3. Inautenticidad	139
3. EQUILIBRIO Y MADUREZ PSÍQUICA	141
3.1. Significado de los términos	142
3.2. Etapas en la estructuración de la psique	144
3.2.1. Formación	144
3.2.2. Descubrimiento del yo	144
3.2.3. Primera crisis del yo	145
3.2.4. Equilibrio entre el yo y la alteridad	146
3.2.5. La personalidad madura	147
4. EL SENTIDO DE LA VIDA	154
4.1. La búsqueda del Absoluto	154
4.2. La donación	155
4.3. El trabajo	157
4.4. El sufrimiento	158
4.5. La muerte	160
 CONCLUSIONES	 163
 BIBLIOGRAFÍA GENERAL	 165

Introducción

El presente texto, que se propone como manual de introducción a la psicología humanista, es fruto de una ya larga experiencia de enseñanza a personas que, por primera vez, se enfrentan con cuestiones de psicología.

En la elección de los temas y en la disposición de la estructura se ha tenido en cuenta, sobre todo, la función pedagógica de este libro: poner a disposición de los que desean introducirse en los estudios de psicología una síntesis accesible y, al mismo tiempo, rigurosa. Por este motivo y para no sobrecargar el texto con un exceso de datos, en los capítulos de la segunda parte se ha preferido reducir al mínimo las informaciones acerca de las diversas teorías psicológicas, encuadrando los diversos temas en una perspectiva humanista¹. De todas formas, con el fin de que el lector cuente con una visión de conjunto de la psicología de los dos últimos siglos, en la primera parte del manual se proporciona la información necesaria para comprender las principales cuestiones de la psicología y los métodos utilizados en el planteamiento y la resolución de las mismas. Además de los datos imprescindibles de carácter histórico, se indican algunos de los presupuestos teóricos –psicológicos y antropológicos– de estas escuelas, ayudando así a captar la importancia y los límites de sus aportaciones.

Por razones de claridad, se ha dividido la materia en tres partes: en la primera se realiza un análisis crítico de las principales teorías psicológicas; en la segun-

1. Por perspectiva humanista se entiende una psicología que parte de la persona como de un ser animado de naturaleza relacional, es decir, espiritual. Por eso, la psicología no debe encerrarse en un estudio abstracto de la psique humana y de sus procesos, sino que ha de abrirse a las relaciones de esta con el cuerpo y el espíritu, con el mundo y con la alteridad personal, especialmente con el Otro, es decir, con Dios. La perspectiva humanista es, pues, un enfoque integral de la psicología en un doble sentido: en primer lugar, porque el punto de partida es la persona real en su constitución somático-psíquico-espiritual y en sus relaciones de cada día; en segundo lugar, porque no basta una explicación genética o causal de la psique humana, sino sobre todo es necesario un sentido trascendente.

da se examinan los aspectos teóricos y prácticos que convierten la psicología en ciencia y la relación con otras disciplinas, en particular con la antropología; en la tercera parte se estudia la llamada *estructura de la personalidad*: los niveles que la constituyen, la tensión existente entre ellos y su integración. El manual se concluye indicando algunas características de la personalidad madura, así como los elementos necesarios para dar sentido a la vida.

Aunque para la tercera parte se ha elegido la perspectiva fenomenológica, en concreto el análisis que Lersch hace de las tendencias, no faltan las referencias a las contribuciones de otras corrientes psicológicas. Se utilizan, por ejemplo, algunas tesis del psicoanálisis para estudiar el inconsciente y la dinámica de la personalidad; del cognitivismo, para los procesos de la memoria y del conocimiento; del conductismo, para estudiar la dimensión externa de la acción, etc.

Por lo que respecta a la expresión, se ha procurado usar un lenguaje preciso y, a la vez, sencillo, aclarando los términos técnicos y los relativos conceptos específicos.

No quiero terminar esta introducción sin manifestar mi agradecimiento a los estudiantes que he tenido en estos años; sus preguntas y objeciones me han ayudado a precisar el significado de los términos y a mejorar las explicaciones. Así mismo agradezco a los residentes de Urdax (Pamplona), la ayuda que me han prestado durante la redacción de la versión castellana del libro. Un agradecimiento especial va al Prof. Russo, quien, a través de sus sugerencias y observaciones, ha contribuido en parte importante al rigor científico y la claridad expositiva de estas páginas.

PRIMERA PARTE

**BREVE HISTORIA DE LA PSICOLOGÍA
COMO CIENCIA INDEPENDIENTE**

Estudio de las principales escuelas psicológicas: conductismo, cognitivismo, psicoanálisis y fenomenología

Desde la denominada psicología introspectiva de la primera mitad del siglo XIX hasta la actualidad, se han seguido sin solución de continuidad numerosas escuelas psicológicas con el intento de explicar la psique humana.

Ante la imposibilidad de dar cuenta de todas ellas, me limitaré a las que pretenden dar una interpretación del psiquismo humano basándose en métodos experimentales o clínicos. Aunque no siempre es aceptado por estas escuelas, algunas de sus tesis no son puramente científicas, sino que contienen, de modo implícito o explícito, concepciones de carácter antropológico. A veces, esas escuelas defienden dichas concepciones del hombre desechando sin más o, por lo menos, no prestando demasiada atención a las experiencias y a los fenómenos que pueden hacerlas entrar en crisis. Debido a esos límites antropológicos, además de los propiamente científicos, ninguna de estas escuelas tomada aisladamente ofrece una explicación adecuada de la personalidad. En todas ellas, sin embargo, se encuentran aspectos que ayudan a entender los procesos y las motivaciones de la psique humana.

Las escuelas psicológicas que examinaré a continuación son cuatro: el conductismo, el cognitivismo, el psicoanálisis y la fenomenología. A la hora de elegir las como objeto de estudio, he tenido en cuenta, sobre todo, el papel especial que estas cuatro escuelas han desempeñado y siguen desempeñando en la psicología. Lo cual no excluye que, desde el punto de vista científico, haya otras igualmente importantes¹.

1. Entre otras, el estructuralismo de Wundt, la psicología de la *Gestalt*, el funcionalismo de James, etc.

1. CONDUCTISMO

Desde el punto de vista de la historia de la psicología, el conductismo aparece como la conclusión de un largo proceso de oposición a una psicología de cuño cartesiano. Por eso, para entender el conductismo es preciso indicar, aunque sea brevemente, algunas características de su antagonista.

El cartesianismo no es simplemente un sistema filosófico. Junto al influjo en el campo de la filosofía y ciencias modernas (matemáticas y física experimental, sobre todo), el cartesianismo desempeñó un papel fundamental en el nacimiento y desarrollo de la psicología como ciencia independiente². La identificación cartesiana entre subjetividad y conciencia está, por ejemplo, en la base de la psicología de Wilhem Wundt (1832-1920) y, sobre todo, de Edward Titchner (1867-1927); estos autores, padres de la psicología actual, eligieron el estudio de los fenómenos mentales como objeto de la nueva ciencia. Como, según Titchner, éstos son inexplicables a partir del mecanismo de los procesos naturales, el método de la psicología no debe ser la experiencia externa, sino la interna o introspección, es decir, la observación cuidadosa de las propias percepciones, de los propios sentimientos, pensamientos y voliciones. El método de la introspección consistía fundamentalmente en el informe verbal de personas entrenadas que sometían a observación cuidadosa su experiencia subjetiva consciente. Sus informes se utilizaban como evidencia que permitía el contraste de hipótesis científicas³.

La psicología nace, pues, como una ciencia peculiar que se ocupa de fenómenos de carácter privado. A diferencia de lo que sucedía con las demás ciencias, las experiencias observadas por el psicólogo, por ser privadas, no podían ser repetidas por otros científicos. Esta diferencia esencial con el resto de las ciencias condujo a John Watson (1878-1958), fundador del conductismo, a criticar el carácter científico de una psicología basada en la introspección. La psicología, para llegar a ser ciencia, necesita –según Watson– que sus datos sean examinables y medibles por cualquier observador. La única experiencia psicológica que, en opinión de Watson, posee estas características es el comportamiento (*Behavior*).

2. El interés de la psicología contemporánea por el cartesianismo se debe, entre otras razones, al enfoque psicológico –si bien todavía inmaduro– que está presente en la teoría de las pasiones de Descartes.

3. «La exposición más cuidada del método introspectivo, el “esquema de la introspección”, se halla ya presente en los artículos escritos en 1912 por Titchner (...). El esquema de la introspección se extendía, por una parte, al estudio cualitativo de los fenómenos psíquicos, que habían sido excluidos en el método de la percepción interna de Wundt; por otra, introducía nuevas características en la investigación» (L. MECACCI, *Storia della psicologia del Novecento*, Laterza, Bari 1992, p. 8). Sobre las semejanzas y diferencias del método de la introspección con el procesamiento de la información característico del cognitivismo puede verse AA.VV., *Procesos psicológicos básicos*, McGraw-Hill/Interamericana de España, SAU, Madrid 1999, capítulo II.

1.1. Exposición

El conductismo (*Behaviorism*), como se llamó a la teoría de Watson, transformó radicalmente la psicología de la primera mitad del siglo XX imprimiéndole un fuerte giro en dirección a la observación externa, que en parte se mantiene todavía hoy. El conductismo intenta explicar el comportamiento de los animales y del hombre según el esquema estímulo-respuesta⁴. Además de los estímulos que de modo espontáneo provocan determinados comportamientos, se encuentran –según Watson– los modificados por medio de premios y castigos, o sea, por medio de un condicionamiento exterior. Watson intenta así elaborar una psicología de la personalidad fundada en los condicionamientos que se produjeron en la primera infancia.

Tras algunos experimentos con niños menores de un año, llegó a la conclusión de que no solo los hábitos motores simples sino también rasgos permanentes de la personalidad, como las emociones, pueden construirse en el niño a través de condicionamientos. Sus investigaciones sobre los estímulos que provocaban los diferentes comportamientos, lo condujeron a descubrir la existencia de una relación entre ruidos muy fuertes y movimientos de agitación y llanto del niño, que caracterizan la emoción del miedo. Watson, buscando probar la validez de la tesis del reflejo condicionado en los cambios emotivos, realizó el siguiente experimento: cada vez que el niño acariciaba un osito de peluche, le hacía sentir los golpes de un martillo sobre una plancha de metal. Después de haber repetido el estímulo condicionante, colocó el osito delante del niño, quien, como esperaba Watson, dio señales de miedo: entró en agitación y comenzó a llorar, y siguió llorando una vez desaparecidos los ruidos. Watson confirmó de este modo la tesis de que una emoción –como el miedo– no es un fenómeno mental, sino una reacción observable.

La tesis de Watson, acogida sobre todo en la psicología de los países anglosajones, fue llevada a sus últimas consecuencias en los últimos decenios del siglo XX por Burrhus Frederic Skinner (1904-1990)⁵. Aunque Skinner aceptó el conductismo como el único modo para estudiar la psique humana, restringió el campo de los experimentos a un solo tipo de comportamiento, el operante. Según Skinner, la mayor parte de los comportamientos de los animales y, sobre todo, del hombre implican un esquema más complejo que el de estímulo-respuesta. En lugar de estímulo, Skinner propone hablar de situación, a la que corresponde no un simple reflejo fisiológico del animal, sino una verdadera operación; de ahí el

4. En 1919 Watson publicó su obra más importante, *Psychology from the Standpoint of a Behaviorist* (*Psicología desde el punto de vista de un conductista*), Norton, New York.

5. Una buena síntesis de la relación entre Ivan Pavlov (1849-1936), Watson e Skinner se halla en el ensayo de L. STEVENSON, *Seven Theories of Human Nature*, Oxford University Press, Oxford 1974, capítulo VIII de la segunda parte.

nombre de comportamiento operante. La situación, a diferencia del estímulo que es exterior y único, está constituida por el conjunto de las diversas variables del ambiente y del animal, entre las cuales cobran mucha importancia los condicionamientos, pues las modificaciones de algunas variables son precisamente la causa de que el animal actúe. Por ejemplo, el animal hambriento y el ambiente en donde puede encontrar el alimento constituyen la situación, mientras que las operaciones del animal para satisfacer la necesidad de alimento constituyen el comportamiento operante, es decir, el tipo de comportamiento que obra o actúa en el ambiente⁶.

Skinner modificó del siguiente modo el tipo de experimentos de la psicología conductista: en vez de colocar al animal en una situación ideal de condicionamiento en que el organismo está pasivo o de dejarlo en absoluta libertad respecto del ambiente, había que permitirle que actuase para satisfacer sus necesidades pero limitándole la posibilidad de acción. De esta forma, se podía valorar el papel del estímulo en el desarrollo de la acción. Skinner introdujo un ratón en una jaula y, dentro de la misma, colocó una barra horizontal unida a un dispositivo que hacía caer el alimento cada vez que el animal la bajaba. El ratón, premiado de este modo, repitió esa misma operación hasta que dejó de salir alimento. El análisis de este experimento proporcionó a Skinner los elementos fundamentales del comportamiento operante: el refuerzo positivo (el alimento), llamado así porque hacía aumentar la posibilidad de cumplir una determinada acción; el operante, es decir, la acción del animal (bajar la barra para recibir alimento), y la desaparición del operante por falta de refuerzo (cuando dejó de caer alimento, la acción del animal fue disminuyendo hasta desaparecer por completo).

1.2. Valoración crítica

El conductismo sostiene ser la única psicología científica posible porque se basa en datos experimentales sin admitir ningún tipo de inferencia. Para alcanzar este fundamento científico, el conductismo, según sus defensores, ha debido librarse de prejuicios no científicos. En primer lugar, de los eventos o realidades mentales propios de la psicología introspectiva; en segundo lugar, de la creencia de la existencia en el hombre de algo que lo distingue de los animales; en tercer lugar, del prejuicio fisiologista que reduce el comportamiento a un simple reflejo.

Las tesis conductistas son coherentes con la premisa que reduce las acciones del animal y del hombre a algo puramente exterior, observable y previsible según determinadas leyes de naturaleza exclusivamente física. Tal coherencia, sin embargo, no resuelve algunas dificultades.

6. Cfr. J. G. HOLLAND, B. SKINNER, *The Analysis of Behavior: A Program for Self-Instruction*, McGraw-Hill Inc., New York 1961.

La más relevante quizá sea el intento de elaborar una psicología que no tiene en cuenta los fenómenos de conciencia, como el recuerdo, la imaginación, la volición, el pensamiento, etc. Sin estos fenómenos no es explicable la existencia de algo que *parece* radicalmente diferente de lo que podemos encontrar en el mundo físico; no es explicable, por ejemplo, lo observado en los experimentos de ilusiones ópticas, en donde la experiencia visual del sujeto se aleja sistemáticamente de lo que todos sabemos o podemos probar, o en los dibujos con figura y fondo, en los que es posible percibir alternativamente dos imágenes. Tampoco es posible explicar la percepción de los sentimientos ajenos cuando no se manifiestan mediante un determinado comportamiento. Por último, son también inexplicables «los cambios drásticos y extraños, desde el punto de vista físico, que han tenido lugar en el entorno físico del hombre, debido, al parecer, a la acción consciente y planificada del hombre. Es algo que no se debiera ignorar o eliminar dogmáticamente»⁷.

La tesis conductista, en su intento de reducir la psicología al estudio del comportamiento y este, a su vez, a pura acción física, parte de una premisa dogmática, que excluye de entrada lo específicamente humano: la espiritualidad.

2. COGNITIVISMO

El término *cognitivismo*, que designa una de las corrientes más importantes de la psicología contemporánea, deriva de la palabra inglesa *cognition* (*cognición*)⁸. Con el vocablo *cognición* nos referimos a los procesos mentales de percepción y memoria, y a la elaboración de las informaciones, a través de las cuales el individuo adquiere conocimientos, resuelve problemas y proyecta el futuro. La psicología cognitiva o estudio científico del conocimiento tiene como finalidad el desarrollo de experimentos y teorías para explicar cómo están estructurados los procesos mentales y sus funciones.

2.1. Exposición

La psicología cognitiva rechaza la tesis central conductista, que niega la mente como objeto de investigación experimental, pues esta sería –según

7. K. R. POPPER, J. ECCLES, *El yo y su cerebro* (*The Self and Its Brain. An Argument for Interactionism*), Editorial Labor, Barcelona, 1980, p. 69.

8. El movimiento comienza con el famoso libro de U. NEISSER, *Cognitive Psychology*, Appleton, New York 1967. Sin embargo, el cognitivismo psicológico es solo una parte de lo que se ha dado en llamar ciencia cognitiva, la cual arranca de la teoría de la información propuesta por Claude Shannon (C.E. SHANNON, W. WEAVER, *The Mathematical Theory of Communication*, University of Illinois Press, Urbana 1947), que permite concebir la información con independencia del contenido o de la materia concreta de que está hecho el sistema transmisor. Junto con la teoría de la computación, la teoría de Shannon fundamentó la concepción de la mente humana como un tipo de sistema de procesamiento de información.

Skinner— una caja negra (*black box*) entre el lugar de entrada de los estímulos y el de salida de las respuestas. Para el cognitivismo, en cambio, hay procesos o estadios intermedios entre lo que se denomina —con terminología tomada en préstamo de la informática— los *input* de información provenientes del exterior y recibidos por el hombre, y los *output*, o sea, la salida de esa información. En definitiva, el cognitivismo sostiene que debe elaborarse la información para que esta sea comprensible y dé lugar a respuestas adecuadas.

Las operaciones cognitivas (percepción, atención, memoria, emoción, razonamiento, etc.) son los diversos niveles de elaboración de la información recibida (*levels of processing*). La visión de esta página, por ejemplo, no equivale a la simple recepción del estímulo físico, que consiste en un determinado número de partículas de tinta sobre un fondo blanco. El *input* sensible comienza un proceso que trasmite informaciones al cerebro, causando a menudo otros procesos: ver, leer, y tal vez recordar. Entre la recepción del estímulo y la experiencia de leer se producen muchas transformaciones, no solo de los rayos luminosos en una determinada imagen visual, sino también de la comparación de la imagen con otras imágenes almacenadas en la memoria...

Los cognitivistas, además de servirse de los avances en el campo de la inteligencia artificial, utilizan los datos aportados por las ciencias neurológicas, neurofisiológicas y neuropsicológicas⁹. De acuerdo con ellas, el cerebro se divide en tres estratos funcionales. El inferior, constituido en gran parte por el sistema nervioso periférico, la médula espinal, el tronco del encéfalo y el diencéfalo, es, según la filogénesis —u origen de la especie humana—, el estrato más antiguo y tiene como funciones propias las que regulan la vida vegetativa, como la digestión, circulación de la sangre, respiración, etc. El estrato intermedio, cuyo núcleo esencial es el sistema límbico, corresponde a la regulación de la vida afectiva, especialmente a las emociones del miedo, agresividad, amor, odio, etc. El estrato superior, que se identifica con la neocorteza cerebral, se halla conectado a las funciones del razonamiento, de la decisión, etc.

Según las diferentes teorías de los modelos cognitivos, se interpreta la relación entre los estratos funcionales con ópticas diversas¹⁰. Para algunas teorías, en

9. En los últimos decenios del siglo pasado, numerosos descubrimientos tecnológicos, que en algunos casos todavía no es posible valorar, han ido transformando la psicología. Los neuropsicólogos son capaces de observar el cerebro humano mientras el sujeto resuelve un problema de matemáticas o desarrolla otra actividad mental. A través de las imágenes del cerebro proyectadas en pantallas, pueden ver si, en aquel momento, está consumiendo glucosa que produce energía. Estos investigadores intentan así localizar las funciones cerebrales, descubriendo el punto exacto en el que se producen los procesos mentales. De igual importancia son los recientes progresos en la comprensión de la química del cerebro y de las células nerviosas. La fuente más rica y actualizada acerca de los variados enfoques en el estudio de la mente es la *Enciclopedia of the Cognitive Sciences*, R.A. WILSON y F.C. KEIL (eds.), Cambridge (Mass.), Mit Press 1999.

10. Un concepto fundamental de los primeros modelos cognitivistas era que la elaboración de la información sigue un flujo relativamente rígido de estadio en estadio: la información es elaborada en

el niño hay ya un núcleo central, una mente, que desarrolla las diversas funciones comenzando por la distinción entre sí mismo y el mundo. Para otras, en cambio, no existe ningún tipo de núcleo original: el cerebro es al principio un caos de elementos desconectados, en el que poco a poco se establecen las conexiones y las relaciones hasta constituir un todo coherente. Para otras, en fin, el desarrollo de las funciones cognitivas deriva de la construcción continua de estratos; los nuevos estratos, si bien dependen de los antiguos, son capaces de conservarlos superándolos mediante la aparición de nuevos niveles funcionales y operativos, con los que se resuelven problemas cada vez más difíciles: desde la satisfacción de las necesidades primarias a la construcción de hipótesis científicas, pasando por el autodomínio y la relación con los demás¹¹.

Especialmente interesante desde el punto de vista de la constitución y del funcionamiento de la mente humana es la teoría de las emociones sostenida por Marvin L. Minsky (autor con Seymour Papert en 1968 del libro *Perceptrons*), pues implica, sea la superación de las tesis del comportamiento operante, sea la imposibilidad de explicar el autocontrol a través de simples refuerzos, como castigos y premios.

El punto de arranque de la tesis de Minsky es la pregunta acerca de la posibilidad de construir máquinas inteligentes sin emociones. Según este autor, carecer de emociones es lo mismo que estar privado de todo interés y dirigirse inexorablemente hacia una causa única, lo cual es señal no solo de falta de humanidad, sino también de estupidez. La búsqueda de una sola meta presupone una necesidad extrínseca, que excluye cualquier tipo de decisión y razonamiento.

Para Minsky, la emoción no debe ser considerada como contraria a la razón y ni siquiera sin relación con ella, sino más bien como un ámbito de la realidad inseparable de la razón. La intensidad de la relación entre emoción y razón es diferente en el niño y en el adulto. Los primeros signos emotivos de los niños, como sucede con los animales, indican claramente sus necesidades. Los más importantes son los de sed, hambre, calor, defensa, etc. La satisfacción de estas ne-

serie; por eso, por ejemplo, no es posible la elaboración en el estadio B sin la precedente elaboración en el estadio A. En los primeros años 70 se desarrollan modelos que intentan superar la rígida separación entre los diversos estadios de los procesos cognitivos, hasta llegar a los modelos de conexión, «en estos modelos se aplica el concepto de “red neuronal” para indicar un conjunto organizado de múltiples unidades elementales o nudos interconectados e influenciados mutuamente (la elaboración está distribuida en paralelo en las diversas unidades y no está localizada en una unidad especializada)» (M.P. VIGGIANO, *Introduzione alla psicologia cognitiva. Modelli e metodi*, Laterza, Bari 1995, p. 12).

11. Tales teorías –como afirma un conocido neurofisiólogo– son especulativas en sentido operacional, «en tanto que conocemos, si bien de forma limitada, los fenómenos electrofisiológicos y bioquímicos que ocurren en el cerebro durante la actividad intelectual, pero no tenemos una idea precisa de cómo se forma el pensamiento y, sobre todo, de cómo la conciencia ejerce su actividad de control en el cerebro» (J. CERVOS-NAVARRO, S. SAMPALO, *Libertà umana e neurofisiologia*, en AA.VV., *Le dimensioni della libertà nel dibattito scientifico e filosofico*, F. RUSSO y J. VILLANUEVA (eds.), Armando, Roma 1995, p. 28).

cesidades implica que, tanto el niño como el animal, poseen una pluralidad de fines. Lo que induce a Minsky a barajar la hipótesis de la existencia en la mente del niño de diversas estructuras o *agencias* casi independientes.

A pesar de su independencia funcional, estas *agencias*, que Minsky llama también *protoespecialistas*, deben estar en condiciones de conectarse, entrecruzarse y, sobre todo, excluirse mutuamente de tal modo que la más pequeña variación de una de estas funciones pueda manifestarse cuando sea necesario en cambios drásticos del aspecto, de la voz y del humor. La exclusión de las manifestaciones de las otras *agencias* amplifica en un momento determinado la intensidad de la más importante. Esto explica –según el autor– por qué, por ejemplo, el llanto del niño es tan intenso: manifiesta la urgencia de una de estas *agencias*. Por eso, «los adultos encuentran *irresistibles* esas señales: deben de existir en nuestro cerebro sistemas especiales que otorgan máxima prioridad a esos mensajes. ¿A qué podrían estar vinculados esos agentes de cuidar bebés? Mi teoría es que están conectados con los restos de aquellos mismos protoespecialistas que, al excitarse, nos hacían llorar cuando éramos bebés. Esto lleva a los adultos a reaccionar ante el llanto de una criatura atribuyéndole el mismo grado de urgencia que nosotros mismos tendríamos que experimentar para llegar a chillar con una intensidad similar»¹².

En la medida en que la emoción comienza a perder el carácter de señal para satisfacer las necesidades, se da un doble proceso: por una parte, la emoción y –como consecuencia– su manifestación se hace más compleja; por otra, asume funciones nuevas.

El primer proceso se observa si confrontamos los estados de actividad bien definidos, característicos de los niños pequeños, con los cambios de humor menos repentinos y su expresión en los niños de más edad y en los adultos. Puede decirse que el menor número de cambios de estado de actividad es proporcional a la mayor complejidad emocional manifestada en la expresión: ante algo desagradable el niño pequeño reacciona con el llanto, mientras que el de más edad puede sonrojarse y el adulto, fruncir el ceño de forma casi imperceptible.

El segundo proceso –la elaboración de más funciones por parte de las señales emotivas– se muestra, por ejemplo, en el uso más utilitarista de estas. Se puede fingir, por ejemplo, estar enojado o contento o, en determinadas circunstancias, amenazar con mostrarse airado o afectuoso para alcanzar objetivos específicos: tener lo que se quiere, evitar lo que se considera negativo... Este segundo proceso no solo implica un mayor grado de complejidad y de conexión entre los diversos fines de las *agencias*, sino también la posibilidad de aprender a dominar esos sistemas. El aprendizaje para controlar estos procesos no es simple: además del

12. M. MINSKY, *La sociedad de la mente: la inteligencia humana a la luz de la inteligencia artificial* (*The Society of Mind*), Galápagos, Buenos Aires 1987, p. 176.

influjo de la sociedad y la cultura que a través de reglas y de castigos indican cómo usar lo que resta de los primeros estadios, requiere la existencia de modelos y de autoideales.

De este modo, Minsky se aleja aún más de la tesis conductista. En efecto, al recurrir a los modelos, destaca el papel decisivo que juega la afectividad en los procesos de aprendizaje y, por consiguiente, en la construcción misma de la mente humana. Minsky distingue entre aprendizaje *aprensivo*, que corresponde en líneas generales a la capacidad de actuar de acuerdo con las situaciones descubriendo los medios más adecuados, y el aprendizaje mediante un ligamen afectivo; en este último se actúa según metas (metas y *submetas*) aprendidas a través de los padres y, más adelante, de las personas que encarnan nuestros autoideales. En definitiva, Minsky sostiene la existencia de un tipo de aprendizaje que se da solo si existen individuos hacia los cuales se siente afecto. Este tipo de aprendizaje está en la base de la construcción de un sistema de valores coherentes¹³.

La tesis de Minsky subraya la relación estrecha entre emoción y razón por dos motivos: porque no es posible una razón humana sin una diversidad de metas que alcanzar; porque, para la creación de nuevas *submetas* y la solución de problemas, es necesario el aprendizaje mediante el ligamen afectivo con los padres y los demás modelos, los cuales son los únicos capaces de dar coherencia a una multiplicidad de *agencias* privadas de mente.

2.2. Valoración crítica

Muchos cognitivistas son materialistas y, como los conductistas, rechazan la existencia de una realidad espiritual en el hombre; todos ellos, sin embargo, subrayan la existencia de la mente como estructura o conjunto de estructuras muy complejas, así como el papel que la elaboración de la información desempeña en la acción de los animales y del hombre. Entre el *input* y el *output* hay procesos que no son descifrados ni por los estímulos externos ni a través de la situación, por lo que las acciones del animal y del hombre no pueden ser analizadas únicamente como conducta.

Minsky, a pesar de demostrar que el comportamiento humano no puede limitarse al aprendizaje aprensivo (semejante al comportamiento operante de Skinner), ofrece una respuesta insuficiente a dos importantes problemas antropológicos. En primer lugar, la capacidad humana de asimilar modelos no significa –según Minsky– que el hombre sea un ser que trasciende el mundo de los demás seres, pues es solo resultado de la evolución natural. La construcción de la mente humana (el yo sería así un mito que se refiere a la *sociedad de las agencias*, o sea, a la mente) forma parte de un proceso natural inmanente al mundo. En segundo

13. *Ibid.*, p. 182.

lugar, la posibilidad de crear las propias *submetas* no implica –a su parecer– que el hombre sea libre, sino que es más bien un resultado necesario del aprendizaje mediante el ligamen afectivo.

Minsky se da cuenta de que es peligroso difundir una doctrina que niega la libertad, pues la responsabilidad de las acciones y la distinción entre valores positivos y negativos, fundamento de la sociedad humana, tienen sentido únicamente si el hombre es libre. Negar la libertad del hombre significa, en efecto, impedir una adecuada convivencia entre las personas y la posibilidad misma de supervivencia de la especie humana; por eso, propone aceptar la libertad como algo irreal y, a la vez, necesario¹⁴.

La tesis de Minsky sobre las emociones, en tanto que propone un modelo de aprendizaje específico para aprender las metas y desarrollar una pluralidad de *submetas*, revela la insuficiencia de la tesis conductista. De todas formas, la concepción minskiana del yo como unión de una *sociedad de agencias* y la explicación del comportamiento humano como un puro juego de funciones manifiesta una visión materialista del hombre, si bien más refinada que la conductista. El aprendizaje humano –como veremos– no es una consecuencia de una experiencia bruta que dispensa ciegamente premios y castigos, ni la introyección de metas ya existentes, sino que es la experiencia de la capacidad de encontrar los medios para realizar los fines deseados, cuya plena satisfacción puede estar muy alejada en el tiempo; más aún, la plena satisfacción no se alcanza nunca, ya que la vida del hombre es, con palabras de Joseph Nuttin, una *tarea abierta*.

3. PSICOANÁLISIS

Psicoanálisis es un término polisémico que puede indicar: 1) un método de investigación para hacer comprensible el significado escondido de ciertas palabras, acciones e imágenes; 2) un método psicoterapéutico que utiliza medios específicos de investigación clínica, como la interpretación de los deseos profundos y de las inhibiciones; 3) un sistema de teorías psicológicas y psicopatológicas basado en la interpretación de los datos proporcionados por el paciente, que tiene como objetivo la curación de este¹⁵.

14. «No importa que en el mundo físico no haya lugar para el libre albedrío: este concepto es esencial para nuestros modelos del ámbito mental. La parte de nuestra psicología que se funda en él es demasiado grande para que alguna vez lo abandonemos. Estamos virtualmente obligados a conservar esta creencia, aunque sepamos que es falsa; salvo, por supuesto, cuando sentimos el impulso de buscar las fallas en *todas* nuestras convicciones, sin importarnos las consecuencias que ello tendrá en nuestra alegría y nuestra paz mental» (*ibid.*, p. 320).

15. Vid. *Diccionario de psicología (Enciclopedia of Psychology)*, W. ARNOLD, H. EYSENCK y R. MEILI (eds.), Rioduero, Madrid 1979.

3.1. Exposición

El padre del psicoanálisis es Freud (1856-1939). Tras haber estudiado el mundo de los sueños¹⁶, el psiquiatra vienés descubrió la existencia de una zona de la psique hasta entonces desconocida en psicología, el subconsciente. El subconsciente está constituido por el conjunto de experiencias y recuerdos de situaciones de satisfacción que a partir de una determinada fase del desarrollo de la psique no son ya disponibles para el sujeto, o por aquellas experiencias en las que a la satisfacción siguió un castigo y, por eso, fueron removidas.

Freud advirtió, además, que todo lo que forma parte del subconsciente tiene un carácter pulsante y dinámico; tiende continuamente a aflorar a la conciencia y, al impedírselo la censura, debe ingenárselas para burlarla. Es lo que sucede, a grandes rasgos, en los sueños. De ahí la importancia de interpretarlos.

En las producciones oníricas complejas de los adultos, Freud distingue dos tipos de contenido: uno manifiesto y otro latente. Los elementos representativos del contenido latente son rechazados por la conciencia, es decir, *censurados*; de ahí que aparezcan, en los sueños, camuflados. Las escenas más o menos caóticas de los sueños que estamos en condiciones de contar constituyen –según Freud– la máscara o contenido manifiesto de un acaecer anímico oculto, que puede salir a la luz mediante el análisis interpretativo o psicoanálisis.

En el análisis de los sueños Freud establece la existencia de tres planos del psiquismo: la conciencia o plano de los contenidos manifiestos (en el sueño la conciencia es onírica o alucinada, ya que no hay distinción entre lo subjetivo y lo real); el subconsciente o plano de los contenidos latentes, y el preconscious o plano de la transformación de los contenidos latentes en contenidos manifiestos (en el sueño, el preconscious modifica los contenidos latentes para que puedan aparecer en la conciencia). La deformación onírica, que –según Freud– solo puede explicarse si existe un acaecer anímico que ha sido censurado, presupone en la psique humana una multiplicidad de contenidos; algunos de los cuales no son aceptados por el sujeto aunque originalmente le pertenecen.

Freud, en las *Pulsiones y su destino*, describe los diversos procesos que originan el psiquismo humano, el cual, lejos de ser pura conciencia, se halla estructurado en estratos más o menos conscientes¹⁷. La corriente psíquica originaria, el *ello*, está constituida por dinamismos primarios o *pulsiones*, que tienden a alcanzar la satisfacción o *placer*. Todas esas pulsiones se encuadran en dos *categorías superiores*: las de autoconservación y las sexuales o *libido* (más tarde Freud añadirá una

16. Vid. *Die Traumdeutung*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt 1983.

17. Para el análisis de la estructura de la psique hemos seguido la explicación de N. CORONA, *Pulsión y símbolo. Freud y Ricoeur*, Almagesto, Buenos Aires 1992, pp. 89-141, y el estudio de los conceptos freudianos realizado por A. MACINTYRE, *The Unconscious*, Routledge & Kegan Paul, Londra 1958.

tercera pulsión que tiende a la autodestrucción o *thanatos*). La pulsión de la autoconservación se manifiesta inicialmente en el dinamismo nutritivo: la búsqueda de su satisfacción suscita el llanto del recién nacido; al ser amamantado, deja de llorar porque la psique experimenta la desaparición de la pulsión, es decir, siente placer. Más tarde, ante la aparición de una necesidad nutritiva distinta, la psique tiende a representarse el objeto –mamar– que anteriormente la satisfizo. Pero, como, a pesar de la representación alucinatoria, la necesidad persiste, la psique, si quiere satisfacer su pulsión, no tiene más remedio que aceptar la realidad exterior.

Aparece así una segunda corriente psíquica, el *yo*, constituida formalmente por el pensamiento, a través del cual el psiquismo adquiere nuevas capacidades: una mayor objetividad mediante la atención y análisis de la realidad exterior, una mejor selección de las experiencias, una memoria más desarrollada y compleja, etc. Dichas capacidades consienten a la psique el dominio de las fuerzas motrices interiores con que satisfacer sus necesidades, no ya mediante representaciones alucinatorias, sino mediante acciones conformes con la realidad. Todo esto conduce a la psique a percibirse como realidad, descubriendo al mismo tiempo que, para satisfacer sus necesidades, debe negar algunos dinamismos, como el de la representación alucinatoria. La segunda corriente del psiquismo da lugar, así, además de la constitución de la conciencia propiamente humana o *yo*, a lo que será el germen del subconsciente, caracterizado por la negación del dinamismo originario o, mejor dicho, por su satisfacción primitiva, pues el dinamismo originario –según Freud– no puede ser negado realmente ya que constituye la raíz misma de la conciencia humana.

La tercera corriente psíquica o tercer proceso da lugar a la instancia represiva, el *super yo*. En la formación de esta nueva estructura, con la que el sujeto alcanza la madurez psíquica, es decisivo el papel desempeñado por la pulsión sexual, pues esta tiende a encerrarse en el autoerotismo (propio de las primeras fases: oral, sádico-anal y fálica) y en el narcisismo de la primera explosión de la sexualidad infantil, en vez de abrirse a la realidad, es decir, al otro como sujeto heterosexual con el que procrear. La adaptación a la realidad que en la pulsión de autoconservación es casi inmediata, en la pulsión sexual se alcanza solo tras una negación-corrección del dinamismo erótico primigenio. La apertura al amplio círculo de la vida sexual se realiza a través de las censuras iniciales de determinados comportamientos sexuales, por ejemplo, la falta de pudor corporal y, sobre todo, a través de la censura de las relaciones sexuales con la instancia parental (el famoso complejo de Edipo). La represión fundamental del erotismo –según Freud– tiene lugar en el complejo de Edipo, pues libera al sujeto del narcisismo que le impide alcanzar el fin de la vida sexual, la reproducción o difusión de la vida. Dicha represión, causada por las exigencias paternas que se oponen al incesto, es interiorizada como el último estrato de la estructura psíquica con el fin de prolongar los efectos de protección y plena actualización de la sexualidad ante las pulsiones disgregadoras del *ello* y la destructividad del *thanatos*. Por ello, Freud llama al *super yo* el heredero del complejo de Edipo.

3.2. Valoración crítica

A la tesis de Freud puede hacerse la misma crítica que al conductismo. Si bien el padre del psicoanálisis distingue entre diversas estructuras (entre el *ello* o nivel de las puras fuerzas físicas, el *yo* o conciencia y el *super-Yo* o instancia de control), todas ellas se reducen en última instancia a fuerzas físicas o impulsos. Tal reducción no es filosófica, sino dogmática; deja fuera, como pseudoproblemas, algunas cuestiones importantes. Por ejemplo, ¿cómo puede reducirse a máscara de la *libido* la gama variadísima de las emociones, especialmente la alegría, la tristeza, el sentimiento del deber, el sentimiento estético? ¿Cómo puede reducirse el complejo mundo de la acción humana a una sola pulsión, el instinto sexual?

Freud, además, intenta explicar el comportamiento humano a partir de una causalidad necesaria, pues la raíz o causa última de la psique son las pulsiones del *ello*, que consisten en pura energía física. El psiquiatra vienés consigue aclarar algunos comportamientos humanos, especialmente de algunos neuróticos; sin embargo, para dar cuenta de todos los comportamientos humanos a partir de una causa necesaria debería pasar de la hipótesis a la formulación de una tesis, basada en un conjunto de experiencias previas. Freud presenta la hipótesis de la ley causal del *ello* como algo que se realiza siempre, con independencia del contexto espacio-temporal y socio-cultural; es decir, como una verdad que trasciende la experiencia, aunque algunas de ellas la confirmen. Es por lo que Wittgenstein define, con razón, el psicoanálisis como un mito¹⁸.

El método psicoterapéutico creado por el vienés Viktor E. Frankl, la *logoterapia*, tiene como fin superar algunas de las carencias señaladas. «La logoterapia –en palabras del mismo Frankl– se propone hacer consciente al enfermo de todas sus posibilidades humanas mediante un profundo contacto dialéctico; persuadirlo de que la vida siempre tiene significado; que se le pide realizar valores; que, si bien él no está libre de las constricciones de su propia naturaleza, de su propio *destino* biológico, psicológico, sociológico o incluso psicopatológico, es siempre libre para enfrentarse a estas determinaciones de una forma u otra; que, en fin, es precisamente la clara reasunción de esta inalienable libertad el arranque para el

18. «Freud reivindica constantemente su condición de científico. Pero lo que ofrece es *especulación*, algo previo incluso a la formación de hipótesis. Él habla de superar resistencias. Una “instancia” es engañada por otra “instancia”. (En el sentido en que hablamos de “un juzgado de segunda instancia” con autoridad para revocar la sentencia de un tribunal inferior –R). Se supone que el analista es más fuerte, y capaz de combatir y superar el engaño de la instancia. Pero no hay manera de mostrar que el resultado entero del análisis no pueda ser “engaño”. Es algo que las gentes se inclinan a aceptar y que les hace más fácil seguir ciertos caminos: hace que ciertos modos de conducta y pensamiento les resulten naturales. Han abandonado un modo de pensar y han adoptado otro. ¿Podemos decir que hemos expuesto la naturaleza esencial de la mente? ¿No podría haberse tratado el asunto entero de otro modo?» (L. WITTGENSTEIN, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa* (*Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*), Paidós, Barcelona 1999, p. 119.

apaciguamiento o, por lo menos, para soportar con menos gravedad y peso el sufrimiento»¹⁹.

La logoterapia moviliza contra las enfermedades psíquicas curables las fuerzas psiconoéticas antagonistas. Por ejemplo, la logoterapia intenta colmar las carencias existentes en la vida del neurótico, haciendo aflorar a la conciencia el espectro de las posibilidades concretas de que dispone. El objetivo de la logoterapia consiste en situar al paciente ante el sentido de la existencia. Según Frankl, es necesario dar un paso adelante en el desarrollo de la psicoterapia freudiana para descubrir, tras los conflictos y más allá de la dinámica afectiva de las neurosis, al hombre con necesidades espirituales en busca de un significado que funde y justifique la existencia.

4. FENOMENOLOGÍA

La fenomenología toma el nombre de su objeto de estudio, los fenómenos, es decir, lo que aparece; un aparecer que es múltiple: aparecer sensible en el mundo exterior captado por los sentidos, evidencia en la esfera de la experiencia, visibilidad simbólica de formas o procesos mentales, etc. En sentido estricto, la fenomenología es un método filosófico fundado por Edmund Husserl (1859-1938); en sentido lato es la aplicación de ese método a las diversas disciplinas filosóficas y a las ciencias humanas.

La fenomenología psicológica se sirve de un riguroso estilo descriptivo con que definir y clasificar los conceptos psicológicos fundamentales. La *Phänomenologie des Willens* de Alexander Pfänder (1870-1941) es considerada como la obra clásica de la fenomenología psicológica.

4.1. Exposición

La psicología fenomenológica, basada en la experiencia subjetiva referida a la visión personal del mundo y a la interpretación de los eventos, intenta captar los *phenomena* (fenómenos), cómo son experimentados por el individuo, sin imponerles preconceptos o ideas previas.

La psicología fenomenológica sostiene que puede conocerse la naturaleza humana más a través del estudio de cómo las personas se ven a sí mismas y su mundo, que a través de la observación de sus acciones. Un concepto fundamental de la aplicación fenomenológica a la estructura de la personalidad es el de *campo fenoménico* o *perceptivo*, o sea, cómo el mundo es vivido por el sujeto. «Por cam-

19. V.E. FRANKL, *Logotherapie und Existenzanalyse: Texte aus sechs Jahrzehnten*, Quintessenz, München 1994, p. 13.

po perceptivo entendemos todo el universo, incluido el mismo sujeto, como es experimentado por el individuo en el momento de la acción»²⁰. Por ejemplo, ante una misma situación, dos personas pueden comportarse de modo completamente distinto, por lo que la situación no puede explicar por sí sola el comportamiento de los sujetos. Únicamente si se conoce cómo interpreta cada uno la situación, podrá comprenderse el comportamiento. Este depende del campo fenoménico por dos razones: porque la persona adapta su conducta a la situación como la percibe, y porque el centro de ese campo fenoménico es una estructura –el yo– que, al ser afectada, da comienzo al comportamiento.

La perspectiva fenomenológica, por poner el acento en los procesos mentales más que en el comportamiento, se asemeja a la perspectiva cognitiva, pero se distingue de ella por el tipo de problemas estudiados y el método científico. La psicología cognitiva, para desarrollar una teoría de la mente que ayude a predecir el comportamiento, se ocupa sobre todo de cómo los individuos perciben los eventos, los elaboran y transforman en información. La psicología fenomenológica, en cambio, se ocupa de la descripción de la vida psíquica y de las experiencias de los individuos más que de teorías y de predecir el comportamiento; se interesa, por ejemplo, por describir y captar el significado que en la vida psíquica tiene el sentimiento de autoestima o el fenómeno de la decisión²¹.

4.2. Valoración crítica

La psicología fenomenológica rechaza todas aquellas teorías según las cuales el comportamiento humano estaría controlado por pulsiones inconscientes (teoría psicoanalítica) o por estímulos externos (conductismo). Además de negar que la persona sea movida por fuerzas más allá de su control, la psicología fenomenológica sostiene que esta dirige el propio destino. Las personas son constructoras de sus propias vidas porque cada una es un agente libre que toma decisiones, establece fines y realiza las elecciones oportunas. Frente al determinismo del conductismo y en parte también del psicoanálisis, la psicología fenomenológica defiende la libertad de la persona.

A la psicología fenomenológica se la conoce también como psicología humanista porque se centra en las cualidades psíquicas que distinguen a la persona del animal: la voluntad libre, la inteligencia proyectiva, la autorrealización, etc. Para la psicología fenomenológica, la principal motivación de la persona es la tendencia a autorrealizarse; por eso, aunque la persona se vea bloqueada en su de-

20. A.W. COMBS, D. SNIGG, *Individual Behavior*, 2ª ed., Harper, New York 1959, p. 20.

21. La relación entre autoestima y felicidad se encuentra, por ejemplo, en R. GAJA JAUMEANDREU, *Bienestar, autoestima y felicidad. Una guía para alcanzar la estabilidad psíquica y la madurez personal*, Plaza & Janes, Barcelona 2000.

sarrollo por factores ambientales o sociales, le queda siempre la inclinación natural a ser ella misma.

La psicología fenomenológica, sosteniendo que la psicología debe ocuparse de la solución de los problemas humanos más que del estudio de elementos aislados –del comportamiento, del inconsciente o de los procesos cognitivos–, adopta una perspectiva realista: la persona no es algo biológico o psíquico, sino que es un ser espiritual en el que los diversos aspectos biológicos, psíquicos y espirituales encuentran unidad y sentido. Indudablemente, las contribuciones de las diversas teorías psicológicas pueden ayudar a captar aspectos parciales, si bien importantes, de la psique humana. Por lo que este manual, no obstante se sitúe en una perspectiva fenomenológica, tendrá en cuenta los demás enfoques psicológicos.

SEGUNDA PARTE

**EL ESTATUTO CIENTÍFICO DE LA PSICOLOGÍA:
OBJETO Y MÉTODO**

Capítulo I

Objeto y ámbito de la psicología

1. OBJETO DE LA PSICOLOGÍA

El objeto de la psicología, como el de las demás disciplinas, está constituido por la unión de dos aspectos: el tema y la perspectiva temática.

1.1. *El tema*

El tema de la psicología fenomenológica es el estudio *de la vida anímica humana*. Se habla de vida anímica humana cuando nos referimos a los procesos psíquicos. Los procesos psíquicos no deben ser considerados como hechos fisiológicos (en contra de la tesis conductista) ni como conciencia de estos hechos (en contra de la psicología de cuño cartesiano), sino como una realidad compleja en que se muestra la existencia de una interioridad dinámica en relación con el mundo.

Los procesos psíquicos, aunque se dan también en los animales, en el hombre son más ricos y complejos y, en muchos casos, exclusivos, como la alegría, la angustia, la acción voluntaria, etc.; además, a diferencia de los animales, los procesos psíquicos humanos se refieren al mundo y no al ambiente. El mundo, frente al ambiente, no es un lugar en donde satisfacer las necesidades, sino una realidad que puede ser conocida y amada en cuanto tal, es decir, en cuanto dotada de sentido para la persona.

En el hombre, el estudio de la vida anímica está ligado íntimamente a la acción. Por una parte, porque a través de la acción nos relacionamos con la realidad, modificándola no solo natural sino también culturalmente. Por otra parte, porque la acción influye en la vida anímica humana, individualizándola, perfeccionándola, como ocurre en el carácter virtuoso. La vida anímica humana, mediante el ac-

tuar (entendido en sentido amplio, es decir, gestos, lenguaje y acciones propiamente dichas), crea las condiciones de la convivencia humana y, a su vez, es influida por esta última. De este modo, el conocimiento de la vida anímica individual se enriquece con la experiencia de las manifestaciones anímicas propias y ajenas, que florecen sobre todo en las relaciones interpersonales.

1.2. *La perspectiva temática*

Tras haber definido el tema de la psicología, es necesario precisar la perspectiva temática, o sea, el enfoque psicológico de la vida anímica humana, una realidad que interesa profundamente al hombre pues la conoce como algo propio, si bien no sea capaz de abarcarla en toda su diversidad y riqueza. En la psicología se descubre así, aunque en un nivel distinto a las otras ciencias humanísticas, la relación entre individuo y especie humana.

La vida anímica humana, además de objeto de la psicología, es también el tema de numerosas disciplinas científicas y artísticas. Está claro que la vida anímica humana, tanto indirecta como directamente, es el argumento de novelas, poemas, sinfonías, pinturas, películas, etc., y, en general, de cualquier tipo de expresión artística¹. La literatura, por ejemplo, se interesa por el alma humana para crear personajes y tipos que representan las constantes de la psique en lo que tiene de individual y colectivo.

La vida anímica humana puede estudiarse también desde el punto de vista práctico, como hacen por ejemplo la medicina, la psiquiatría, etc., o desde el punto de vista teórico, como hacen la antropología filosófica, la teología, etc. La medicina y la psiquiatría, por ejemplo, se ocupan de los procesos psíquicos en tanto que están en la base de disfunciones orgánicas o de patologías psíquicas, es decir, ambas disciplinas estudian lo psíquico en la medida que influye en la salud del paciente. La antropología, en cambio, se ocupa de los procesos psíquicos en cuanto manifiestan la esencia de la persona.

En todas estas disciplinas falta, sin embargo, un análisis de los procesos psíquicos en cuanto tales, y de sus relaciones con lo que hemos llamado vida anímica humana. El estudio sistemático de los procesos psíquicos en cuanto tales es precisamente la perspectiva psicológica².

1. El estudio psicológico es especialmente profundo en las tragedias de Sófocles, en las obras de Shakespeare, en las novelas del realismo ruso: Dostoiewsky, Tolstoi, etc., y en las obras líricas y dramáticas de los románticos ingleses y alemanes: Byron, Keats, Goethe, Schelling...

2. Entre los tratados clásicos de psicología pueden consultarse con provecho: P. FRAISSE, J. PIAGET, *Traité de psychologie expérimentale*, 13ª ed., PUF, Paris 1968; G. ZUNINI, *Psicologia. Scuole di psicologia moderna*, Morcelliana, Brescia 1983, y J.L. PINILLOS, *Principios de psicología*, Alianza Editorial, Madrid 1988.

2. EL ÁMBITO DE LA PSICOLOGÍA

El ámbito de la psicología está delimitado por su objeto, la vida anímica en cuanto tal. Para estudiar el objeto de la psicología hay que partir, pues, del viviente.

2.1. *El viviente*

Según Aristóteles, la vida de cada viviente es su mismo ser³. La vida en cuanto tal está, por tanto, en el origen de todos los procesos psíquicos. De ahí la importancia de estudiar las características del ser vivo para comprender adecuadamente las particularidades de la psique humana.

2.2. *Características del viviente*

Desde el punto de vista fenomenológico, los rasgos esenciales de la vida son seis: a) el autodesarrollo; b) la integración; c) la autoconservación; d) la comunicación; e) la temporalidad, y f) la reproducción.

a) *El autodesarrollo* o modificación de una forma en el tiempo. No es un cambio cualquiera, sino el guiado por un principio interior que actualiza las posibilidades innatas de aquel ser prescribiéndole la forma exterior y la organización interna. El conjunto de estas fuerzas es el principio configurador o *pattern*⁴ que, por ejemplo, actúa en la semilla del girasol. Cuando ese principio se desarrolla plenamente, alcanza su fin. El principio configurador del viviente se llama *entelecheia*, porque tiene en sí el propio fin⁵.

El desarrollo del viviente no debe pensarse como el crecimiento de un ser que posee ya todos los órganos y funciones⁶, sino como un proceso de diferenciación progresiva –morfológica y funcional– de lo simple e inorgánico a lo complejo organizado, constituido por partes especializadas. Los órganos vegetativos y sensitivos del animal, por ejemplo, son diferentes (los pulmones, los ojos, etc.), pero tienen en común la pertenencia a un mismo ser vivo.

3. «El ser de los vivientes es el vivir» (ARISTÓTELES, *De anima*, II, 2, 413 a 22).

4. En la filosofía moderna, como consecuencia de la crítica racionalista y empirista de las formas sustanciales, el término *forma* se usa poco. Actualmente, en cambio, vuelve a ser utilizado sobre todo en la psicología alemana e inglesa. El vocablo alemán *Gestalt* significa literalmente *configuración* o forma en tanto que reconocible, mientras que el inglés *pattern* designa la *configuración* en tanto que reproducible.

5. Cfr. ARISTÓTELES, *De anima*, II, 1 412 a 3-413 a 10. Sobre el concepto de alma en Aristóteles puede verse J. BARNES, *Aristotle's Concept of Mind*, en BARNES et al. (eds.), «Articles on Aristotle, IV: Psychology and Aesthetics», Duckworth, London 1979, pp. 32-41.

6. La tesis contraria fue sostenida, sobre todo en los siglos XVII y XVIII, por los defensores del preformismo.

b) *La integración*. El organismo vivo es una unidad compuesta de miembros. Los miembros se distinguen de las partes que, por ejemplo, vemos en un cadáver, porque se relacionan entre sí constituyendo un sistema funcional. Los seres inanimados y los objetos, si bien poseen partes diferentes, están privados de la correspondiente integración de estas. Por eso, los cambios que se producen en ellas no modifican las otras partes; por ejemplo, la rotura de una teja no modifica en lo más mínimo las demás tejas de esa misma casa, mientras que la extirpación de un riñón puede producir un aumento de la funcionalidad del otro.

c) *La autoconservación*. El organismo vivo intenta superar los daños y trastornos producidos por las enfermedades o por el ambiente a través de los procesos de autorregulación, como la regeneración del rabo de la lagartija cuando esta por cualquier motivo se ve privada de él.

d) *La comunicación*. El influjo del ambiente en la autoconservación muestra otra característica del viviente, la *comunicación*. Las formas más elementales de comunicación entre el ser vivo y el ambiente son los procesos de metabolismo: la asimilación de sustancias con que se compensa el desgaste producido en el organismo por las diversas actividades del viviente, y la eliminación de aquellas sustancias que no sirven ya o incluso son nocivas. Otra forma de comunicación más compleja es la actividad que desarrolla el organismo como reacción ante el ambiente: la aceleración del ritmo cardíaco frente a un objeto que atemoriza, el movimiento de acercamiento al alimento, el heliotropismo o reacción cinética de algunas plantas en dirección al sol, la adaptación a las circunstancias climáticas, por ejemplo, de algunos ganados que pueden vivir en el desierto sin beber agua de tres a cuatro días...⁷. Este tipo de actividad no es un puro mecanismo de reacción ante un estímulo o una situación dada, como sostienen los conductistas, sino un intercambio cualitativo entre ambiente y ser vivo, mediante el cual se produce la autorregulación de un sistema en relación con una serie de variables exteriores⁸.

e) *La temporalidad*. El ser vivo, además del tiempo exterior, posee un tiempo interior. A diferencia de la piedra que no puede asumir el tiempo, el viviente es una realidad que se temporaliza en cada instante. El ser vivo, sin embargo, no es un puro llegar a ser, sino que tiene una finalidad precisa, de la que es más o menos consciente, en cuanto que a través del presente es capaz de enlazar el pasado con el futuro. Dicho enlace impide una transformación caótica del viviente. Por ejemplo, el adulto no es capaz de hacerse niño, ni el niño de hacerse viejo, y esto por dos motivos: por una parte, porque el presente del adulto contiene ya su

7. Para el estudio del movimiento desde el punto de vista funcional véase el ensayo ya clásico de F. J. J. BUYTENDIJK, *Attitudes et mouvements. Etude fonctionnelle du mouvement humain*, Desclée de Brouwer, Paris 1957.

8. En 1932, el fisiólogo W.B. Cannon, analizando la tendencia de los mamíferos a mantener una composición constante de la sangre, describió por primera vez desde el punto de vista biológico un sistema automático de regulación, que llamó *homeostasis* (vid. *The Wisdom of the Body*, Norton, New York 1932).

infancia como elemento necesario; por otra, porque el presente del niño es una preparación inmediata a la vida del adolescente, pero no a la del anciano.

f) *La reproducción* y la herencia sirven para contrabalancear la ley de la temporalidad, que en los seres vivos tiende hacia la muerte. La reproducción y la herencia pueden entenderse como la transmisión y la conservación de la vida de la especie en los nuevos individuos.

2.3. *La vivencia*

El individuo animal se distingue por la capacidad de tener vivencias. La vivencia puede definirse como la *iluminación de la vida desde adentro*, o sea, como el darse cuenta en mayor o menor medida del propio vivir. La vivencia presupone, ante todo, la comunicación o diálogo del ser vivo con la realidad circunstante a través de los instintos, en el animal, y de las tendencias, en el hombre. El animal dialoga con el ambiente mediante los instintos; el hombre, en cambio, con el mundo. El mundo es una realidad físico-natural y, a la vez, cultural, que el hombre transforma continuamente para adecuarla a sus tendencias. Por ejemplo, habitualmente no comemos la carne cruda, sino cocida. La cocción, que forma parte de los fundamentos de la cultura, transforma la carne en comida humana.

En segundo lugar, puesto que la simple relación instintiva o tendencial no basta para la comunicación, el individuo animal necesita percibir o *darse cuenta* del ambiente o del mundo; esto explica por qué la vivencia es inútil cuando, como en los vegetales, el ambiente satisface por sí mismo las necesidades vitales necesarias del organismo. La percepción hace descubrir al animal en el ambiente conjuntos de significado; por ejemplo, el reclamo del macho percibido por la hembra en celo, el agua percibida por el animal sediento... El grado de percepción depende de la capacidad para descubrir esos significados: el grado más elemental es la percepción sensorial, común a todos los animales; el más elevado es la comprensión intelectual, que capta la realidad como mundo. Entre la percepción sensorial y la comprensión se encuentran la memoria y la imaginación y los otros sentidos internos de los animales superiores.

La vivencia está integrada por tres elementos: a) la percepción de la realidad circunstante como positiva o negativa en relación a los instintos animales y a las tendencias humanas; b) el centro vital del sujeto, es decir, el núcleo de donde salen las inclinaciones en busca de lo que las satisface; c) la conducta activa consiguiente a la interiorización del mundo percibido. Estos elementos se unen entre sí de acuerdo con el esquema *pregunta-respuesta* y forman *el círculo funcional de la vivencia*⁹.

9. La expresión fue acuñada por Philipp Lersch (1898-1972), para quien los hechos anímicos de la pulsión, de la percepción del mundo, del sentimiento y de la conducta activa no son elementos ais-

2.4. Características de la vivencia

Las características de la vida pueden aplicarse a la vivencia, teniendo en cuenta las diferencias oportunas. En la vivencia hay, pues, autodesarrollo, integración, relación comunicativa, temporalidad y herencia.

a) *El autodesarrollo*. En la vivencia tiene lugar también un proceso de *auto-desarrollo*, que consiste en la diferenciación progresiva de cada una de las formas aisladas en que se realiza la búsqueda (percepción, estimulación y conducta activa) y en la integración de las mismas. El instinto del animal y la vivencia del niño se diferencian tan poco de su respectivo actuar que la dinamización y la actuación se consideran como un único acto. En el adulto normal, en cambio, hay un hiato entre los diferentes elementos del círculo funcional, por lo que la dinamización de un elemento puede interrumpirse o, por lo menos, limitar su influjo en la conducta; así, la persona adulta puede sentir una realidad como peligrosa sin huir de ella o, incluso, enfrentándose a ella. Esto es debido a la relativa independencia de los elementos del círculo funcional para consentir, en el caso de los seres humanos, una conducta guiada por proyectos personales.

Otra consecuencia de la diferenciación progresiva es el aumento de complejidad en cada uno de los elementos del círculo funcional. En la persona adulta, las necesidades tendenciales se multiplican: a la conservación, se añaden el prestigio, el poder, las relaciones sociales, la creatividad, la religión... Además, la percepción del mundo presenta cierta constancia en el adulto, constituyendo el lugar en donde realizar su existencia; la afectividad, por su parte, acoge sentimientos superiores como el amor, la admiración estética, etc., mientras que la conducta activa se abre en un abanico de posibilidades: la conducta refleja, el aprendizaje, la conducta intuitiva que permite la comprensión práctica de las relaciones y la invención de medios técnicos y, por último, la conducta voluntaria.

b) *La integración*. La diferenciación y complejidad progresiva de los elementos de la vivencia no implican falta de relación entre las partes del círculo funcional, sino más bien la posibilidad de una integración plena. Dilthey fue el primero en señalar la ley de la totalidad que rige la vida anímica¹⁰. Según él, la percepción, la representación, el pensamiento, los estados de ánimo, etc., jamás podrán entenderse si se separan del conjunto que constituye la vivencia. La alegría, por ejemplo, aunque en origen es una emoción, impregna la vida anímica de forma tal que se refleja en cada sector del círculo funcional; lo mismo vale para la envidia, el miedo o la esperanza, que son también fenómenos psicológicos unitarios¹¹.

lados, sino que forman un conjunto que se desarrolla a través de un *feed-back* continuo (vid. Ph. LERSCH, *La estructura de la personalidad* (*Aufbau der Person*), Scientia, Barcelona 1958).

10. Vid. W. DILTHEY, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, en «Gesammelte Schriften», V, Leipzig 1925.

11. A propósito de los cambios producidos por las pasiones, véase W.B. CANNON, *Bodily Changes in Pain, Hunger, Fear, and Rage*, 2ª ed., Appleton-Century, New York 1929.

La idea de Dilthey fue recogida por los psicólogos de la *Gestalttheorie* (teoría de la forma), como Max Wertheimer (1880-1943), Wolfgang Köhler (1887-1967) y Kurt Koffka (1886-1941). Para todos ellos, la conceptualización psicológica no procede limitando, sino destacando. El amor, por ejemplo, incluye la alegría –en concreto, el júbilo por la existencia de una persona– como elemento, pero no se reduce a ella; la relación entre amor y alegría no es igual a la que hay entre un concepto general y uno particular o entre el género y la especie lógica, ni equivale a la relación geométrica de inclusión o exclusión¹², sino más bien a la relación entre una totalidad y las diversas partes en que esta puede desmembrarse.

c) *La relación comunicativa* entre alma y mundo está en la base de la vivencia. El esquema de esta relación es a grandes rasgos el siguiente: 1) el animal busca el modo de satisfacer en el ambiente sus necesidades; 2) dicha satisfacción es necesaria para el autodesarrollo, pues lo que mueve a esta búsqueda son los instintos; 3) el ambiente, al ser percibido por los sentidos, da lugar a una respuesta que, tras ser interiorizada por el animal, desencadena el comportamiento instintivo correspondiente. En el hombre, la *relación comunicativa* es más compleja aún pues trasciende la simple satisfacción biológica; de ahí que la percepción del mundo y la afectividad humana no estén ligadas solo a la corporalidad, por lo que el actuar humano no se produce de modo necesario.

Las dos tesis sobre la *relación comunicativa* que han dominado la psicología del siglo XX derivan del cartesianismo y del voluntarismo respectivamente. Según la primera, la vida anímica se reduce a la conciencia de las vivencias que los estímulos mecánicos causan de forma contingente, es decir, sin que exista una verdadera necesidad; el alma es así concebida de manera fundamentalmente pasiva. Según la segunda, todos los procesos psíquicos han de comprenderse en analogía con el proceso de la voluntad¹³, por lo que se concibe el alma de forma fundamentalmente activa.

La tesis de la relación comunicativa interpretada en clave voluntarista fue expuesta por primera vez por Wundt. En opinión de este autor, el querer no solo forma parte de la experiencia psicológica junto con los sentimientos y los afectos con los que se halla ligado estrechamente, sino que también es modelo para comprender analógicamente los demás procesos psíquicos. Wundt subraya justamente la actividad del ser vivo en las sensaciones y representaciones, que por eso no deben ser interpretadas como pura pasividad, pero descuida otros aspectos de los procesos psíquicos que no pueden reducirse a la actividad del alma, como la intenciona-

12. La psicología del siglo XIX, siguiendo las huellas de Descartes y de los pensadores racionalistas, intentó reducir la diversidad de percepciones y emociones a elementos simples, como el placer o el dolor. La psicología de Wundt fue la primera que reaccionó contra tal pretensión.

13. Un buen análisis del problema desde el punto de vista histórico se encuentra en C. FABRO, *L'anima. Introduzione al problema dell'uomo*, Studium, Roma 1955.

lidad de la vivencia, la adaptación y el aprendizaje propios de la conducta, la modelación cultural que influye en la percepción e interiorización del mundo...

d) *La temporalidad*. La vivencia, en cuanto dependiente del vivir, es una realidad temporal. Todo lo que se vive pasa a formar parte de un fondo oscuro en donde lo conservado influye en el presente por medio de su poder activo. Este fenómeno de conservación se llama recuerdo, cuando se trata de representaciones del pasado, y memoria experiencial, cuando lo vivido está presente implícitamente en el aquí y ahora, por ejemplo, los movimientos automáticos realizados al caminar, al usar un instrumento, etc. El poder activo de la vivencia se refiere también al futuro bajo la forma de imaginación creativa, que contiene deseos y proyectos, y representativa.

El presente psíquico es diverso del presente cronológico o del presente puntual pues los procesos o estados psíquicos no se reducen nunca a un punto matemático; tienen siempre una duración a partir ya de la misma sensación. Por ejemplo, si por un momento se mira una luz muy intensa y después se cierran los ojos, durante algunos segundos se sigue viendo una mancha luminosa. Este fenómeno de latencia de la imagen (*post-imagen positiva*) es la base psíquica del cine, en el que las imágenes estáticas y discontinuas, al ser proyectadas a gran velocidad, se ven como una sucesión de movimientos. Gracias a la duración del presente psíquico, el hombre es un ser histórico cuya esencia se va personalizando en la medida en que se temporaliza.

e) *La herencia*. La ley biológica de la reproducción, es decir, de la transmisión de la vida se muestra también en el ámbito de la vivencia como herencia. La herencia bio-psíquica es la vía a través de la cual la vivencia, a pesar de ser individual, sobrevive a la misma desaparición del individuo. En la persona, la herencia bio-psíquica forma parte de las condiciones necesarias para el proceso de personalización.

Si bien la vivencia del hombre debe comprenderse a partir del vivir, querer explicarla en todos sus procesos y contenidos solo mediante la biología –como, por ejemplo, hace A. Gehlen¹⁴– conduce a una visión unilateral y reductiva. La vida psíquica humana se refiere también a la vida del espíritu, que trasciende las leyes biológicas. Por eso, junto a procesos psíquicos semejantes a los de los animales, la vivencia humana contiene actos espirituales, como el pensamiento y la volición, que no tienen igual en el reino animal.

14. Vid. A. GEHLEN, *Antropología filosófica: del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*, Paidós, Barcelona 1993.

Capítulo II

División y método de la psicología

El objeto de la psicología es el conjunto de experiencias anímicas de la persona en relación con el mundo y con los demás. Según la perspectiva adoptada, esas experiencias son estudiadas de forma diversa, dando así lugar a la división de la psicología¹.

1. DIVISIÓN DE LA PSICOLOGÍA

La psicología se divide en cuatro grandes ámbitos de acuerdo con el modo de estudiar la vivencia: la psicología general, la psicología evolutiva, la caracterología y la psicología social.

1.1. *La psicología general*

La psicología general estudia la vivencia del hombre anímicamente normal y plenamente maduro en la totalidad de funciones y contenidos. La psicología general no se ocupa ni de la patología de la psique (neurosis, psicosis, etc.) ni de las fases del desarrollo de la psique.

La psicología general tiene dos tareas: a) sistematizar y clasificar los estados y procesos anímicos; b) explicarlos.

a) *La sistematización* es la división jerárquica de estados y procesos anímicos, mientras que la *clasificación* consiste en la diferenciación conceptual de estos. Para sistematizar es necesario partir del círculo funcional de la vivencia examinando cuál es la relación entre vida anímica y mundo y, dentro de la vida

1. Para la división de la psicología seguimos la que Lersch ofrece en *Aufbau der Person*, 11ª ed., Berlin-Heidelberg 1970.

ánimica, entre los elementos que la integran (tendencias, afectos, pensamientos, voliciones, etc.).

Además de sistematizar, la psicología general se ocupa de distinguir y separar los diversos fenómenos. No hay que olvidar, sin embargo, que tal separación debe contar siempre con la conexión integradora, bajo cuya ley se coloca la vida anímica. Dicha conexión es la causa de que los términos psicológicos no deban ser entendidos como conceptos que excluyen sino como conceptos que destacan. Por ejemplo, la envidia contiene en sí como elemento esencial la tristeza. La envidia, sin embargo, no incluye la tristeza como el género incluye la especie, pues la tristeza no es una especie de envidia, sino más bien al contrario. Es decir, la tristeza que contiene la envidia es específica pues es la tristeza ante el bien de la persona envidiada.

Al clasificar los fenómenos psíquicos, debe indicarse también el ámbito de la vida anímica del que se ha deducido el concepto: del comportamiento, del rendimiento o del efecto de este, de la vivencia inmediata, etc. Hay conceptos que se deducen del comportamiento, como los de agresión, fuga, etc.; otros, en cambio, se toman del rendimiento, como el de tendencia, adaptación, etc. Un mismo fenómeno psíquico admite, pues, conceptos distintos. El miedo, por ejemplo, puede conceptualizarse como fuga si se parte del comportamiento al que está ligado de modo espontáneo, o como *sentirse-en-peligro* si la perspectiva adoptada corresponde a la vivencia inmediata.

Si bien mediante la sistematización y la clasificación se procuran captar las actividades psíquicas (percepción, sentimiento, pensamiento, volición, acción, etc.), las distinciones entre ellas son puramente formales pues no existe ningún hecho psíquico en el que no estén involucradas, más o menos directamente, todas las demás actividades.

b) *La explicación* de los fenómenos psíquicos consiste en captar el contenido o la esencia de los diversos estados y procesos anímicos. Para ello, hay que partir de la experiencia subjetiva ingenua y no sofisticada, sin pretender sustituirla por la explicación o la interpretación ofrecida por las diferentes escuelas psicológicas.

La alegría, por ejemplo, se experimenta como luminosidad interior y ausencia de tres factores que hacen gravosa la existencia: el peso, la tensión y la estrechez. La conciencia de expansión anímica y una peculiar vivencia del tiempo forman parte también de la esencia de la alegría, ya que en este fenómeno la vida anímica se identifica con un presente dilatado.

1.2. *La psicología evolutiva*

La psicología evolutiva estudia el conjunto de estados y procesos anímicos desde un punto de vista evolutivo parcial (la evolución de las tendencias, senti-

mientos, pensamientos, etc., desde el nacimiento a la muerte), o desde un punto de vista evolutivo global sea del individuo (*ontogénesis*) sea de la especie (*filogénesis*). Ser niño, adolescente, joven, adulto, anciano son algunas de las formas que presenta la vida anímica en su desarrollo temporal.

La tarea fundamental de la psicología evolutiva consiste en analizar las transformaciones de la vida anímica. Jean Piaget (1896-1980), uno de los padres de la psicología evolutiva, se ocupó de estudiar la evolución del pensamiento infantil. Para el psicólogo suizo, «el desarrollo del pensamiento desde el niño al adulto procede a través de una sucesión de estadios definidos cada uno de los cuales tiene un carácter integrador: contiene reelaboradas las adquisiciones de los estadios precedentes. En primer lugar, las acciones sensoriales-motoras, después las representaciones simbólicas y, por último, las operaciones mentales lógicas. Los niveles del pensamiento intuitivo van desde los 2 hasta los 7 años; los del pensamiento operacional concreto desde los 7 hasta los 10 años; los del pensamiento hipotético-deductivo a partir de los 10-12 años»². Desde el punto de vista de la relación del niño con la realidad, Piaget habla de una perspectiva radical, el *egocentrismo infantil*. El niño no se percata de los puntos de vista diferentes del suyo y considera la realidad tangible como la única existente.

Otros dos autores importantes en este ámbito de la psicología son Lawrence Kohlberg (1927-1987), autor de una teoría sobre el desarrollo moral humano³, y Erik Erikson (1902-1994), que propone la teoría de la existencia de saltos discontinuos en el desarrollo de la psique⁴. Según Kohlberg, el razonamiento moral se desarrolla en estadios, que van del total interés por sí mismo propio del niño pequeño a la moral abstracta característica de aquellos adultos que comparten apasionadamente los ideales de bien común. No todos llegan al último estadio; la mayor parte no consigue superar el estadio de la moral convencional, sea en su forma infantil: es bueno el comportamiento que obedece a las reglas y a las leyes, sea en lo que Kohlberg denomina el *estadio del contrato social*: se acepta que las reglas de la sociedad existan para el bien común, pero, cuando no funcionan o se convierten en perjudiciales para el individuo o cuando algunos no respetan los pactos, se considera que el contrato social deja de ser vinculante. Solo algunos adultos alcanzan el último estadio, en el cual se está en condiciones no solo de respetarse a sí mismo y a los demás, sino también de reflexionar acerca de principios éticos como la sacralidad de la vida o el amor al prójimo.

Por su parte, Erikson describe ocho estadios en el desarrollo psicosocial de la persona. En el centro de cada uno se sitúa –según él– un conflicto psicosocial que el individuo debe resolver para pasar al siguiente estadio. Por ejemplo, en los

2. G. ZUNINI, *Psicología*, o.c., p. 102.

3. Vid. L. KOHLBERG, *The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice*, Harper & Row, San Francisco 1981.

4. Vid. E. H. ERIKSON, *El ciclo vital completado*, Paidós, Barcelona 2000.

niños pequeños se forma (o no) la confianza en la persona que se ocupa de ellos. Si el adulto satisface las necesidades fundamentales del niño, se forma en él la confianza. Otras etapas importantes son: la adolescencia, en la que el joven o la joven deben madurar su propia identidad sexual, cultural, religiosa... y elegir un futuro profesional; la etapa adulta o *generativa*, en que los adultos deben resolver el conflicto entre elegir un trabajo productivo, formarse una familia y ocuparse de las nuevas generaciones o, por el contrario, estancarse en lo adquirido hasta entonces; por último, la vejez, en que debe alcanzarse el sentido de integridad vital propio de quien considera haber completado la vida de manera significativa y ordenada, evitando así la desesperación por no haber logrado los objetivos previstos o la falta de integración de las propias experiencias.

Entre la ontogénesis y la filogénesis hay una relación estrecha. El estudio de la vida anímica del niño, en quien predomina la fantasía, la animación de las realidades no animadas, etc., permite descubrir algunas características psíquicas del hombre primitivo y viceversa. Análoga relación se da entre la psicología evolutiva del hombre y la vida animal: las formas de la vida anímica que observamos sobre todo en los animales superiores (agresividad, miedo, etc.), sirven para hacernos entender mejor los primeros estadios de la evolución ontogenética del hombre, ya sea por ciertos paralelismos, ya sea por las diferencias esenciales.

1.3. *La caracterología*

Mientras que la psicología general y la evolutiva estudian los aspectos comunes a todos los hombres, la caracterología se ocupa solo de los aspectos diferenciales o *carácter*. La caracterología se define, pues, como la ciencia de las características propias y generales de la vida psíquica de cada individuo.

«La palabra *carácter* no es aceptada, sin embargo, concordemente con el mismo significado: mientras que para algunos indica sobre todo el conjunto de las notas somáticas con las que se relacionan determinadas peculiaridades psíquicas, para otros en cambio significa la forma o el sello que se da al conjunto de las peculiaridades psíquicas y que configura un determinado tipo. Es preferible, según los autores de esta última escuela, indicar con el nombre de *temperamento* el conjunto de datos somáticos y psicológicos que competen al individuo por naturaleza, herencia, reservando el término *carácter* para la forma individual que en las personas singulares adopta el temperamento»⁵.

A partir de esta distinción resultan evidentes las tendencias con que se hallan conectadas las diferentes escuelas. De la descripción y medida de los datos somáticos, algunas escuelas hacen derivar los datos psicológicos. Según William H. Sheldon (1899-1977) y Smith S. Stevens (1906-1973), por ejemplo, pueden

5. G. ZUNINI, *Psicología*, o.c., p. 182.

distinguirse tres tipos morfológicos: *endomorfos*, llamados así por el predominio de formas corporales blandas y circulares, a quienes corresponden desde el punto de vista psíquico los viscerotónicos (amantes de la comodidad, del buen comer, necesitados de afecto); *mesomorfos*, con fuerte desarrollo muscular y óseo, a quienes corresponden desde el punto de vista psíquico los somatotónicos (emprendedores, arriesgados, amantes de la popularidad); *ectomorfos*, con predominio de formas filiformes, a quienes corresponden desde el punto de vista psíquico los cerebrotónicos (reservados, poco expansivos, imprevisibles, amantes de la soledad)⁶.

Otras escuelas colocan en primer plano los datos psicológicos, organizándolos independientemente de la estructura corporal. Por ejemplo, para R. Le Senne, las tres propiedades fundamentales de cada tipo caracterológico son la *emotividad* o repercusión que un acontecimiento tiene en el conjunto de la actividad psíquica; la *actividad* o capacidad de superar los obstáculos; la *función secundaria* o resonancia, el influjo que un contenido psíquico sigue ejercitando después de haber desaparecido de la conciencia. De las diversas combinaciones de estas propiedades resultan ocho tipos caracterológicos: amorfo, apático, sanguíneo, flemático, nervioso, sentimental, colérico, apasionado⁷.

Para otros, como Edward Spranger (1882-1963), el carácter debe tener en cuenta los valores que influyen en la actividad psicológica de la persona. Puesto que la persona se desarrolla de forma unitaria, el valor que predomina en ella es decisivo para caracterizar su modo de comportarse. Spranger distingue seis tipos de personas: el hombre *teórico* que tiende a anteponer la teoría a cualquier otra consideración. El hombre *económico* que se orienta hacia la utilidad como valor supremo: la ciencia, la belleza, las relaciones interpersonales... valen en la medida en que producen resultados. El hombre *estético*, que observa el mundo como un espectador carente de cualquier preocupación de tipo moral o utilitario. El hombre *social*, que considera a los demás como el mayor valor y no los usa nunca como medio para su actividad. El hombre *político*, que desea el poder –personal o del propio partido– y considera a los demás como medios al servicio de ese objetivo. El hombre *religioso*, que refiere todas sus actividades y pensamientos a Dios como valor supremo⁸.

A primera vista puede parecer que entre estas escuelas haya grandes diferencias; así, por ejemplo, Sheldon establece los tipos basándose en características corporales, mientras que Spranger lo hace fundándose en rasgos espirituales. Las diferencias entre ellas, sin embargo, no son de oposición, sino de complementariedad; cada escuela se centra en un aspecto importante del carácter: la acción a

6. Vid. W.H. SHELDON, S. S. STEVENS, *The Varieties of Humain Physique*, New York 1940.

7. Vid. R. LE SENNE, *Traité de caractérologie*, PUF, Paris 1945.

8. Vid. E. SPRANGER, *Lebensformen*, Leipzig 1930. Un análisis pormenorizado de las distintas escuelas se encuentra en G. ZUNINI, *Psicología*, o.c., capítulo XIII.

la que se tiende, los motivos de esta tendencia... De todas formas, tal vez sea Lersch quien haya logrado sintetizar un mayor número de rasgos del carácter, pues su interés se centra no solo en la actividad psíquica de la persona, sino también en las relaciones de esta con el mundo y con los otros.

Además, para determinar el *carácter*, es preciso distinguir –según Lersch– entre la vida anímica actual y la propensión habitual o disposición a comportarse, a responder o a reaccionar anímicamente. Por ejemplo, las personas, cuando no alcanzan las metas previstas, reaccionan de modo muy distinto: algunas se entristecen y desesperan; otras caen en una exasperación impotente; otras, en fin, intensifican su esperanza. Estas disposiciones, que se deducen de las reacciones repetidas, pueden ser innatas o adquiridas; por ejemplo, el niño que ya se ha quemado una vez cobra miedo al fuego. Considerar la vida anímica desde el punto de vista del carácter significa concebirla como una forma particular, modelada por las tendencias y las vivencias que se repiten.

El objetivo de la caracterología consiste en descubrir las cualidades esenciales del carácter (alegría, melancolía, insensibilidad, serenidad, sentimentalismo, etc.), tratando de mostrar las posibles relaciones entre ellas y el comportamiento (amable, diligente) o entre ellas y el rendimiento, es decir, el modo de proyectarse en la esfera de la productividad (ambición, inteligencia, habilidad, etc.). Las disposiciones se estructuran según un orden jerárquico, regido por un principio unificador; por ejemplo, la ambición puede ser el rasgo esencial que estructura en torno de sí la irascibilidad, incapacidad de donación, laboriosidad, etc. Sostener que haya una estructura en el carácter no equivale a defender la existencia de una armonía completa entre los diferentes rasgos que la constituyen, ya que siempre es posible el fenómeno de la oposición; por ejemplo, en el hombre ambicioso puede haber resquicios para la compasión o la confianza si la ambición no es completa. La oposición entre esos rasgos es posible porque el carácter, no obstante sea uno (si no hubiera esta unidad, habría rasgos diferentes pero no opuestos), no es una unidad rígida o ya hecha, sino *in fieri*.

1.4. *La psicología social*

Para Walter Beck, el objeto de la psicología social es: «la convivencia humana como efecto de condiciones anímicas y como condición de efectos anímicos»⁹. La mayor parte de los fenómenos anímicos son estudiados por la psicología general, que se interesa por la relación comunicativa entre la vida anímica y el mundo, en particular entre el individuo y los demás. Por tanto, la psicología general se ocupa de las tendencias que hacen relación a los otros (poder, esti-

9. W. BECK, *Grundzüge der Sozialpsychologie*, p. 109, cit. por Ph. LERSCH, *Aufbau der Person*, 11ª ed., Berlin-Heidelberg 1970.

ma...) y los sentimientos ligados con ellas (superioridad, inferioridad, vergüenza, triunfo, etc.).

Los fenómenos psicosociales, como la tolerancia, el racismo, etc., son también objeto de la psicología general, pues –según William Mac Dougall (1871-1938)– la sociología debe ocuparse de las actividades psicológicas del individuo que se originan en las relaciones interpersonales¹⁰. En el ámbito de la sociología no han faltado ataques a tal principio. Margaret Mead y Ruth Benedict se oponen a Mac Dougall, pues según ellas el grupo social es una novedad absoluta distinta de los individuos singulares que la componen. A pesar de estas críticas, entre los psicólogos se ha ido abriendo camino la idea de que la relación con los otros hombres tiene una importancia decisiva en la formación de la psique humana. Los prejuicios, la propaganda política, los medios de comunicación, los chismes, los valores morales y religiosos marcan profundamente el comportamiento de las personas y sus actitudes.

Para Gordon Willard Allport (1897-1967), la psicología social, variante de la psicología de la personalidad, estudia la estructura, el origen, el devenir y los efectos de las actitudes de la persona singular respecto a los demás –individuos o grupos–, analizando las relaciones de dependencia recíproca entre tales actitudes sociales y las inclinaciones personales de fondo. El prejuicio étnico y racial, por ejemplo, es interpretado por este psicólogo como producto de la educación recibida y, al mismo tiempo, expresión de características personales: el conformismo, la inseguridad del que intenta ocultar la propia inestabilidad psíquica identificándose con el grupo, etc.¹¹. La psicología social estudia los fenómenos anímicos que se producen en las diversas comunidades humanas –familia, comunidad laboral, comunidad política, comunidad religiosa, etc. Un fenómeno al que la psicología social ha dedicado numerosos estudios es el del *papel* o *rol*; una misma persona experimenta diferentes fenómenos anímicos según los *papeles* que desempeña en las comunidades en que vive: marido-esposa, padre-madre, colega de trabajo, miembro de partido, etc. La multiplicidad de *papeles* representados por una misma persona puede producir conflictos, transformaciones de *rol*, identificaciones...¹².

Otro campo de la psicología social es el estudio del influjo que las opiniones de los demás ejercen en la psique del individuo, sobre todo cuando este forma parte de un grupo que no comparte sus creencias. La *presión de grupo* puede ser

10. Los primeros libros de cierto relieve en el campo de la psicología social fueron los de William Mac Dougall, *An Introduction to Social Psychology* (1908, que en 1950 alcanzó la 36ª edición); y los de Edward A. Ross (1866-1951), *Social Psychology* (1908), aunque su exposición es todavía demasiado filosófica o anecdótica (cfr. L. MECACCI, *Storia della psicologia del Novecento*, o.c., p. 81).

11. Cfr. G.W. ALLPORT, *La naturaleza del prejuicio* (*The nature of prejudice*), Eudeba, Buenos Aires 1977.

12. Vid. M. CLEMENTE (coord.), *Psicología Social. Métodos y técnicas de investigación*, Eudema, Madrid 1992.

tan fuerte que induzca a la persona no solo a no expresar su pensamiento, sino también a cambiar de creencias¹³.

La psicología social, por último, se ocupa del estudio psicológico de los contenidos o de los productos surgidos en el encuentro interpersonal: costumbres, tradiciones, lenguas, mitos, formas de gobierno... Por eso, en sentido estricto, la psicología social es el ámbito de la psicología con mayores potencialidades de interdisciplinaridad: se relaciona con la sociología, la política, la filosofía, la religión, la cultura y la historia¹⁴.

2. RELACIÓN ENTRE PSICOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA

La psicología estudia la vida anímica del *hombre*, conocida por la experiencia. De ahí que la psicología cuente necesariamente, por lo menos de forma implícita, con una concepción del hombre, que es objeto de la antropología filosófica. Los datos recogidos por la psicología deben examinarse a la luz de la pregunta antropológica: ¿quién es el hombre? Y de las que a ella están ligadas: ¿cuál es el sentido de los diferentes procesos y estados anímicos desde el punto de vista de la existencia humana?¹⁵. Además de formular y tratar de responder estas cuestiones, la antropología filosófica tiene como tarea realizar la síntesis de las disciplinas particulares sobre el ser del hombre. Para lo cual, la antropología interpreta todos los datos aportados por ellas. Así, los fenómenos del vivir anímico humano, clasificados y definidos por la psicología, reciben una interpretación antropológica a partir del ser y la esencia de las personas (solo en plural hay personas).

La relación entre antropología y psicología no se agota, sin embargo, en la existente entre ciencia que funda y ciencia fundada; la psicología, en tanto que análisis de la vida anímica humana, confirma, rechaza y hace repensar algunas tesis de la antropología. Por consiguiente, aunque depende de la antropología en su fundamento, la psicología influye —mediante sus investigaciones y experiencias— en la elaboración misma de la antropología filosófica. De ahí que pueda afirmarse lo siguiente: entre antropología y psicología se da una relación vertical con un influjo recíproco y complementario. La antropología, que es un marco de síntesis e interpretación para la psicología, requiere en su misma construcción y desarrollo de la contribución de la psicología.

13. Vid. S.E. ASCH, *Psicología social (Social Psychology)*, Eudeba, Buenos Aires 1964; y también del mismo autor: «Fuerzas de grupo en la modificación y distorsión de los juicios», en *Estudios básicos de Psicología social*, J.R. TORREGROSA y E. CRESPO (comps.), Hora, Barcelona 1984.

14. Un ejemplo de esta interdisciplinaridad son los trabajos de A. BANDURA, como *Pensamiento y acción*, Martínez Roca, Barcelona 1987.

15. «Esta “antropología filosófica” se propone la cuestión de “qué es el hombre” en su sentido más profundo y radical, que ha sido común a los filósofos de todos los tiempos» (J.M. IBÁÑEZ LANGLOIS, *Introducción a la antropología filosófica*, 6ª ed., EUNSA, Pamplona 2007, p. 14).

El influjo de la psicología en la antropología filosófica obedece al hecho de que el modo de concebir a la persona humana no es un *a priori*, sino que se basa en la experiencia. En efecto, aparte de que el ser personal es siempre susceptible de un conocimiento más profundo, para acceder a la esencia del hombre es necesario partir de su obrar y de sus objetivaciones, las cuales pueden considerarse también desde una perspectiva psicológica. La confrontación entre las aportaciones de la psicología y los principios antropológicos es enriquecedora para ambos. Por ejemplo, el modo en que el hombre recuerda e imagina, a la vez que confirma la tesis de la libertad humana, la dota de nuevos particulares: en los procesos del recuerdo y de la imaginación se observa la liberación de lo que es instantáneo y la ampliación de la temporalidad vivida (conservación del pasado y proyección hacia el futuro). Tal liberación, sin embargo, no carece de riesgos, como se nota, por ejemplo, en el exceso de reflexión del neurótico, que no solo lo aleja de la espontaneidad del vivir sino que incluso lo induce a formular juicios erróneos acerca de la realidad. Preguntarse cuál es la relación entre espontaneidad y reflexión no es sin embargo una cuestión que compete a la psicología, sino que forma parte del acervo de temas antropológicos.

Como conclusión, entre las diversas ramas de la psicología –general, evolutiva, caracterología y social– se establece una relación horizontal; por ejemplo, el fenómeno de la decisión puede estudiarse a partir del acto que proviene de la voluntad, de la capacidad o incapacidad de una persona para decidirse, del influjo que la sociedad tiene en la formación de personas decididas... La relación de la psicología con la antropología es, en cambio, vertical, pues cuando esta última se pregunta acerca del significado de un fenómeno psíquico –por ejemplo, la decisión–, lo hace partiendo de la esencia de la persona. El fundamento de la relación entre antropología y las diversas partes de la psicología proviene de lo que tienen en común: el estudio de la persona humana. En efecto, esta –además de tener un ser, una esencia y un sentido existencial (objeto de la antropología)– es origen de procesos anímicos actuales (objeto de la psicología general), del desarrollo anímico (objeto de la psicología evolutiva), de la forma individual (objeto de la caracterología) y de la relación del hombre con el mundo y con sus propios semejantes (objeto de la psicología social)¹⁶.

3. MÉTODO DE LA PSICOLOGÍA

Puesto que el objeto de la psicología es el *estudio de la vida anímica humana* de modo científico, esta disciplina cuenta fundamentalmente con un doble método: *la autoobservación*, que permite alcanzar la vivencia en su interioridad, y la

16. La relación entre antropología y psicología ha sido examinada, entre otros, por M. Boss, *Von der Psychoanalyse zur Daseinsanalyse. Wege zu neuen Selbstverständnis*, Europaverlag, Viena-München-Zürich 1979.

heteroobservación, que permite captar la vivencia a través de sus manifestaciones corporales, especialmente los gestos, el habla y el comportamiento.

3.1. *La autoobservación*

Aunque la autoobservación se basa en la conciencia que el hombre posee de su vida anímica, no hay que confundirla con la autoexperiencia. En efecto, en la autoobservación, además de experimentar los propios estados anímicos, se reflexiona sobre lo vivido. La diferencia entre autoobservación y autoexperiencia explica por qué los niños, a pesar de experimentar diversos estados de ánimo, no pueden autoobservarse pues carecen de la capacidad de dirigir su atención a esos procesos psíquicos. Tampoco debe confundirse la autoobservación con el autojuicio. En el autojuicio se valoran las propias vivencias, mientras que en la autoobservación no se tiene en cuenta el valor de lo experimentado.

La imposibilidad de autoobservación, sostenida por Nietzsche, se funda en la identificación de la autoobservación con el autojuicio. Es verdad —como afirma este filósofo— que el orgullo puede impedir reconocer lo que avergüenza, pero es igualmente verdadero que el autoengaño del orgullo puede descubrirse y, por tanto, que la autoobservación es posible; si no, el orgullo, la envidia, la vanidad, etc., serían completamente irreconocibles. Además, contradice la tesis de Nietzsche la existencia de procesos psíquicos que no implican ningún juicio, como la sensación, el concepto, etc.

Otra objeción a la autoobservación procede de la incapacidad del lenguaje para describir procesos excesivamente fugaces e indeterminados. Como afirma Wittgenstein, las palabras que se refieren a los fenómenos psíquicos poseen un significado muy débil; se refieren a una cantidad enorme de casos específicos, que no les da mayor validez, sino mayor imprecisión¹⁷. Es cierto que el lenguaje, por ser conceptual, no es completamente adecuado para dar a conocer la interioridad anímica; sin embargo, incluso en los casos de mayor desproporción —como en los deseos y sentimientos—, la persona cuenta siempre con la capacidad de expresar los procesos autoobservados sirviéndose del lenguaje, la cual mejora con el ejercicio.

La tercera objeción fue planteada por Comte. Según él, puesto que la atención se dirige espontáneamente al ambiente exterior, es imposible una autoobser-

17. Esta es, por ejemplo, la tesis de Wittgenstein: «En el concepto de experiencia vivida, como en el de evento, proceso, estado, algo, hecho, descripción y narración; allí creemos encontrarnos con un fundamento sólido y más profundo que todos los métodos y juegos especiales del lenguaje. Pero estas palabras extremadamente generosas tienen también un significado extremadamente débil. En efecto, se refieren a una enorme cantidad de casos especiales, lo que no las hace más sólidas sino más fluidas» (L. WITTGENSTEIN, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, I, G.E.M. ANSCOMBE-G.H. VON WRIGHT (eds.), Blackwell, Oxford 1980, § 648).

vación perfecta de la vivencia¹⁸. Es verdad que la autoobservación, por tratarse de una reflexión, bloquea el proceso mismo de lo autoobservado. Sin embargo, la atención no está encadenada a lo que se vive, sino que puede dirigirse a la imagen sucesiva de la vivencia, gracias a lo cual podemos trascender a esta última. Por ejemplo, la tristeza es una vivencia (sentirse triste) y no una autoobservación (darse cuenta de sentirse triste), pero para superar la tristeza es necesario en primer lugar darse cuenta de que se está triste, lo que implica la autoobservación.

La autoobservación es, pues, posible; más aún, es necesaria si la psicología general quiere desempeñar dos cometidos importantes: a) el fenomenológico, que permite aclarar la representación intuitiva de los procesos anímicos; por ejemplo, las señales que caracterizan la tristeza –la oscuridad interior y la gravedad, la tensión y la angustia– pueden conocerse solo a través del aspecto interior de la vivencia; b) el etiológico o causal, que permite establecer las condiciones y las relaciones genéticas de los fenómenos fundamentales; por ejemplo, en la base de la envidia está la comparación con otras personas. Por eso, Russell considera la envidia como el mal típico de la sociedad capitalista, dominada por el espíritu de competición¹⁹.

A pesar de su necesidad, el método de la autoobservación presenta límites evidentes: respecto del contenido, porque hay elementos psíquicos que no aparecen en la conciencia y, sin embargo, influyen en nuestra conducta, como la estructura de la percepción y algunas motivaciones que se encuentran en el subconsciente; respecto de la comunicación verbal de las experiencias internas, porque, aun cuando la palabra logre comunicarlas, nunca se puede estar seguro del modo en que los demás experimentan los sentimientos, los estados de ánimo, etc., que conseguimos nombrar.

3.2. *La heteroobservación*

La heteroobservación es imprescindible para superar los límites de la autoobservación. En efecto, las vivencias de un niño o de un adolescente, por ejemplo, no pueden conocerse a través de la autoobservación porque al niño le falta capacidad de reflexión, mientras que al adolescente le sobra subjetivismo. El carácter, por otro lado, no puede conocerse de modo completo mediante la autoobservación, no solo porque el amor propio ofusca el conocimiento de sí, sino también porque es imposible conocer el conjunto de rasgos esenciales que lo definen; algo semejante ocurre con las relaciones sociales y su influjo, captados

18. Cfr. A. MESSER, *Psychologie*, 1934, p. 101, citado por Ph. LERSCH, *La estructura de la personalidad*, o.c., p. 60.

19. Cfr. B. RUSSELL, *La conquista de la felicidad (The Conquest of Happiness)*, Espasa-Calpe, Madrid 1973, pp. 52-60.

fundamentalmente por medio de la observación. Por estas razones, la heteroobservación es el método fundamental de la psicología evolutiva, de la caracterología y de la psicología social.

El objeto de la heteroobservación es el comportamiento (*Behavior*), entendido en sentido amplio: lenguaje, gestos, acciones, etc. El tímido, por ejemplo, tiene miedo de mirar a los ojos, tartamudea, enrojece, etc. Del estudio de la heteroobservación forman parte también las configuraciones objetivadas, llamadas así porque objetivan –si bien parcialmente– la vida anímica, como la forma de la grafía, el estilo de la escritura, el modo de caminar, de hablar, etc. Para la heteroobservación son importantes los procesos psíquicos que se desenvuelven en el tiempo: el aprendizaje, las soluciones de problemas, la adaptación a una nueva circunstancia, etc.

Aunque el objeto de la heteroobservación según las diferentes escuelas de la psicología es el mismo (la reacción a los estímulos, las dimensiones psicofisiológicas del organismo ante situaciones diversas, etc.), cambia sin embargo el modo de interpretarlo y de valorarlo. Para los conductistas, por ejemplo, la observación objetiva posee un valor fundamental y a veces exclusivo, mientras que para los psicólogos que tienen en cuenta las experiencias internas este tipo de observación es un elemento *más* que puede ofrecer indicaciones preciosas sobre *un* aspecto del comportamiento.

A la autoobservación y a la heteroobservación podría añadirse un tercer método: el de la proyección, basado en el principio psicológico de lanzar o arrojar sobre otros los propios sentimientos (miedos, deseos) y estados de ánimos. La proyección es un método que permite percatarse de la propia afectividad analizando, por ejemplo, cómo percibimos las cualidades y los defectos de las personas. Este método plantea, sin embargo, dificultades en su aplicación: además de exigir que el sujeto sea sincero evitando los mecanismos de defensa, debe distinguir entre lo que corresponde a la percepción real y lo que es fruto de esa misma proyección; distinción que es a todas luces complicada.

En conclusión, contra los que niegan el valor de la experiencia externa y los que rechazan la interna, debe sostenerse que la autoobservación y la heteroobservación son dos métodos necesarios para entender la vida anímica humana, sin que por ello haya que comprenderla como la simple suma de los resultados de dichas experiencias. Una y otra experiencia no son elementos completamente diversos, sino más bien dos vías de acceso complementarias a una única realidad: la vida anímica humana.

TERCERA PARTE

LA ESTRUCTURA DE LA PERSONALIDAD

Capítulo I

La personalidad

1. CONCEPTO DE PERSONALIDAD

Aludiendo a la relación entre antropología y psicología, hemos visto que, a través del concepto de persona, es posible un estudio multidisciplinar de la vida humana y que corresponde a la antropología ofrecer una visión sintética de aquella, pues esta disciplina tiene como objeto la persona en cuanto tal, es decir, el ser y la esencia personales. La psicología, por su parte, ofrece como contribución a las ciencias humanas el acceso experimental a la vida anímica en cuanto tal, es decir, a la *personalidad*.

Muchos psicólogos definen la *personalidad* como «la organización relativamente estable de las disposiciones motivacionales de una persona, que se originan de la interacción entre los instintos biológicos y el ambiente social y físico»¹. Los factores de la personalidad son, pues, dos: la herencia y el ambiente.

¿Cómo se organizan estos factores? Para unos, el origen de la personalidad está en el ambiente; para otros, en cambio, en un factor interno del individuo. Dollard, por ejemplo, subraya la importancia del comportamiento², mientras que Allport destaca como elemento central la visión que el sujeto tiene de sí y del mundo así como las necesidades u objetivos conscientes que se propone alcanzar³.

Me parece que no deben separarse los factores internos del individuo del componente ambiental pues son interdependientes. El factor hereditario, de hecho, está constituido por *disposiciones*, o sea, por *capacidades* estables y *tendencias* de

1. *Enciclopedia of psychology*, o.c., voz «personality».

2. Vid. J. DOLLARD, N.E. MILLER, *Personality and Psychotherapy*, McGraw-Hill, New York 1950.

3. Vid. G.W. ALLPORT, *Psicología de la personalidad*, Paidós, Buenos Aires 1974.

la personalidad. Las disposiciones, sin embargo, no son un poder impersonal, sino más bien perspectivas –prefiguradas en la estructura de la personalidad– que indican de forma genérica e impersonal los fines por alcanzar. El factor ambiental, lejos de ser un elemento ajeno a la herencia, se halla contenido en ella, en cuanto que las disposiciones hereditarias son potencialidades para recibir el influjo ambiental. Debido al carácter genérico y a la potencialidad de estas disposiciones, para que ellas se realicen se requiere del impulso y contenido material del ambiente. Gracias al ambiente, las disposiciones –tanto las temporales como las que duran de por vida– se desarrollan, convirtiendo así algo que inicialmente era una inclinación genérica en verdaderas propiedades, que son actual y específicamente eficaces.

Por otro lado, aunque las disposiciones hereditarias influyen notablemente en la vida anímica, no hay que olvidar que los factores internos están constituidos, además de por la herencia, por un componente dinámico propio de cada persona. Dicho componente, si bien no constituye la estructura de la personalidad, contribuye poderosamente a su integración. En efecto, la existencia de una interioridad dinámica es lo que permite la estructuración de la personalidad desde las primeras experiencias hasta los cambios grandes y pequeños que se producen durante toda la vida. Junto con ese componente dinámico, juega un papel destacado la interacción con el ambiente, sea en el modo en que se estructuran los elementos, sea en el modo en que se producen los cambios; no debe olvidarse que el *modo* es siempre una determinación de algo, en este caso, de la interioridad de la persona dotada de un dinamismo teleológico o finalista.

Por eso, parece adecuado el concepto de personalidad de William Louis Stern (1871-1938), quien la define como una totalidad individual y única que –en la acción– tiende a un fin, dirigiéndose a la vez hacia sí y el mundo⁴. Sin embargo, a pesar de que muchas disposiciones dependen de la interacción de la persona con el mundo, la *personalidad* no equivale a la simple interacción pues su núcleo precede a cualquier tipo de relación. Ese núcleo es la interioridad personal dotada de un dinamismo teleológico complejo.

En el origen de la personalidad hay, pues, una interioridad dinámica que debe analizarse en los elementos que la constituyen.

2. ANÁLISIS DEL NÚCLEO DE LA PERSONALIDAD

La interioridad dinámica personal, analizada por la psicología, está constituida por elementos orgánicos, psíquicos y espirituales. Es conocido, por ejemplo, que en el curso de una experiencia consciente, como el habla, en las células cerebrales y en las vías nerviosas de la corteza cerebral se desarrollan innumerables procesos eléctricos y químicos, dando lugar a tres tipos de fenómenos: orgá-

4. Cfr. W. STERN, *Die menschliche Persönlichkeit*, Barth, Leipzig 1923.

nicos (procesos eléctricos y químicos en el cerebro), psíquicos (la conciencia de hablar y escuchar), espirituales (los actos de pensar y entender).

A lo largo de la historia de la psicología, ante el problema de la relación entre esos elementos, las diferentes formas de dualismo y de monismo ofrecen respuestas diversas.

El dualismo psicológico del siglo XIX, heredero del dualismo cartesiano y del sensualismo inglés, establece una separación tan neta entre *soma* y *psique* que excluye cualquier tipo de relación entre ellos, salvo la de causalidad eficiente; los procesos fisiológicos –según estos psicólogos– *causan* correlaciones psíquicas y a la inversa. Las experiencias traumáticas, por ejemplo, son causa de los disturbios de naturaleza funcional y orgánica.

Los monistas sostienen, en cambio, el principio de identidad entre el elemento físico y el psíquico. En la psicología actual de corte *behaviorista* solo se tienen en cuenta los conceptos fisiológico-materialistas, pues –según la mayor parte de los seguidores de esta escuela– los fenómenos psíquicos son el resultado de procesos musculares, nerviosos, cerebrales.

El error del dualismo y del monismo procede de considerar el elemento físico y psíquico como dos esferas independientes y separadas. Aparentemente, el monismo no tiene nada que ver con el dualismo pues reduce las dos esferas (física y psíquica) a una sola, la física. Ahora bien, tal reducción es posible solo si se admite por lo menos implícitamente la total separación de ambas. En efecto, cuando se piensa que el elemento físico carece de relación con el psíquico y se considera al primero como la única realidad, entonces el elemento psíquico se convierte en algo irreal, un fantasma.

La relación entre los elementos orgánico, psíquico y espiritual se funda, en cambio, en la concepción de la persona como una *unidad de composición*, lo que significa que hay una diferencia entre los elementos que constituyen dicha unidad. Como es evidente, la diferencia excluye tanto la identidad como la separación absoluta.

Tal vez sea el hilemorfismo aristotélico –en parte modificado por Tomás de Aquino– la única doctrina que logra mantener, sin disolverlos, los dos términos del problema: la diferenciación de estos elementos y su integración en una realidad unitaria. Según el Aquinate, el alma espiritual constituye al cuerpo humano en cuanto tal en la medida en que es principio de determinación y de unificación de este. Lo que implica que el alma espiritual no se une a un cuerpo preexistente para vivificarlo, sino que transforma los elementos materiales en un cuerpo, que por el hecho de serlo está vivo⁵.

5. La tesis aristotélica del alma como forma del ser vivo (vid. *De anima*, II, 3 y 4) fue recogida y elaborada por santo Tomás en el comentario *In II De anima*, lect. 1, n. 225.

El cuerpo humano puede, por eso, estudiarse en su estructura como organismo vivo dotado de una pluralidad de funciones y también en relación a las demás realidades materiales y espirituales. Si la primera perspectiva corresponde al estudio anatómico y fisiológico, la segunda corresponde al estudio de la dinámica tendencial y del conocimiento, que desembocan naturalmente en la acción.

Ciertamente, como se verá, la segunda perspectiva es más amplia y profunda. En ella, el cuerpo humano no queda encerrado en los límites de una materia organizada por un principio vital o alma, sino que se abre a una esfera de realidades que superan el ámbito material, como las que son objeto de la estética, la ética, la ciencia y la religión; lo que significa que la perspectiva tendencial-cognoscitiva no es, a diferencia de la anatómico-fisiológica, de carácter puramente orgánico, sino también psíquica o inmaterial y espiritual. Tal inmaterialidad y espiritualidad no son, sin embargo, desencarnadas, ya que se refieren, de un modo u otro, a un cuerpo vivo relacionado con realidades materiales.

Es precisamente la combinación de las dos perspectivas la que explica por qué existe una relación estrecha entre los fenómenos orgánicos, psíquicos y espirituales, como se ve en las disfunciones del tiroides, las cuales dan lugar a una serie de modificaciones en los tres ámbitos de la persona. La hipofunción, por ejemplo, además de inhibir el crecimiento, provoca indiferencia emocional y debilidad intelectual, mientras que la hiperfunción determina un crecimiento excesivo, hipersensibilidad e inestabilidad en la asociación de las ideas. No debe entenderse esa interacción en términos de causalidad eficiente, como si los procesos fisiológicos fueran la causa de los psíquicos y, estos últimos, de los mentales, pues, aun existiendo una correlación entre ellos, unos y otros están dotados de autonomía y significado propio y, sobre todo, se hallan trascendidos por el elemento espiritual. Por ejemplo, el significado de una palabra pronunciada puede entenderse solo si hay procesos físicos de transmisión de las ondas sonoras a través del aire y si las vibraciones excitan, mediante su recepción por el oído, el sistema nervioso central, llegando los impulsos hasta el área cerebral del lenguaje. Entender una palabra no equivale, sin embargo, al conjunto de esos procesos, pues todos ellos son temporales, mientras que el acto de entender trasciende el tiempo. Para captar el significado de una palabra, se necesita tener presente el conjunto de los sonidos pronunciados, lo que equivale a trascender —en el acto de entender— la emisión de esos sonidos.

En la perspectiva tendencial-cognoscitiva, propia de la trascendencia, se plantean dos cuestiones que serán objeto de los capítulos sucesivos: de qué modo se da la trascendencia respecto al mundo orgánico y cuál es su sentido en el vivir humano.

De lo dicho hasta aquí, puede extraerse una conclusión: existe una relación entre los fenómenos orgánicos, psíquicos y espirituales que no es de causalidad ni de identidad, sino de integración; todos los procesos fisiológicos y psíquicos se integran para permitir, por ejemplo, que entendamos una palabra.

Capítulo II

Los niveles de la personalidad

La interioridad personal no solo está dotada de dinamicidad, sino también de relación entre los diversos elementos, lo que permite la integración de esta. La integración espontánea de los elementos fisiológicos, psíquicos y espirituales, a pesar de formar parte del núcleo de la personalidad, no es todavía la personalidad propiamente dicha, pues como veremos más adelante esta depende sobre todo del actuar personal.

El hilemorfismo, además de explicar el porqué de la integración espontánea entre los elementos orgánicos, psíquicos y espirituales, ayuda a determinar los diferentes niveles que se encuentran en la personalidad. La integración de esos niveles, por medio de la acción libre y responsable, es la causa principal de la madurez psicológica. Afirmar que el hilemorfismo es la clave para explicar la integración personal no significa que los niveles de la personalidad sean el alma y el cuerpo, ya que estos son coprincipios ontológicos, es decir, principios correlativos que constituyen la persona. Los niveles de la personalidad, aunque también tienen valor de principios, no lo son desde el punto de vista ontológico, sino solo psicológico.

Puesto que son principios ontológicos, el alma y el cuerpo interactúan en cada uno de los niveles de la personalidad. Lo que caracteriza los diferentes niveles no es, pues, el cuerpo o el alma, sino el modo en que en ellos se muestra la unión sustancial: en algunos fenómenos, como en las emociones, se manifiestan más los dinamismos orgánicos; en otros, como en el pensamiento, la espiritualidad.

Los niveles superiores, en que sobre todo se muestra la espiritualidad de la persona, se caracterizan por una mayor tendencia al autodomínio. Por ejemplo, la ira es menos controlable que el pensamiento porque pertenece a un nivel inferior, el tendencial-afectivo. Que haya una jerarquía de niveles no significa que, una vez alcanzado el nivel superior, los inferiores sean inútiles y, por ello, deban ser suprimidos o ignorados (semejante concepción, además de contraria a la madurez, re-

sulta ilusoria). Significa más bien que los diversos niveles pueden integrarse si se cumple una condición: respetar dicha jerarquía. Los niveles de la personalidad no se unen con el mundo solo horizontalmente (por ejemplo, el miedo con la fuga ante el peligro), sino también verticalmente (por ejemplo, el miedo con la razón que me hace objetivar el peligro), de modo que constituyen una estructura ordenada, o sea, la estructura de la personalidad.

Según la perspectiva jerárquica podemos distinguir tres niveles de la personalidad: a) el *subconsciente*; b) el nivel *tendencial-afectivo*; c) el nivel *racional-volitivo*.

Como el mismo nombre indica, el subconsciente se caracteriza por ser oscuro a la conciencia, sea porque antecede los procesos conscientes (conocemos solo algunos procesos vegetativos, pero no todos los que se hallan en el fondo de nuestra personalidad), sea porque contiene experiencias de las que no somos conscientes. El nivel *tendencial-afectivo*, constituido por tendencias, afectos y estados de ánimo, corresponde a la vivencia (vivencia pulsional y afectiva) y, por tanto, a cierta conciencia. El nivel *racional-volitivo*, formado por el pensamiento y el querer, constituye el núcleo del yo consciente, y permite a la persona ejercer un control parcial del nivel *tendencial-afectivo*: no puede causar directamente ni sentimientos ni estados de ánimo pues el origen de estos fenómenos se encuentra en el fondo impenetrable del *yo*, pero puede poner en funcionamiento el dinamismo que da lugar a algunos de esos fenómenos psíquicos. Por ejemplo, el querer encontrar una solución o recordar una fecha o un nombre pone en marcha los procesos de la imaginación, memoria y del pensamiento.

1. EL SUBCONSCIENTE

Como el psicoanálisis freudiano ha mostrado, son inconscientes las experiencias que no son disponibles o cesan de estarlo. El motivo de la falta de disponibilidad es, pues, doble: a) porque tales experiencias se encuentran en las primeras etapas del desarrollo de la conciencia o preconsciente (*das Vorbewußte*), como ocurre con las primeras experiencias del recién nacido; b) porque tales experiencias, por ser traumáticas, han sido censuradas y rechazadas por los mecanismos de defensa; en sentido propio es este segundo tipo de experiencias el que constituye el inconsciente (*das Unbewußte*).

El psicoanálisis, a través del análisis de los sueños, de las fantasías y de los actos fallidos, pretende ayudar al paciente para que tome conciencia de los motivos inconscientes que gobiernan su psique, enseñándole a satisfacerlos realmente y, cuando no es posible, a encontrar una satisfacción compensatoria (la famosa sublimación).

El mérito de Freud consiste en haber sacado a la luz el fondo de oscuridad que hay en la persona humana. El subconsciente debe ser reconocido real y acti-

vo si se quiere que la persona se conozca a sí misma sin dejarse engañar por falsos motivos ni arrastrar por fuerzas ocultas. Por desgracia, el subconsciente freudiano se reduce casi siempre al deseo sexual o *libido*, que a su vez puede reconducirse a pura energía física.

Contra esta doble reducción del subconsciente se alzaron las críticas de los psicoanalistas posteriores, como Carl G. Jung (1875-1961), quien propuso la tesis de la existencia de un subconsciente colectivo, o sea, de determinados modos innatos de reaccionar ante circunstancias de hecho y sucesos típicos, como la tormenta, la vejez, la muerte, etc., o incluso ante algunas categorías de personas, como el anciano, el padre, la madre... Otros, como Erich Fromm (1900-1980), introdujeron la categoría de *subconsciente familiar*, es decir, el conjunto de deseos y tendencias inconscientes que en parte son asumidas por los hijos mediante la identificación o introyección de modelos parentales.

Si bien los psicoanalistas de otras escuelas se dan cuenta de que el subconsciente no debe reducirse a un solo deseo, siguen sin prestar atención a las inclinaciones espirituales, con la excepción de Viktor E. Frankl, fundador de la logoterapia, considerada como la tercera escuela psicoterapéutica junto a la psicoanalítica y a la individual-psicológica. Este psicólogo –también de origen vienés– muestra como, en el estudio de las diversas enfermedades de la personalidad, se está siempre frente a una persona por más condicionamientos biológicos y psicológicos que tenga. A la persona enferma no le basta la satisfacción o sublimación de sus propios deseos, pues lo que busca no es algo relativo, sino absoluto: encontrar un sentido para seguir viviendo. La búsqueda de sentido, no obstante sea inconsciente en muchas personas, es una realidad con la que debe contarse al tratar del subconsciente¹.

2. EL NIVEL TENDENCIAL-AFECTIVO

El nivel tendencial-afectivo está caracterizado por la experiencia de una relación inseparable entre la interioridad subjetiva y la realidad exterior². El méto-

1. El carácter espiritual del subconsciente aparece con claridad en la siguiente anécdota contada por Frankl: «con ocasión de un debate público me preguntó un joven obrero si le podía mostrar el alma, por ejemplo, analizando el cerebro a través del microscopio, pues él no creía que existiera. Yo le respondí preguntándole que por qué le interesaba la prueba del microscopio y su contestación fue: “Bien, por el deseo de buscar la verdad”. Yo entonces me vi obligado a preguntarle de nuevo: “¿Y su afán de conocer la verdad, qué es, algo físico o algo psíquico?”. Él tuvo que admitir que era algo psíquico. En una palabra, lo que buscaba y no podía encontrar era el punto de partida de toda búsqueda» (V. E. FRANKL, *La psicoterapia al alcance de todos: conferencias radiofónicas sobre terapéutica psíquica*, Herder, Barcelona 1985, p. 149).

2. Para el análisis de este nivel tomo pie de mi ensayo *Antropología de la afectividad*, EUNSA, Pamplona 2004, en especial el capítulo IV: *La tendencia humana*.

do para estudiar este nivel es tanto la autoobservación como la heteroobservación, pues las vivencias que lo constituyen pertenecen a un ámbito que no es comunicable por completo: nadie, por ejemplo, experimenta en primera persona la confianza que otro tiene en él y, sin embargo, percibe que esta existe o falta.

Aplicando este doble método al nivel tendencial-afectivo se descubren tres tipos de vivencias: pulsionales, emocionales y estados de ánimo.

2.1. *Las vivencias pulsionales: instintos y tendencias*

Las vivencias pulsionales son inclinaciones a la conservación, configuración y al desarrollo de la vida anímica. Se encuentran solo en los animales; los únicos seres que, entre los vivientes, pueden en cierto modo *vivir* su propia vida, es decir, sentir sus inclinaciones.

Las vivencias pulsionales se dividen en dos clases: los instintos y las tendencias. Se entiende por instinto la inclinación natural que, en presencia de su objeto y si no existe un obstáculo exterior, conduce a un comportamiento determinado, como el instinto sexual-reproductor, el predador, el migratorio, el de agresión, etc.³.

Las tendencias son inclinaciones que, si bien pueden ser naturales, no conducen necesariamente a un comportamiento determinado, sino que están abiertas a grupos de acciones, como la tendencia a ayudar a los demás, a trabajar, etc.

2.2. *La distinción entre instinto y tendencia*

Para entender la distinción entre instinto y tendencia conviene reparar en que, en el animal, los instintos se activan espontáneamente sin que sus objetos sean conocidos como tales. El instinto es, pues, un comportamiento adecuado al ambiente, sin que el animal cuente por experiencia propia con la información pertinente. Hans Volkelt llega a esta conclusión al analizar el comportamiento predadorio de las arañas. Por ejemplo, después de haber construido la tela, las arañas permanecían al acecho de la presa dentro del tubo que Volkelt había unido a la red mediante un hilo. Cuando el insecto caía en la tela haciéndola vibrar, las arañas se precipitaban en esa dirección para capturar a su víctima. Volkelt modificó en parte el experimento: en lugar de dejar que el insecto cayera en la tela, lo colocó en la entrada del tubo. Las arañas reaccionaron sorprendentemente: en vez de correr

3. Cfr. J. L. PINILLOS, *Principios de psicología*, Alianza Editorial, Madrid 1988, p. 221. Según este autor, el instinto no debe ser considerado como una simple cadena de reflejos condicionados, sino como medio para la interacción del ser vivo con el ambiente. Lo instintivo no es la cadena de movimientos, sino el modo de realizar una acción determinada.

hacia el insecto, huían al centro de la tela. De este comportamiento dedujo que la araña y, en general, los animales no son capaces de percibir en el ambiente objetos singulares, sino solo elementos más o menos definidos. En el caso de la araña, no es el insecto, sino las vibraciones producidas por este, las que desencadenan el comportamiento predatorio. El instinto no tiende, pues, a una acción como fin, sino más bien a la realización de esta. No quiere eso decir que la experiencia no influya en el instinto, sino solo que en él hay una inclinación a actuar de forma necesaria. La experiencia puede reforzarlo e, incluso, llegar a modificarlo profundamente, como demostró K. Lorenz con el experimento de las ocas, en el que los estímulos desencadenantes del instinto de seguir a la madre eran aprendidos por estos animales en el momento del *imprinting* (*modelamiento*)⁴. Lo que el *imprinting* no podía alterar era la necesidad con que el instinto movía a las ocas –nada más salir del cascarón– a ir detrás del primer ser que se colocaba ante ellas.

Las tendencias, en cambio, no conducen necesariamente a la acción, pues para realizarlas se requiere el conocimiento de sus objetos en cuanto tales y no solo la presencia de estímulos desencadenantes: bastan, por ejemplo, las señales de peligro para que en la hembra se active el instinto de protección de las crías; para que la tendencia a ayudar a un ser humano en peligro se actualice se requiere, en cambio, además del conocimiento de la situación de peligro en que el otro se halla, el sentimiento de poder ayudarlo que es experimentado como un deber. Para seguir las tendencias, la persona debe conocerlas no solo cómo se experimentan espontáneamente (hambre, sed, etc.), sino también en relación a la acción adecuada (para aplacar la sed es necesario beber agua potable, para satisfacer el hambre comer alimentos en buen estado, etc.). En la tendencia humana ocurre lo que Gardner Murphy (1895-1979) llama proceso de *canalización*⁵: las necesidades que experimentamos, satisfechas mediante determinadas acciones, se transforman en una tendencia cada vez mayor hacia aquellas acciones con que se satisfacen. De ahí que, en contra de la afirmación de los conductistas, el buen resultado de una acción no comporta necesariamente una *reducción de la tensión física*, sino más bien lo opuesto, el aumento creciente de energía dirigida hacia un fin.

La tesis de Murphy corrige la de William Mac Dougall (1871-1938), que sostiene la existencia en el hombre de una propensión innata (*native propensity*) para realizar determinadas acciones. Matar a una persona con un bastón, con un arma, con un veneno..., aunque son acciones que implican movimientos muy variados, desde el punto de vista psicológico es –según Mac Dougall– expresión de un mismo estado de ánimo, que se manifiesta también en gestos como el sarcas-

4. Vid. K. LORENZ, *Über die Bildung des Instinkt begriffs*, en «Naturwissenschaft», 25 (1937), pp. 219-230.

5. Vid. G. MURPHY, *Personality. A Biosocial Approach*, Harper, New York 1948, capítulo VIII. Nuttin llama *molecular* a este tipo de canalización para distinguirla de la *canalización molar* que se refiere no solo a las necesidades, sino a la personalidad completa (vid. J. NUTTIN, *Motivation et perspectives d'avenir*, Presses Universitaires de Louvain, Louvain 1980).

mo o la mímica agresiva. La búsqueda de tales *native propensity* llevó a Mac Dougall a creer descubrir, primero, doce y, más tarde, hasta dieciocho propensiones innatas, entre las que se encuentran estornudar, toser, respirar, etc. Dicha clasificación es, como puede verse, artificial.

Puesto que la persona posee inclinaciones en común con los animales, como la nutrición y la reproducción, parecería normal concebirlas como instintos. Sin embargo, esas inclinaciones comunes tampoco son instintos, pues no conducen necesariamente a un comportamiento determinado. Para que la inclinación mueva a actuar, no basta la presencia del objeto ni la situación de necesidad, sino que es necesario que la persona conozca cómo actuar y quiera actuar (en el hombre adulto no basta el hambre ni la presencia del alimento para que se dé lugar a la acción de comer, sino que es necesario conocer el alimento como alimento, es decir, como realidad que satisface el hambre, y querer comerlo). Por eso, al tratar de esas inclinaciones comunes con los animales, es preferible hablar de tendencias, reservando el término *instinto* para aquellos comportamientos humanos que el hombre ejecuta sin conocimiento y/o voluntad: el instinto de la nutrición en el niño, de ponerse a salvo ante un peligro imprevisto, etc.

Un caso particular es el de la inclinación sexual, que posee algunas características propias del instinto: se dispara en presencia de determinados estímulos, las diversas etapas se estructuran según una secuencia fija y existe, en fin, un mecanismo innato de reacción. De todas formas, el aspecto instintivo no agota la inclinación sexual, pues tanto en la percepción de los estímulos como en la primera fase preparatoria, la sexualidad permanece bajo el dominio de la persona, que puede aceptar o no los estímulos e, incluso, una vez aceptados, permitir o no que desencadenen el comportamiento sexual. Por otro lado —como subraya Nuttin— «las necesidades —exigencias vagas y no determinadas al comienzo— *se canalizan así en formas de comportamiento concretas y se multiplican* a medida que, con la edad y con la civilización, la inserción con el mundo adopta nuevas formas. También estas relaciones con el mundo serán asimiladas y quedarán integradas en la personalidad. Por el contrario, las que realizan formas de contacto o de inserción, que no corresponden con la estructura “exigida”, podrán pasar sin dejar ninguna huella o bien, a veces, provocar heridas profundas y, en consecuencia, ser registradas en el sistema dinámico de la personalidad y contribuir a modelar el comportamiento ulterior»⁶. El hombre desarrolla dentro de sí orientaciones dinámicas permanentes mediante las cuales las cosas referidas a una determinada tendencia siguen interesándolo más allá de la satisfacción momentánea de la necesidad. El mismo deseo sexual es experimentado como elemento permanente de la *condición humana* y determina comportamientos cuyo fin no es únicamente la reducción inmediata de la necesidad, sino sobre todo la creación de relaciones interpersonales que son potencialmente generativas.

6. J. NUTTIN, *La estructura de la personalidad*, Ed. Kapelusz, Buenos Aires 1973, pp. 228-229.

Además de la falta de conocimiento de la realidad por parte del instinto, la tendencia se distingue de este porque no se identifica con un estado de necesidad o falta. La tendencia indica siempre cierta necesidad; por ejemplo, quien se enoja cuando le insultan manifiesta la necesidad de ser estimado. Pero, en cuanto perteneciente a un ser capaz de trascender las propias necesidades (por ejemplo, de renunciar a la propia estima), la tendencia participa en mayor o menor medida de esa misma trascendencia. Esta segunda diferencia de la tendencia respecto al instinto es de tal importancia que, para referirme a las vivencias pulsionales, utilizaré exclusivamente el término *tendencia*.

Desde el punto de vista fenomenológico, las tendencias tienen tres características: 1) son un reflejo de la ley vital de la comunicación; las tendencias, a través de su satisfacción, no solo buscan la reducción de la tensión, sino sobre todo descubrir cuáles son las relaciones significativas con el mundo; 2) anticipan el futuro, si bien de forma oscura y confusa, es decir, como motivación más o menos consciente; 3) están dirigidas al fin que debe realizarse.

2.3. División de las tendencias

En la historia de la psicología se distinguen tres tipos de clasificación de las tendencias: 1) *monotemática*, que reduce la multiplicidad de las tendencias a una sola: el placer de los epicúreos y de los sensualistas ingleses, y la *libido* de Freud; 2) *politemática* o abierta a la percepción de las diversidades intrahumanas e interhumanas, como muestra la existencia de las denominadas tendencias transitivas que distinguen al hombre de los demás seres del mundo animal; 3) *atemática* o indeterminada; no obstante las explicaciones de Gehlen, la atemática acaba por convertirse en monotemática. En efecto, al sostener que todas las funciones anímicas del hombre –incluidas las vivencias– han de interpretarse como procesos compensatorios de la falta de perfección biológica en la especie humana, queda en pie –como única tendencia– la pura supervivencia⁷.

Más que de una, varias o muchas tendencias diferentes, es preferible hablar de grupos de tendencias; concretamente, de tres grupos de tendencias estrechamente relacionados entre sí: las que corresponden a la vida, a la conciencia de sí y a las relaciones con la alteridad. El hombre no solo es un viviente en relación con el mundo, sino que también es consciente de su unidad psicológica o *yo* y de sus relaciones con los demás. De la conciencia del *yo* dependen dos grupos de tendencias –las del *yo* individual y las de la transividad– gracias a las cuales el hombre es capaz de autotranscenderse planteándose cuestiones cada vez más radicales hasta alcanzar el origen y fin de sí mismo, o sea, es capaz de interrogarse acerca del sentido de su vivir.

7. Vid. A. GEHLEN, *Die Seele im technischen Zeitalter: Sozialpsychologische Problem in der industriellen Gesellschaft*, Rowohlt, Hamburg 1957.

Puede establecerse, pues, una división de las tendencias humanas en tres grandes grupos: 1) tendencias de la vitalidad; 2) tendencias del yo; 3) tendencias de la transitividad. No hay que perder de vista, sin embargo, que estos tres tipos de tendencia corresponden siempre a una misma persona, que es única e irrepetible⁸.

2.3.1. *Tendencias de la vitalidad*

Las tendencias de la vitalidad nacen del impulso a vivir característico de todo ser vivo. Esta inclinación vital primigenia se realiza a través de la exteriorización y la interiorización del vivir.

a) *La exteriorización del vivir* se manifiesta en el *movimiento*; no hay que confundir la exteriorización con la producción de resultados obtenidos, por ejemplo, mediante el trabajo. La tendencia al movimiento es un dinamismo cuya función es el mismo dinamismo. La forma superior de este impulso es el juego de los animales superiores, como el perro, y de los niños pequeños, en quienes el dinamismo corporal no tiene otro objetivo que la ejecución del mismo dinamismo. En el juego humano –incluso en el más sofisticado– se da siempre una independencia del rendimiento y de otros fines, es decir, la posesión de una autosuficiencia.

La exteriorización del vivir no es igual en todas las personas: en algunas es desbordante; en otras, en cambio, escasa. Esta tendencia marca ya la personalidad con un rasgo importante, el grado de actividad. La distinción entre tipo activo y tipo contemplativo supone que la exteriorización del vivir es un elemento diferencial de la personalidad.

Además del movimiento en donde hay intensidad pero no determinación formal, la tendencia vital a la exteriorización posee también –según Lersch– una forma propia, la *libido* o inclinación a la unión sexual del ser vivo cuando este se halla plenamente desarrollado. El término *libido* procede del psicoanálisis. Según Freud, se trata de una pulsión que está en el origen del *principio de placer*, es decir, de la búsqueda de placer como fin de nuestras acciones. Este principio contrasta con otro del psiquismo humano, el *principio de realidad*, o sea, la unión sexual entre hombre y mujer, necesaria para la conservación de la especie humana. Para Freud, el autoerotismo, como cualquier otro acto sexual cuyo objeto no es la unión heterosexual, implica que la persona se ha encerrado en el *principio del placer*, haciendo caso omiso del otro principio, *el de realidad*. Puesto que según Freud el principio de placer corresponde a las primeras fases del psiquismo, el autoerotismo posterior debe interpretarse como una regresión.

8. Para la división de las tendencias seguimos en parte la clasificación de PH. LERSCH, *La estructura de la personalidad*, o.c., especialmente el capítulo IV.

Aunque la tesis de la *libido* o impulso sexual contiene aspectos de verdad innegables, como la crítica de Freud al autoerotismo y a otras perversiones sexuales⁹, las tendencias vitales y el origen del psiquismo no son reductibles a esa única pulsión. Las diversas funciones vitales, como la nutrición, el reposo, etc., por ejemplo, son completamente diferentes. Además, el *principio de realidad* de la sexualidad no consiste exclusivamente en el coito, sino sobre todo en el amor personal que, como se verá, forma parte de las tendencias transitivas y es necesario para alcanzar la madurez personal.

El autoerotismo y las demás perversiones sexuales manifiestan, pues, no solo haber errado el objetivo de la tendencia sexual, sino también graves carencias en las relaciones interpersonales y, por consiguiente, la falta de una estructura adecuada de la personalidad. Por eso, en vez de hablar de la sexualidad como perteneciente a los tres grupos de tendencias (de la vitalidad, del yo y transitiva), debe tratarse de ella como de una sola tendencia sobre la que se construye la estructura de la personalidad, pues en la sexualidad se manifiestan e integran los diferentes elementos de la persona (somático-psíquico-espiritual)¹⁰.

Por otra parte, el *principio del placer* no es originario; en efecto, la búsqueda de placer no es algo primario ya que es inseparable de las funciones vitales. Karl Bühler (1879-1963) habla, por eso, de tres impulsos fundamentales que coinciden con los tres estadios en el proceso de hominización: el placer de la satisfacción de una necesidad, que corresponde al predominio de los instintos; el placer de una actividad, que corresponde al aprendizaje; el placer del trabajo constructivo, que corresponde a la inteligencia. Hablar de *principio del placer* tiene sentido, pues, únicamente si se habla de una tendencia refleja a la interiorización, que es posterior a la satisfacción de las necesidades. Pero, como toda inclinación refleja se basa en una inclinación espontánea, la inclinación al placer no ha de considerarse originaria, o sea, no es un verdadero *principio*. Por eso cuanto más se busca el placer, más difícil resulta encontrarlo. Es mejor hablar –como hace Frankl– de apagamiento, que se alcanza incluso cuando no hay placer, pues no depende de una determinada necesidad más o menos apremiante, sino de una necesidad continua y radical: el sentido de la vida.

b) *La interiorización del vivir*. Además de a la exteriorización, la tendencia vital se dirige a la interiorización espontánea de lo vivido. La forma más elemental de esta tendencia es el *sentimiento de bienestar vital*. En los animales y niños pequeños tal sentimiento está ligado al vivir espontáneo si no hay obstáculos interiores (si no hay disfunciones orgánicas) ni exteriores (nada impide la relación

9. El análisis freudiano del autoerotismo, que aplicado al joven y al adulto parece correcto, es criticable cuando se aplica al niño pequeño por los motivos citados en el texto.

10. Esta es, por ejemplo, la perspectiva del libro de K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*, Plaza & Janés, Barcelona 1996.

adecuada con el ambiente). La tendencia espontánea a la interiorización puede transformarse en refleja, pues la persona es capaz de convertir el sentimiento de bienestar vital y placer en el objetivo de su actividad, es decir, puede tender hacia el sentimiento de bienestar y de placer por sí mismos.

Mientras que la inclinación espontánea a la interiorización no constituye ningún rasgo de la personalidad, la inclinación refleja da origen al hedonismo, caracterizado por la ruptura de la relación adecuada con la realidad, como sucede en la actual cultura hedonista, que desemboca en la pérdida de responsabilidad en las propias acciones –vistas como instrumentos al servicio del placer y/o la utilidad– y un vacío de significado de la propia existencia¹¹.

c) *La interiorización del impulso vital* puede buscarse no solo por el placer que deriva de él, sino también por la excitación que causa. El vivir da lugar a diversas experiencias: de peligro, de riesgo, de sufrimiento, etc. Al ser capaz de trascenderlas mediante la fuga, la seguridad, la medicina, etc., la persona puede también cambiar el nexo natural entre experiencia y acciones, transformando la experiencia en cuanto tal en fin de sus acciones. Aparece así un rasgo –la búsqueda de la experiencia por sí misma– que caracteriza a un tipo de persona, el *buscador de experiencias*. De ahí que, mientras que en las diversas experiencias el *hedonista* busca placer, el *buscador de experiencias* sea capaz de soportar la ausencia de placer e, incluso, el dolor, porque para él las experiencias tienen valor por sí mismas en cuanto que le hacen sentirse vivo. El hedonista y el buscador de experiencias tienen en común la necesidad de nuevas experiencias, pues en la psique de estos dos tipos de personalidad no hay continuidad ni integración de las vivencias. Por ello, el aburrimiento es su principal enemigo; un enemigo siempre al acecho.

2.3.2. *Tendencias del yo*

Las tendencias del yo se fundan en la conciencia de sí como ser con necesidades. Aunque en todas las tendencias humanas hay siempre un aspecto de falta o necesidad, las tendencias del yo se diferencian de las de la vitalidad porque estas últimas no dependen de la conciencia de sí, salvo en el caso de los diferentes tipos de interiorización refleja.

Las tendencias a la conservación, a la nutrición, etc., no son, pues, tendencias del yo, si bien en condiciones normales es necesaria la conciencia de sí para satisfacerlas. En otras situaciones –como la de peligro imprevisto– el impulso a la conservación puede desencadenarse sin necesidad de un acto explícito de conocer y querer. Ahora bien, cuando el peligro no es inminente, es decir, no es tal que impida la conciencia de sí, la inclinación a salvarse deja de ser una pura tendencia de la vitalidad para transformarse en tendencia del yo.

11. Vid. V. E. FRANKL, *Teoría y terapia de las neurosis*, Gredos, Madrid 1964.

Las principales tendencias del yo son cuatro: a) posesión; b) poder; c) estima; d) autoestima¹². La conciencia del yo, de la cual derivan todas esas tendencias, presenta una estructura compleja: junto al conocimiento de sí se da también el conocimiento del propio «esquema corporal» y de las capacidades y límites personales. Algunos autores llaman a esta estructura *yo fenoménico*, es decir, todo lo que la persona conoce como yo cuando tiene conciencia de sí¹³.

a) *El deseo de posesión*. La tendencia más primitiva del yo es el *deseo de posesión*. El deseo de posesión no puede identificarse, como hace el filósofo alemán Schopenhauer, con el instinto de conservación. Ambas inclinaciones tienen en común buscar apoderarse de aquello que es necesario para la expansión y afirmación de la propia vida individual. Pero, mientras que la tendencia a la conservación se dirige al ambiente en donde busca ser satisfecha, el deseo de posesión supera lo estrictamente biológico: nace de una exigencia que no es solo biológica, sino también espiritual. En efecto, para las necesidades humanas, su satisfacción no es la meta, sino más bien el punto de partida en un proceso que lleva a aumentar y encauzar el interés y la energía psíquica en una determinada dirección.

Para poder vivir, la persona necesita determinados bienes que no posee naturalmente, como la casa, el vestido, los instrumentos... La tendencia a la posesión es, pues, un medio respecto al fin, el vivir de acuerdo con la dignidad de la persona. Sin embargo, el yo puede apegarse a esos de tal forma que se valore a sí mismo no por lo que es, sino por lo que posee. Cuando eso ocurre, la conciencia de sí deja de depender del ser para pasar a serlo del tener. La avidez, la avaricia son los rasgos de una personalidad dominada por el tener.

Según Fromm, la avidez es el principal obstáculo para ser felices, como se comprueba en el malestar actual de tantas personas producido por el consumismo. El hombre, que busca ser feliz, se deja seducir por la lógica del consumo. La sociedad transforma al hombre «en un *Homo consumens*, el consumidor total, cuya única finalidad es *tener* más y *usar* más»¹⁴, impidiéndole ser él mismo.

b) *El deseo de poder* es otra de las tendencias que nacen de la conciencia del yo, más en concreto de su conciencia de relación con la alteridad. Por originarse en este tipo de conciencia, el deseo de poder está emparentado con el de posesión, pero sin llegar a identificarse con él. En el deseo de poder no se intenta poseer,

12. Kant habla de tres deseos estrictamente humanos: *Habsucht* (búsqueda de la posesión), *Herrsucht* (búsqueda del dominio) y *Ehrsucht* (búsqueda del honor). Vid. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)*, Ediciones Encuentro, Madrid 2003.

13. Cfr. A. W. COMBS, D. SNIGG, *Individual Behavior*, o.c., 1959, p. 44.

14. E. FROMM, *La revolución de la esperanza: hacia una tecnología humanizada*, Fondo de Cultura Económica, México 1970, p. 47. Aunque el fundamento de este libro sea la completamente superada crítica marxista al capitalismo, algunos de los análisis de Fromm sobre la alienación provocada por el consumismo son perspicaces.

sino tener cierto influjo en la voluntad de las personas y en las cosas. Cuando el deseo de poder es insaciable, se habla entonces de *dominio*.

Nietzsche confunde el deseo de poder con el *dominio* o voluntad de poder. Sostiene que este deseo, si bien constituye el núcleo de la esencia humana, no aparece en todos los hombres del mismo modo. Mientras que en los *superhombres* la voluntad de poder se manifiesta de forma clara, en los *esclavos* se encubre bajo diferentes máscaras: la compasión, el amor, etc. De forma que la misma debilidad puede ser usada para tiranizar a otras personas.

Es verdad que, a veces, el débil usa su misma debilidad para imponer su voluntad y el enfermo se sirve de su dolencia –más o menos real– para esclavizar a sus acompañantes; sin embargo, de esos casos no debe inducirse una ley general, como en cambio hace Nietzsche. Lo mismo ha de decirse respecto de la compasión. La verdadera compasión no surge de debilidad alguna, sino de la capacidad humana de amar, es decir, de ponerse en la situación del otro, comprendiéndolo, ayudándolo y compartiendo sus alegrías y penas.

c) *El deseo de estima*. En el deseo de estima –y también en el de autoestima– el hombre se contempla como centro vital que es depositario de un valor altísimo, el personal. En el deseo de estima, interesa sobre todo el efecto que el yo individual provoca en las demás personas; por eso, este deseo está a mitad camino entre las tendencias del yo y las transitivas, como se observa en la siguiente experiencia común: cuando nos damos cuenta de que el resultado de una tarea pone en juego nuestro valor personal, nos sentimos movidos a trabajar con más ahínco¹⁵.

Aunque la estima se busque y logre en un ámbito determinado, la necesidad de ser estimado abarca a la persona por entero. De ahí que la alabanza o condena por un aspecto de su conducta o de su rendimiento pueda ser interpretada como alabanza o condena de la persona. Esto ocurre, sobre todo, cuando se objetiva en aquel aspecto el propio valor personal.

Como las demás tendencias, el deseo de estima marca la personalidad con ciertos rasgos. Un grado de estima normal corresponde a una personalidad segura; uno alto o muy alto, a una personalidad insegura. La personalidad insegura intenta compensar la propia incertidumbre existencial a través del reconocimiento y valoración de su yo por parte de los demás. Cuando la necesidad de estima no se satisface mediante los resultados o rendimientos esperados, el inseguro puede intentar reforzar su yo a través del dinero, la ciencia, el arte, la religión, etc. La consecuencia de un deseo exagerado de estima o de notoriedad es el aislamiento de los demás –considerados poco sensibles a los propios méritos y/o envidiosos– y, como consecuencia, el empobrecimiento de las tendencias transitivas.

15. Cfr. K. KOFFKA, *Principles of Gestalt Psychology*, Harcourt-Brace, New York 1935, pp. 341 y ss.

d) *El deseo de autoestima*. El deseo de autoestima nace también de la imagen del yo; no de la reflejada en el espejo de los demás, sino de la que el yo tiene de sí mismo.

Para Carl R. Rogers (1902-1987), en el origen de la autoestima se encuentra la experiencia primigenia de ser estimado por los demás. Si el niño se da cuenta de ser estimado por otras personas importantes para él –por ejemplo, los padres– cuando es premiado de acuerdo con determinadas actitudes y comportamientos, se desarrolla en él una estima de sí relativa. La persona con una autoestima relativa se considera *digna* solo cuando corresponde a los ideales de sus padres o de aquellos de los que ha dependido afectivamente. Si en cambio el niño recibe una estima incondicional por parte de sus padres o modelos afectivos, la estima de sí que se desarrollará en él será también incondicional, es decir, no dependerá de lo que siente, dice o hace. Cuando una persona se siente estimada incondicionalmente, no pone ninguna condición a la estima de sí y valora las propias experiencias únicamente según el criterio *orgánico* de utilidad o daño que estas producen en su propio desarrollo.

Aunque la teoría de Rogers señala con claridad y rigor la relación entre estima de las personas queridas y autoestima, el modo en que explica el origen de la autoestima no parece completamente correcto. Por una parte, porque –como indican Allport y Frankl– la autoestima, además de basarse en la introyección del concepto que los demás tienen de nosotros, depende de los motivos por los que el yo actúa, es decir, de un proyecto existencial. Por otra parte, porque la estima incondicional propuesta por Rogers no parece respetar la dignidad de la persona. Por ejemplo, según él, una madre debe dirigirse al niño para que entienda que es estimado de forma incondicional en estos términos: «entiendo que te guste pegar a tu hermanito, (o liberar tu intestino cuando y donde te parezca, o destruir las cosas), y yo te amo y, por eso, estoy contenta de que tu tengas estos sentimientos. Pero yo también deseo tener mis sentimientos, y me desagrada cuando pegas a tu hermano (o me entristezco o disgusto cuando haces las demás cosas); por eso no te permito pegarle. Mis sentimientos y los tuyos son igualmente importantes y cada uno puede tener libremente los suyos»¹⁶. Nos parece –en contra de lo sostenido por Rogers– que la estima incondicional es compatible con el rechazo de aquellos comportamientos que de por sí son malos, como pegar al hermanito; si no, la estima incondicional implicaría la falta de valores objetivos, lo cual es a todas luces una contradicción: una estima incondicional o absoluta puede basarse solo en valores absolutos, como es el de la dignidad del hijo, por ser persona.

Cuando la imagen de sí –sea cual fuere el origen de la autoestima– es negativa, se habla de una autoestima baja, y alta, cuando es positiva. La autoestima

16. C. R. ROGERS, *A Theory of Therapy, Personality, and Interpersonal Relationships, as Developed in the Client-Centered Framework*, en S. KOCH, «Psychology: A study of a science», vol. III, New York 1959, p. 225.

positiva puede depender de un juicio equivocado acerca del carácter absoluto del valor sobre la que se construye (el avaro, por ejemplo, basa su autoestima en tener muchas riquezas) o acerca del grado en que se posee determinado valor, como la persona que se autoestima porque erróneamente se considera muy inteligente. En este caso, se habla no solo de error, sino también de una supervaloración de sí mismo, como la del temerario, que corre riesgos inútiles porque sobrevalora sus capacidades. La autoestima adecuada, en cambio, se funda en la dignidad de la persona. La autoexaltación, como el autorebajamiento, impide relacionarse con los demás de forma armónica. El que se sobrevalora corre el peligro de perder la simpatía y la amistad de los demás, mientras que el que se infravalora suscita en el prójimo respuestas de compasión, pero no de amistad.

La conexión estrecha que existe entre los cuatro deseos (posesión, poder, estima y autoestima) queda de manifiesto en lo que se ha dado en llamar el *nivel de aspiración*, es decir, en la mayor o menor expectativa respecto del mundo y los demás. El nivel de aspiración es inadecuado cuando se espera mucho no obstante falten las cualidades requeridas para ello. Viceversa, es adecuado cuando las expectativas corresponden a los talentos poseídos. Desear más de lo que puede obtenerse desencadena el círculo vicioso del descontento por dos motivos: porque no se es consciente de los propios límites para realizar esos deseos, de ahí que estos se revelen pronto *sueños imposibles*; porque el saldo pasivo entre deseos y su realización hace aumentar la expectativa de lo deseado. El descontento puede conducir al sentimiento de impotencia o al resentimiento: el primero surge al descubrir carencias que son o se consideran insuperables; el segundo surge al enmascarar los propios límites mediante un falso desprecio del objeto de aquellos deseos insatisfechos.

El *nivel de aspiración* inadecuado corresponde a la personalidad egocéntrica. El egocentrismo no debe confundirse con el amor de sí, puesto que este último es una inclinación espontánea hacia lo que se ha conocido como bien. El egocentrismo, en cambio, lleva a buscar el propio bien de tal manera que se produce una ceguera completa ante el bien de los demás. La obsesión por el propio bien, unas veces, no permite percatarse de las dificultades objetivas y subjetivas que hay que vencer para lograrlo; otras veces, las aumenta. El egocentrismo recorre una amplia gama de actitudes subjetivas: desde la egolatría, propia del orgulloso pagado de sí mismo, hasta la conciencia de sí plenamente infeliz, pasando por el rechazo cerril de la trascendencia. En el amor maduro de sí, en cambio, aunque la persona se da cuenta de las dificultades objetivas y subjetivas para alcanzar el bien, no se deja descorazonar, sino que busca resolverlas con la ayuda y la experiencia de los demás; además, las tendencias de la persona que se ama verdaderamente están siempre abiertas al otro. En el egocentrismo, en cambio, el *yo* se encierra en sí, rechazando así la posibilidad misma de trascendencia.

2.3.3. *Tendencias de la transitividad*

Las tendencias de la transitividad se dirigen al mundo y a los demás. Por medio de ellas, el *yo* es atraído hacia una realidad que se halla más allá de él mismo. Tal atracción no debe entenderse como una tensión interior que impulsa a buscar la alteridad (la necesidad del otro es real, pero sin bases fisiológicas demostrables), sino como una inclinación a entrar en relaciones sociales perfectivas de la persona y a descubrir, en y a través de ellas, el sentido último de la realidad y de la propia vida.

En las tendencias transitivas pueden distinguirse las tendencias hacia los demás de las que se dirigen al mundo entendido como totalidad.

a) Las tendencias dirigidas al otro

Las tendencias dirigidas al otro derivan de la misma condición humana que, de por sí, implica la convivencia de dos modos: como asociación (*ser-con-el otro*) y como comunidad (*ser-para-el otro*).

1. En la asociación hay una inclinación a comunicar con los demás y a compartir el mundo. Las tendencias a la asociación se manifiestan, ante todo, en la inclinación a la imitación, imprescindible para que la persona pueda adaptarse a las diversas situaciones de su vida¹⁷. Para adaptarse, la persona debe encontrar el equilibrio entre dos extremos: el exceso de imitación que la conduciría a la pérdida de la personalidad y, por consiguiente, a convertirse en un simple reflejo del *ser-con*, y el defecto que la llevaría a rechazar el *ser-con*, cayendo así en el monólogo. El conformismo, la búsqueda ansiosa por pertenecer al grupo, la aceptación dogmática de las opiniones, etc., constituyen, según Allport, algunos de los rasgos de la personalidad en que se da un exceso del *ser-con*, que él llama prejuicio.

2. La tendencia a la comunidad se caracteriza, en cambio, por el hecho de que la vida ajena despierta en la persona la responsabilidad por su bien, que se manifiesta en sentir la obligación de ayudar al otro y, sobre todo, en la tendencia a la donación, es decir, a amar al otro como a sí mismo. La donación debe vivificar desde dentro las diferentes relaciones personales. Por eso, cuando esta no existe, las relaciones se falsean, pues dejan de ser personales y el otro, en lugar de ser visto como una persona, es considerado un medio para satisfacer las tendencias de la vitalidad o del *yo*. En las relaciones personales, nacidas del amor, se realiza el encuentro con el otro, una experiencia potencialmente creativa que conduce a una ampliación de las conciencias y a un enriquecimiento de las personas¹⁸.

17. Para Aristóteles, la imitación está en la base de la comunidad humana. Por eso, la representación dramática tiene una función no solo estética, sino también política, es decir, la de reforzar los lazos entre los ciudadanos de la *polis* (cfr. *Política*, VIII, 7, 1342 a).

18. «El encuentro de los seres humanos es siempre, hasta un punto mucho mayor o menor, tanto *creador de ansiedad* como *creador de alegría*. Creo que estos efectos surgen del hecho de que el en-

A pesar de sus diferencias, entre donación y las otras tendencias hay una estrecha relación, ya que, cuando la donación es real, incluye las demás tendencias. Por ejemplo, en la tendencia a la donación en el matrimonio se hallan contenidas algunas tendencias de la vitalidad, del yo y de la transitividad.

a) Hay una tendencia a la donación basada en inclinaciones naturales muy fuertes, como es el *amor de los padres* hacia los hijos o –en menor medida– el de los hermanos entre sí. La donación de los padres a los hijos es necesaria no solo para la supervivencia de los hijos, sino también para que se constituya el yo del hijo y se desarrolle el del padre. A través de la interpretación del lenguaje corporal, el niño tiene las primeras experiencias de sí mismo y de los demás; son las primeras relaciones humanas, marcadas por el afecto de sus padres. Estas experiencias son fundamentales para que el niño vaya formando su yo y se relacione positivamente con la realidad (especialmente con el otro), lo cual es, a su vez, necesario para un correcto desarrollo psicosomático¹⁹. Para los hijos, es igualmente natural y necesario recibir la donación de los padres. La inclinación a entrar en contacto con el otro es al comienzo el único canal con que cuenta el niño para relacionarse con la realidad.

Los padres pueden no prestar atención o, incluso, anular la inclinación que los lleva a darse a los hijos, pues –como ocurre con las tendencias– la donación no se impone nunca, sino que debe ser aceptada; de forma más o menos consciente hay que elegir donarse. Cuando el amor de los padres no respeta el modo de ser de los hijos, se producen diferentes deformaciones de la donación, como el amor posesivo. La madre posesiva –o el padre, cada vez más frecuente– intenta adueñarse del yo del hijo para convertirlo en una extensión del propio yo. Cuando esto sucede, no debe hablarse de donación, sino de deseo de posesión enmascarado. Tal deseo puede manifestarse en querer que el hijo llegue a ser imagen y semejanza de los padres (no se acepta, por ejemplo, que el hijo proyecte libremente su vida), o en un exceso de protección para con los hijos, ya que, en realidad, no se

cuentro genuino con otra persona siempre conmueve nuestra relación con el autouniverso, nuestra cómoda seguridad temporaria del momento anterior a la duda, a que nos abramos, se haga la tentativa por un instante y nos arriesguemos y tomemos la posibilidad de enriquecernos con esta nueva relación (aun si se trata de una persona amiga o amada, este momento peculiar de relación es todavía nuevo)» (R. MAY, *La psicología y el dilema del hombre*, Gedisa, Barcelona 1985 p. 123).

19. Son conocidos los estudios comparados del psicólogo Spitz entre niños nacidos en prisión, nutridos y educados por sus propias madres, que debían cumplir la pena por los reatos cometidos, y otros niños, alejados de sus madres, pero que habían crecido en condiciones inmejorables desde el punto de vista de la higiene, educación, etc., pues habían sido criados por mujeres expertas en educación infantil. El resultado de la investigación causó sensación: por lo que se refería al índice de mortandad y a la propensión para contraer diversas enfermedades físicas y psíquicas, los niños nacidos en prisión resultaban mejor protegidos que los otros. De este modo, Spitz mostró cómo el influjo materno iba más allá de la simple función nutritiva, llegando hasta la misma formación de la psique del niño y de sus hábitos (vid. R. SPITZ, *Hospitalism*, en «The Psychoanalytic Study of the Child», I, London 1945).

desea que sean independientes²⁰. Si el hijo rechaza los deseos o los proyectos que los padres han hecho para él, se lo juzga ingrato. Una forma sutil de amor posesivo consiste en que los padres se den de tal modo que los hijos no puedan recibir esa donación. Como ocurre, por ejemplo, en la narración de Lewis sobre la señora Fidget, que solía repetir que se mataba de trabajo por los suyos sin que estos se dieran cuenta de su amor. En realidad, como explica el autor con ironía, «no podían detenerla. Y ellos tampoco podían –siendo personas decentes como eran– sentarse tranquilos a contemplar lo que hacía. Tenían que ayudar: realmente, siempre tenían que estar ayudando, es decir, tenían que ayudarla a hacer cosas para ellos, cosas que ellos no querían»²¹.

En el hijo puede producirse también una falsa donación cuando, por ejemplo, este acepta el don de los padres porque agrada y satisface las tendencias de la vitalidad o del yo, pero no a las personas que se le entregan. Por este camino, el hijo llega a no darse cuenta del don que recibe, confundiéndolo con determinados objetos, cuidados, etc., que, por recibirse habitualmente, son considerados como debidos.

b) Una realización específica de la tendencia a la donación es el *amor humano*. Puede hablarse de inclinación natural a darse a otra persona de distinto sexo. Su peculiaridad está relacionada sobre todo con el carácter sexuado de la persona. El amor humano nace a menudo a partir de la afinidad entre dos personas de distinto sexo, experimentada como enamoramiento y acompañada del descubrimiento de valores somático-psíquico-espirituales que corresponden a la feminidad o masculinidad de la persona humana.

El enamoramiento es, sin embargo, la primera etapa de un largo proceso, pues la unión, que se presenta como ya realizada, requiere tiempo para madurar. En el origen del enamoramiento, además de la tendencia sexual, pueden hallarse implicadas otras tendencias, como la de posesión, poder, estima, etc. La conveniencia que se encuentra en el otro puede inducir al enamorado a confundir la donación con aptitudes y acciones que nada tienen que ver con ella.

La tendencia a la donación, que está en la base del amor humano, no puede sin embargo fundarlo, pues forma parte de la persona solo parcialmente. El amor humano, como los demás tipos de donación, requiere no solo la atracción hacia la otra persona, de la cual se han descubierto algunos valores, sino también la elección de la misma como persona amada²².

20. Ejemplos extraídos de la práctica clínica de padres que amaban a sus hijos solo como imagen de sí o que buscaban en ellos la satisfacción de una necesidad afectiva se encuentran en H. E. RICHTER, *Eltern, Kind und Neurose*, Klett, Stuttgart 1963.

21. C. S. LEWIS, *Los cuatro amores*, 5ª ed., Rialp, Madrid 1991, p. 62.

22. Esta tesis es sostenida, por ejemplo, por D. VON HILDEBRAND, *Das Wesen der Liebe*, en «Gesammelte Werke», Band 3, Habel-Kohlhammer, Regensburg-Stuttgart 1971.

c) Si en cualquier relación humana la donación es necesaria, en la amistad lo es esencialmente. Ante todo, porque la tendencia a la amistad es inclinación a querer el bien del otro por él mismo. De ahí que pueda afirmarse que esa tendencia es esencialmente universal o, con palabras de santo Tomás, *homo homini amicus est*²³. Cada persona, por el hecho de serlo, es un amigo potencial. Si el hombre no puede ser amigo de todos, es únicamente porque ello resulta físicamente imposible. De todas formas, la persona está siempre abierta a la amistad con sus semejantes. Las relaciones de amistad son, pues, una especificación de esta inclinación del hombre. La semejanza entre los amigos no procede solo del ser ambos personas. Es verdad que es en los valores personales, como la igual dignidad de los amigos, en donde encuentra su fundamento la amistad. Sin embargo, las relaciones de amistad dependen también de otros factores, como las afinidades personales, los rasgos de carácter, el compartir actividades, proyectos, ideas, etc. Y, además de la afinidad, se precisa también de modo más o menos consciente la elección del amigo.

Si para ser satisfechas plenamente todas las tendencias requieren del nivel racional-volitivo, la tendencia a la donación lo exige de forma especial. En efecto, es posible satisfacer determinadas tendencias de la vitalidad –supervivencia, nutrición, etc.– de modo espontáneo o con la ayuda de otra persona, como ocurre con el recién nacido, que satisface sus necesidades a través de la madre. La exigencia de que intervenga el nivel racional-volitivo, aunque es evidente en los deseos de poder, estima y autoestima, es todavía limitada, porque la razón-voluntad se hallan en estas tendencias al servicio del yo. Solo en la tendencia a la donación, el binomio razón-voluntad puede desempeñar completamente su función propia, que consiste en trascender no solo las necesidades, sino también el mismo yo. Por eso, en la donación, como veremos, la personalidad llega a su plena madurez²⁴.

b) *Las tendencias dirigidas al mundo como totalidad*

Existen también tendencias transitivas que se dirigen al mundo. Para que la relación sea adecuada, es imprescindible un conocimiento verdadero de este²⁵.

1. La principal tendencia dirigida al mundo es la *tendencia al conocimiento*. Dicha tendencia se observa ya en el llanto del niño cuando no puede ver algo que le interesa. Gran parte del comportamiento del niño consiste en explorar. En el adulto, esta conducta se manifiesta en cada circunstancia y, de modo particular, en la investigación filosófica y científica.

23. SANTO TOMÁS, *Contra gentes*, IV, 54; cfr. *S.Th.*, II-II, q. 82, a. 3, ad. 2.

24. A pesar del error de considerar el amor en una perspectiva productiva cuya esencia es la actividad del amante, es válido el análisis de Fromm acerca del amor narcisista –individual y de la pareja– como cierre a cualquier otro tipo de amor (cfr. E. FROMM, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea: hacia una sociedad sana*, Fondo de Cultura Económica, México 1966, pp. 40 y ss.).

25. Sobre el efecto que tiene la *disonancia cognitiva* en la integración de la información, véase L. FESTINGER, *Teoría de la disonancia cognoscitiva*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1975.

2. Además de tender al mundo como es, la persona se dirige a él también en tanto que susceptible de ser perfeccionado a través del propio esfuerzo. Puede llamarse a esta inclinación *tendencia al trabajo*. Lo que distingue la tendencia al trabajo de la tendencia a la actividad es el resultado. En la primera, el resultado es un elemento esencial, puesto que el perfeccionamiento (en sentido amplio) del mundo es efecto del trabajo. En cambio, en la segunda y en la del juego, el resultado no es decisivo, pues en ellas solo se busca la exteriorización del vivir o la pura diversión.

Como ocurría con la donación, la tendencia al trabajo admite una diversidad de formas. Las más importantes son: la tendencia al rendimiento y a la creatividad. La primera se satisface cuando se obtiene el resultado previsto; la de la creatividad cuando lo conseguido tiene el carácter de novedad y de sorpresa más o menos grande.

La tendencia al trabajo se relaciona con las tendencias de la vitalidad, del yo y de la transitividad. El resultado del trabajo puede satisfacer no solo las tendencias al rendimiento y a la creatividad, sino también las de poder, estima, autoestima o las de asociación y comunidad. Entre trabajo y tendencias del yo o entre trabajo y tendencias de la transitividad hay sin embargo una diferencia decisiva. Mientras que la transformación del trabajo en objetivo de las tendencias individuales no es espontánea sino refleja, la relación del trabajo con las tendencias a la asociación y a la comunidad es, en cambio, espontánea: la persona aprende a trabajar imitando el trabajo de otros, y el resultado de ese aprendizaje influye profundamente en la transformación del mundo, que se hace así más acogedor, más humano. O sea, la tendencia al trabajo está abierta de forma espontánea al bien de los demás y, por tanto, a la amistad.

La existencia de complementariedad y oposición entre las tendencias nos hace entender, por una parte, la diversidad de estas; por otra, la posibilidad misma de su integración. Así, el miedo ante el peligro puede chocar, por ejemplo, con el deseo de ayudar a una persona que está siendo agredida. La fuga, en este caso, equivale a la victoria de las tendencias de la vitalidad sobre las transitivas.

La integración de las tendencias no se consigue, sin embargo, en el nivel tendencial, ya que ninguna de ellas –excepto en el caso de graves enfermedades psíquicas– es capaz de imponerse espontáneamente a las demás. La integración, que –como veremos– se realiza por medio del nivel racional-volitivo, debe tener en cuenta todas las tendencias en juego, sabiendo que normalmente el exceso de intensidad en las tendencias de la vitalidad merma energía a las superiores. Así, entre los efectos de la desnutrición se encuentran la apatía, la irritabilidad y, sobre todo, la imposibilidad de pensar en algo que no sea el hambre, como cuentan muchos ex prisioneros de campos de concentración.

La falta de integración de las tendencias es causa de conflictos internos; por ejemplo, en el avaro que se encuentra en una situación de grave peligro para su vida puede darse una oposición entre la tendencia a la supervivencia y a la pose-

sión. Cuando es permanente, la oposición entre las tendencias puede ocasionar una serie de turbas psíquicas. Uno de los conflictos internos más frecuentes es el de la *frustración*, es decir, la insatisfacción de las tendencias. Según el grupo de Yale²⁶, el modo normal de reaccionar ante la frustración es la agresividad contra los demás (*extrapunitiva*) o contra sí mismo (*intrapunitiva*) hasta llegar al suicidio. La agresividad intrapunitiva, en que se busca el castigo, a menudo está originada por la pérdida de la estima de sí. Cuando se llega a la pérdida completa de autoestima, se desencadenan las pulsiones suicidas. La intrapunitión es considerada por estos autores como el intento inconsciente de borrar la culpa.

Aunque la tesis de la escuela de Yale ha sido confirmada en muchos casos por la experiencia clínica, no deben excluirse otros modos de reaccionar a la frustración, como la *remoción*, la *imaginación* y la *compensación*. La persona frustrada, en efecto, puede defender su propia estima alejando de la conciencia aquellas necesidades que no quiere, no debe o no puede satisfacer, encerrándose en un mundo ilusorio o tecnológico-virtual, en donde –a través de nuevas experiencias (droga, alcohol, videojuegos, etc.)– intenta satisfacer de forma inconsciente las frustraciones²⁷. Hay, además, otro modo de reaccionar ante la frustración: la compensación, es decir, la búsqueda de satisfacción de la tendencia por caminos oblicuos; por ejemplo, el joven que no logra integrarse en el grupo por medio del deporte, puede conseguirlo a través de la violencia.

Tanto la agresión como las demás formas de superar la frustración son psicológicamente inadecuadas, pues esconden al sujeto el porqué de esta. Es preciso conocer los motivos que inducen a querer rechazar o no la satisfacción de las propias tendencias. Tal conocimiento es distinto del mecanismo de defensa, llamado por el psicoanálisis *racionalización*, que consiste en una interpretación tal de la situación que disminuya el conflicto o, por lo menos, alivie su carácter traumático. El conocimiento que ayuda a superar la frustración no es un mecanismo de defensa, sino todo lo contrario: la aceptación de la verdad por más dura que sea; el sujeto debe ser consciente de lo que realmente quiere y por qué lo quiere.

Es evidente que el desarrollo armónico de la personalidad, manifestado en un proyecto de vida coherente, exige elegir los motivos para actuar que son adecuados y, por consiguiente, renunciar o limitar las inclinaciones contrarias o que

26. En oposición a Freud y a Lorenz, que atribuyen al hombre un instinto innato de agresividad y destrucción, el grupo de Yale (Dollard, Doob, Miller, Mowrer, Sears) sostiene que la agresividad no es un instinto innato, sino la respuesta normal a la frustración, o sea, «al impedimento de una reacción finalizada a una posición justa en el ámbito de una secuencia de un comportamiento». Cuando la frustración (en sentido estricto) permanece, aumenta la probabilidad de la conducta agresiva (vid. J. DOLLARD, L. DOOB, N. MILLER, O. MOWRER, R. SEARS, *Frustration and Aggression*, Yale University Press, Nuova Haven 1969).

27 Las máscaras y las mascaradas *on-line* como manifestación de una identidad débil son estudiadas con todo detalle en el libro de P. WALLACE, *The Psychology of the Internet*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

no favorecen la realización de dicho proyecto. Se debe renunciar o limitar no solo las inclinaciones *inferiores*, sino también las *superiores* que no sean compatibles con el propio ideal de vida. La persona debe, pues, recortar la tendencia a la creatividad o el deseo de saber cuando tales inclinaciones constituyen un peligro para la estructura unitaria de su personalidad, porque, por ejemplo, son incompatibles con deberes en el ámbito familiar o social.

2.4. *Las vivencias emocionales*

Las vivencias emocionales pueden ser descritas como la «manifestación de la conveniencia o inconveniencia de la realidad respecto de la subjetividad que tiende»²⁸.

Esta descripción capta el aspecto común de las vivencias emocionales. Las diferencias estribarán en el modo en que se determine la conveniencia o falta de conveniencia, pues una y otra admiten una multiplicidad de matices dependiendo, por ejemplo, del tiempo. Así, la inconveniencia respecto del presente puede sentirse como tristeza, envidia, odio, y la conveniencia, como alegría, enamoramiento; la inconveniencia respecto del pasado puede sentirse como remordimiento, vergüenza, etc., y la conveniencia, como nostalgia o reconocimiento; la inconveniencia respecto del futuro puede sentirse como miedo, angustia, y la conveniencia, como espera y esperanza.

Las vivencias emocionales (miedo, nostalgia, gratitud, etc.), a pesar de la gran variedad de manifestaciones con que se presentan, tienden siempre a la realidad. Por eso, no son jamás una abstracción. Por ejemplo, el miedo no es una vivencia abstracta, sino algo concreto: se refiere tanto al sujeto que siente miedo como a la realidad que lo atemoriza. El miedo de ser atropellado por un coche, no es el mismo que el de ser suspendido en un examen, ni el miedo del suspenso de fulanito es igual al de menganito. En un caso y otro, se habla de miedo porque se siente la realidad como peligrosa, sea esta el ser atropellado sea el suspenso.

En la descripción de las diferentes vivencias emocionales hay que tener en cuenta, por tanto, la inseparabilidad de la subjetividad que tiende y la realidad. Ni las tendencias ni la percepción de la realidad explican, por sí solas, las vivencias emocionales. A menudo, las tendencias se encuentran en el origen de la conveniencia o falta de conveniencia con que se presenta la realidad (el miedo al suspenso, por ejemplo, puede depender de la tendencia a la estima, a la autoestima, etc.), pero las tendencias no muestran si la realidad es conveniente o no, ya que ellas carecen de conocimiento. Solo a través de la percepción sensible y, sobre todo, del conocimiento inteligible es posible saber cuándo la realidad a la que se

28. A. MALO, *Antropología de la afectividad*, o.c., p. 171.

tiende es conveniente o no; así, para juzgar si el suspenso es algo negativo, se deben conocer las consecuencias de éste.

a) La *percepción* de la realidad a la que se tiende implica que, en las vivencias emocionales, no se da realidad alguna sin participación de la intimidad subjetiva. En efecto, la realidad experimentada emocionalmente no es ni una inclinación indeterminada ni una objetividad abstracta, sino una realidad vivida mediante los actos de conocimiento relativos a las tendencias. En definitiva, en las vivencias emocionales percibimos la conveniencia o inconveniencia entre los contenidos de la realidad y la orientación de nuestras tendencias. Lo que explica, por ejemplo, el mayor o menor grado de profundidad de los sentimientos: algunos alcanzan los estratos más hondos de la interioridad, como sucede en las experiencias excepcionalmente decisivas que no dependen solo de este o aquel hecho, sino del propio modo de ser que se siente amenazado o llamado en causa²⁹.

b) El *encuentro* entre una subjetividad que tiende y la realidad destaca la unión que, en las vivencias emocionales, existe entre dos realidades distintas. Dicho encuentro confiere a las vivencias el carácter de presente. El tiempo de las vivencias emocionales, a diferencia del de las pulsionales, no se experimenta como proyección hacia el futuro en que el encuentro se realizará, sino como unión en el presente, por lo que cualquier vivencia emocional, independientemente de la temporalidad en que se coloca su objeto, es experimentada como presente. Por ejemplo, aunque el miedo de ser suspendido se refiere a un posible evento en el futuro, el peligro del suspenso es percibido en el presente; si no, no se habla de miedo. Las vivencias emocionales son la respuesta que en cada momento se da a las preguntas implícitas en las tendencias³⁰.

2.5. *División de las vivencias emocionales*

Al clasificar las vivencias emocionales es necesario tener presente el tipo de dinamización tendencial que está en el origen de ellas. Con la expresión *dinamización tendencial* me refiero al modo en que la tendencia se actualiza. En la dinamización de algunas tendencias, como en la nutritiva y reproductiva, hay siempre un elemento fisiológico; en otras, como en la de estima o poder, no, pues la dinamización de éstas no es en origen orgánica.

De acuerdo con las dos características fenomenológicas ya vistas y con el tipo de dinamización, pueden determinarse cuatro tipos de vivencias: 1) senti-

29. Esta tesis fue defendida, entre otros, por F. KRÜGER, *Der Strukturbegriff in der Psychologie*, Jena 1924.

30. Arnold subraya también que la afectividad es la reacción del sujeto a la valoración de las ventajas o de los peligros que presenta la situación conocida (cfr. *Emotion and Personality*, o.c., vol. I, pp. 24-35).

mientos corporales; 2) emociones o sentimientos tendenciales; 3) sentimientos propiamente dichos; 4) estados de ánimo.

2.5.1. *Sentimientos corporales*

Los sentimientos internos pueden ser descritos como vivencias emocionales espontáneas de la corporalidad. Puesto que estos sentimientos se encuentran ligados al dinamismo de la corporalidad, la subjetividad puede experimentar a través de ellos todo lo que es favorable o contrario a la vida orgánica. Los sentimientos corporales fundamentales son las sensaciones del propio cuerpo.

En las sensaciones del propio cuerpo y en su capacidad para reaccionar a los estímulos (reacción motriz), este llega a ser en cierto sentido contenido de experiencia, entrando de este modo en el ámbito de la conciencia. Cuando nos sentimos bien, cansados, enfermos, hambrientos, sedientos, etc., somos conscientes de la totalidad de nuestra subjetividad a través del cuerpo. El carácter global y unitario del cuerpo hace que las sensaciones corporales sean vagas y difusas, a diferencia de las demás vivencias en las que no solo hay conciencia de la corporalidad.

2.5.2. *Emociones*

Las emociones, o sea, las vivencias emocionales ligadas –sobre todo– a las tendencias del yo y de la transitividad, están caracterizadas por dos aspectos fenomenológicos: la excitabilidad y la intensidad en un breve lapso de tiempo.

La excitabilidad. El descubrimiento del objeto de la tendencia, a través del conocimiento, produce la dinamización o la activación, que aflora a la conciencia como excitabilidad. La disposición subjetiva que facilita la excitabilidad es la falta de anticipación, es decir, no esperar lo que ahora nos está sucediendo.

La intensidad. La activación de la tendencia se caracteriza también por una gran intensidad, que impregna todos los niveles de la persona, en especial el somático. Por este motivo, el miedo y la ira, las dos emociones fundamentales, han sido estudiadas a partir de sus componentes fisiológicos. Las reacciones fisiológicas del miedo son el aumento de la tensión muscular, el crecimiento de la conducción dérmica, el aumento de la frecuencia de la respiración, la excitación de la función de las glándulas suprarrenales, del corazón y de los pulmones, y la inhibición de la función de la bilis. En la ira, en cambio, la tensión muscular es menor: disminuyen las pulsaciones y aumenta la presión sanguínea diastólica³¹.

31. Vid. E. R. HILGARD, *Introduction to Psychology*, Harcourt-Brace, New York 1972. Hay traducción castellana: *Introducción a la psicología*, Morata, Madrid, 1973. Por lo que se refiere a los aspectos biológicos, en las emociones es de gran interés el análisis detallado de A. DAMASIO, *The Feeling of What Happens*, Harcourt Brace, New York 1999.

De acuerdo con el grado de excitabilidad e intensidad, pueden distinguirse dos emociones:

a) Las llamadas *emociones originarias*, en que se experimenta la máxima excitabilidad. Por ejemplo, el susto, la agitación o la ira, ligadas a la tendencia a la supervivencia. El susto se produce cuando, en el horizonte emocional de nuestra subjetividad, aparece de forma imprevista una amenaza para la conservación de la propia vida. Esta vivencia se manifiesta –en grados y modos diversos, según los individuos y circunstancias– a través de la parálisis de movimientos: la respiración se para y el ritmo cardíaco casi se interrumpe. En la agitación, en cambio, ligada a la percepción de una amenaza desconocida, se pierde el control de la propia motilidad, al no poder captar en qué consiste el peligro. La agitación se manifiesta en la tempestad de movimientos involuntarios causados por la excitación del sistema nervioso. Si el susto y la agitación tienen un carácter defensivo, la ira lo tiene en cambio agresivo. La ira implica no solo la percepción de un peligro para la conservación de la vida, sino también la captación de algo que la limita u obstaculiza; podría hablarse de la ira como de un furor que intenta destruir lo que se le opone³².

b) Las *emociones con menor grado de excitación* se caracterizan por no estar ligadas solo a la dinamización corporal, sino sobre todo a las tendencias humanas que nacen del conocimiento del valor que poseen el yo y el otro. Ejemplos de este tipo de emoción son el enamoramiento, el entusiasmo, la conmoción, la compasión, la irritación, etc. El entusiasmo puede manifestarse en los gestos, en el tono de la voz, en la pronunciación, etc.; el enamoramiento puede reflejarse en el brillo de la mirada y en el deseo de la presencia y proximidad de la persona amada; la conmoción interior, en las lágrimas y en el tono susurrante de la voz; la compasión, en las premuras por el otro; la irritabilidad, en los gestos bruscos y antipáticos de quien se siente herido porque no ha visto satisfechas sus pretensiones.

En otras emociones de este tipo, como la envidia y la gratitud, la dinamización corporal no se experimenta, si bien puede estar presente por lo menos a nivel del sistema límbico³³. En la envidia, la falta de dinamización psicosomática puede dar lugar a que la persona no sea consciente de esta inclinación, lo que no sucede con la ira o el miedo, pues la persona, cuando reflexiona acerca del porqué experimenta la realidad como contraria o peligrosa, se da cuenta de ser víctima de la ira o el miedo. La falta del reconocimiento de emociones, como la envidia, depende sobre todo del escaso conocimiento de sí.

32. Para la descripción fenomenológica de la agitación, del susto y de la ira me baso en algunas características indicadas por PH. LERSCH, *La estructura de la personalidad*, o.c., pp. 207-213.

33. Una parte del sistema límbico, el hipocampo, asume «un papel importante en el aprendizaje, en cuanto que selecciona las experiencias según su coloración afectiva. En este sistema existen núcleos específicos cuya estimulación evoca modelos de comportamiento de calma o docilidad, o de rabia y rebelión respectivamente» (J. CERVOS-NAVARRO, S. SAMPAOLO, *Libertà umana e neurofisiologia*, o.c., p. 29).

2.5.3. *Sentimientos: estéticos, morales, religiosos*

La excitación corporal desaparece en los sentimientos del bello, del bien, de la verdad, etc. La estabilidad y serenidad que caracterizan estas vivencias emocionales desde el punto de vista corporal, hacen que habitualmente se utilice el término genérico de sentimiento.

La alegría por la existencia del otro, el sentimiento del deber, el gozo en y ante la verdad, no deben ser concebidos como vivencias correspondientes a tendencias en que hay una dinamización corporal, ni tampoco como vivencias correspondientes a tendencias que nacen del conocimiento del propio yo o de otro. Los sentimientos, a diferencia de esos tipos de vivencias, no nacen de tendencias, sino del conocimiento de la realidad en cuanto tal, la cual posee sentido independientemente de su utilidad, en tanto que es en sí bella, fuente de deber y de verdad³⁴. El sentimiento de belleza se experimenta ante todo aquello que es hermoso, sea natural, sea una obra de arte, sea una persona, etc. Lo mismo sucede con los sentimientos de deber y de gozo ante la verdad, que se experimentan no solo ante personas, sino también ante la realidad impersonal.

A menudo, en tales sentimientos no hay ningún tipo de excitación. De todas formas, puede hablarse de la existencia en ellos de entusiasmo o conmoción, por ejemplo, ante la contemplación de un paisaje, una obra de arte. Estos sentimientos pueden dar lugar a verdaderas emociones, debido al influjo mutuo que hay entre los diversos tipos de vivencia afectiva. La contemplación de una obra de arte puede producir entusiasmo, exaltación, irritación, etc.; los remordimientos pueden originar diversas emociones, como tristeza, enfado, sentimiento de culpabilidad, etc.; el descubrimiento de una verdad puede sentirse como alegría, entusiasmo que mueve a compartirla con los demás, etc.

2.5.4. *Estados de ánimo*

Los estados de ánimo son vivencias emocionales estables que se proyectan en el mundo y pueden intervenir en el comportamiento. En los estados de ánimo, a pesar de su relación estrecha con el temperamento, es decir, con la base genética o innata de la personalidad, influyen también la educación recibida y las emociones experimentadas.

34. Kant se refiere a este tipo de afecto relativo a la realidad en sí cuando afirma: «Lo que se refiere a las inclinaciones y necesidades del hombre tiene un *precio comercial*; lo que, sin suponer una necesidad, se conforma a cierto gusto, es decir, a una satisfacción producida por el simple juego, sin fin alguno, de nuestras facultades, tiene un *precio de afecto*; pero aquello que constituye la condición para que algo sea fin en sí mismo, eso no tiene meramente valor relativo o precio, sino un valor interno, esto es, *dignidad*» (cfr. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, o.c., p. 74). Si bien no implican una necesidad biológica, estas inclinaciones corresponden siempre a tendencias propias del modo de vivir humano.

Según predominen los factores genéticos o experienciales, se habla respectivamente de estados de ánimo persistentes o de estados de ánimo disposicionales.

a) Los estados de ánimo *disposicionales* son producidos por las emociones y el comportamiento. Las emociones, además de provocar cambios en la afectividad a causa de una excitación imprevista, pueden influir en un nivel más profundo creando o reforzando disposiciones para que la persona experimente esas mismas emociones. Se las conoce con el nombre de estados de ánimo disposicionales³⁵.

La emoción está ligada a cambios fisiológicos que tienen lugar cuando se percibe la realidad de un modo determinado. Los estados de ánimo disposicionales no cuentan, en cambio, con manifestaciones físicas, sino solo con la experiencia que el sujeto tiene de poseer dentro de sí una disposición a actuar y valorar la realidad de una forma afectiva concreta. Sin embargo, el sujeto, a pesar de poder nombrar su estado de ánimo disposicional (por ejemplo, enfado), no es capaz de determinar el conjunto de acciones o reacciones a las que puede conducir tal disposición.

Consideremos, por ejemplo, el enfado. La emoción, vista disposicionalmente, procede de un enfado actual que no ha sido dominado, sino solo atenuado por el tiempo, las distracciones, etc.; por lo que basta el recuerdo o una simple asociación de ideas para que el enfado vuelva a sentirse actual. Este rasgo de los estados disposicionales implica una inmanencia de la emoción en el nivel tendencial-afectivo: la persona que se enfada con facilidad frente a cualquier obstáculo tiene una tendencia que la hace distinta de la persona que se enfada solo ante algunos obstáculos y, más aún, de aquella que se enfada en casos contados. La diferencia entre estado disposicional y emoción conduce a una distinción entre los términos que –como *enfado*– indican al mismo tiempo una emoción considerada disposicionalmente y una emoción actual, de aquellos que –como *amor*– indican solo una disposición, o de aquellos otros que –como *cólera*– se refieren a una emoción actual.

b) Los estados de ánimo disposicionales no agotan las posibilidades de sentirse en un estado pues no todos ellos dependen de las emociones experimentadas. Los estados de ánimo *persistentes*, son, por así decirlo, el fundamento de la afectividad, pues no dependen solo de la existencia de un objeto concreto –como sucede con las emociones–, sino sobre todo de la relación entre la persona y el mundo en su globalidad³⁶.

35. Cfr W. LYONS, *Emotion*, Cambridge University Press, Cambridge London-New York-New Rochelle-Melbourne-Sidney 1980, pp. 53-69.

36. Esta es, por ejemplo, la tesis sostenida por Solomon, para quien una emoción y un estado de ánimo difieren solo por sus objetos: «las emociones se refieren a particulares (objetos) o a particulares generalizados; los estados de ánimo no se refieren a nada particular o, a veces, al mundo como

Los *estados de ánimo persistentes* se distinguen, pues, de las emociones y de los estados disposicionales por el objeto, que es el mundo circunstante sentido en su globalidad. Y, aunque los estados de ánimo persistentes son afines a las sensaciones corporales (frío, dolor, etc.) pues como ellas indican el bienestar o malestar del sujeto, se diferencian de estas porque, mientras que en las sensaciones corporales la persona se siente a sí misma a través del cuerpo, en los estados de ánimo persistentes se siente la totalidad del sujeto sin ninguna referencia concreta al cuerpo.

El mundo es valorado de un modo determinado y esa valoración constituye el objeto del estado de ánimo persistente. Por eso, el estado de ánimo, por ejemplo, de la persona deprimida no equivale a la autoconciencia de la depresión ni a un modo de comportarse, sino a una forma negativa de afrontar la realidad en que se encuentra (impotencia, angustia, desesperación, etc.). En el estado de ánimo persistente se encuentra, pues, la conciencia de estar en el mundo de una forma determinada.

Como las emociones, el estado de ánimo puede subdividirse en varios tipos según la originalidad y estabilidad del mismo.

Los *estados de ánimo originarios* tienen en común la percepción, por parte de la conciencia, de la existencia como un vivir de forma estable. Los estados de ánimo más importantes desde el punto de vista caracterológico son los de bienestar o malestar, pues implican cierta tonalidad psicosomática originaria difícil de modificar (pesimismo-optimismo; primario-secundario, etc.). El pesimista vive mal el presente porque en todo lo que le rodea logra encontrar siempre lo negativo y mira el futuro con sospecha: el mañana se le presenta envuelto en los peores presagios. De ahí la actitud fatalista o de resignación paralizadora que caracteriza al pesimista. La visión del optimista es completamente especular: además de vivir con gratitud el presente, el optimista se dirige confiado al futuro. El horizonte existencial del optimista está lleno de luz.

Los *estados de ánimo derivados* se caracterizan por hacernos percibir la propia vitalidad con matices diferentes. A pesar de la variedad, los estados de ánimo derivados pueden dividirse fenomenológicamente en dos tipos: los que ofrecen una conciencia clara y rica de la propia vitalidad, y aquellos que, en cambio, la ofrecen oscura y pobre.

Los *estados de ánimo en que se nos da el sentimiento del yo* como individualidad separada del mundo y de los propios símiles, tienen las mismas temáticas que las vivencias pulsionales: el sentimiento del propio poder y la valoración subjetiva de las exigencias y dificultades surgidas de la lucha por existir; el sentimiento del propio valor o la disposición permanente del yo como objeto de la es-

tima ajena o de la propia; el sentimiento que precede y constituye la referencia al mundo como conjunto dotado de sentido (el optimismo) o privado de él (el pesimismo, o juicio fundado en una certeza subjetiva referida a las peores posibilidades, desde la resignación hasta el nihilismo).

Aun cuando la característica fundamental del estado de ánimo es la estabilidad, la permanencia o la imposibilidad de cambios en la interioridad depende en gran parte del tipo de estado de ánimo en que uno se halla. Entre el estado de ánimo lábil del hombre que por motivos banales pasa de la jocundidad a la amargura (a menudo en relación con los cambios en el sentimiento del propio poder o del propio valor), y el estado de ánimo relativamente fijo o estable de la persona poco inclinada al descontento, se encuentra el estado de ánimo que cambia cíclicamente según las modificaciones del nivel vital.

La intensidad de los estados de ánimo puede conducir a dos formas paroxísticas: la *angustia* y el *éxtasis*. La angustia o conciencia de la propia estrechez vital puede ser causada por la pérdida de las raíces que nos unen al mundo (angustia mundana), por el miedo al destino (angustia vital) o por la falta de unidad interna (angustia intrapsíquica). Tal vez podría añadirse otro tipo de angustia, la que Kierkegaard define «angustia como miedo a la nada» o angustia existencial. La angustia existencial es propia de la cultura contemporánea, en donde se vive sin recordar de dónde venimos (devaluación y rechazo de la tradición y de las instituciones primigenias) ni saber a dónde vamos (adormecimiento de la fe religiosa y desaparición de la esperanza). El *éxtasis*, en cambio, es la conciencia de apertura de la propia individualidad causada por la unión amorosa o la ebriedad del rapto vital; esta última se caracteriza por el abandono de la propia individualidad al desaparecer temporalmente la conciencia del yo³⁷.

El análisis de la afectividad puede concluirse afirmando la existencia de una circularidad entre los estados permanentes de ánimo y las emociones. Los primeros implican inclinaciones a experimentar determinados sentimientos. Las emociones, a su vez, influyen en los estados de ánimo mediante el refuerzo o la creación de disposiciones, es decir, de estados de ánimo disposicionales. La relación circular entre el estado de ánimo y las emociones explica por qué el estado de ánimo, a diferencia de las sensaciones corporales, tiene a menudo una referencia moral³⁸. La responsabilidad de los estados de ánimo depende de su causa. Algunos, como la depresión, tal vez tengan una causa neurofisiológica (disturbio del equilibrio fisiológico en el campo hormonal o en el sistema nervioso), de todas formas la persona deprimida puede ser en parte responsable de su enferme-

37. Vid. P. JANET, *De l'angoisse à l'extase*, 2 vol., Alcan, Paris 1980.

38. Cfr. G. E. M. ANSCOMBE, *Will and Emotion*, en «The Collected Papers. I: From Parmenides to Wittgenstein», Blackwell, Oxford 1981, p. 104. El carácter moral de las emociones contradice la tesis cartesiana de que la emoción no proporciona ningún conocimiento del mundo ni refleja una actitud frente a él, sino solo una conciencia concomitante a cierto estado fisiológico.

dad cuando, por ejemplo, el origen de su estado es debido al rechazo de una verdad que contraría la buena imagen de sí o cuando no se desean atajar o modificar ciertos comportamientos y actitudes.

La afectividad aparece así como un ámbito de la interioridad de la persona que influye en su relación con el mundo, de forma particular a través de las valoraciones, disposiciones y acciones a las cuales hace tender.

3. EL NIVEL RACIONAL-VOLITIVO

El nivel racional-volitivo, constituido por la percepción del mundo, por la representación, por la aprensión intelectual y por la conducta personal, se halla en estrecha relación con el mundo y con la personalidad por medio del nivel tendencial-emotivo y, a través de este último, con el subconsciente. En efecto, a través del proceso que partiendo de la percepción conduce a la aprensión intelectual, el mundo se transforma en el horizonte objetivo de la vivencia dando lugar a un comportamiento que, mediante el uso de la razón y voluntad, configura poco a poco la personalidad.

3.1. *La relación sensible con el mundo*

Aunque la relación sensible con el mundo es un proceso diferente de la razón y la voluntad, la incluyo en el nivel racional-volitivo por dos motivos:

a) La sensibilidad, al igual que el binomio racional-volitivo, se relaciona directamente con el mundo, lo que no sucede en cambio con el nivel tendencial-afectivo. Todos nuestros actos pertenecientes al nivel racional-volitivo presentan como característica común la referencia a la realidad, la cual es recibida en primer lugar a través de las sensaciones.

b) La relación sensible con el mundo, a través de la percepción y representación y también de las vivencias afectivas, se halla en la base de los procesos del binomio de la razón-voluntad.

3.1.1. *El proceso perceptivo*

La percepción es una estructura compleja, que, por estar fundamentada en los datos sensoriales, nos informa de la realidad. Si bien desde el punto de vista de su constitución es posterior a la sensación, en los adultos la percepción precede de la simple sensación: no vemos un color verde, sino una determinada realidad; por ejemplo, una bandera de ese color.

Los contenidos de las percepciones son muy variados no solo porque en cada una se destaca una realidad –cosas, seres vivos, eventos–, sino también por-

que en ellas pueden encontrarse diferencias cualitativas: los colores, las formas, los tonos, las cualidades de caliente, ligero, amargo... La psicología científica llama a estas diferencias cualitativas *sensaciones* porque son los contenidos más simples e indivisibles de la percepción.

a) *La sensación*

Antes de estudiar el conocimiento sensible desde una perspectiva psicológica, es preciso mostrar su esencia desde el punto de vista antropológico.

La sensación es el acto de las potencias o facultades sensitivas (visual, gustativa, auditiva, olfativa, táctil) que tienen la sede en un órgano del cuerpo (ojo, papilas gustativas, oído, nariz, piel). Cuando se habla de la sensación como un acto, hay que tener en cuenta que estos pueden ser de dos tipos: inmanentes y transeúntes. La diferencia se establece según la posesión o no del fin por parte de la operación: las inmanentes –como las sensaciones– poseen el fin en el mismo acto, mientras que las transeúntes –como el cortar, pintar, construir– no lo poseen, es decir, el fin no se identifica con el acto sino con el resultado o producto del acto.

A diferencia de los demás seres naturales y objetos artificiales, los seres vivos presentan como propiedad la realización de operaciones inmanentes, como la nutrición, la sensación y, en el caso del hombre, el pensamiento y la volición. El conocimiento, pues, tanto en el nivel sensible (sensación) como en el inteligible (pensamiento) pertenece a las operaciones inmanentes, que no salen del animal u hombre produciendo una realidad exterior, sino que permanecen en la misma operación pudiendo, como en el caso del pensamiento y de la voluntad, perfeccionarla mediante hábitos. Por eso, el color visto o la casa pensada no son resultado de una operación, como en cambio ocurre con el niño engendrado o la casa construida, sino la misma operación de ver y pensar.

Para que pueda hablarse de conocimiento no basta, sin embargo, poseer el fin en la propia operación, pues también en la nutrición se da una inmanencia semejante: la asimilación del alimento en cuanto tal no es resultado de un proceso; sí lo es, en cambio, la fermentación del alimento que antecede a la asimilación. Así pues, el conocimiento, además de poseer el fin como las restantes operaciones vitales, lo posee de un modo especial. En efecto, mientras que en la asimilación lo poseído sigue siendo de naturaleza material, en el conocimiento lo poseído es inmaterial (conocimiento sensible) e, incluso, espiritual (conocimiento inteligible).

El conocimiento humano puede ser descrito como la operación inmanente en que se posee inmaterialmente o espiritualmente un objeto.

Se llama *intencional* a esa posesión inmaterial o espiritual del objeto para distinguirla de la material, que se da, por ejemplo, en la nutrición o en el acto de apoderarse físicamente de algo. Es verdad que el vivir y todos sus actos son in-

tencionales en cuanto que tienden a un fin; por ejemplo, la nutrición tiende al mantenimiento vital del ser vivo en el tiempo. En este caso, intencionalidad es sinónimo de inclinación hacia el fin más que de posesión de este, por lo que aquí es preferible hablar de tendencialidad, reservando el término *intencional* para el conocimiento, en el que el fin es poseído de forma perfecta, especialmente en el acto de conocer racional.

La distinción entre objeto intencional inmaterial y espiritual depende, respectivamente, del uso de órganos o de su falta. En efecto, mientras que en la posesión inmaterial en el conocimiento sensible interviene un órgano corporal, en la espiritual lo hay. Lo que no significa que en el conocimiento inmaterial el acto de conocer sea orgánico ni que en el racional el acto no tenga necesidad del cuerpo, especialmente del cerebro. El conocimiento inmaterial no es un acto orgánico, pero precisa de órganos sensitivos para poder poseer su objeto, que por eso mismo se llama *sensible*. El conocimiento inteligible, que se realiza, en cambio, sin necesidad de órganos, requiere no solo del cuerpo, sino también del conocimiento sensible. Encontramos así que el conocimiento humano cuenta con una estructura muy compleja que involucra la totalidad de la persona: la dimensión físico-corporal y la psíquico-espiritual.

Ya en la sensación se revela en parte esa estructura. De ahí que pueda distinguirse entre el proceso físico-fisiológico (perteneciente a la dimensión físico-orgánica³⁹) que prepara la sensación, y la sensación propiamente dicha o acto de sentir (perteneciente a la dimensión psíquico-intencional).

1. *El proceso de la sensación* es como sigue: los diferentes estímulos físicos y químicos (los de la vista son las ondas electromagnéticas; los del oído, las vibraciones del aire; los del gusto y olfato, los estímulos químicos; los del tacto, los estímulos mecánicos) son recibidos en un órgano receptor que implica la diferenciación y especialización de una parte del cuerpo. Las conexiones nerviosas conducen los mensajes sensoriales al sistema nervioso central, a la formación reticular y a la corteza cerebral. En las zonas corticales se reciben y elaboran los estímulos específicos de las diferentes sensaciones: los visivos, por ejemplo, en la zona occipital; los auditivos, en los respectivos lóbulos temporales, etc.

Para que el estímulo pueda iniciar el proceso de la sensación, es necesario que el órgano o el receptor sea afectado por una determinada cantidad de energía. El mínimo de intensidad que pone en marcha el proceso de la sensación recibe el nombre de *umbral sensorial*. Por ejemplo, para que las vibraciones puedan ser percibidas por el oído humano, deben oscilar entre las 16 y las 20.000 por segun-

39. Aristóteles explica por qué la sensación tiene necesidad de un proceso físico-fisiológico: «la facultad sensitiva está en potencia respecto de lo que el sensible ya es en acto, como se dijo: ella padece en cuanto no es similar y, cuando ha padecido, se asemeja al sensible y es como aquel» (*De anima*, II, 5, 418 a 4-6). El padecer de la facultad sensitiva es precisamente el proceso físico-fisiológico, que la hace pasar a acto o sensación.

do; si el número es inferior a 16 no son percibidas, si es superior a 20.000 dejan de percibirse. El umbral sensorial a menudo depende de la importancia vital del estímulo. Las mariposas nocturnas, por ejemplo, reaccionan solo ante ruidos de frecuencia elevada, como el que se produce al frotar el vidrio, pues ese ruido es semejante al sonido emitido por el murciélago, su más temible predator. Además de la percepción de las diferencias cualitativas entre las sensaciones (por ejemplo, entre el azul y el verde), existe también la percepción de las diferencias de intensidad (por ejemplo, entre el más o menos dulce, agudo, claro, etc.). Así, la diferencia entre un objeto que pesa 100 gramos y uno que pesa 110 con frecuencia no es percibida por el hombre; la diferencia cualitativa del peso de dos objetos es perceptible solo cuando se alcanza una diferencia de 33 gramos, es decir, 100-133 gramos. La percepción de las diferencias cualitativas se llama *umbral diferencial*. La sensibilidad diferencial de la vista consiente la captación del espacio y la estructuración de las demás sensaciones; algo semejante sucede con el oído, cuya sensibilidad diferencial permite captar los acontecimientos temporales.

A veces, la intensidad del estímulo es tan débil que, aun cuando este logre desencadenar el proceso, no consigue superar el umbral de la conciencia. Se habla entonces de sensaciones y percepciones subliminares, que pueden iniciar una serie de reacciones sensoriales periféricas o incluso fisiológicas (reflejos) o psicológicas inconscientes, como suscitar recuerdos, vivencias afectivas y comportamientos. La proyección, durante una película, de la imagen subliminar de una bebida puede despertar en los espectadores el deseo de comprarla.

2. *El acto de sentir o sensación* no es, como ya se dijo, un proceso físico-fisiológico, sino un acto vital. En efecto, mientras que el proceso corresponde al aspecto potencial propio de la realidad física y en parte psíquica (antes de conocer, la realidad sensible se encuentra en potencia en relación al cognoscente, y el cognoscente en relación a la realidad sensible), la sensación corresponde al acto, concretamente al acto de sentir la realidad sensible. El acto de sentir, aunque como los demás actos vitales es unitario, puede ser analizado en dos fases: a) el proceso que prepara la sensación saca de la realidad el sensible en acto, es decir, la forma sensible: el color, olor, sabor, sonido... b) el sensible en acto hace pasar a la facultad o sentido al acto. La sensación es la unión en acto del sentido con el sensible, por lo que puede ser entendida como una asimilación intencional en la que el semejante (sensible-cognoscente) se convierte en semejante (sensación)⁴⁰.

Las sensaciones aparecen, pues, en la conciencia no como estímulos cuantitativos, sino como vivencias (los colores, las formas, los sonidos). En la sensación se posee la realidad de modo intencional sensible, es decir, de forma adecua-

40. Fabro sintetiza así el proceso de asimilación que, según Aristóteles, caracteriza el conocimiento sensible: «El sentiente antes de sentir no es semejante sino en potencia respecto del sensible: se hace semejante al sensible, que es dicha cualidad en acto, solo después de haber padecido (haber sido alterado) por el mismo» (C. FABRO, *Percezione e pensiero*, Vita e Pensiero, Milano 1941, p. 13).

da al modo de conocer a través de los sentidos; al mismo tiempo, el cognoscente tiene cierta conciencia de sí como cuerpo vivo en relación con otros seres físicos. Por eso, puede afirmarse que sentir no es solo conocer las formas sensibles, sino también vivir mejor, pues el ser que es sensible no solamente vive, sino que también es consciente –si bien solo en un nivel sensible– de estar vivo⁴¹.

3. *Los sentidos humanos* están estructurados según una relación jerárquica que permite su integración. Pueden dividirse en sentidos inferiores y superiores según el grado de desarrollo orgánico y el nivel de especialización requeridos.

El órgano más elemental es la piel, por la que se entra en contacto con el mundo circundante. En contra de lo que durante mucho tiempo se creyó, la piel no solo es el órgano del *tacto*, sino también de una pluralidad de sentidos cuyas sensaciones no pueden reducirse a la simple sensación táctil. Las principales sensaciones percibidas por la piel son: calor, dureza, dolor, electromagnetismo, cinestesia, etc.

La piel es, pues, el órgano de aquellas sensaciones que advierten al organismo de la presencia de cualidades nocivas o benéficas en los estímulos recibidos. Las sensaciones de calor, frío, dolor, etc., sirven como alarma para que el organismo pueda reaccionar frente a los diferentes cambios en el ambiente y en el mismo cuerpo. El frío parece ser más nocivo que el calor, pues, en cada centímetro cuadrado de la piel hay de 12 a 13 puntos sensibles al frío y solo 1 ó 2 que lo son al calor. Además, los puntos sensibles al calor se encuentran más adentro que los sensibles al frío.

El sentido del tacto, en cambio, no se refiere a las cualidades nocivas o benéficas, sino que tiene un significado vital superior: permitir la orientación de la persona en el mundo. El niño recién nacido, desde el momento en que realiza los primeros movimientos espontáneos, se transforma en un ser prensil; mediante ese cambio de aptitud, es capaz de experimentar el carácter tangible de la realidad. Por eso, para él, la realidad, antes de tener un aspecto fijo, tiene un uso. En donde el sentido del tacto adquiere su mayor desarrollo y refinamiento es en la palma de la mano. De ahí el significado especial que la mano desempeña en los procesos de hominización y humanización: no solo la mano es el instrumento de instrumentos, sino que la mano es también el símbolo de la interioridad de la persona, como lo demuestra la versatilidad del tocar: desde el roce hasta el golpe pasando por la caricia.

Las sensaciones táctiles, a pesar de ser condición necesaria para que la persona descubra el mundo y entre en contacto con él, no son condición suficiente

41. El placer es precisamente el conocimiento del vivir que experimentamos a través del ejercicio sin trabas de nuestras facultades: «Mientras el objeto pensable o sensible sea como debe ser y lo sea también el sujeto que juzga o contempla, en la actividad de pensar y de sentir habrá placer» (ARISTÓTELES, *Ética Nicomachea*, X, 4, 1174b 30-357).

para que este se realice. Es necesaria también la conciencia de la moción de nuestros miembros y del esfuerzo que hacemos para coger objetos o utilizar instrumentos. Dicha conciencia es dada por las sensaciones cenestésicas y cinestésicas, que permiten sentir el propio cuerpo tanto en su interioridad como en su relación con otros cuerpos. A través de las sensaciones cenestésicas y cinestésicas, se enlazan estrechamente el *sensorium* y el *motorium*, es decir, la sensibilidad y la motricidad. El órgano de estas sensaciones es todo el cuerpo.

El olfato y el gusto, que ocupan un peldaño más arriba en la escala de especialización de los órganos, se encuentran localizados en dos órganos: la nariz y la boca, respectivamente.

El órgano del gusto se encuentra en la lengua (punta, lados y base) y también en el velo del paladar. Las células de estas zonas captan los diferentes sabores (dulce, amargo, ácido, salado, etc.). La importancia que el gusto tiene desde el punto de vista biológico se observa, por ejemplo, en el hecho de que el lactante reacciona ya de forma relativamente diferenciada a las impresiones gustativas. A diferencia de los animales, en el hombre el gusto no informa, a no ser en pocos casos, del carácter dañino de algunos alimentos. La relativa independencia del gusto respecto de su función biológica facilita que este pueda abrirse a la percepción de otros valores —como el estético— que están en la base del arte culinario⁴².

Algo semejante ocurre con el olfato, cuyo órgano se halla constituido por una pequeña parte de la mucosa nasal en donde están las células olfativas. En los animales, el olfato posee una función biológica clara: el acercamiento al objeto de las tendencias nutritiva y sexual. En el hombre, la función biológica ha sido sustituida, en parte, por la estética. Además de la capacidad para captar el olor con independencia del objeto que lo produce (fenómeno que se encuentra en la base de la industria y el comercio de perfumes), el olfato humano desempeña una función central en el arte culinario: los finos matices que distinguen las variedades de vinos, carnes, frutas... son más oídos que gustados.

En las sensaciones correspondientes a los sentidos inferiores, la distinción entre el horizonte que circunda al sujeto y el sujeto que siente es aún imprecisa, como se observa en la dificultad para clasificar el dolor cutáneo. Según algunos, sería una sensación; según otros, un sentimiento. Las sensaciones de los sentidos superiores —oído y vista— muestran, en cambio, una diferencia nítida entre el horizonte circundante y el sujeto.

El oído y la vista, que ocupan el ápice de la escala, informan de la distancia temporal y espacial. Sirven para orientarse en el mundo, en tanto que anticipan en cierto modo los posibles encuentros con significado biológico. En el hombre, además de la función biológica, son vehículos del espíritu: a través del oído nos

42. Vid. A. GEHLEN, *Antropología filosófica: del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*, o.c.

llega la voz, la música, la fe; a través de la vista, el símbolo y la estética de la forma. La elevada jerarquía de estos dos sentidos se muestra también en la mayor complejidad de sus órganos y en la mayor diferenciación de las cualidades sensibles que perciben.

El oído humano está capacitado para distinguir entre dos tipos de cualidades sensibles: los ruidos y los sonidos. La diferencia entre estos consiste en el hecho de que, en los sonidos, las vibraciones son periódicas, mientras que en los ruidos no lo son. Los ruidos tienen una función exclusivamente biológica: ayudar a orientarse en el espacio vital. Los sonidos, junto a esta función y a la estética del canto, poseen un carácter social: sirven para la comunicación interpersonal, en la que se fundan las relaciones de convivencia. Se entiende, así, por qué los sordomudos, en cuanto que quedan fuera de la comunicación humana establecida sobre todo por vía acústica, tienden a la desconfianza y a la sospecha.

La *vista* tiene como órgano el ojo. El ojo humano es el órgano más complejo y maravilloso del mundo animal. Mediante el ojo captamos una multiplicidad de colores que confieren a la percepción su riqueza y formas, las cuales son destacadas y circunscritas por los colores. Los colores poseen también un valor emocional –en parte, natural; en parte, cultural– analizado por pintores y poetas. Goethe, en su teoría sobre los colores, sostiene el influjo de estos en el ánimo humano: el rojo excita, el azul reposa, etc.⁴³.

En el sentido de la vista, el espacio circundante aparece como pura objetividad: la sensación visual nos trasmite una imagen del mundo en la que se insertan las demás sensaciones. Se entiende, pues, por qué el hombre pretende alcanzar una *visión de conjunto* y, por qué, el acto de conocer fue concebido por la filosofía clásica como *ver*.

El carácter bipolar propio del acto cognoscitivo (conocido-cognoscente) ha ocasionado que a lo largo de la historia haya habido muchos detractores del valor veritativo del conocimiento, sobre todo, del sensible, pues en él se da de modo inmediato la conciencia de la propia corporalidad. La dificultad para distinguir lo real de lo subjetivo ha llevado a muchos pensadores, comenzando por Parménides hasta pensadores postmodernos como Foucault pasando por Descartes, a rechazar por diferentes razones el conocimiento sensible como adecuado a la realidad.

Si bien no faltan los engaños de los sentidos y los espejismos, no debe rechazarse el carácter cognoscitivo del conocimiento sensible sin destruir a la vez los fundamentos mismos del humano. Porque haya alguna que otra sensación falsa, no debe negarse el valor del conocimiento; debe juzgarse el carácter veritativo no tanto de las sensaciones aisladas, cuanto de la estructura del conocimiento en relación con la vida y su sentido; por ejemplo, puedo estar resfriado y no sa-

43. Vid. W. GOETHE, *Teoría de los colores*, Instituto de Conservación y Restauración de Bienes Culturales, Madrid 1992.

borear un plato exquisito, sin embargo, no debo dudar de estar celebrando una fiesta con amigos. De aquí la importancia de analizar el modo en que el conocimiento humano se estructura, comenzando por las sensaciones.

b) *La estructuración de las sensaciones*

La psicología clásica, a partir de Aristóteles, acuñó el nombre de *sentido común* (*koine aisthesis*) para referirse al sentido interno que une las diversas sensaciones de los sentidos externos. Para determinar la existencia de este sentido, el Estagirita se sirve de la siguiente observación: los actos de los diferentes sentidos externos –así como las diferencias entre las sensaciones de un mismo sentido– no pueden ser captados por ningún sentido externo, pues ni el acto ni las diferencias son sensibles propios, es decir, objetos adecuados a este tipo de sentidos; por ejemplo, el darse cuenta de que se está viendo un color verde y no oyendo un ruido no puede ser percibido por la vista⁴⁴. Debe haber, por tanto –concluye Aristóteles– un sentido interno que capte estos aspectos de la realidad, el sentido común.

De todas formas, la percepción no es solo la suma de las sensaciones y de sus actos, sino una estructura dotada de propiedades especiales superiores a las de las simples sensaciones. En efecto, en la percepción de algo, las sensaciones no se producen de forma aislada ni caótica, sino que forman estructuras dotadas de significado que el análisis fragmenta en las distintas cualidades sensibles⁴⁵. El modo en que el recién nacido utiliza la imagen visual que llega al cerebro es diferente del que tiene el adulto, no obstante el primero tenga la estructura fisiológica de los ojos y de los nervios ópticos casi completamente desarrollada. El recién nacido es capaz de distinguir algo, en especial los objetos luminosos o en movimiento, pero para él solo son un hecho que le sucede. Antes de los dos meses, únicamente puede recibir un conjunto caótico de luces, ruidos, sensaciones táctiles y gustativas, etc., sin ninguna conexión o causa. Aunque la materia prima son las sensaciones, para explicar la percepción no bastan ellas solas, sino que es necesario otro factor que integre la heterogénea pluralidad espacial o temporal de las diferentes sensaciones, transformándolas en percepciones definidas.

El mérito de este descubrimiento es de la *Gestaltpsychologie* o psicología de la forma⁴⁶. Para esta escuela psicológica, en cada percepción se da la presencia y

44. «Ahora bien, no es posible juzgar por medio de los sentidos separados que el dulce es diverso del blanco, pero ambos objetos deben manifestarse ante algo que sea único» (*De anima*, III, 2, 426 b 17-19).

45. La psicología cognitiva acepta la distinción entre sensación y percepción como dos niveles de experiencia: «mientras la primera constituye el contenido intrínseco de mi experiencia, la segunda da lugar a la llamada “percepción objetiva”, es decir, yo percibo las relaciones entre los contenidos de mi experiencia» (R. MANZOTTI, V. TAGLIASCO, *Coscienza e realtà. Una teoria della coscienza per costruttori e studiosi di menti e cervelli*, Il Mulino, Bologna 2001, p. 326).

46. Corriente de la psicología nacida antes de la Primera Guerra mundial que se desarrolla en Berlín en los años 20. Sus principales representantes fueron M. Wertheimer, W. Köhler y K. Koffka. Aportó trabajos importantes, sobre todo, en el campo de la psicología de la percepción y del pensamiento.

la actividad del alma, que manifiesta su peculiaridad a través de la elección, el enriquecimiento y la clasificación de lo que objetivamente se recibe. La espontánea actividad psíquica que unifica las sensaciones en percepciones formales, se encuentra ya en la búsqueda o *esquema anticipador* propio de las tendencias, pero en estas la imagen que mueve a la búsqueda es todavía inconsciente mientras que en las percepciones es consciente⁴⁷.

En la percepción, las sensaciones actuales se estructuran según la dualidad *figura-fondo*. El núcleo de informaciones más significativas se convierte en figura y el resto en fondo. Por ejemplo, en la figura reversible de Edgar Rubin (1886-1951) puede verse una vasija o dos perfiles, cuando se percibe una de las dos figuras la otra deviene fondo, pues es imposible ver a la vez las dos figuras. Por último, la estructura formada de este modo se perfecciona y *completa* más allá de los datos sensoriales, como se observa en la tendencia a ver una figura *buen*a y a normalizar las figuras no del todo *buen*as o en la tendencia a la buena continuación, a la buena simetría, etc.⁴⁸.

La percepción de los objetos no depende solo del umbral de las sensaciones y del umbral diferencial, sino también de la figura *standard*. Por ejemplo, el carbón, a la luz del medio día, emite una luminosidad que es tres veces superior de la que emite el yeso; sin embargo, vemos un pedazo de carbón y no de yeso. Una transformación análoga se produce en el ámbito de las formas: el plato que tenemos delante deberíamos verlo con forma elíptica; sin embargo, lo vemos circular. Parece que a finales del primer año el niño comprende que no se ha producido ninguna variación de identidad en un objeto colocado a diferente distancia. Lo que es verdad para los objetos relativamente cercanos, pero no para los colocados a mayor distancia, como por ejemplo el sol, la luna, las casas lejanas⁴⁹.

La tesis de la *Gestalttheorie*, en lo relativo al conocimiento del mundo, postula una tercera vía entre el sensualismo (el alma es un órgano puramente receptivo) y el idealismo (el conocimiento tiene su origen exclusivamente en el sujeto), que representa el punto de unión entre la percepción sensible y la esfera interna de las vivencias afectivas.

47. El conjunto de las imágenes inconscientes producidas por la actividad anímica del sujeto es llamado *protopantasía*. La tesis de la protopantasía presenta muchos elementos comunes con la doctrina platónica del conocimiento. Para Platón, este se basa en el recuerdo de las ideas que el alma contempló en el hiperurano; el alma se despierta a la verdadera realidad mediante la experiencia de las cosas terrenas, que son copia de las ideas. Algo semejante propone Leibniz con la tesis de las mónadas, sustancias dotadas de alma cuya actividad está dirigida a la producción de representaciones. Sin embargo, la concepción del conocimiento en Leibniz es más idealista aún: puesto que las mónadas carecen de ventanas, cada una de ellas vive en su mundo de representaciones sin poder comunicarse con las demás.

48. Vid. J. PIAGET, *Les mécanismes perceptives: modèles probabilistes. Analyse génétique. Relations avec l'intelligence*, Presses Universitaires de France, Paris 1975.

49. Cfr. M. D. VERNON, *The Psychology of Perception*, 2ª ed., Penguin, Harmondsworth 1971, capítulo II.

La *Gestalttheorie* tiene el mérito de haber destacado el papel activo del sujeto en el conocimiento; sin embargo, hay otros aspectos, como el innatismo de las formas y el paralelismo psicofísico, que no son adecuados. ¿Cómo puede demostrarse que a una cierta estructura de neuronas, predisuestas para funcionar simultáneamente, corresponde una forma psíquica? ¿Cómo puede demostrarse que a la facilidad o a la predisposición para percibir fenoménicamente el triángulo corresponde la existencia de esa figura en los cristales? Los gestaltistas no han sabido distinguir entre la construcción sensorial y el factor directivo que dicha construcción postula. Agostino Gemelli (1878-1959) demostró que este factor obra como un proceso selectivo: en la masa de datos proporcionados por los órganos sensibles, se eligen, destacan y organizan solo los que corresponden a un mismo objetivo. La organización sensorial es la que da sentido y dirección al proceso perceptivo⁵⁰. «Así como no percibimos sensaciones aisladas, como pensaban los antiguos psicólogos, no percibimos tampoco superficies coloreadas, formas, ritmos, como sostienen los gestaltistas, sino que percibimos sobre todo objetos, es decir, configuraciones que tienen un significado propio. Este proceso de selección y síntesis, a través del cual se forma el objeto, que aparece ante la conciencia, se cumple según un fin biológico, el de permitirnos obrar en el ámbito en donde nos encontramos»⁵¹.

c) La valoración existencial de lo sentido

Muchos siglos después de Aristóteles, Tomás de Aquino, siguiendo a Avicena, propone un nuevo sentido interno, llamado *estimativa* en el animal y *cogitativa* en el hombre. La función de este sentido interno es captar, mediante cierto juicio o valoración natural⁵², la conveniencia o inconveniencia con que una determinada realidad aparece ante el animal o el hombre. Como se ve, el fin de esta valoración es la acción del animal ante una realidad conocida como peligrosa o favorable⁵³. Así, el cordero, mediante la estimativa, percibe al lobo como enemigo, por lo que, cuando lo ve, huye de él.

Si bien la fuga y la aproximación son causadas por la percepción, no significa eso que la inclinación a favor o en contra de cierta realidad sea posterior al conocimiento. Más aún, como se vio, la existencia de determinadas inclinaciones vitales nos hace percibir determinados aspectos de la realidad, dotándolos de sentido: la tendencia nutritiva conduce al descubrimiento del alimento.

Si el sentido común capta la estructura o forma, la *cogitativa* capta el significado. La distinción entre estructura y significado se descubre en las así llama-

50. Vid. A. GEMELLI, *Nuovi orizzonti della psicologia sperimentale*, Milano 1921.

51. G. ZUNINI, *Psicologia*, o.c., 1983. Hemos visto que el fin no es solo biológico.

52. En el hombre el juicio de la *cogitativa* está unido al de la razón: la razón proporciona la premisa mayor del razonamiento, mientras que la *cogitativa* proporciona la premisa menor. La conclusión es la elección de la acción singular (cfr. *De veritate*, q. X, a. 5).

53. Cfr. *S.Th.*, I, q. 80, a.1, c.

das *agnosias*, en que, a pesar de que la persona no ha perdido la capacidad de darse cuenta de la estructura y sus diferencias, no puede entender el significado; por ejemplo, la percepción de la vaca no consiste en el conjunto de cualidades sensibles, sino también en su pertenencia a la categoría de rumiante y animal comestible.

La percepción queda, pues, englobada en una estructura personal compleja, constituida por la herencia, la experiencia⁵⁴, los estilos y las habilidades cognitivas⁵⁵, de las que depende completamente: todo lo que no forma parte de la estructura no es percibido. Por ejemplo, para la especie humana los rayos ultravioletas no son un estímulo, mientras que sí lo son para las abejas. En el alfabeto cromático de las abejas, en cambio, no hay lugar para el rojo escarlata; tal vez porque no existe ninguna flor de ese color.

En la percepción influyen, por tanto, las disposiciones personales, motivacionales y emotivas. Cada uno de nosotros «tiene intenciones e impulsos que son más o menos centrales en su estructura personal, así lo que se percibe no solo es un objeto para clasificar, sino un valor, una persona amiga o enemiga, conocida o extraña, una situación favorable o peligrosa, etc. De este modo, nuestra percepción es modificada por nuestras actitudes específicas o generales»⁵⁶. Por ejemplo, «los estudiantes que, según sus respuestas a un cuestionario, resultaban fuertemente ansiosos, percibían los rostros hostiles con mayor facilidad que los amigos. Hay que tener en cuenta que la ansiedad de estos había sido estimulada informándoles que su personalidad iba a ser evaluada»⁵⁷.

El influjo de los factores *subjetivo-funcionales* (necesidades, disposiciones, emociones, etc.) en la percepción aparece con gran claridad en la tesis de la *defensa perceptiva* de McGinnies (1949). Años antes se había constatado que el umbral taquiscópico y luminoso en el reconocimiento de una figura (o sea, el tiempo de exposición y la intensidad luminosa mínimas requeridas) podía verse alterado por el valor afectivo que el sujeto le confería: este podía elevarlo en caso de rechazo o defensa, o bajarlo en caso de necesidad. Por ejemplo, los estímulos ligados a la comida que habían sido presentados a personas hambrientas fueron percibidos por estas a pesar de no alcanzar el *umbral diferencial*. McGinnies, ba-

54. Un buen ejemplo de la importancia de la experiencia en la percepción lo tenemos en el aprendizaje de una lengua extranjera. Al principio, los sonidos del nuevo idioma son extraños e inconexos; más tarde, cuando se ha alcanzado un buen dominio, es posible reconocer las palabras dando sentido a lo que se oye. Sin embargo, hay fases en el aprendizaje en que, unas veces, se oyen palabras, otras se oyen solo sonidos (vid. S. COREN, L.M. WARD, *Sensation & Perception*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego 1989).

55. Witkin distingue entre el estilo *analítico*, que tiende a captar las unidades menores del campo fenoménico con cierta independencia del contexto, y el estilo *sinético*, que se dirige directamente al contexto (vid. H. A. WITKIN, *Psychological Differentiation*, Wiley, New York 1962).

56. A. RONCO, *Introduzione alla psicologia*. 2. *Conoscenza e apprendimento*, LAS, Roma 1984, p. 28.

57. M.D. VERNON, *The Psychology of Perception*, o.c., p. 163.

sándose en estos y otros ejemplos, sostuvo la tesis siguiente: «incluso en ausencia de una situación de necesidad esos estímulos son reconocidos, pero no percibidos, o mejor aún: en situación de necesidad el organismo reconoce en el nivel subconsciente todos los estímulos y selecciona aquellos ante los cuales se producirá un descenso del umbral»⁵⁸.

Pero no es solo la personalidad que influye en la percepción, sino también a la inversa, es decir, las diferencias perceptivas van modelando diversos tipos de personalidad. Los principales son: el *sintético* y el *analítico*. Si bien la síntesis forma parte natural del proceso perceptivo, es mayor en el tipo llamado *sintético*, que tiende a ver el campo perceptivo como un todo. El *analítico*, en cambio, subdivide el campo perceptivo en las partes constitutivas o en los detalles, centrándose en cada uno de ellos por separado y dejando de lado el conjunto. En el tipo sintético «las ilusiones ópticas son más netas; el movimiento aparente y la causalidad se ven inmediatamente; también es alta la constancia de dimensión, forma, color. El método analítico es más apropiado cuando se deben observar detalles pequeños y ciertas cualidades aisladas del conjunto, como juzgar la luminosidad y el color de una superficie, independientemente de sus demás cualidades o de las del resto del campo»⁵⁹.

En conclusión, la percepción se construye mediante la unión de elementos estructurantes con los de significado. La existencia de esas dos fuentes en su elaboración consiente a la percepción poder conectarse con la representación, la acción y el lenguaje que designa el objeto describiendo su uso. La conexión de la percepción a la acción —a través de la cogitativa— se debe al hecho de que el significado de la percepción se refiere ya a una acción adecuada; por ejemplo, la percepción de un martillo contiene la posibilidad de usarlo como instrumento.

La percepción, aunque supone un gran desarrollo de la riqueza y profundidad del conocimiento sensible, no lo agota, pues el conocimiento sensible no se limita a la estructuración y valoración de lo dado, sino que, una vez desaparecida la realidad, tiende a la conservación, purificación y transformación de dicha estructura.

3.1.2. *La representación*

La representación es la estructura cognoscitiva sensible que conserva y elabora la percepción. La psicología clásica, en esta estructura que he llamado representación, distingue los actos de dos facultades: el de la imaginación y la memoria. La imaginación es un «*motus factus a sensu secundum actum*»⁶⁰, es decir, un movimiento producido por el sentido en cuanto que está en acto. Tal movimiento

58. R. LUCCIO, *La psicología: un profilo storico*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 163.

59. M. D. VERNON, *The Psychology of Perception*, o.c., p. 183.

60. ARISTÓTELES, *De anima*, III, 3, 429a 1. Cfr. SAN TOMMASO, *In III De anima*, lect. 6, n. 659.

tiene como fin volver a presentar (re-presentar) la estructura de la percepción. La memoria es también una representación en la que, a diferencia de la imaginación, se capta el ligamen de dicha estructura con el pasado, el tiempo en que se originó.

Antes de estudiar por separado la imaginación y la memoria, es preciso analizar lo que tienen en común, o sea, el elemento representativo.

Por representación se entiende un «proceso interior de auto-estimulación (o sea, independiente de los estímulos exteriores actuales) que hace presente elementos conocidos anteriormente o los substituye y elabora, aumentando así la cantidad de informaciones que guían la acción»⁶¹. Intentaré analizar esta descripción de la representación poniéndola en relación con el fenómeno de la percepción.

La representación y percepción comparten la conciencia del mundo en que existimos, pero entre ellas hay diferencias fenomenológicas. En la percepción se nos ofrece lo que aquí y ahora existe, mientras que en la representación los contenidos dados no pertenecen al ser-aquí de la realidad, sino a su ser-así, es decir, a su estructura.

Las percepciones aparecen en el espacio real descubierto por un órgano sensorial; por ejemplo, el de la vista. Las representaciones, en cambio, surgen en un espacio propio que por eso se llama representativo, con dimensiones características y distintas y sobrepuesto en cierto modo al espacio sensible, si bien pueden integrarse entre sí como sucede, por ejemplo, en los fenómenos de transformación. Las transformaciones responden a una mejor economía y, por consiguiente, a una mayor eficacia de la información; en las transformaciones, el conjunto de objetos y situaciones percibidos es posteriormente unificado, ya que todos ellos, a pesar de ser diferentes perceptivamente, son captados formando parte de una sola unidad y *representados* con un único signo interiorizado. A través del proceso de transformación puede llegarse al símbolo, es decir, a una representación más o menos esquemática y estilizada, capaz de evocar una amplia cantidad de informaciones⁶²; por ejemplo, el puño cerrado como símbolo de violencia y lucha de clases.

Una última diferencia entre percepciones y representaciones se refiere a la relativa persistencia de las percepciones sensibles frente a la movilidad de las representaciones, que, exceptuando a las obsesiones, dependen de la voluntad. Gracias a la representación se nos abre el horizonte del mundo, pudiendo representarlo y transformarlo.

Las representaciones son de dos tipos: a) de la memoria; b) de la imaginación representativa.

61. A. RONCO, *Introduzione alla psicologia*. 2. *Conoscenza e apprendimento*, o.c., p. 69.

62. En relación a la transformación de las representaciones en símbolos, véase A.L. BLUMENTHAL, *The Process of Cognition*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1977.

a) *La memoria* es la capacidad de conservar los contenidos de las vivencias más allá del aquí y ahora en que suceden, con la posibilidad de actualizarlos posteriormente. Lo que caracteriza a la representación de la memoria es su carácter temporal: no solo porque todas las representaciones tienen un origen temporal, sino también porque las de la memoria contienen el pasado en cuanto tal. La razón de esto es que las representaciones de la memoria son vivencias que no han perdido su significado y, por tanto, conservan las valoraciones hechas.

Memorizar significa, pues, integrar una experiencia pasada en las vivencias del presente, en la experiencia del hoy, por lo que puede afirmarse que la memoria es la actividad mental de la que depende *la vivencia de la propia identidad y de la continuidad del propio vivir*. Esto ocurre de dos maneras: a través de la *memoria experiencial*, que influye en la conciencia del presente y en el comportamiento (por ejemplo, el hábito de guiar o de hablar una lengua se hace consciente en la medida en que se actualiza), y *el recuerdo* o memoria reproductiva, que consiste en la reaparición —en forma de representación— de contenidos de vivencias del pasado⁶³.

Además de estos dos tipos fundamentales de memoria, son posibles otros muchos según el proceso de la memoria o según la diversidad de contenidos. Dejando de lado los tipos de memoria de acuerdo con los contenidos (memoria semántica o de conocimientos organizados, memoria episódica o de experiencias realizadas por la persona, memoria mecánica o de asociación por contigüidad, memoria significativa o de conexiones lógicas⁶⁴), me centraré en el análisis de los tipos de memoria según el proceso. Los tipos fundamentales de esta clase de memoria son los tres siguientes: 1) la memoria inmediata; 2) la memoria de consolidación; 3) la memoria remota.

1. La memoria inmediata o *amplitud de la memoria* es la simple duración de la atención momentánea, sin que se tengan en cuenta los contenidos. Dicha memoria puede medirse de acuerdo con los elementos no correlativos que el sujeto es capaz de recordar tras una sola presentación; por ejemplo, una serie de números, de letras, etc. La memoria inmediata normal comienza a encontrar dificultades tras 7-8 cifras.

En 1960 el cognitivista George Sperling (*The information available in brief visual presentations*) descubrió una memoria a breve término, con un tiempo de

63. La división de los sistemas de memoria (sensorial, de trabajo y a largo plazo) procede del trabajo ya clásico de Atkinson (R. C. ATKINSON, R. M. SHIFFRIN, *Human Memory: A proposed System and its Control Processes*, en «The Psychology of Learning and Motivation: Advances in Research and Theory», K.W. SPENCE (ed.), vol. 2, Academia Press, New York 1968). Sobre la distinción entre memoria y recuerdo puede verse A. OLIVERIO, *L'arte di ricordare. La memoria e i suoi segreti*, Rizzoli, Milano 1999, especialmente el capítulo I.

64. Para este tema véase *Organization of Memory*, E. TULVING y W. DONALDSON (eds.), Academic Press, New York 1972, pp. 382-403.

almacenamiento comprendido entre los 100 y los 500 mseg., anterior incluso al reconocimiento de los estímulos que llegaban. En este tipo de memoria, las informaciones se hallan almacenadas según la forma física y no según el significado: en el plano visual, como *iconos* (imágenes visuales); en el plano auditivo, como *ecos* (imágenes sonoras)⁶⁵.

En este sentido, hay que considerar como de especial relevancia el experimento de Sperling, conocido como *relación parcial*. «Imaginad que se proyecta en una pantalla esta matriz de nueve letras:

Q F T
A C B
N D S

Y que la proyección ocupe un tiempo brevísimo, alrededor de 50 mseg.; y que se pregunte después: ¿qué habéis visto? La respuesta típica es: he visto letras, me parece que eran una A, una Q, una S..., pero no recuerdo nada más. En una situación de ese género se recuerda más bien poco de lo visto (alrededor del veinte por ciento).

Sperling prosiguió el experimento de esta forma. Una vez que las letras habían desaparecido (exactamente 100-150 mseg. después de su desaparición), hacía escuchar un tono: si el tono era alto, los encuestados debían decir cuáles eran las letras de la línea superior; si era medio, cuáles las de la línea central; si era bajo, cuáles las de la inferior. En estas condiciones, las personas preguntadas daban el cien por ciento de respuestas correctas.

El tono se oía tras la desaparición de la imagen, lo que significaba que los encuestados debían de disponer de las nueve letras en algún lugar. Evidentemente aquel lugar era una forma de memoria, si bien de duración muy limitada (en efecto, solo 100-150 mseg.)»⁶⁶.

La capacidad de la memoria inmediata se aumenta cuando el sujeto usa —en la atención momentánea— *supersignos* que reúnen muchas noticias en pocas unidades de información, lo que es decisivo para comprensión de la comunicación verbal y, en general, para el desarrollo del pensamiento, pues permite captar las relaciones entre una pluralidad de elementos simbólicos⁶⁷.

65. Vid. G. SPERLING, *The Information Available in Brief Visual Presentations*, «Psychological Monographs», 74 (1960), n. 11, cit. R. LUCCIO, *La psicología: un perfil histórico*, o.c., pp. 196-197.

66. *Ibid.*, p. 197.

67. Aunque los símbolos pertenecen sobre todo a los sistemas perceptuales visual y auditivo, es posible que otros sistemas tengan también capacidades simbólicas; por ejemplo, el sistema olfativo. Así, la mente de un perfumista contiene una amplia gama de símbolos para los olores y la de un cataador de vinos para los sabores. Sobre el tema de los posibles subsistemas de la memoria puede verse A. BADDELEY, *Human Memory: Theory and Practice*, LEA, Hillsdale 1990.

2. La memoria de consolidación equivale a la estructuración de las huellas mnemónicas o huellas de naturaleza anatómica y química que están en la base del recuerdo, cuando ya han sido fijadas⁶⁸. La madurez de los recuerdos ocurre en buena parte en los primeros quince minutos; una hora es suficiente, en general, para consolidar completamente las huellas. Tal vez esto explique la ventaja de las repeticiones frecuentes, distribuidas en un periodo de tiempo más o menos largo: las huellas se consolidan en el intervalo existente entre las diversas repeticiones.

3. La memoria remota corresponde a la duración de las huellas, es decir, desde el final del proceso de consolidación hasta el olvido de ellas. A menudo, el olvido es menos completo de cuanto se piense, pues, aunque el depósito de recuerdos no siempre es disponible, puede salir a la luz; por ejemplo, si se estimula con un electrodo algunas zonas de la corteza cerebral, puede alcanzarse una específica circunvolución o pliegue del lóbulo temporal, con lo que emergen en el paciente recuerdos de infancia, de cuya existencia hasta entonces él no era consciente.

En las etapas del proceso de la memoria y también en el olvido influyen no solo la capacidad mnemónica de la persona, sino también la motivación y la intención, pues lo que interesa queda fijado, situándose en un lugar más o menos profundo de la interioridad: tendencias, sentimientos, pensamientos habituales, etc.⁶⁹. La inserción de los recuerdos se produce siempre dentro de una estructura, que cuenta con la flexibilidad suficiente para poder ser reorganizada según el cambio de las circunstancias y las transformaciones a que está sometida la interioridad. Se recuerda con más facilidad lo que está dotado de significado para dicha estructura, mientras que se olvida lo percibido como inútil o negativo⁷⁰.

Memorizar significa, por eso, integrar una experiencia pasada en la complejidad actual de la vida psíquica. Esta integración ocurre cuando se dan tres condiciones: a) que los diferentes elementos de una experiencia pasada estén unidos unos con otros; b) que tal conjunto, lejos de resultar extraño, se integre en la totalidad de la propia personalidad; c) que esta experiencia se consolide de algún

68. «Los fundamentos fisiológicos de las huellas mnemónicas son dos: a) *anatómico*: el funcionamiento de una sinapsis extiende los contactos sinápticos, facilitando así la repetición de la transmisión por esa vía; b) *químico*: la neurona, durante la actividad, produce sustancias químicas típicas y sobre todo ácidos nucleicos (RNA y DNA); dichas proteínas, ordenadas y estructuradas, facilitan la vía para el paso de una excitación sucesiva y funcionan como soporte fisiológico de los recuerdos; parece que hay evidencias experimentales del crecimiento de tales ácidos después del aprendizaje» (A. RONCO, *Introduzione alla psicologia. 2. Conoscenza e apprendimento*, o.c., p. 63).

69. El papel de la amígdala en las memorias emotivas ha sido aclarado recientemente a través de investigaciones realizadas en animales y en el hombre (vid. V. CESTARI, A. MELE, A. OLIVERIO, *The Effect of Cocaine on Memory in Mice is blocked by Amigdala Lesions*, «European Journal of Neuroscience», Suppl. 9, 193 (1996)).

70. Un buen estudio sobre la extensión de las conexiones presentes en la memoria se halla en el de J. M. SCANDURA, *Problem solving*, Academic Press, New York 1977.

modo en la vivencia, es decir, que no se den circunstancias que impidan su fijación y la consolidación⁷¹.

b) *La imaginación* se distingue del recuerdo porque sus representaciones no se refieren al pasado, por lo que es capaz de elaborarlas y modificarlas a su antojo. La memoria puede también elaborar los datos según el significado, el interés y la importancia que tienen para cada uno; sin embargo, no puede suprimir la relación de esos datos con la situación de la que proceden, pues las representaciones de la memoria son inseparables de lo vivido. La temporalidad señala así un límite insuperable en la elaboración de los recuerdos.

Por otro lado, la independencia del pasado consiente a la imaginación no solo anular sus huellas en la representación, sino también proyectar el futuro, creando lo que únicamente es posible y tal vez no se realice nunca, como algunas posibilidades de la cibernética. La *Gestalttheorie* habla también de la existencia de una *protoimaginación*, o premonición de lo que todavía no está presente sensorialmente, lo que explicaría que el animal busque el alimento, el agua, etc., antes de conocerlos sensiblemente. Sin entrar en un análisis crítico, en esta tesis se apunta a un aspecto esencial de las tendencias que aparece también en la imaginación: la posibilidad de anticipar en parte lo desconocido, que tan importante es en todos los campos del saber. A veces, la búsqueda se desencadena de forma más o menos casual, por ejemplo, cuando la imaginación representa espontáneamente lo que estuvo presente pero sin habérsele prestado atención; otras veces, la búsqueda no depende de una representación, sino del complejo mundo tendencial y afectivo. En definitiva, la protoimaginación y la imaginación tienen en común la premonición de lo que, si bien no está presente, podría estarlo, es decir, la anticipación de lo que se busca.

Las formas de imaginación representativa son cuatro: lúdica, desiderativa, proyectiva y creadora.

1. La imaginación lúdica transforma la realidad bajo el impulso de la tendencia a la imitación. Esto sucede, de forma especial, en el niño entorno a los tres años. No solo los juguetes permiten acceder a mundos fantásticos, sino que los mismos objetos del mundo real —e incluso el mismo niño— pueden trocarse en seres pertenecientes a esos mundos; por ejemplo, en la imaginación del niño, una escoba puede transformarse en caballo. A esta edad resulta difícil separar lo real de lo fantástico.

Con la aparición del pensamiento crítico, el niño comienza a delimitar estos dos mundos. De todas formas, la imaginación lúdica no desaparece. El joven y el adulto siguen jugando, siendo capaces de imaginarse diferentes posibilidades encarnadas por ellos mismos de acuerdo con las circunstancias. Esto explica el in-

71. Cfr. L. PINKUS, C. LAICARDI, *Orientamenti in psicologia*, SEU, Roma 1975, p. 27.

terés que despiertan los llamados *juegos de rol*, en que se interpretan diferentes papeles en consonancia con diferentes circunstancias sociales, históricas, culturales, etc.

2. La imaginación desiderativa transforma la realidad bajo el impulso de los deseos. Dicha imaginación es muy fértil en los adolescentes, pues a menudo sus deseos no se encuentran integrados ni satisfechos. Se produce así el soñar despierto, imaginando una realidad capaz de satisfacer las tendencias a la autoafirmación, a la sexualidad, al hambre vivencial, etc. «La fantasía permite la simulación de haber satisfecho los deseos, eliminando la tensión por la ausencia de satisfacción de la necesidad en cuestión, si bien solo de forma momentánea (el obsesivo retornar de la trama fantástica, en este sentido, es emblemático)»⁷².

Si el soñar despierto se prolonga en el tiempo, la imaginación se convierte en refugio frente a una realidad que se siente cada vez más como contraria a la satisfacción de las propias tendencias. Las representaciones sustituyen paulatinamente el esfuerzo por adaptarse a la realidad, dando origen así a la hipertrofia de la fantasía a costa de la acción real y concreta. Con la imaginación pueden también crearse imágenes-símbolos con que enmascarar los deseos cuya realidad no se acepta. El contenido central del símbolo es una situación emocional que está ligada, por asociación, a una determinada imagen u objeto.

La imaginación que, en cambio, depende del miedo se opone a la desiderativa. En ella, la representación gira alrededor de lo que se considera un peligro: enfermedades, amenazas y, en general, cualquier tipo de fracaso en la lucha por la vida. En todos esos casos, la fantasía puede producir imágenes-símbolo. Por ejemplo, una situación de fuerte ansiedad puede ser asociada por la imaginación al temor de ser agredidos por determinado animal o determinada persona, los cuales se convierten así en símbolos del miedo⁷³.

3. La imaginación proyectiva transforma la realidad de acuerdo con los planes que se desea realizar. La persona humana es el único ser capaz de planificar el futuro a través de sus representaciones. Gracias a ese poder, el hombre se libera del presente sensible, pudiendo así actuar racionalmente y configurar el mundo.

4. La imaginación creadora anticipa el futuro, no solo proyectando representaciones obtenidas a partir de un conjunto de experiencias, sino trascendiendo también esas mismas experiencias. El futuro aparece ante la imaginación creado-

72. R. SICURELLI, *La felicità. Argomenti di psicologia umanistica*, Giuffrè editore, Milano 1992, p. 10.

73. Para el estudio del valor emocional de la imaginación puede verse D. RAPAPORT, *Organization and Pathology of thought. Selected Sources*, Columbia Univ. Press, New York 1951. Especialmente interesantes son los estudios de Lang sobre la potencia de la imagen como forma de provocar y controlar la emoción (P. J. LANG, *Cognition in Emotion: Concept and Action*, en «Emotions, Cognition and Behavior», C.E. IZARD, J. KAGAN y ZAJONC (eds.), Cambridge University Press, New York 1984).

ra, ya sea como continuación del presente, ya sea como ruptura, pues sus representaciones se refieren a lo que todavía no es objeto del hacer humano pero puede serlo, al análisis teórico y a los medios que han de elegirse para convertir la posibilidad en algo real. Tal tipo de imaginación consiente soñar, sin que los sueños sean vanos. La imaginación creadora impulsa a la realización de proyectos de más o menos embergadura según el nivel personal de aspiraciones. La persona que presenta una especie de *subdesarrollo de creatividad* o con sueños de corto alcance, debe analizar tanto su autoestima (que a menudo será baja) como el miedo ante la desilusión. Saber reconocer, valorar y utilizar los diferentes tipos de imaginación es una habilidad que ayuda a mejorar el conocimiento de sí.

Basta el análisis de estos tipos de fantasía para darse cuenta de que la imaginación humana es una facultad de gran amplitud y riqueza de objetos, lo que es debido al hecho de que, como también la memoria, se halla penetrada por el nivel racional-volitivo. Por eso, además de las funciones que tiene espontáneamente, la imaginación posee otras derivadas de su uso por la voluntad, como la elaboración de proyectos, en especial el proyecto existencial.

En conclusión, la experiencia cotidiana nos permite observar cómo se integran las percepciones, las representaciones de la memoria y la imaginación. En efecto, las representaciones dependen de la percepción sensorial (por ejemplo, el recuerdo de la amada por parte del enamorado se basa en las percepciones que ha tenido de ella), pero a la vez influyen en ella, llegando incluso a deformarla; siguiendo con el ejemplo anterior, el enamorado que cree ver a su amada en la mujer que se acerca a él desde lejos está proyectando sus representaciones desiderativas –desea estar junto a ella– en lo percibido sensiblemente.

La representación imaginativa no solo unifica las facultades sensibles, sino que también prepara el primer acto de la inteligencia o concepto. De modo semejante a como la imaginación para producir representaciones requiere de la percepción, la inteligencia para poder generar el concepto necesita de la representación. En efecto, la mayor estabilidad, constancia y esquematismo de la estructura sensible contenidos en la representación son la *conditio sine qua non* de la universalidad y abstracción del concepto; el espacio percibido en parte por los sentidos externos, como el tacto la vista y el tacto, es transformado por la fantasía en un espacio imaginado sobre el que la inteligencia concibe la idea de espacio.

3.2. *La relación inteligible con el mundo*

El conocimiento racional, ejercido en los hábitos y actos de pensamiento y en la interpretación de las vivencias, consiente a la persona la comprensión en mayor o menor medida –según el tipo de hábito y acto ejercido– de la estructura del mundo, la propia subjetividad y sus relaciones respectivas; así mismo, le consiente la comprensión del conjunto de relaciones derivadas de su estar-en-el mun-

do y los significados que estas poseen. Por ejemplo, a través del proceso racional, la persona no solo es capaz de conocer la constitución química del agua, sino también de explicar la relación entre el agua y la sed y su simbolismo.

3.2.1. *Los procesos de pensamiento: concepto, juicio y razonamiento*

Los procesos elementales de pensamiento son tres: el concepto, el juicio y el razonamiento⁷⁴.

a) El concepto

Según algunos psicólogos asociacionistas, los conceptos no son más que un tipo especial de representación en el que quedan reforzados los aspectos comunes al tiempo que se anulan las diferencias.

1. La formación del concepto. La diferencia entre representación y concepto es, sin embargo, más profunda. En efecto, la representación, si bien no alcance nunca el grado de realidad de las percepciones, tiende hacia lo que ha sido dado de modo sensible, es decir, tiende a la percepción. El concepto, en cambio, no busca la actualización sensible de una cosa sino la de sus aspectos esenciales, que pueden ser pensados sin necesidad alguna de representación, aunque esta los acompañe en muchas ocasiones.

La psicología cognitiva distingue entre la imagen perceptiva relativa al objeto físico o percepción y la imagen mental o concepto. Si no existiese ninguna diferencia entre esos dos tipos de imágenes, la imagen mental se convertiría en una especie de *fotografía* del objeto: nuestra mente, en ese caso, debería disponer de un archivo con capacidad ilimitada para contener todas las *fotografías* tomadas en el transcurso de las diversas experiencias. No parece, sin embargo, que la mente humana posea tal capacidad. La imagen mental para los cognitivistas es una representación selectiva. La representación consiste en un proceso de reconstrucción e interpretación de la realidad exterior, de la que solo se captan algunos elementos (características formales, relaciones, etc.). En la imagen mental, esa representación es captada, a su vez, en los aspectos generales, sobre todo la estructura que da unidad a los diversos elementos⁷⁵. En definitiva, el concepto supone la relativa determinación y estabilización de un contenido esencial que trasciende la mutabilidad de las impresiones sensibles y de los contenidos representativos.

74. A pesar de que se trata de un esquema clásico, coincide en muchos puntos con el propuesto por A.L. BLUMENTHAL, *The Process of Cognition*, o.c., especialmente en lo relativo al análisis del *diferencial semántico*, en el que se observa tanto la integración de los tres procesos como la reacción emocional-valorativa frente, por ejemplo, a la figura del padre.

75. AA.VV., *L'immagine mentale nella scoperta cognitiva. Contributi sperimentali*, Edizioni Unicopli, Milano 1988, pp. 11-12.

2. El papel del lenguaje en la formación de los conceptos. Tal determinación y estabilización es posible a través del lenguaje. El pensamiento no se identifica con el lenguaje porque: a) las palabras, a diferencia de los conceptos, son super-signos que indican a veces, con un solo elemento verbal, estructuras cognoscitivas de mucha extensión y complejidad, mientras que el concepto se refiere a representaciones de menor complejidad, es decir, la palabra es una estructura cognoscitiva más compleja que el concepto; b) existe un pensamiento prelingüístico (de los primitivos o de los niños) y un pensamiento superlingüístico. Pero, para que el pensamiento superlingüístico pueda adquirir una forma, es necesario el lenguaje, o sea, dar forma a lo pensado a través de las palabras.

La determinación del mundo a través de los conceptos, expresados mediante el lenguaje, significa que la palabra permite trascender el flujo y la fugacidad de la corriente de las sensaciones y de los estímulos en que se halla inmerso el animal. Como el concepto, la palabra —excepto la que contiene sonidos onomatopéyicos—, carece de semejanzas sensibles con la realidad a la que se refiere. A través de la denominación, el mundo es estructurado e interpretado. Tal interpretación no es, sin embargo, arbitraria, sino que, no obstante la mediación de una determinada cultura, corresponde al modo de ser de la realidad y a las relaciones de la persona con esta. Por ejemplo, un niño francés, que había aprendido el término *ato* para indicar el martillo (*marteau*), lo aplicaba a diversos objetos usados como utensilios, incluidos un peine y una cacerola; mientras que un niño italiano usaba la palabra agua (*acqua*) para el vaso y su contenido. Para clasificar y denominar la realidad, el niño se sirve sobre todo del aspecto de los objetos y su uso⁷⁷. Gracias a la cultura, el niño se vale de la experiencia e inteligencia de los demás miembros para lograr lo que los psicólogos llaman un *marco de referencia*, es decir, un mapa de la realidad en donde colocar, de modo ordenado y coherente, cada una de sus experiencias.

El lenguaje sirve también para poder distanciarse del ámbito tendencial-afectivo, en donde no hay separación entre realidad y subjetividad. Mediante la palabra, la persona es capaz de contar, por ejemplo, las vivencias afectivas que experimenta, consintiéndole así comprenderlas e integrarlas en la estructura de la personalidad. El lenguaje permite también la comunicación interpersonal. La palabra no solo estructura e interpreta la realidad, sino ante todo las relaciones entre personas. El diálogo desvela la riqueza inagotable del mundo personal⁷⁸. A través del diálogo se establece una confrontación entre los diferentes *marcos de referen-*

76. Cfr. M.D. VERNON, *La psicologia della percezione*, o.c., pp. 19-25.

77. Se comprende así por qué el diálogo ha asumido un papel destacado en los diferentes tipos de terapia psíquica, por ejemplo, en la logoterapia de V. E. Frankl. Algunos elementos terapéuticos, como los símbolos, no son usados por este psicólogo de modo monológico, sino dialógico. En efecto, los símbolos no solo son una clave para que el psiquiatra —siguiendo el psicoanálisis freudiano— interprete el mundo del paciente, sino que sirven también para darle o volverle a dar sentido.

cia, gracias a lo cual el *marco* puede ser confirmado o contradicho. El elemento que caracteriza la comunicación lingüística es la retroalimentación (*feed-back*), o sea, la información de vuelta que el emisor recibe del receptor. Cuanto mejores son los intercambios de información, más enriquecedora resulta la comunicación.

3. Entre las teorías del lenguaje, se encuentra la de Skinner. Este autor sostiene la hipótesis del nacimiento del lenguaje a partir de la costumbre que el individuo tiene de responder positivamente a los estímulos lingüísticos procedentes del ambiente, sobre todo cuando se los refuerza con premios. Por ejemplo, cuando un niño pronuncia por primera vez la palabra *mamá*, puede ser premiado con una actitud gratificante por parte de la madre: una sonrisa, un beso, etc. Quizá la pronunciación no sea todavía correcta, pero mediante el premio recibido aprende a mejorarla hasta imitar perfectamente el sonido con que la madre pronuncia esa palabra. Además, teniendo en cuenta que la madre de por sí es un refuerzo importantísimo, el niño tiende a repetir todos los sonidos emitidos por ella, incluso cuando la madre no se halla presente.

Noam Chomsky criticó la teoría conductista del lenguaje, señalando que existe una serie de fenómenos lingüísticos que no pueden explicarse de acuerdo con ese modelo interpretativo. Tal vez la crítica más aguda al conductismo sea la siguiente: el significado de las palabras no se aprende solo imitando sonidos, aunque esos estén dotados de valor emotivo. O sea, el niño no aprende a reproducir sonidos, sino a extraer de un conjunto de configuraciones sonoras diversas (*mamá*, *papá*) los elementos que se refieren a un concepto idéntico. La competencia fonológica es el conjunto de reglas que el niño no recibe directamente del ambiente, sino que elabora en su interior. Esto es aún más evidente en el aprendizaje sintáctico y semántico; de hecho, quien aprende a hablar es capaz de producir y entender un número ilimitado de frases, superior no solo a las que ha usado en el pasado sino también a las que ha escuchado a otros⁷⁸. Se debe hablar, pues, del lenguaje del niño como de un continuo trabajo para elegir entre sus experiencias lingüísticas algunos elementos en torno a los que construir *su* lenguaje; solo mediante sucesivos ajustes el niño logrará que su modo de hablar se asemeje al de los adultos que viven con él⁷⁹. La elección de esos elementos –en contra de lo que podría parecer– no es arbitraria, sino que depende de criterios objetivos, relacionados con los procesos de pensamiento con que se estructura la realidad.

b) El juicio

El juicio permite captar la existencia o no de relaciones entre la realidad y los conceptos. El juicio establece una relación nueva con el mundo. La afirma-

78. Para el análisis del reconocimiento y uso de las palabras habladas puede verse A. ELLIS, A. YOUNG, *Human Cognitive Neuropsychology. A Textbook with Readings*, Psychology Press, Hove and New York 2002, especialmente el capítulo VI.

79. Cfr. L. PINKUS, C. LAICARDI, *Orientamenti in psicologia*, o.c., pp. 48-50.

ción y negación son distintas fenomenológicamente de la conciencia del mundo y de la orientación en él, de la percepción sensorial y de las representaciones: lo que en estas ha sido aceptado implícitamente, debe explicitarse en el juicio, indicando así su verdad, falsedad, posibilidad, etc.

La separación entre concepto y juicio no significa que la realidad no esté unida de forma directa y casi espontánea a nuestros conceptos, sino más bien que al atribuir la existencia o al negarla superamos la pura abstracción. La superación del concepto no requiere, sin embargo, la formulación clara de un juicio; así el niño, a pesar de no ser capaz de conocer bien la realidad, es capaz de trascender los conceptos, por lo menos, en la vida práctica. En efecto, la capacidad que el niño tiene de identificar realidades, reconocerlas y distinguirlas manifiesta ya dicha trascendencia. Por otro lado, la capacidad de identificar y distinguir no es independiente de la conceptualización, sino que se basa en ella; por eso, cuando el niño dispone de clasificaciones amplias y completas, identifica y reconoce la realidad con agilidad y prontitud; cuando no es así, necesita examinarla con mayor atención y reflexionar acerca de sus cualidades, antes de saber exactamente qué y cómo es. Además, hay también situaciones, potencialmente peligrosas, en que el niño está obligado a juzgar rápidamente; debe entonces valorar, establecer aproximadamente el tipo de objeto ante el que se halla y reaccionar en consecuencia.

El juicio del adulto acerca del tipo de realidad y de relaciones que ésta tiene con los demás objetos y consigo mismo está ligado también al concepto y a una multiplicidad de situaciones. En efecto, los juicios acerca de las situaciones que se presentan en la vida diaria (cruzar la calle, utilizar el ordenador, asistir a una conferencia, etc.) no requieren detenerse para posteriormente reflexionar. Por otro lado, hay realidades o situaciones encontradas por primera vez en las que la persona puede decir: «tengo la impresión de que podría tratarse de un objeto o situación de este tipo», añadiendo una vez comprobada la veracidad de esa impresión: «sí, así es» o «me he equivocado: se trata de una cosa completamente distinta».

El carácter propio de cada juicio se manifiesta subjetivamente a través de la certeza, la cual puede adoptar grados diversos. Aunque la firmeza del juicio no depende de la certeza –sino más bien al contrario–, a veces la relación de dependencia se modifica: la incertidumbre, la duda, etc., derivan entonces no de la falta de firmeza en el juicio, sino de emociones, estados de ánimo y enfermedades, como sucede en los escrupulosos y, en general, en los neuróticos. Los juicios formulados entonces, a pesar de su perfección desde el punto de vista lógico, no consiguen disipar las dudas porque estas no se basan en relaciones reales, sino en representaciones producidas por el deseo o el miedo. De nada sirven valoraciones ulteriores pues la nueva información, en lugar de eliminar la duda, puede traer consigo más incertidumbre.

c) *El razonamiento*

Razonar equivale a captar, mediante un nuevo juicio, una relación compleja dentro de un conjunto de relaciones que han sido ya determinadas por juicios precedentes. Razonar, pues, consiste en deducir de dos o más juicios otro juicio que posee una mayor trabazón y es lógicamente consecuente.

Lo mismo que la denominación juega un papel importante en la determinación de la realidad, el predicado (en especial el verbo copulativo ser) lo desempeña en su estructuración. El niño pequeño, aunque todavía no se sirva del predicado, comienza a emitir juicios implícitos cuando indica las realidades nombrándolas: silla, papá, casa, etc. Más adelante aprenderá a utilizar el predicado, a ordenar las palabras y, cuando sea necesario, a declinarlas; por último, será capaz de expresar las relaciones que descubre en la realidad a través de frases simples y de coordinadas, para terminar con las subordinadas. Puede hablarse del proceso del pensamiento que se manifiesta, enriquece y madura junto con el dominio de la lengua; de ahí que la competencia lingüística no consista solo en la técnica de emplear un determinado sistema de signos lingüísticos, sino sobre todo en la posibilidad de que el pensamiento del hablante siga creciendo.

En el proceso de crecimiento del pensamiento se da también una relación cada vez mayor con el nivel tendencial-afectivo, pues –como se verá más adelante– el pensamiento, a la vez que influye en ese nivel dominándolo, puede ponerse al servicio de las diversas tendencias. Por ejemplo, la técnica es la manifestación más clara del uso instrumental del pensamiento a favor de la satisfacción de las tendencias vitales (biotécnica), del yo (poder, posesión y estima) y de la transitoriedad (la técnica que permite curar a los enfermos, cooperar con el desarrollo de los países pobres, etc.).

Reducir el pensamiento a un medio para satisfacer las tendencias significa no darse cuenta de la función *ideal-espiritual* del pensamiento –como la llama Max Scheler–, cuyo aspecto esencial es el sentido. En la función *ideal-espiritual* se alcanza a comprender el mundo no como un lugar de dominio para satisfacer las propias necesidades o para crear otras nuevas, sino como el ámbito en el que se realizan y ordenan jerárquicamente los valores: vitales, culturales, éticos, religiosos..., o sea, la función *ideal-espiritual* desvela que el existente humano (ser-en-el mundo) es portador de valores personales. La reducción del pensamiento a simple medio para satisfacer las necesidades no empobrece solo el pensamiento, sino también a la persona, quien puede perder de vista la función principal del pensamiento: ayudarla a encontrar el sentido de la propia existencia.

Como en el caso de las vivencias afectivas, los procesos de pensamiento influyen también en la caracterología. Los diferentes tipos de pensamiento marcan en mayor o menor medida rasgos del carácter personal; por ejemplo, la capacidad de abstracción o de síntesis mediante conceptos o descripciones esenciales de los contenidos de experiencia, establece una distinción entre la persona con pensamiento concreto y la que está dotada de pensamiento abstracto (lo ideal sería que

la capacidad de abstracción y el sentido de realidad se equilibraran mutuamente). Y, a la inversa, determinados aspectos del carácter pueden influir en el pensamiento; por ejemplo, la capacidad de juzgar y, sobre todo, de razonar, que confiere al pensamiento precisión, coherencia, orden y estructura, puede verse reducida a causa de las formas emocionales paroxísticas –ira, angustia, etc.– o de algunos estados de ánimo, como el depresivo, el de descontento, etc.

Por otro lado, además de los tipos de pensamiento, existen diferentes *estilos cognitivos*: a) niveladores-acentuadores; b) rígidos-flexibles; c) toscos-finos.

a) *niveladores-acentuadores*, según se subraye la novedad de un significado o los aspectos que este comparte con la experiencia habitual. G. S. Klein repitió en diversos test (con las variaciones necesarias para reducir el efecto de la aparición de estímulos extraños) el experimento de Bruner y Postman. Estos psicólogos habían observado que las personas escapadas de la Alemania nazi veían los discos en que estaba reproducida la esvástica más grandes de lo que eran en realidad, mientras que percibían sin variación de tamaño los discos en que se reproducían símbolos neutros. Guiados en sus experimentos por esta observación, Klein y sus colaboradores llegaron a la conclusión de la existencia de dos tipos de personalidad basados en dos estilos cognitivos diferentes: *sharpeners* (acentuadores) y *levelers* (niveladores); los primeros tienden a acentuar los contrastes perceptivos; los segundos, en cambio, a atenuarlos⁸⁰;

b) *rigidez-flexibilidad*, según se reconsideren o no las propias ideas después de haber recibido nuevas informaciones sobre la realidad. En este campo, son muy importantes las investigaciones experimentales de Frenkel-Brunswick acerca del autoritarismo y de los prejuicios. Por ejemplo, algunos experimentos de estos autores pusieron de relieve que, ante situaciones ambiguas desde el punto de vista perceptivo, los sujetos intolerantes revelaban un comportamiento más rígido que los tolerantes⁸¹;

c) *amplitud de las clases preestablecidas*, según la finura o tosquedad en el modo de discriminar. Estos estilos cognitivos se refieren a la capacidad del sujeto para aplicar una determinada estructura cognoscitiva a la situación presente, lo que permite reconocer la pertenencia de objetos a una clase determinada. Por ejemplo, los conceptos de periódico, radio, televisión, Internet, a pesar de ser diferentes, comparten la pertenencia a la clase de los medios de comunicación porque poseen una misma función: la de comunicar⁸².

80. Vid. G. S. KLEIN, H. J. E. SCHLESINGER, D. MEISTER, *The Effects of Personal Values on Perception: An Experimental Critique*, «Psychological Review» 58 (1951), pp. 96-112.

81. Por ejemplo, si se muestra la figura de un perro y se la va modificando progresivamente hasta transformarse en la de un gato, los sujetos con prejuicios tienden a no darse cuenta del cambio (vid. E. FRENKEL-BRUNSWIK, *Intolerance of Ambiguity as an Emotional and Perceptual Personality Variable*, «Journal of Personality», 18 [1949], pp. 108-43).

82. Cfr. A. RONCO, *Introduzione alla psicologia. 2. Conoscenza e apprendimento*, o.c., pp. 84-85.

Otro estilo cognitivo que presenta una estrecha relación con la afectividad es el pensamiento positivo y su contrario, el negativo. El pensamiento positivo está abierto y es expansivo, o sea, creativo; el negativo, en cambio, está cerrado y empobrece a la persona. En el modo de pensar la realidad influyen dos mecanismos psíquicos: el *filtro* y el *olvido*. La mente humana es capaz de prestar atención, al mismo tiempo, a numerosos estímulos, pero no puede almacenarlos todos, debe hacer una selección. El *filtro* permite seleccionar los datos de la realidad para que la persona los adapte a su orientación existencial. Los demás elementos, a pesar de ser percibidos, no se tienen en consideración. La persona no ve lo que no está en sintonía con su concepción del mundo. El *filtro* y el *olvido* de los elementos negativos forman parte del pensamiento positivo, que origina vivencias de signo emocional positivo. Según Meazzini, muchas patologías de la personalidad dependen de un modo negativo de pensar la realidad. La persona deprimida considera que el mundo es tan negro como lo ve, pues «tiende a seleccionar en el ambiente todas las informaciones que subrayan la inadecuación y falta de valor del mismo»⁸³. El ansioso, por su parte, capta todas las señales de peligro incluso allí donde no existe.

3.2.2. *Funciones de la razón: interpretación, valoración, rectificación*

El pensamiento tiene como objeto el mundo no solo en sus dimensiones técnica, práctica, teórica e ideal, sino también en sus dimensiones hermenéutica y existencial⁸⁴. Gracias a su capacidad de iluminar los diversos niveles personales, el pensamiento hace posible el control flexible del nivel tendencial-afectivo, poniendo así las bases de la integración de los diferentes niveles en una personalidad sana y madura.

La noción de control flexible se opone a la tesis de la mayoría de los filósofos modernos, para quienes –según los diversos tipos de dualismo–, razón y afectividad tienen un origen radicalmente diverso, y también a la de los psicólogos conductistas, para quienes no hay distinción entre razón y afectividad, pues el hombre es solo materia. Si para los seguidores del dualismo cartesiano el único control posible es de tipo rígido, para los conductistas no debe hablarse de control de la razón, sino solo del uso, más o menos consciente, de modelos de comportamiento cuyo objetivo es la satisfacción de las necesidades biológicas del organismo⁸⁵.

83. P. MEAZZINI, *Pensar bene fa bene!*, «Psicologia e scuola», 56 (1991), p. 35.

84. Algunos, como Goleman, denominan a lo que llamo funciones de la razón *inteligencia emocional*. Según este autor, la inteligencia emocional incluye, además de las funciones citadas, la capacidad de motivarse a sí mismo, el reconocimiento de las emociones ajenas y el control de las relaciones (vid. D. GOLEMAN, *La inteligencia emocional*, Kairós, Barcelona 1997).

85. «La mayor parte de las respuestas dadas en el miedo y en la ira activan el organismo en el sentido de aumentar la capacidad de esfuerzo físico. Este *síndrome de activación* es importante para

El control flexible por parte de la razón se realiza a través del juicio racional. Para entender con profundidad el sentido de esta afirmación, es preciso darse cuenta de que la posibilidad de ejercer dicho control depende de la unidad de la persona. En efecto, razón y afectividad no tienen un origen opuesto ni diverso, como si nacieran de dos sujetos distintos, pues surgen de una sola persona: una sola e idéntica persona es quien siente determinadas inclinaciones, reflexiona sobre ellas, las valora y actúa en consecuencia. Que la persona y, por consiguiente, la personalidad sea una no significa que sea simple, pues, como hemos visto al estudiar los afectos, además de estar formada por diversos niveles, en ella existen inclinaciones que en sí no son racionales e, incluso, las hay contrarias al juicio de la razón. El problema consiste en saber cómo la razón puede influir en los niveles que en origen no son racionales.

Creo que la explicación es esta: la razón, cuya función práctica más importante es el juicio, puede influir en los afectos porque estos suponen siempre un juicio natural⁸⁶. Sin él, la razón no podría interpretar la afectividad ni valorarla de acuerdo con la totalidad de la persona y, por consiguiente, no podría corregirla cuando se le opone. Hay, por tanto, una continuidad o, por lo menos, puede haberla entre el juicio natural característico de la afectividad y las diferentes funciones hermenéuticas de la razón.

a) *La interpretación*. Una de las funciones primarias de la razón consiste en interpretar la afectividad, es decir, captar el diverso significado de las vivencias afectivas. Para hacerlo, no basta la conciencia originaria de la vivencia (por ejemplo, sentir miedo), sino que es necesaria la reflexión, o sea, la conciencia racional de lo que aparece en la vivencia; en el miedo, por ejemplo, sentir determinada realidad como peligrosa⁸⁷.

En los sentimientos corporales, de dolor, placer, etc., puede hablarse, desde un punto de vista vital, de la existencia de un significado positivo o negativo que se percibe sin reflexión, pues, por ejemplo, el dolor es experimentado de forma espontánea como contrario al vivir. La reflexión de la razón es necesaria, en cambio, para descubrir la causa de esos sentimientos corporales, para no dejarse dominar por ellos y, sobre todo, para poder valorar el significado personal del dolor y el placer. Al comienzo de la biografía de cada uno, la interpretación del placer y dolor es realizada por una razón ajena; normalmente, la de los padres. Por ejemplo, ante el dolor del niño pequeño manifestado a través del llanto, gritos o señales corporales, las personas que cuidan de él tratarán de descubrir su causa para

sobrevivir (...) en un ambiente muy primitivo» (J.G. HOLLAND, B.F. SKINNER, *The Analysis of Behavior: A Program for Self-Instruction*, o.c., p. 210, nn. 30-2).

86. He expuesto y desarrollado esta tesis en el ensayo *Antropología de la afectividad*, o.c., en el capítulo V.

87. Arnold distingue entre dos niveles de valoración en las emociones de miedo e ira: la primera (en el nivel cortical) es inmediata (no razonada); la segunda, razonada, es un sentimiento secundario: me siento atemorizado (vid. M. B. ARNOLD, *Emotion and Personality*, o.c.).

eliminarlo o paliarlo. Más adelante, es el juicio de la propia razón el que induce a tomar un calmante que haga desaparecer el dolor o, por lo menos, disminuir su intensidad, o a aceptarlo e incluso amarlo cuando el dolor, valorado en la perspectiva de la persona en su totalidad, se ve —a la luz de la Revelación cristiana— como participación en el amor redentor de Cristo, que sufre y muere en la cruz.

De todas formas, la experiencia del dolor como algo negativo no es susceptible de error. Si alguien siente dolor, no solo no puede dejar de sentirlo, sino que es informado de la existencia de algo en su organismo que se opone a la salud. La razón, pues, aunque es capaz de valorar el dolor en el conjunto de la persona, no puede modificar el significado vital de este.

Los sentimientos corporales no necesitan ser interpretados por la razón, mientras que deben serlo los ligados a la tendencia nutritiva —como el hambre o la sed—, a la tendencia sexual, etc. Como ya se dijo, el hambre y la sed son sentimientos tendenciales interpretados originalmente por una razón ajena; gracias a esta, el niño que por primera vez los experimenta es capaz de conferirles un significado determinado. La función de la interpretación no se agota en las primeras experiencias, sino que parece interiorizarse poco a poco hasta coincidir en cierto modo con el propio sentimiento, de tal forma que —una vez interiorizada— es muy difícil separar la interpretación del sentimiento tendencial interpretado. Por ejemplo, cuando un adulto identifica determinados sentimientos como hambre, no es necesario que emita un juicio racional ulterior para saber que necesita comer.

La necesidad de interpretar los sentimientos tendenciales depende del modo de ser de la subjetividad. En efecto, la subjetividad está capacitada para experimentar algo que todavía no conoce, pues, a través del sentimiento de necesidad, el objeto que en parte puede satisfacerla es experimentado antes de ser poseído. Este modo de sentir la propia subjetividad, característico de los sentimientos tendenciales de hambre, sed, etc., demuestra que estos pueden ser interpretados solo por quien conoce el objeto de la necesidad, ya que en sí mismos los sentimientos indican únicamente un tender de forma vaga y confusa hacia algo que todavía no ha sido poseído⁸⁸.

Más compleja aún es la interpretación de los afectos en los estados de ánimo disposicional, como los celos, la envidia, el deseo desmesurado de estima, pues la oscuridad del afecto no depende solo de su cercanía a lo somático, sino también de su relación con el yo. Los celos, por ejemplo, derivan de la envidia e implican por lo menos la existencia de tres personas; en efecto, los celos se refieren a algo propio (en sentido estricto, al objeto de nuestro amor) que nos ha sido arrebatado por un rival o, por lo menos, tememos que este nos lo pueda arrebatarnos. Para interpretar tales afectos de forma adecuada, es preciso estar dispuestos a admitir que el yo tiene determinadas inclinaciones que avergüenzan, lo que

88. Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid 1976, pp. 22-25.

—si uno es sincero consigo mismo— significa valorarlas negativamente y, por consiguiente, empeñarse por modificarlas. En la función hermenéutica de la razón notamos el papel fundamental de la voluntad, que puede aceptar o rechazar una interpretación determinada.

En conclusión, la función interpretativa de la razón, aunque no es aplicable a los sentimientos corporales de dolor y placer, debe aplicarse a los demás tipos de afecto, pues implican siempre un juicio natural respecto de la relación entre la subjetividad tendente y la realidad que ha de tenerse en cuenta, no porque el juicio natural de por sí sea conveniente a la persona, ya que de modo inmediato no se refiere a ella sino a las tendencias, sino porque normalmente le informa de algo importante para su existencia. Mediante la interpretación de ese juicio natural, la razón puede descubrir el origen de los sentimientos que están unidos a las tendencias y, sobre todo, el de los afectos más espirituales, en donde hay mayores posibilidades de error, lo cual es necesario si se desea integrarlos convenientemente antes de referirlos a la persona⁸⁹.

b) *La valoración*. Si en la interpretación se aplica la razón para captar el significado que tiene el sentimiento o el afecto, es decir, su significado tendencial, en la valoración se considera en cambio el aspecto personal de ese juicio natural. La razón, mediante la reflexión, no solo determina cuál es la tendencia dinamizada, sino sobre todo establece una separación entre el yo sometido a la afección y la realidad a la que tiende, indicando cuándo se debe o no seguir esa tendencia.

En cierto sentido, mediante la valoración, el yo es objetivado y, por tanto, separado de la relación contingente con una realidad precisa. La separación entre relación tendencial y persona, obrada por la razón, está en la base del juicio que esta emite o puede emitir a la luz del conocimiento de sí y del fin elegido. Por eso, en la valoración del juicio natural, el bien o mal tendenciales hay que referirlos al bien o mal de la persona, teniendo en cuenta el futuro; sobre todo, la realización del propio proyecto existencial⁹⁰.

1. Valoración de los sentimientos corporales. El placer y el dolor deben ser valorados en cuanto placer o dolor de la persona. Los sentimientos de nuestra corporalidad —placer y dolor— no pueden ser ni rechazados como si no nos pertenecieran (como hicieron los estoicos y sus seguidores), ni considerados como el único fin del vivir (como han hecho, por ejemplo, los hedonistas de todos los tiempos). La información que los sentimientos corporales proporcionan es importante pues manifiestan una situación del cuerpo determinada y, en el caso del placer y del dolor conectados a la posesión o separación del objeto al que se tiende,

89. La importancia de la interpretación y reinterpretación de las emociones de cara a un mejor desarrollo del pensamiento ha sido indicada por M. y O. EHRENBURG, *Cómo desarrollar una máxima capacidad cerebral: Un programa total para incrementar su inteligencia*, Edad, Madrid 1996, p. 237.

90. Vid. H. THOMAE, *Dinamica della decisione umana*, LAS, Roma 1964.

expresan también la satisfacción o insatisfacción de necesidades importantes para la vida del individuo y de la especie.

La valoración racional de tales sentimientos indica, sin embargo, el carácter parcial de estos, pues no reflejan la totalidad de la persona, sino solo algunos aspectos de ella, por más importantes que sean. El papel de la razón consiste, por tanto, en buscar y encontrar el sentido personal de los sentimientos corporales. El dolor, por ejemplo, incluso cuando es fortísimo y persistente, no se identifica con la persona, ya que esta puede distanciarse de él: asumirlo como algo con *sentido* personal, llegando incluso a aceptarlo y amarlo.

El amor al dolor no significa eliminar el sentimiento corporal negativo, sino descubrir en él un significado que lo hace digno de la persona. Amar el dolor no equivale a ser un masoquista pues, aunque parezca que este otorga al dolor un sentido diferente del que normalmente se le da, tal sentido no va más allá de la esfera de la afectividad, clausurando así a la persona en el círculo dolor-placer. Un dolor cerrado en sí mismo, sin referencia a la alteridad, o abierto únicamente al placer, no puede ser integrado en la persona, que es esencialmente un ser en relación (como ya se dijo, la persona no existe nunca aislada: no hay persona, sino personas). Los sentimientos corporales, debido a su inmediatez y a la carga de urgencia con que aparecen en la conciencia, pueden parecer absolutos, pero no lo son pues dejan en la oscuridad aspectos esenciales del ser humano, como la libertad. El dolor, como el placer, puede ser aceptado si se lo asume como un aspecto parcial, si bien real, de la persona⁹¹.

2. Valoración de las emociones. La relación entre valoración racional y afectiva es todavía más necesaria en el caso de las emociones, pues el juicio natural de estas está más cercano a la razón en cuanto que corresponde a una relación vital, concretamente a la relación de la subjetividad que tiende y la realidad. En la emoción, la subjetividad aparece siempre en una situación determinada, es decir, en un tipo de relación con la realidad: peligro, adversidad, deseo, confianza, etc. La imposibilidad de separar la subjetividad de su *sentirse* en una determinada circunstancia, muestra que las emociones contienen siempre la existencia de algo que es a la vez real y subjetivo, cierto convencimiento espontáneo. La valoración racional debe examinar ese convencimiento, así como si es correcto o no actuar de acuerdo con él.

La emoción propone motivos para juzgar la realidad de un modo determinado y para actuar según ese juicio. Por eso, cuando no hay reflexión racional de esos motivos, el juicio natural no puede ser valorado. Un caso extremo de falta de reflexión se da en la *emocionalización* de la conciencia, cuando la pasión es de tal intensidad que ocupa completamente el horizonte de la conciencia⁹².

91. Una explicación profunda del valor existencial del dolor se halla en V. E. FRANKL, *El hombre doliente: fundamentos antropológicos de la psicoterapia*, Herder, Barcelona 1987.

92. «Un tipo de fenómeno límite es, aquí, la emocionalización de la conciencia, donde el exceso de emoción parece destruir la conciencia y la capacidad ligada a esta de una normal experiencia vivi-

La emocionalización es la causa de que la persona se adhiera completamente al juicio tendencial y, por tanto, considere como necesaria la acción a la que este se dirige. La emocionalización se produce en las pasiones violentas, mientras que es más difícil en los sentimientos estéticos, de deber, etc., por ser menos dependientes de la dinamización corporal. En condiciones normales, la emoción no impide la reflexión, pero, a través de la fuerza persuasiva del placer o de los motivos presentados por la emoción, puede influir en la voluntad y, por consiguiente, en la misma valoración. En efecto, cuanto mayor es el placer o la inclinación que se experimenta, más involucrada se halla la atención, dificultando así el juicio objetivo de la razón, que puede quedar obnubilado por completo⁹³.

Los motivos contenidos en las emociones, si bien pueden ser tomados como razones, o sea, como explicaciones de nuestras valoraciones y acciones, por sí solos no corresponden a la valoración que la razón debe dar, pues esta ha de tener en cuenta no solo la operatividad de la persona sino también su entera existencia. La conexión de la emoción con la persona, a través de la valoración racional, implica que la emoción pueda ser interiorizada. Sin interiorización, las emociones serían eventos fugaces carentes de significado en la vida personal; algo semejante a una sucesión continua de imágenes sin relación y, existencialmente, indiferentes. Por eso, cuando por algún motivo falta interiorización en las emociones, la persona es incapaz de plantearse preguntas del tipo: «¿qué me sucede?», «¿por qué me sucede?», que manifiestan una relación íntima entre lo sucedido y el yo.

No todas las experiencias tienen la misma importancia para la persona: algunas son triviales e inconsistentes, por lo que apenas dejan huella en ella; otras, en cambio, resultan tan decisivas que le fuerzan a revisar la propia escala de valores, creencias, aspiraciones y deseos. Mientras que en las primeras la interiorización espontánea es mínima, en las segundas es tan intensa que obligan a la persona a tomar decisiones con trascendencia, impulsándola en ocasiones a variar el rumbo de su vida.

3. Valoración de los sentimientos. Desde el punto de vista de los sentimientos, o sea, de la afectividad más espiritual, la valoración racional cobra aún mayor importancia, sea porque consiente objetivar sentimientos a veces confusos, es decir, responder a preguntas sobre su origen y significado, sea porque permite educar los sentimientos, en particular los de deber, los remordimientos, el sentimiento de culpabilidad, etc. No se debe pretender, pues, la eliminación de esos sentimientos negativos por ser contrarios a la salud psíquica, sino que hay que tenerlos en cuenta ya que manifiestan una constricción o un malestar causados por una exigencia real, una falta de integración personal, una actitud equivocada (entendida en sentido amplio: pensamientos, deseos, estados de ánimo disposicional,

da» (K. WOJTYŁA, *Osoba i czyn*-Persona e atto, G. REALE y T. STYCZEN (eds.), Bompiani Testi a fronte, Milano 2001, pp. 581)

93. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 33, a. 3.

etc., inadecuados) o, incluso, un comportamiento inauténtico. Por otra parte, el *yo* no debe dejarse envolver e impregnar por sentimientos como la tristeza, el enfado y la desesperación por el mal realizado, sino que ha de reconocer lo que de negativo puede haber en algunas actitudes y disposiciones suyas, intentando rectificarlas. De este modo, se evitan los trastornos psíquicos ocasionados por un remordimiento obsesivo que puede conducir a la depresión. No hay que confundir el dolor y el remordimiento que nacen de reconocer el daño causado a otro, con la obsesión, desencadenada por la pérdida de la imagen positiva de sí que el *yo* o los demás tienen. El dolor posee un significado positivo cuando conduce a la rectificación, a cambiar las actitudes que están en el origen del daño producido; en cambio, cuando el dolor no se controla puede paralizar la vida psíquica impidiendo cualquier acción positiva, pues continuamente tiende a presentar a la conciencia el mal realizado, agobiando al sujeto y reduciendo su energía y esperanza.

Para que la valoración racional del sentimiento sea adecuada, la razón debe juzgar ante todo si hay relación entre el juicio natural espontáneo de la realidad y la valoración racional que se hace de ella cuando no se está ya bajo el influjo del afecto. Si la situación en que se encuentra el hombre es objetivamente tal que debe ser juzgada como dolorosa, la tristeza –lejos de ser un sentimiento destructivo– ayuda en la construcción de la estructura de la personalidad. Se comprende, entonces, por qué no sentirse triste por la muerte de una persona querida no es algo positivo, sino negativo, ya que manifiesta falta de amor e insensibilidad. Por otro lado, la valoración de la razón resulta imprescindible para moderar el sentimiento: como este no es capaz de encontrar por sí solo el justo medio, por ejemplo, entre la indiferencia y la desesperación, corresponde a la persona la tarea de regularlo a través de las virtudes o hábitos que dependen de la razón práctica y de una buena voluntad.

La distinción entre el significado del afecto en sí y el valor que tiene en la estructura de la personalidad es esencial para una buena educación de la afectividad, pues en cada afecto hay un juicio natural de la realidad que corresponde a un modo determinado de referirse a esta. Es necesario descubrir la tendencia que conduce a juzgar la realidad como positiva o negativa, alcanzable o inalcanzable, adecuada o inadecuada, para examinar después si se trata de un juicio que puede y debe ser aceptado por la persona.

c) *La rectificación.* Si el juicio natural de las emociones permite captar los valores existenciales (útil, nocivo, posible, imposible, etc.), y el de los sentimientos los demás valores –como la verdad, la belleza, el bien moral, etc.–, la valoración racional de esos juicios consiente integrar los afectos en la persona, corrigiéndolos y educándolos. De hecho, para que sea eficaz, la valoración racional de los afectos y de sus acciones correspondientes, que –en sí o en determinadas circunstancias– son contrarias a la personalidad madura, debe ir acompañada por la rectificación de actitudes, disposiciones y motivos que conducen a valorar y actuar según dichos afectos.

A veces, no puede ser uno mismo quien rectifique los propios afectos, pues en algunos de ellos la misma valoración objetiva y, por consiguiente, la posibilidad misma de rectificar se ven impedidas. Así ocurre, por ejemplo, con el juicio del escrupuloso. En efecto, puesto que el escrupuloso experimenta sentimientos de duda, de culpabilidad... ante una supuesta falta moral, religiosa... que en realidad no existe, su juicio ha de ser corregido con la ayuda de una razón ajena que le haga ver la inconsistencia y lo infundado de esos sentimientos.

Algo semejante sucede con los estados de ánimo que dependen del temperamento o de trastornos psicofísicos (depresión, angustia, etc.), que impiden también una relación real con el mundo, siendo causa de valoraciones que, a pesar de carecer de objetividad, son consideradas verdaderas por la persona afectada. Esos estados de ánimo, que deben ser inmediatamente corregidos si no se quiere caer en el círculo vicioso de la negación (la depresión alimenta pensamientos, recuerdos y expectativas negativos que aumentan los efectos depresivos), son por otro lado los más difíciles de rectificar. En efecto, la persona deprimida, para curarse, debe estar dispuesta a soportar un sufrimiento especial, pues ha de valorar y realizar acciones que están en total contradicción con lo que siente, pero solo de este modo conseguirá romper el círculo vicioso en que se encuentra⁹⁴.

La rectificación es muy importante en el caso de las valoraciones y acciones realizadas bajo el influjo de las emociones. En condiciones normales, la razón valora el juicio natural (el fenómeno de la emocionalización de la conciencia es una excepción), pero, a veces, por determinados motivos no logra valorarlo correctamente. Esto ocurre, por ejemplo, cuando el deseo, el placer o cualquier otro afecto es presentado ante la voluntad como un motivo suficiente para actuar. A través de la reflexión o de la corrección de otra persona, la razón puede caer en la cuenta de su error.

En conclusión, la interpretación, la valoración y la rectificación de los afectos no dependen por tanto del juicio tendencial, sino del juicio racional que, además de examinar si los juicios elaborados se adecúan a la persona, debe juzgar si la posibilidad de actuar contenida en ellos, por lo menos, como motivo, se halla en sintonía con los actos humanos, es decir, con aquellos actos en los que hay consentimiento y voluntariedad. El juicio racional no es, pues, solipsista ni monológico, sino un juicio que ha madurado en el contexto de los actos de las demás personas y de las normas, costumbres y leyes.

El ejercicio del juicio racional no debe considerarse –con terminología tomada en préstamo del psicoanálisis– como constricción de un *super ego* individual o colectivo que, posteriormente, es interiorizado. Tal tipo de constricción ciertamente es posible y da lugar, como ha revelado esta escuela, a diversas neurosis: la

94. Sobre las emociones negativas y sus efectos en los diferentes procesos mentales y la conducta, puede verse M. LEWIS, J. M. HAVILAND, *Handbook of Emotions*, Guilford, New York 1993.

afectividad puede estar enmascarada bajo acciones opuestas, reprimida, sublimada, etc. Sin embargo, las neurosis, por implicar el dominio tiránico de una racionalidad extraña y contraria a la propia, son un fenómeno patológico. La racionalidad ajena (de los padres y educadores), en cambio, lejos de ser alienante, es necesaria para que pueda desarrollarse la propia racionalidad. Cuando la racionalidad humana desempeña bien su función permitiendo a la persona el dominio político de los diversos niveles que la constituyen, los traumas y las neurosis no se producen, ya que es una y la misma persona la que experimenta el afecto, lo objetiva con el juicio natural, lo refiere a sí misma y actúa libremente. Por eso, la libertad humana no se reduce —en contra de la tesis de Minsky— a elegir metas de carácter secundario (las de carácter primario están, según este psicólogo, fuera de nuestra elección por depender de modelos a los que estamos ligados de forma afectiva), sino que es capaz de elegir una meta última, es decir, un fin para la propia vida. La capacidad del hombre de no estar necesariamente ligado a la afectividad se funda en la trascendencia de la razón-voluntad respecto del juicio natural⁹⁵.

En definitiva, la interpretación, la valoración y la rectificación efectuadas por la razón no destruyen la afectividad ni se oponen a ella, sino que la encuadran en un contexto de mayor amplitud, el de la persona. A través de la valoración racional del afecto, no solo no se percibe a la persona determinada necesariamente por la circunstancia, sino que se considera esta última a partir de la persona.

3.2.3. *El proceso volitivo*

La valoración del juicio natural por parte de la razón, aunque se halla en el origen del acto humano, no lo causa. La valoración racional sirve para separar al sujeto de la realidad a la que tiende, permitiendo juzgar la realidad no desde el punto de vista tendencial, sino personal. Pero, para poder actuar, no basta distanciarse del impulso tendencial ni conocer las metas primarias, sino que es necesaria una inclinación hacia ellas. Puesto que tal inclinación no pertenece a la razón, ya que ella no es tendencial, es preciso una nueva tendencia que transforme la acción posible en acto humano. Esta es la voluntad, distinta de todas las demás tendencias pues, además de poseer una relación específica con el intelecto, su inclinación no se experimenta como un *suceder*, sino como actividad y origen de la acción.

El estudio de la relación razón-voluntad y del carácter activo de la voluntad, junto a su evidente interés psicológico, es necesario por dos motivos: 1) para determinar las funciones del nivel racional-volitivo respecto de los demás niveles de la personalidad; 2) para elaborar una teoría de la integración de los niveles que tenga en cuenta tanto la diferenciación de estos como la unidad personal.

95. Para una visión de conjunto de las diferentes teorías de la personalidad, véase H. FRANTA, *Psicologia della personalità. Individualità e formazione integrale*, LAS, Roma 1982.

En primer lugar, hay que recordar lo ya examinado: las funciones de la razón (interpretación, valoración y rectificación) no pueden separarse de las de la voluntad; no porque sean idénticas, sino porque no existen de forma separada: si no se *quiere* interpretar y valorar y, sobre todo, rectificar, resultan imposibles estas funciones de la razón.

De todas formas, y a pesar de su estrecha relación, en el nivel racional-volitivo pueden distinguirse –como vimos en el caso del nivel tendencial-afectivo– las funciones propias de la razón de las propias de la voluntad.

Las funciones de la voluntad, que se fundan en procesos característicos del querer, son sobre todo tres: a) aceptación o rechazo; b) elección; c) determinación.

a) *La aceptación*. En sentido amplio, la voluntad es origen de un proceso que activa –de modo diverso, según los niveles– el dinamismo personal de la estructura de la persona. El comienzo de este proceso no es todavía un verdadero acto de voluntad pues requiere la aceptación de aquello a lo que se tiende de forma espontánea.

Este aspecto paradójico (la existencia de una inclinación espontánea del querer que aún no es una volición) manifiesta la compleja estructura del proceso de voluntad. Junto a la percepción y comprensión de las relaciones entre realidad y subjetividad, hay que tener en cuenta la inclinación del propio querer. Dicha inclinación no es, sin embargo, querer, sino solo su preparación pues falta el aspecto decisivo: el asenso de la voluntad o aceptación.

La aceptación sirve para distinguir las acciones instintivas, las acciones tendenciales inmediatas y las acciones voluntarias. El animal, por ejemplo, se siente impulsado a actuar por la percepción, las necesidades vitales y el desencadenamiento del instinto, sin que necesite para nada la aceptación de ese impulso (la percepción de la comida por el perro hambriento causa necesariamente la inclinación a comer); y, al no poder aceptarlo, no puede tampoco rechazarlo. Una vez satisfecha la necesidad, el alimento pierde valor para el animal y no lo recupera ya hasta que vuelve a estar hambriento. El impulso del animal a actuar se encuentra dentro de un proceso cíclico. Con la aceptación del impulso, en cambio, el proceso cíclico se rompe: aun cuando la necesidad no haya sido todavía satisfecha, la aceptación equivale a un comienzo de satisfacción que explica el valor duradero y, en cierto sentido infinito, de que participan los deseos humanos. Por ejemplo, en las tendencias del yo y de la transitividad, la satisfacción comenzada con la aceptación por parte de la voluntad no solo desaparece al realizarse el deseo, sino que aumenta, canalizándose hacia esa dirección la energía psíquica.

La aceptación es el proceso de querer más elemental que tiene lugar espontáneamente cuando el impulso afectivo no entra en conflicto con inclinaciones contrarias. Por eso, si bien la aceptación en cuanto proceso fundamental del querer se halla presente en todas nuestras voliciones, puede permanecer oculta.

La falta de conciencia de la aceptación aparece, por ejemplo, en la acción impulsiva inmediata o en la acción dependiente de la costumbre. Caminar hacia el lugar de trabajo, ordenar los periódicos, etc., pueden ser acciones impulsivas inmediatas, como sucede cuando nos damos cuenta de caminar hacia el despacho mientras que en realidad queríamos ir en otra dirección⁹⁶. Las acciones impulsivas, sin embargo, no suelen eliminar por completo la aceptación, salvo en las patológicas de tipo obsesivo-compulsivo, o sea, en aquellas acciones que una vez realizadas se repiten sin cesar. También en la costumbre hay siempre la posibilidad de aceptación o rechazo. Solo así se explica por qué las costumbres, incluso las inveteradas, no inclinan jamás con necesidad absoluta.

La ausencia de conciencia de la aceptación en este tipo de acciones no obedece solo a superficialidad, a búsqueda de seguridad, sino también a un dinamismo psíquico que nos hace ahorrar energía (sobre todo, en la atención). A través de las acciones *automáticas*, se suprime la atención consciente del propio querer, ahorrando así una energía que queda disponible para realizar tareas nuevas y desacostumbradas, para las que se requieren las funciones superiores del nivel racional-volitivo. Por ejemplo, cuando uno ha decidido tomar apuntes durante una lección o una conferencia, para seguir escribiendo no es necesario ser consciente de la decisión tomada ni renovarla; la excesiva búsqueda de dicha conciencia se convierte en un obstáculo para prestar atención a lo que dice el conferenciante.

b) *La elección*. Cuando la voluntad siente espontáneamente varias tendencias que son incompatibles o se oponen entre sí, no basta el proceso de aceptación, sino que es necesario un nuevo proceso: la elección, es decir, decidirse por una de ellas o rechazarlas todas. El tipo de elección depende del contenido del conflicto⁹⁷. Algunos conflictos atañen poco a la persona, por ejemplo, elegir entre dar un paseo o quedarse en casa; otros la afectan de tal modo que, según el tipo de elección que realice, su personalidad puede integrarse o desintegrarse, como sucede con las inclinaciones que se oponen al propio proyecto existencial, por ejemplo, salvar la vida de una persona en peligro o no hacerlo. Cada elección

96. Los estímulos pueden por sí mismos evocar inclinaciones a ejecutar acciones habitualmente asociadas con ellos, como es el caso de los deslices en la acción. «Es conocida la anécdota atribuida unas veces a W. James y otras a Freud. Freud era un hombre de costumbres, metódico, levantarse a las ocho, trabajar hasta las dos, comer a las tres, volver a casa y entrar en la habitación para acostarse a las nueve. Una mañana, camino de su despacho se percató de haber olvidado unos papeles en casa, volvió y entró en su habitación a buscarlos mientras pensaba en el caso de la señora Heidi Jon, su paciente de las diez, a cuya cita llegaría tarde. Mientras tanto, se quitaba la ropa y destapaba la cama. Cuando reparó en ello, estaba acostado en la cama y con el pijama puesto. Puesto que su atención estaba en el mundo de sus ideas sobre la paciente, el control de su acción quedó a merced de los estímulos y los automatismos, de manera que se desencadenaron los programas de conducta asociados a la habitación: acostarse. Es decir, el procesamiento automático está bajo control del estímulo, no del sujeto» (AA.VV., *Procesos psicológicos básicos*, o.c., pp. 205-206).

97. En relación a los tipos de conflicto y de elección, véase H. THOMAE, *Conflitto, decisione, responsabilità. Contributo alla psicologia della decisione*, Città Nuova, Roma 1978.

contiene en sí innumerables posibilidades, de las que solo una puede realizarse. La que se realiza, debe ser elegida primero, salvarla haciéndola real y transformarla en experiencia. Por eso, la elección se presenta siempre junto al riesgo y la esperanza.

Existe, en fin, la llamada decisión fundamental, o sea, la decisión de aceptarse verdaderamente a sí mismo y a los demás o de rechazarse. Normalmente, tal decisión no se toma en un momento determinado, sino que madura poco a poco; se trata de un proceso continuo de clarificación de los objetivos y proyectos más generales de la existencia. En la decisión, la persona debe preguntarse acerca de cuál es el *tema fundamental* de su vida. Al tomar una decisión, se tiene «la intuición de que una de las posibles actuaciones del propio futuro está de acuerdo con el proyecto general de dicho futuro»⁹⁸.

Si en el proceso de aceptación existía la posibilidad de refutar el impulso tendencial, en la elección el rechazo no se refiere necesariamente a ese impulso sino a la misma elección, sea porque cada una de las opciones presenta riesgos, como sucede en el conflicto provocado por la indecisión, sea porque se elige la renuncia voluntaria a cualquier tipo de impulso. En este punto, se descubre la limitada posibilidad de negar, característica del querer humano.

Además de la voluntad que acepta o rechaza, en la elección influyen los procesos mentales y las funciones de la razón que proporcionan una comprensión suficiente para que la elección corresponda al verdadero querer de la persona. La reflexión acerca del valor elegido, de su compatibilidad o incompatibilidad con el proyecto existencial, de las consecuencias de su realización en la vida personal y ajena, etc., forman parte de esa comprensión. Debido a su carácter racional, la elección puede desempeñar diversas funciones: resolver una situación en la que no es posible la simple aplicación de normas y soluciones preexistentes, descubrir a la persona que algunas normas no han sido asimiladas y aceptadas del todo y se practican solo bajo constricción...

Las elecciones particulares se encuadran, pues, dentro de elecciones fundamentales, que se refieren al propio fin existencial. La persona posee la capacidad de atribuir a cualquier objeto de sus tendencias (de la vitalidad, del yo, de la transitividad) el carácter de fin existencial en torno al cual construir un proyecto de vida⁹⁹. La elección de un fin existencial, puesto que es trascendente y da sentido a las elecciones particulares, es de mayor duración que la aceptación y las elecciones diarias. Pero si las elecciones particulares se oponen al fin existencial, éste

98. H. THOMAE, *Dinamica della decisione umana*, o.c., p. 175.

99. La búsqueda del fin existencial corresponde en líneas generales a lo que Frankl llama voluntad de significado: «lo que llamo voluntad de significado se arraiga profundamente en el hombre: el hombre se esfuerza por dar a su vida la mayor plenitud posible de significados» (V. E. FRANKL, *Alla ricerca di un significato della vita. Per una psicoterapia riumanizzata*, Pref. di Eugenio Fizzotti, 2ª ed., Salcom, Brezno di Bedero 1979, p. 102).

se va modificando lentamente. Hay momentos críticos en la vida en que este fin es puesto en tela de juicio por las circunstancias, los vaivenes de la existencia, la edad... La persona debe entonces tomar una decisión para confirmarlo, profundizando en el porqué de su elección, o para rechazarlo porque no corresponde ya a lo que ella quiere. Dichas crisis de la personalidad influyen con mayor o menor intensidad en los diferentes niveles (subconsciente, nivel tendencial-afectivo, nivel racional-volitivo), produciendo muchas veces un tremendo sufrimiento psíquico y, en ocasiones también, físico que dura hasta que la situación se decanta.

c) *La determinación.* La elección sirve para resolver conflictos momentáneos. Cuando el conflicto, en cambio, es permanente o resulta arduo llevar a cabo la elección realizada, es necesario el proceso de la voluntad llamado determinación, o sea, el refuerzo de la orientación del propio querer.

La determinación presta al querer la fuerza necesaria para ir eliminando los medios que no son adecuados al fin (como las experiencias negativas del pasado) hasta hallar el medio conveniente. Por eso, la persona determinada posee una sensibilidad especial para captar las informaciones que son necesarias para encontrar los medios. Además, la persona determinada supera los obstáculos que pueden hacer fracasar los diferentes intentos en pos de ellos. La determinación aparece así como el proceso superior de la voluntad, en el que la persona tiende hacia el fin existencial autoposeyéndose y autodeterminándose.

La determinación no debe entenderse en sentido conductista, es decir, como un dominio procedente de refuerzos y, en definitiva, como la mejor respuesta —desde el punto de vista vital— ante un estímulo o situación real. En efecto, el dominio de la voluntad propio de la determinación no equivale —en contra de la tesis de algunos conductistas— a transformar uno de los estímulos en el más fuerte, sino a elegir un determinado comportamiento porque es adecuado al fin que se quiere. Por eso, las experiencias conductistas pueden servir como técnicas, pero no como explicación de la conducta humana. Es verdad, por ejemplo, que para eliminar cierto modo de actuar, uno debe emplear el comportamiento emocional contrario, como sostiene Skinner cuando afirma que «el odio de un hombre puede reducirse si puede adoptar un comportamiento emotivo que es incompatible con el odio»¹⁰⁰. Sin embargo, queda sin contestar la pregunta última: ¿por qué la persona quiere dejar de odiar?, pues solo ese cambio de actitud lleva a elegir estar junto a la persona odiada, no para hacerle daño, sino para tratarla como amiga; en definitiva, si estar junto a la persona odiada funciona como un refuerzo positivo, es porque la persona está determinada a dejar de odiarla y no a la inversa. Tampoco hay que entender la determinación en sentido psicoanalítico, como reacción a una situación problemática y conflictiva producida fundamentalmen-

100. J. G. HOLLAND, B.F. SKINNER, *The Analysis of Behavior: A Program for Self-Instruction*, o.c., nn. 36-17.

te por impulsos inconscientes de protección, que, por eso, son llamados *mecanismos de defensa*. La determinación es una actividad máximamente personal, fruto de procesos cognitivos y del querer profundo de la persona; no es, por tanto, un movimiento inercial o reactivo que conduce a un comportamiento estereotipado.

De todas formas, la determinación humana no será jamás completa en cuanto que la persona puede dominar solo de forma parcial e indirecta el inconsciente y el nivel tendencial-afectivo; de ahí que la determinación no equivalga al perfecto dominio ni excluya la experiencia del conflicto entre varias tendencias. A pesar de estos límites, la determinación del querer –además de real– es necesaria para lograr la integración de los diferentes niveles y, por consiguiente, una personalidad madura. La determinación implica, pues, totalmente a la persona en la medida en que se refiere a intereses y proyectos fundamentales para el sujeto. Mediante la determinación, la persona, en cierto sentido, se crea a sí misma, realizando o reestructurando proyectos ya existentes.

Como en las vivencias afectivas y los procesos de pensamiento, en los de la voluntad también hay un componente caracterológico. Cuando nos preguntamos de qué modo se forja el carácter de un hombre mediante el ejercicio de la voluntad, descubrimos la existencia de diversos tipos de carácter ligados a los procesos volitivos. Los criterios esenciales para distinguirlos proceden de la misma estructura interna de la volición, en particular de la elección y determinación. En efecto, por lo que respecta a la elección, puesto que esta implica, previamente, una concomitancia de motivos que cesa gracias a la decisión, habrá dos tipos de carácter según la persona sea capaz o no de decidir. Por lo que respecta a la determinación, sabemos que el acto volitivo alcanza su plenitud solo cuando la meta elegida, como fin existencial, se convierte en guía de toda la conducta a pesar de los estados anímicos, vivencias afectivas y las dificultades que se oponen a su realización. Una determinación con tales características corresponde a una voluntad fuerte, que orienta su energía hacia un ideal capaz de configurar e integrar la personalidad. La falta de actos volitivos de este tipo indica una voluntad débil. Las causas de la debilidad pueden ser muy variadas: la incapacidad para integrar los diversos niveles que constituyen la persona, la falta de un proyecto existencial, el miedo a los obstáculos interiores o al ambiente...

3.2.4. *La actuación: acción, hábito, comportamiento*

El nivel racional-volitivo muestra su superioridad respecto de los demás niveles precisamente en el actuar. Es verdad que en el actuar se da también una integración espontánea de los diferentes niveles (por ejemplo, cambios fisiológicos, miedo, tendencia a la fuga y fuga), por lo que el actuar no depende exclusivamente del nivel racional-volitivo y ni siquiera solo de la voluntad. Esto es debido al hecho de que el actuar no es un proceso único, sino compuesto por tres procesos diferentes: la acción, el hábito y el comportamiento, los cuales no solo no se opo-

nen entre sí, sino que se incluyen mutuamente según una jerarquía: en los procesos superiores se hallan los inferiores, asumidos y transformados.

a) *La acción* es el proceso más elemental del comportamiento, lo que no quiere decir que la acción no sea compleja tanto desde el punto de vista físico como psíquico y, en el caso del hombre, también espiritual.

Teniendo en cuenta el papel especial que desempeña la acción en el círculo de la vivencia (constituido por instintos y tendencias, percepción del mundo, interiorización y vivencias afectivas), y su función en los diferentes niveles de la personalidad, los criterios de clasificación de la acción pueden reducirse a dos. Según el horizontal propio de la vivencia, caracterizado por el grado de adecuación de la acción respecto del fin perseguido, la acción se divide en: instintiva, experiencial e inteligente; según el criterio vertical, propio de los niveles de la personalidad que se hallan involucrados en la acción, la acción se divide en: inmediata o impulsiva y mediata o gobernada por la voluntad.

1. Desde el punto de vista evolutivo, la acción instintiva es la primera forma de comportamiento activo; en ella, el ambiente funciona como simple medio para satisfacer las necesidades del animal. Las características de la acción instintiva son tres: el finalismo biológico, la herencia y el carácter relativamente estereotipado. En la acción instintiva, la adecuación a un fin se alcanza sin que el animal sea consciente de para qué actúa, por lo que se habla de un comportamiento innato y heredado que no requiere reflexión ni experiencia; por ejemplo, el modo de nadar de los patos, que desde el comienzo poseen una técnica perfecta. Además, la acción instintiva es rígida, como se observa en la fabricación de las colmenas por las abejas siempre igual.

Algunos biólogos y psicólogos, basándose en las tres características citadas, reducen la acción instintiva a un movimiento reflejo, es decir, a la reacción frente a estímulos del ambiente; así, según ellos, las lágrimas tienen como función limpiar el ojo del polvo que puede haber entrado en él. Puesto que es el tipo más simple de actividad y nace directamente del contacto con el ambiente, el movimiento reflejo es interpretado por algunos como la forma primigenia de las acciones del animal. Asumiendo como modelo los reflejos, estos mismos autores pretenden explicar cualquier tipo de acción como una reacción congénita o adquirida –pero, siempre uniforme– de los centros motores. Las acciones –según tal hipótesis– no serían más que cadenas de movimientos reflejos, unidas entre sí por el influjo espontáneo del ambiente o por condicionamientos. El reflejo condicionado sería, de este modo, la clave de interpretación de la acción animal, incluida la humana.

Esta interpretación, inspirada en una concepción atomista y mecanicista de la vida anímica, se olvida de una diferencia fundamental: mientras que la acción instintiva es propia solo del animal, la acción refleja no es exclusiva de este pues puede aparecer también en sus partes; por ejemplo, en la cabeza cortada de una avispa es posible provocar determinados reflejos, pero ningún estímulo es capaz de lograr que esa cabeza muerda. Por otro lado, en el hombre no debe hablarse de

acciones instintivas, sino de algunos —en verdad, pocos— reflejos instintivos, como los movimientos de succión del lactante. E incluso esos reflejos, a diferencia de los simples, tienen una función vital específica; es verdad que la succión se produce también con otros objetos o partes del cuerpo, pero solo en el acto de mamar tiene una finalidad nutritiva. Además, la interpretación mecanicista no tiene en cuenta el hecho de que determinados instintos requieren la madurez del animal; el estímulo sexual, por ejemplo, produce el apareamiento únicamente cuando el animal ha alcanzado cierta edad. En definitiva, la acción instintiva no es, pues, un simple reflejo, sino la manifestación de una simbiosis perfecta entre el nivel vital del animal y el ambiente. Por ser la acción un proceso orientado, o finalizado, el resultado será satisfactorio o insatisfactorio según se alcance o no dicho fin. Parece, pues, arbitrario estudiar la acción y sus efectos prescindiendo de la actividad interior y finalizada del viviente.

De acuerdo con lo visto hasta aquí, la acción en el nivel instintivo está caracterizada por cinco rasgos:

a) la intencionalidad de la acción o tendencia hacia el ambiente circunstante para adaptarse a él; por ejemplo, la acción de comer debe tener en cuenta tanto el hambre del animal como el alimento disponible;

b) ser respuesta a una situación y no una reacción a estímulos aislados; por ejemplo, la secreción de la leche en las hembras de los mamíferos se realiza después del parto para poder amamantar a los cachorrillos;

c) ser respuesta de la totalidad psicosomática y no solo de una parte del cuerpo; por ejemplo, la fuga es la respuesta no del corazón o de las extremidades sino de la totalidad física y psíquica del animal ante una situación peligrosa;

d) su carácter de *gestalt* o forma, el cual permite que la acción sea identificable a pesar de los cambios en el modo de ejecutarla; por ejemplo, si bien puede hablarse del *salto* del león sobre la gacela, como si el salto fuese siempre igual, cada salto es una acción diferente desde el punto de vista físico y tal vez psíquico: varían la velocidad en función de la distancia y de la agilidad de los animales (de la salud, edad, etc., del león y la gacela); no obstante estas variables, puede hablarse de *salto* en todos los casos porque se conserva la forma de la acción;

e) estar preparada por diversos procesos orgánicos, que se exteriorizan en los movimientos y gestos del cuerpo, lo que manifiesta la relación de la acción con el nivel instintivo-afectivo y la percepción del ambiente; por ejemplo, el gesto de enseñar los dientes prefigura la acción agresiva¹⁰¹.

101. Un aspecto fundamental de la teoría de Gehlen es que la fantasía motriz, origen de la expresión del movimiento, participa de modo decisivo en la construcción de los perfiles y en la estructuración de los objetos percibidos. Este punto de vista coincide con los experimentos de la psicología genética que muestran cómo el niño descubre el mundo en lo que tiene de manejable, en la medida en que lo percibe compuesto de cosas.

2. Como indica su nombre, la acción experiencial se caracteriza, en cambio, por basarse en la experiencia. Este rasgo fenomenológico explica por qué la acción experiencial es el fundamento de cualquier tipo de comportamiento distinto del instinto. En efecto, a diferencia del instinto, que es innato, la acción experiencial nace de la memoria experiencial, en donde se acumulan las vivencias marcadas por el éxito o el fracaso.

A través de dichas vivencias se establece un ligamen asociativo entre la percepción de la situación y la actuación adecuada; por ejemplo, la habilidad para aparcar el coche forma parte de las acciones experienciales. Debido a la falta de acciones instintivas, el comportamiento de los seres humanos se basa sobre todo en este tipo de acciones. Las acciones experienciales no son, sin embargo, exclusivas de los seres humanos. Entre los animales, hay muchas especies capaces de ejecutar este tipo de acciones; por ejemplo, las truchas muestran cierta desconfianza ante el anzuelo en los ríos en donde la pesca es abundante.

Aunque no es instintiva, la acción experiencial puede influir en los instintos hasta llegar a modelarlos, como sucede en la domesticación de los mamíferos superiores, que son premiados o castigados de acuerdo con el éxito de sus acciones. En el caso de los seres humanos, la educación favorece la formación de acciones experienciales que permitirán al niño o al adolescente salir con éxito de las diversas situaciones en que se encontrará. La importancia de las acciones experienciales en la conducta humana no debe hacer perder de vista el hecho de que la persona necesita adaptarse a las situaciones no solo desde un punto de vista vital, sino sobre todo personal, lo que significa que más que adaptarse a las situaciones son las situaciones las que se adaptan a ella, es decir, la persona debe aprender a personalizarlas.

La serie ininterrumpida de experiencias vividas, determinadas por el contacto con las personas y cosas, cambian y enriquecen gradualmente el modo de ver el mundo y las situaciones particulares y a las mismas personas. Se descubre así que la acción experiencial es la forma esencial de aprendizaje humano, capaz de hacernos adquirir técnicas de comportamiento: conducir el coche, usar el ordenador, etc., y sobre todo de enseñarnos a vivir corrigiendo y cambiando lo que no es adecuado.

Los cambios en nuestra actuación, sin embargo, no son debidos solo a la experiencia, sino sobre todo a la motivación. La psicología conductista estudia las reacciones que buscan una *recompensa* o la reducción de la necesidad. En tales experiencias, el objetivo no cambia, sigue siendo el mismo del comienzo; por ejemplo, conseguir alimento o evitar la descarga eléctrica. En el comportamiento humano, en cambio, el desarrollo de la acción y los cambios dependen más de la evolución de los proyectos perseguidos o de los objetivos por alcanzar que de las reacciones en vistas de un objetivo que se mantiene inmutable¹⁰². El núcleo de la acción experiencial humana no consiste, por ejemplo, en aprender a escribir o a

102. Cfr. J. NUTTIN, *Comportamento e personalità*, o.c., pp. 368-369.

conducir, sino en lo que el hombre hace escribiendo o conduciendo, o sea, el fin que persigue a través de la ejecución de esos movimientos de pies y manos.

3. La acción inteligente es la última adquisición desde el punto de vista de la evolución animal ¹⁰³. Como la acción instintiva y experiencial, la acción inteligente tiene como objetivo la adaptación al ambiente. Sin embargo, la acción inteligente carece de la rigidez del instinto y de la necesidad del ensayo-error. En efecto, en la acción inteligente el animal es capaz de representarse la acción que ocurrirá antes de realizarla, como ocurre cuando el mono se sirve de un palo o una rama para tirar abajo la fruta que pende del árbol y que no es capaz de coger con sus manos.

La acción inteligente de los animales no es, sin embargo, como la humana. Además de no trascender las necesidades vitales, la acción de los animales no logra representarse el fin en cuanto tal ni, por consiguiente, elegir los medios que permiten alcanzarlo. La acción inteligente humana requiere de la formación de conceptos, juicios, razonamientos y voliciones. Por ejemplo, el niño que recibe una descarga eléctrica al meter los dedos en el enchufe no solo juzga el enchufe como *peligroso*, sino que da instrucciones a sus hermanitos que juegan con él para que no lo toquen, demostrando así disponer de una estrategia de comportamiento no solo descriptiva sino también prescriptiva para sí y los demás. Además, la acción inteligente humana trasciende la misma utilidad, como se aprecia en las acciones causadas por el deseo de saber o el amor.

La acción humana inteligente, en vez de situarse en un plano en donde el resultado positivo alcanzado incida negativamente en la *vis* dinámica de las tendencias ya satisfechas, se coloca en el de la continua ideación y elaboración de proyectos, anticipaciones y esperanzas, o sea, en el plano de la construcción de la personalidad ¹⁰⁴.

Desde el punto de vista vertical o de implicación de los niveles de la personalidad, las acciones se dividen en dos tipos: acciones inmediatas o impulsivas y mediatas o gobernadas por la voluntad.

1. Las acciones inmediatas son aquellas en que el impulso hacia un determinado tipo de acción se transforma inmediatamente en acto, o sea, entre el principio y el final de la vivencia no hay solución de continuidad; por ejemplo, el niño se abalanza para coger el objeto que desea.

103. Hablar de acción inteligente en el animal no implica que este posea inteligencia, sino más bien que se trata de una acción que semeja la procedente de la inteligencia humana, en tanto que es capaz de resolver problemas que trascienden la simple dotación instintiva o la experiencia. Tal vez fuera más propio hablar de conjeturas inconscientes, sin embargo preferimos usar el adjetivo *inteligente* para indicar la analogía con algunas acciones humanas ligadas al uso de la inteligencia, como el uso de instrumentos o la formulación de hipótesis. En este sentido, la acción inteligente de algunos animales prefigura, si bien de forma modesta y limitada, la riqueza y complejidad de la acción humana.

104. J. NUTTIN, *Comportamento e personalità*, o.c., p. 44.

2. Las acciones voluntarias son exclusivas de la persona. En estas, las tendencias y vivencias afectivas no se transforman inmediatamente en acto, sino que para lograrlo necesitan ser guiadas por la voluntad. Cuando se tienen en cuenta las características de la acción –en particular la intencionalidad–, se observa que la acción humana no es un añadido a la volición, sino la realización de su intencionalidad. Esto es así porque, tratándose de un ser corporal, la intencionalidad no implica solo elegir determinadas inclinaciones, sino la posesión real de los objetos a los que se tiende. Por eso, en la acción voluntaria se da la integración espontánea y voluntaria de los diferentes niveles de la personalidad. Los tres procesos que muestran, en mayor o menor medida, esa integración son: el impulso tendencial-afectivo (motivo para actuar), la intencionalidad y la ejecución del acto.

El impulso tendencial-afectivo –y también, a veces, el que procede del subconsciente– está presente requiriendo de la voluntad, a través del complejo proceso del pensamiento, las representaciones originadas por los deseos y recuerdos. Los motivos de la acción voluntaria no dependen solo de deseos, sino sobre todo de un proyecto existencial. Algunos, como Kurt Lewin (1890-1947) –fundador de la escuela de la *Group Dynamics* (dinámica de grupo)–, observaron que los proyectos humanos actúan como necesidades en el comportamiento; por eso, los llaman *Quasibedürfnisse*, o sea, casi-necesidades¹⁰⁵. Me parece que, más que de necesidad, debería hablarse del proyecto como de una *tarea abierta*, es decir, una realidad que es fin de la propia vida. Por ejemplo, el padre de familia siente como tarea abierta trabajar por el bien de los suyos.

Si la persona no excluye este u otros motivos como posible intencionalidad de su querer, se pasa espontáneamente al segundo proceso: la intencionalidad de la acción; si no, más que de un querer verdadero se trata de un puro deseo, que no puede realizarse por dificultades exteriores o por un conflicto entre los niveles de la personalidad. Cultivar deseos que no se ponen en práctica, no porque se los retiene negativos sino porque no se afrontan las dificultades, conduce a refugiarse en un mundo de sueños, lo que con el paso del tiempo provoca un serio desajuste entre el mundo subjetivo y la realidad cotidiana.

La intencionalidad del querer consiente la unificación de todas las energías psíquicas y físicas para conseguir lo que se quiere. Además de comenzar nuevos procesos de pensamiento y de representación a los que están unidas vivencias afectivas y movimientos corporales, la voluntad mueve a la razón con el fin de que esta considere las consecuencias y dificultades que deben superarse y elija los medios más adecuados. En la acción voluntaria, junto con la intencionalidad y la elección de medios, hay un tercer elemento: la ejecución del acto.

105. «Este paralelismo entre el efecto de una pura necesidad y la consecuencia de la ejecución de un proyecto es evidente en una serie de puntos esenciales (...) lo que, al emprender una tarea, nos obliga a hablar de la presencia de una *casi-necesidad*» (K. LEWIN, *Vorsatz, Wille und Bedürfnis*, Springer, Berlin 1926, p. 64).

Para *ejecutar el acto* la persona necesita una determinación completa pues debe afrontar obstáculos exteriores e interiores (estados de ánimo, oscilaciones debidas al nivel tendencial-afectivo o a la incertidumbre relativa a lo verdaderamente querido) que pueden dificultar o incluso impedir el acto. El error fundamental del conductismo consiste en considerar la acción solo desde fuera, separando –como si fueran dos planos paralelos– el aspecto *mental* y el aspecto exterior de la acción, cuando en realidad son ámbitos que se presuponen y compenetran mutuamente.

Con la ejecución de la acción no solo se realiza la intencionalidad de la persona, sino que se inician otros procesos: los hábitos y la conducta, ya que el objetivo perseguido en la acción voluntaria (el proyecto existencial) no se alcanza ni se malogra definitivamente por efecto de un éxito o fracaso parciales. «Precisamente en esta perspectiva de “motivación en profundidad” ciertas situaciones y respuestas siguen despertando interés, mientras que otras son abandonadas. Por esto mismo, a menudo el *éxito* y el fracaso obtenidos mediante ciertas formas de comportamiento desempeñan automáticamente (...) dicha función de *separación*, gracias a la cual algunas respuestas del comportamiento son incorporadas a la estructura dinámica del sujeto»¹⁰⁶. Estas respuestas son los hábitos y lo que he denominado comportamiento.

b) *El hábito* es una categoría del actuar que –en psicología– implica diversos tipos de acción, sobre todo las acciones automatizadas y las electivas. Lo que todas ellas tienen en común es el hecho de que se trata de acciones que se repiten más o menos espontáneamente. Analizaré a continuación los dos tipos de hábito citados, intentando precisar los elementos que, desde el punto de vista psíquico, los distinguen:

1. Las acciones automatizadas son acciones voluntarias simples que, mediante la repetición, se asemejan a las acciones impulsivas inmediatas. La necesidad de seguridad y la complejidad del vivir humano, sujeto a cambios situacionales y tendencial-afectivos, hacen necesaria la existencia de acciones automatizadas. La persona, cuando adquiere experiencia y sabe cómo adaptarse a la situación, desarrolla un sistema complejo de acciones automáticas, como caminar, hablar, escribir, escuchar, conducir, leer, etc. Entre lo que el organismo *experimenta* y *hace* respecto del mundo, algunas acciones son mejor absorbidas y conservadas que otras. El factor esencial que explica esa mejor conservación es la orientación dinámica, o sea, la motivación y el interés personales.

A diferencia de lo que ocurre en la acción experiencial, el nivel de atención requerido en la automática es menor. En la acción automática, el proceso que permite clasificar y elegir los comportamientos adecuados ocurre sin que sea precisa la reflexión pues, a través de experiencias frecuentes, tanto la clasificación

106. J. NUTTIN, *Comportamento e personalità*, o.c., p. 375.

como la elección se convierten en automáticas y efectivas. Al atravesar una calle, por ejemplo, podemos notar los vehículos que vienen en dirección contraria, calcular su velocidad, la distancia que deben cubrir antes de alcanzarnos, la amplitud de la calle y el tiempo que empleamos en atravesarla... Todos estos factores están tan estrechamente conectados entre sí que de forma automática dan lugar a un modo de comportamiento adecuado, es decir, el de cruzar la calle sin riesgo o con el menor posible.

En las acciones automáticas, la intención de la voluntad no se refiere directamente a la acción en sí misma considerada; por ejemplo, la persona que sale de casa pensando que debe ir al despacho, puede no prestar atención al hecho de que camina, atraviesa determinadas calles, etc. Sin embargo, a pesar de estar formado por acciones automáticas, dicho comportamiento sigue siendo voluntario.

No obstante las acciones automáticas sean útiles, pues nos hacen ahorrar mucha energía anímica, contienen un posible peligro: la *rutina*, es decir, perder de vista por qué actuamos y cuál es el significado de la acción en nuestras vidas. Si la tendencia al automatismo no se corrige con la debida reflexión y las preguntas relativas al significado de la acción, la rutina puede invadir incluso el ámbito de las acciones más íntimas y personales, que se encallecen al proceder casi exclusivamente del pasado.

2. La acción electiva no tiene como finalidad el éxito ni el adaptarse a la situación, sino la determinación del querer. Hay aquí una aparente circularidad: la persona se determina a través de la determinación del querer, lo que probablemente es debido a la peculiar reflexividad de la voluntad.

El problema de la reflexividad de la voluntad que trasciende la psicología, interesa aquí en cuanto que manifiesta un aspecto esencial del proceso voluntario, su dependencia de las acciones electivas. En efecto, la acción electiva, además de ser el tipo de acción en que el hombre –al actuar– se autodetermina, es fuente de nuevas acciones electivas; por ejemplo, la persona que quiere ser rica no solo realiza algunas acciones que tienden directamente a este fin (comprar, vender, invertir, etc.), sino que este fin se halla en casi todas sus acciones. A veces puede parecer que, por ejemplo, el trabajo nacido de una acción electiva sea igual que el procedente de un automatismo. En realidad, no es así: la repetición de automatismos transforma la acción en *rutina* dando lugar al aburrimiento y al vacío que manifiestan a las claras la falta de sentido de esa actividad, mientras que la acción electiva de quien está imbuido por la pasión del trabajo, el amor a la familia, etc., no resta sentido ni iniciativa al trabajo, sino que lo aviva.

En definitiva, cuanto más se relaciona el sistema dinámico del psiquismo (la necesidad, el interés, la motivación, el proyecto existencial) con el núcleo del *yo* personal, o sea, cuanto más la necesidad o el interés están conectados a las aspiraciones íntimas y motivos estrictamente personales, tanto más perduran los elementos que la acción ha incorporado a ese núcleo. La dependencia respecto del pasado por parte de la acción electiva no solo no destruye sus posibilidades crea-

tivas, sino que las genera, en cuanto que confiere ductilidad y plasticidad al comportamiento, que por eso posee un marcado carácter constructivo¹⁰⁷. Llegamos así a un tipo de acción –la acción electiva– que es capaz de regular el comportamiento humano.

c) *El comportamiento* es la clave de las relaciones horizontales (alma-mundo) y verticales (subconsciente, nivel tendencial-afectivo, nivel racional-volitivo). En el comportamiento, además de la capacidad que la persona tiene para relacionarse correctamente con el mundo a pesar de los cambios situacionales y relacionales, se manifiesta sobre todo la madurez, es decir, el grado de integración vertical.

El comportamiento humano puede estudiarse según diversas perspectivas: a) lo que lo distingue del comportamiento animal; b) los efectos que produce, o sea, el rendimiento; c) en sí mismo.

Me limitaré a aludir a las dos primeras perspectivas para detenerme luego en la última.

Para los etólogos, como Konrad Lorenz, el comportamiento humano o inteligente es un comportamiento finalizado más bien tardío tanto desde el punto de vista filogenético o del desarrollo de la especie, como ontogenético o del desarrollo del individuo¹⁰⁸. El comportamiento inteligente es un perfeccionamiento de la acción experiencial en el que la obtención del éxito no se basa en la superación de la prueba, sino en una anticipación de lo que conviene hacer a través de la comprensión de las variables relativas a la situación.

Algunos estudiosos del comportamiento animal afirman que los hay que tienen un comportamiento inteligente, por lo que hablan de inteligencia animal. Köhler, durante la Primera Guerra Mundial, realizó en Tenerife algunos experimentos con chimpancés. Delante de la jaula y sin que el mono pudiera cogerlo con la mano, colocó un plátano atado a una cuerda, de la cual se podía tirar con facilidad. A pesar de que el chimpancé demostraba más interés por el plátano que por la cuerda, agarraba esta última atrayendo de este modo la fruta hacia sí, lo que demostraba –según Köhler– que el mono había percibido la conexión entre la cuerda y el plátano. Más tarde realizó un experimento análogo con varios perros y ninguno de ellos fue capaz de alcanzar el alimento¹⁰⁹.

En los animales superiores es, pues, evidente que existen las llamadas *regularidades hipotéticas*, o sea, los esquemas que el animal, de forma inconsciente, intenta imponer al ambiente. Sin embargo, no puede hablarse en ellos de compor-

107. *Ibid.*, pp. 385-390.

108. Vid. K. LORENZ, *La etología: Entrevista con Alain Benoist*, Nuevo Arte Thor, Barcelona 1983. Para la influencia del evolucionismo en la historia cultural de la mente y en los trabajos de etología, véase, D. MAINARDI, *L'animale irrazionale*, Mondadori, Milano 2001.

109. Vid. W. KÖHLER, *The Mentality of Apes*, Penguin Books, Harmondsworth 1957.

tamiento inteligente pues se trata solo de hipótesis y conjeturas que no pueden objetivarse ni elaborarse¹¹⁰. De forma semejante, no puede afirmarse que el comportamiento de un niño de menos de dos años sea, en sentido estricto, inteligente; por ejemplo, el recién nacido, cuando descubre que el llanto nocturno atrae a sus padres hasta donde él está, utilizará tal estrategia hasta convertirlo en una pesadilla para sus pobres progenitores. Si bien no es una mera acción experiencial, dicho modo de proceder no alcanza aún el rango de comportamiento inteligente.

Desde el punto de vista del rendimiento, el comportamiento humano y las *regularidades hipotéticas* presentan pocas diferencias. El recién nacido que llora para atraer a sus padres y el niño que finge una enfermedad para no ir al colegio ejecutan dos tipos de comportamiento con un mismo fin: obtener lo deseado. La diferencia estriba en el hecho de que el recién nacido es incapaz de conocer el llanto como un medio y la presencia de la madre como un fin, mientras que el pequeño actor conoce tanto el fin buscado como el medio que ha de emplear; en otras palabras, el fingido enfermo ejerce una serie de operaciones intelectuales —como el concepto, el juicio y el razonamiento práctico— unidas estrechamente al origen, al desarrollo y al fin de la acción. Por lo que, en este caso, podemos hablar de rendimiento o efecto buscado a través de un comportamiento, que por eso mismo se llama inteligente.

El comportamiento puede ser estudiado también en sí mismo. Aparece, entonces, como el conjunto de acciones y hábitos en los que se manifiesta la personalidad de cada uno. Si las acciones aisladas permiten la integración espontánea de los diferentes niveles de la personalidad y los hábitos la voluntaria, el comportamiento es el punto, no solo en que los dos tipos de integración se unen, sino también en el que ambos alcanzan su máxima perfección. En efecto, además de aspectos innatos y culturales, en el comportamiento se combinan una multitud de elementos: tendencias reforzadas por los hábitos, estados de ánimo disposicionales y habilidades que han sido más o menos modeladas. El comportamiento materno es un buen ejemplo del entrelazamiento de elementos naturales y culturales, es decir, de inclinaciones, hábitos, habilidades, educación y motivaciones de diverso orden.

Hay dos tipos fundamentales de comportamiento: reactivo y motivado. En el reactivo, el objetivo no es el proyecto existencial, sino el desfogue del sujeto al experimentar estados afectivos desagradables. Las respuestas en que no hay una relación equilibrada entre mundo-persona —y, dentro de la persona, entre sus diferentes niveles— impiden que la personalidad se desarrolle de modo sano. Las carencias en el desarrollo pueden manifestarse como *fijación*, o sea, como el recha-

110. De ahí la distinción entre acción inteligente animal y comportamiento inteligente. Como se ha indicado, puede hablarse de acción inteligente animal de forma impropia para referirse a esas *regularidades hipotéticas*; sin embargo, no es posible afirmar la existencia de un comportamiento inteligente pues está ausente de él cualquier tipo de intencionalidad racional y voluntaria.

zo –generalmente inconsciente– de seguir creciendo debido a la inseguridad o al miedo para afrontar una nueva estructuración psíquica. La persona pierde así la capacidad de ser creativa y de abrirse a nuevas situaciones, dejándose dominar por costumbres consolidadas. Por ejemplo, las primeras experiencias traumáticas del colegio, por incapacidad de los profesores o por un exceso de protección por parte de los padres, pueden ser la causa de que el niño, desesperando por aprobar, se *fije* en un estadio de incompreensión insuperable. Otro modo en que se manifiesta la falta de seguridad es el fenómeno de la *regresión*, que consiste en retroceder a formas de sentir, pensar y actuar correspondientes a estados anteriores de desarrollo.

El comportamiento motivado, en cambio, es variable y plástico y comporta nuevas estructuraciones psíquicas según las circunstancias y los conflictos. Quizá su característica fundamental sea la libertad de elección para aceptar o rechazar determinados actos, hábitos, etc., mientras que la del comportamiento reactivo es la compulsión, la cual deja poco espacio a la libertad. De todas formas, la libertad de elección no es el objetivo del comportamiento motivado, sino más bien el medio con que alcanzar la realización del proyecto existencial, como se observa en la estructuración de los diferentes niveles de la personalidad que se integran en secuencias de acciones organizadas con vistas a un fin, es decir, el vivir como se quiere. Por eso, los obstáculos exteriores (castigos y recompensas) no modifican el comportamiento, y la persona, al actuar como quiere, experimenta alegría.

Con el estudio del comportamiento alcanzamos el núcleo de la psicología fenomenológica: la persona no está dominada por las diferentes fases del desarrollo de la conciencia y del yo (las diversas fases de la libido y del impulso de realidad, según el psicoanálisis), ni se modela únicamente de acuerdo con los condicionamientos socioculturales (los reflejos condicionados y la situación, según el conductismo), ni se desarrolla solo a través de un proceso de elaboración de la información con el intento de resolver problemas cada vez más complejos (los procesos cognitivos, según el cognitivismo), sino que, a través del comportamiento, es capaz de trascender todos los lazos y condicionamientos e incluso de trascenderse a sí misma.

En el comportamiento se pone en juego todo lo que constituye la persona tanto desde el punto de vista biográfico como de su relación con el mundo y los demás, o sea, lo que esta fue, es y puede llegar a ser. Más que la dimensión del pasado subrayada de modo diverso por el psicoanálisis, el conductismo y el cognitivismo, en la formación y madurez de la personalidad influye el presente, sobre todo, a través del nivel racional-volitivo (incluyendo en este nivel la percepción y la conciencia racional del ámbito tendencial-afectivo). Y también el futuro, en cuanto que cada uno de los comportamientos pertenece a un proyecto de vida –más o menos consciente– abierto a los cambios relacionales y dotado de un poderoso dinamismo con el que poco a poco se estructura la personalidad.

Capítulo III

Integración de los niveles

En la estructura de la persona podemos distinguir tres niveles: el subconsciente, el nivel tendencial-afectivo y el nivel racional-volitivo. El conjunto de los niveles constituye una totalidad –la *personalidad*– cuyas partes están unidas entre sí.

1. ESTRUCTURA JERÁRQUICA DE LOS NIVELES

Cada uno de los niveles, aun poseyendo una función específica de cara a lograr la madurez psíquica, no se halla aislado de los demás, sino que forma parte de una estructura jerárquica. En contra de lo sostenido por Freud, para quien al estrato más antiguo correspondería la función dominante, la jerarquía de los niveles no depende de su origen biográfico. Tampoco depende de la intensidad y espontaneidad con que se siente según el estrato de la autenticidad cuya función principal correspondería al nivel tendencial-afectivo, en contra de la tesis romántica y posmoderna. La función de organización e integración de los diferentes niveles corresponde, en cambio, al nivel racional-volitivo, no tanto por su poder para controlar con más o menos eficacia los demás niveles, sino sobre todo porque es capaz de captar la relación de la persona con el mundo y, dentro de la persona, la de los diferentes niveles que la constituyen. Al hablar de la jerarquía del nivel racional-volitivo, es preciso darse cuenta de que esta no se basa en una función teórica, sino práctica, ya que el uso de la razón-voluntad tiene como fin proyectar y realizar la propia existencia. Así, pues, el proyecto existencial desempeña una doble función en la integración de los niveles: es el núcleo motivacional al que se refiere cada información acerca de las diferentes situaciones en que se encuentra la persona, y es también la piedra de toque para saber si el proyecto inicial es adecuado o si, en cambio, debe ser corregido o, incluso, modificado por completo.

La función del pensamiento es así la de aclarar, ordenar y estructurar el mundo percibido y vivido, mientras que la de la voluntad consiste en impedir que el dinamismo tendencial-afectivo actúe sin el debido control y en decidir, por medio de la intencionalidad y la autodeterminación, lo que debe realizarse u omitirse en la configuración de la propia existencia. Lo que significa, en contra de la tesis de Ludwig Klages (1872-1956), que el nivel racional-volitivo no solo puede, sino que también debe orientar los impulsos y las emociones. El hombre psíquicamente maduro posee un nivel racional-volitivo capaz de criticar y gobernar las diferentes vivencias afectivas, dirigiéndolas de acuerdo con un proyecto de vida. Ciertamente, el futuro en el cual dicho proyecto se realizará no está exento de peligros e incognitas, por lo que la persona, desde el punto de vista existencial, no estará nunca segura del éxito final. En la persona psíquicamente madura, el riesgo y la incertidumbre se aceptan como partes integrantes de dicho proyecto. Dejar de hacerlo es causa de ansiedad o de temor de que algo incontrolable pueda arruinar la propia existencia.

2. Tensión entre los niveles

La falta de madurez psíquica puede deberse a múltiples causas. La más frecuente es la tensión entre los niveles. Como hemos visto, esta es en cierto sentido espontánea, pues los niveles, si bien pertenecen a una misma persona, son autónomos en su origen. En la persona existen tendencias divergentes: las necesidades biológicas que inclinan a una satisfacción inmediata y las necesidades *constructivas* de la persona (las del yo y las transitivas) que tienden al desarrollo de la personalidad mirando hacia futuro, no solo en función biológica. La construcción de sí produce, pues, una tensión en el interior de la personalidad. La tensión es normal y sana, y no necesariamente fruto de represión neurótica; lo sería si —como sostiene Freud— el único dinamismo real fuese instintivo, ya que entonces la madurez sería solo cuestión de saber cuándo conviene satisfacerlo o sublimarlo.

La tensión anormal causa disturbios psíquicos y puede deberse a uno de estos tres fenómenos: 1) acentuación unilateral de uno de los niveles; b) disociación de los niveles; c) inautenticidad.

2.1. Acentuación unilateral

La acentuación unilateral de uno de los niveles —de modo particular el tendencial-afectivo— en detrimento de los demás puede ser temporal o caracterológica. La primera se da, por ejemplo, en la emoción de ira o de pánico derivadas del contagio afectivo o en las reacciones descontroladas de las masas. La segunda, o caracterológica, se observa, por ejemplo, en el llamado hombre sentimental, acostumbrado a juzgar la realidad a partir del nivel tendencial-afectivo y a actuar

guiado por sus afectos. Si no se corrige esa acentuación, el nivel tendencial-afectivo puede imponerse a los demás, incluso al mismo nivel racional-volitivo, lo que, además de dificultar la relación adecuada con la realidad, imposibilita la determinación libre.

2.2. *La disociación*

La disociación de los niveles se muestra, sobre todo, cuando el nivel racional-volitivo de la persona somete los demás niveles con un control despótico, impidiéndoles manifestar los impulsos de los niveles inferiores porque avergüenzan o producen inseguridad. Se habla de asfixia de los niveles inferiores si el control no es demasiado fuerte, y de represión, si, además de ser rígido, produce como rechazo que los impulsos censurados conduzcan una vida propia al margen del yo consciente.

Un caso particular de disociación de los niveles es el sentimiento de culpabilidad, que mueve al sujeto a atribuirse determinadas faltas y errores que no ha cometido. El sentimiento de culpabilidad es solo el síntoma de una ruptura interior que no se quiere reconocer. Si la persona no es sincera, el sentimiento de culpabilidad echa raíces en su interioridad impregnándola con una autovaloración negativa que termina por minar su autoestima. El sentimiento de culpabilidad puede ser también debido a una falta de objetividad en la interpretación, por ejemplo, de los propios sentimientos o en el juicio de conciencia acerca del valor moral de las propias acciones.

2.3. *Inautenticidad*

Un tipo especial de disociación es la inautenticidad. Su cualidad fenomenológica es la ruptura entre lo que se querría sentir, pensar, desear, etc., y lo que realmente se siente, piensa y desea. El origen de la inautenticidad es el creerse obligado a tener determinadas vivencias correspondiendo a la situación en que uno se encuentra o la imagen que los demás tienen de él mismo¹.

Puede hablarse de inautenticidad en el nivel tendencial-afectivo si la persona, por ejemplo, siente alegría o indiferencia cuando es informada de la muerte de una persona querida, pues falta una resonancia afectiva adecuada. También puede haber inautenticidad en los estados de ánimo disposicionales –sobre todo en aquellos que se refieren al sentimiento del yo– cuando, por ejemplo, la perso-

1. Nietzsche utiliza como imagen del inauténtico la figura del camello que lleva sobre sí pesadas cargas. El error de Nietzsche estriba en confundir las obligaciones morales con las cargas que aplastan. No son las verdaderas obligaciones las que aplastan, sino las cargas que, autoengañándose, el inauténtico se autoimpone.

na se da cuenta de que no debería envidiar y, sin embargo, envidia; e, incluso, en la esfera de la voluntad, cuando, por ejemplo, el enamorado, que querría amar a su novia, se da cuenta de no amarla.

Según Rogers, el problema de la inautenticidad nace de la falta de autoaceptación. El sujeto, que ha asimilado una estima condicionada por los ideales de los padres, las normas sociales, etc.², introduce un filtro en la percepción e interpretación de sus vivencias: las experiencias (tendencias, emociones, deseos, etc.) que se atienen a tales normas son percibidas formando parte del concepto de sí; en cambio, las experiencias contrarias son falseadas o ignoradas por la conciencia, quedando excluidas del concepto que se tiene de sí. De este modo, la persona experimenta situaciones y relaciones que no son percibidas con claridad o son juzgadas como extrañas al yo. Se produce entonces lo que Rogers llama incongruencia entre la experiencia y el concepto de sí, que está en la base de la inadaptación psíquica. Cuando dicha incongruencia no se corrige, el comportamiento puede desdoblarse. Uno es coherente con el concepto de sí; otro, con la experiencia rechazada. El grado máximo de inautenticidad se produce cuando este segundo comportamiento no es reconocido como *perteneciente al yo*.

Según Rogers, la autenticidad corresponde a un «ser-en-el-mundo» caracterizado por los siguientes aspectos: a) existir más allá de las apariencias (la persona auténtica no imita actitudes que la alejan de sí); b) colocarse más allá del «deber ser» (la persona auténtica no siente la presión psicológica de no ser como debiera); c) situarse más allá de las expectativas de los demás (la persona auténtica, a pesar de tener en cuenta lo que los demás piensan de ella, no intenta ser coherente con sus expectativas); d) situarse más allá del deseo de agradar (la persona auténtica evita actuar para dar gusto a los que para ella son importantes); e) sentir que uno puede dirigirse por sí mismo (la persona auténtica es libre y responsable de sí misma); f) sentirse abierto a la experiencia (la persona auténtica transforma en un recurso para el futuro las experiencias realizadas); g) sentirse capaz de aceptar a los demás; h) sentir confianza en uno mismo³.

Ciertamente –como dije antes criticando las tesis de Rogers–, la persona debe aceptar cuanto de inmutable hay en ella, pero si quiere aceptarse completamente deberá rechazar también las tendencias y los afectos que no son adecuados a su proyecto existencial. La persona auténtica no está, pues, abierta a la experiencia en general, sino solo a aquellas que coinciden con su verdadero querer. Por otro lado, el deber no está reñido con la autenticidad, sino que la supone: la autenticidad no es espontaneidad, sino integración personal que ha de alcanzarse.

2. Se ha visto cómo la autoestima no se basa solo en la introyección de normas sociales, sino también en el propio fin existencial, por lo que el yo no es únicamente objeto de experiencias opuestas, sino centro de motivaciones que confieren un significado especial a las experiencias en sintonía con él.

3. Cfr. C. R. ROGERS, *Psicoterapia centrada en el cliente: Práctica, implicaciones y teoría* (*Client-Centered Therapy: its Current Practice, Implications, and Theory*), Paidós, Barcelona 1981, pp. 185 y ss.

3. EQUILIBRIO Y MADUREZ PSÍQUICA

Muchos psicólogos no aceptan el tema de la madurez psíquica por razones epistemológicas, pues ésta se refiere a determinados valores que –según ellos– no pertenecen a una ciencia descriptiva como la psicología. Por este motivo, algunos prefieren identificar la madurez con el comportamiento dominante entre personas adultas. Transformar la madurez en un índice estadístico no parece el modo mejor de resolver el problema. En efecto, existen comportamientos habituales que, como el ansia, son inmaduros, mientras que otros, como el servicio a los demás, aunque raros, son necesarios para que la persona adquiera madurez.

Otros psicólogos distinguen entre valores de contenido (familiares, sociales, éticos, religiosos, etc.) y valores formales o de buen funcionamiento (comportamiento motivado, ausencia de ansiedad, alegría, etc.). Los valores de contenido –según estos autores– no son criterios de madurez psíquica ya que no puede garantizarse su validez desde el punto de vista psíquico. Los valores de buen funcionamiento serían garantizados, en cambio, por la ciencia psicológica.

Si bien a primera vista parece pertinente, la separación entre los dos tipos de valores no es capaz de resolver un problema metodológico: la circularidad en su definición. En efecto, los valores formales o de buen funcionamiento no pueden ser definidos sin tener en cuenta los valores de contenido. Por ejemplo, la ansiedad es señal de falta de madurez no por sí misma, sino porque impide que la persona se comporte de modo adecuado a la situación; ahora bien, el comportamiento adecuado no puede definirse únicamente de modo psicológico, sino con ayuda de otros criterios: sociales, morales, religiosos, etc. Siguiendo con el ejemplo anterior, la persona que, para superar la ansiedad, se emborracha, elige un comportamiento psíquicamente nocivo, no solo porque es inadecuado para ese fin, sino porque además se opone a la persona destruyéndola. Es verdad que la psicología no está en condiciones de demostrar por qué la madurez está ligada a algunos valores de contenido que –cuando se rechazan– ocasionan problemas psíquicos, pero puede mostrar y analizar, desde el punto de vista de la experiencia, que existe una relación entre valores de contenido (sociales, morales y religiosos) y madurez psíquica⁴.

Antes de analizar los valores de contenido, hay que indicar los valores de buen funcionamiento, que constituyen el equilibrio psíquico. El objetivo del buen funcionamiento de la psique es el comportamiento adecuado a la situación, por ejemplo, el éxito escolar, las buenas relaciones conyugales, etc. El comportamiento puede estudiarse, sea desde el punto de vista subjetivo o de la valoración que el

4. Algunos psicólogos, como Frankl, fundamentan su terapia precisamente en la relación entre los valores de contenido y la madurez psíquica (vid. V. E. FRANKL, *Man's Search for Meaning*, Beacon Press, Boston 1968).

sujeto hace de él, sea desde el punto de vista objetivo o de la valoración que los demás realizan de dicho comportamiento. Para que pueda hablarse de buen funcionamiento o equilibrio psíquico es necesario que haya un comportamiento adecuado, valorado así por el mismo sujeto y los demás.

Cuando existe una separación más o menos profunda entre la valoración objetiva del comportamiento y la subjetiva, nos hallamos frente a un caso de falta de equilibrio psíquico; por ejemplo, al estudiante inteligente pero inseguro de sus capacidades los éxitos escolares pueden parecerle una casualidad, por lo que, a pesar de sus dotes, experimentará inseguridad y tal vez también ansiedad ante los exámenes; al marido o a la mujer que tiene un ideal utópico de la relación conyugal, la relación real puede parecerle frustrante⁵. He considerado el triunfo escolar o la buena relación conyugal como objetivamente adecuados, pero no todos los psicólogos estarían de acuerdo con dicha valoración, por lo menos en lo referente a la relación conyugal; por ejemplo, para cuantos consideran el divorcio o las relaciones extraconyugales como comportamientos normales, la buena relación conyugal no sería un valor de buen funcionamiento. Lo que significa que, en el caso de la relación conyugal, el equilibrio psíquico, además de valores formales, debe tener en cuenta valores de contenido: la relación extraconyugal es un comportamiento inadecuado a la persona, con independencia de cómo lo juzgue la mayoría.

3.1. *Significado de los términos*

Para muchos psicólogos, equilibrio psíquico y madurez psíquica significan lo mismo. Me parece que, sin embargo, no es así: por más que la madurez psíquica implique equilibrio, dicha implicación no es reversible, es decir, el equilibrio psíquico es compatible con la inmadurez. El *equilibrio psíquico* se refiere a cierta integración de los diferentes niveles de la personalidad en las diversas etapas de la vida, mientras que la *madurez* implica el desarrollo de todas las capacidades personales.

La existencia de tensiones entre los diferentes niveles no debe inducir a pensar que la psique humana está gobernada por fuerzas ciegas que la empujan a actuar de acuerdo con la pulsión dominante, pues existe originariamente un nivel (el racional-volitivo) capaz de establecer cierto orden y, por consiguiente, de permitir la construcción paulatina de la propia personalidad. Dicha construcción puede ponerse en relación con un dinamismo fundamental de la psique que tiende a superar cualquier tipo de situación actual, en especial la de carácter conflictivo, a través de un proceso de crecimiento. El crecimiento consiste en el desarrollo del

5. El desfase o la coincidencia entre relación ideal y real ha sido estudiado, entre otros, por R. STERNBERG, *A Triangular Theory of Love*, «Psychological Review», 93 (1986), pp. 119-135.

proyecto de sí, que, no obstante contenga los modelos parentales y culturales, es fruto de espontaneidad. Una espontaneidad que, según Nuttin, es personal en un doble sentido: a) porque la forma de vida hacia la que tiende la persona se halla presente en ella como una especie de ideal; b) porque es la misma persona quien se posiciona frente a la forma actual de su personalidad y a las tendencias que obran en ella⁶. Con otras palabras: el dinamismo fundamental de la persona supera el nivel instintivo porque es una *intención* o proyecto presente en la conciencia (aspecto cognoscitivo de sí mismo) y porque el yo tiende en esa dirección de modo deliberado. La estructura del yo o *proprium*, una vez afirmada, se convierte en el principio organizador más importante del aprendizaje posterior y de la construcción del proyecto existencial⁷.

El equilibrio psíquico es, pues, relativo en el sentido de que: a) la integración de los niveles no será jamás perfecta, pues habrá tensiones, incluso cuando el comportamiento corresponda al querer real de la persona; b) siempre existirá el riesgo de perder el equilibrio alcanzado. Dicho riesgo, que se manifiesta de forma clara en las etapas de crisis, no debe verse como algo negativo (lo sería si la construcción de la psique fuese perfecta), sino como la posibilidad misma de seguir creciendo.

El equilibrio psíquico no debe entenderse, pues, ni como pura espontaneidad, pues la persona tiene que participar voluntariamente para lograrlo (de aquí la falacia de concebir el equilibrio psíquico como dinamismo espontáneo), ni como un estado que ya se ha alcanzado, sino como un proceso de integración en el que los cambios de etapa son muy importantes pues de su superación o no depende la integración de los niveles y el paso a una etapa sucesiva o, en cambio, la desintegración e incluso la regresión a etapas ya superadas. El éxito o el fracaso del crecimiento psíquico no se refiere, pues, a una necesidad particular o a una motivación tendencial que se satisface o frustra de una vez por todas, sino al éxito o fracaso en la construcción de la personalidad. Nuttin habla de *canalización molar*, o sea, la personalidad se canaliza o elige aquellos comportamientos y aquellas tendencias que la satisfacen en mayor medida, ocasionando así que algunas tendencias pierdan o disminuyan la propia potencialidad activa⁸. La *canalización molar* permite comprender el cambio de las tendencias y comportamientos que habitualmente marcan el paso de la infancia a la adolescencia y de esta última a la edad adulta o de una concepción de la vida a otra diferente.

6. Vid. J. NUTTIN, *Psicanalisi e personalità*, o.c., p. 231

7. Vid. G.W. ALLPORT, *Desarrollo y cambio: consideraciones básicas para una psicología de la personalidad*, Paidós, Buenos Aires 1963.

8. Cfr. J. NUTTIN, *Psicanalisi e personalità*, o.c., p. 247.

3.2. *Etapas en la estructuración de la psique*

Las etapas más importantes en el proceso de estructuración de la psique son las siguientes⁹: formación, descubrimiento del propio yo, primera crisis del yo, equilibrio entre yo y alteridad, madurez.

3.2.1. *Formación*

Como ya señaló Freud, el valor de sí en la primera edad está tomado de los valores presentes en los padres y también, como afirma Minsky, de los modelos elegidos.

Erikson sostiene que el pesimismo o el optimismo del niño proviene de las primeras relaciones con la madre. Si el ambiente familiar es inestable y poco acogedor, las relaciones se caracterizan por un clima relacional regido por la sospecha. Las actitudes de los padres en relación a sus hijos desempeñan una función fundamental: la presencia de una madre ansiosa que no deja respirar al niño y de un padre rígido o de una madre que se desentiende del niño pueden conducir a radicalizar en el niño una *desconfianza de base*. El niño que tiene buenas relaciones con sus padres poseerá una visión positiva del mundo y de los demás, es decir, una *confianza de base*¹⁰.

Para la consolidación de las actitudes optimistas o pesimistas, la infancia es importante, pero no decisiva. La transformación del optimismo en pesimismo y viceversa dependerá del modo en que la persona aprenda a utilizar los recursos íntimos de que dispone, en particular la benevolencia y la esperanza. La introyección de modelos, relaciones parentales y censuras exteriores proporcionan cierta dirección a la psique en formación. De todas formas, el proyecto de sí, que está conectado a la construcción de la psique, no es una simple imitación de otros proyectos ni el resultado inevitable de las primeras relaciones intersubjetivas ni un conjunto de prohibiciones, sino que cuenta con elementos nuevos, especialmente con elementos cognitivos que permiten que en su actuación el niño comience a tener, además de las motivaciones orgánicas, otras de rango superior, como el amor a parientes y amigos, el deseo de saber, de experimentar...

3.2.2. *Descubrimiento del yo*

El descubrimiento del propio yo equivale a la primera etapa en la integración interior de los niveles de la personalidad. Se trata de un esbozo de yo que, en nombre de normas aceptadas y más o menos comprendidas, aprende a gobernar

9. Para un análisis detallado de las etapas del desarrollo desde la infancia a la adolescencia, véase L. PINKUS, C. LAICARDI, *Orientamenti in psicologia*, o.c., pp. 71-98.

10. Cfr. E. H. ERIKSON, *El ciclo vital completado*, o.c.

y dirigir la acción, substrayéndola del dominio inmediato del impulso y del placer. Se delinea así cierto proyecto de la propia existencia unido con un concepto de sí, o sea, con un cuadro de referencias con el que el sujeto se identifica y con el que se comparan los diferentes comportamientos posibles. Dicho proyecto, todavía muy vago, se basa sobre todo en lo que el yo considera bueno para sí: ser amado y estimado, triunfar, poseer lo que se considera necesario, etc.

El niño, desde los cinco años y medio hasta los doce, dirige sus energías a los procesos de adaptación a nuevas situaciones, mientras que intensifica sus inversiones psíquicas en *saber*, en conocer de forma ordenada las diferentes realidades. Si las experiencias precedentes –en conjunto– han sido positivas, la confianza y la seguridad que el niño ha asimilado le permitirán una actitud positiva respecto de los adultos y compañeros. El niño se dará cuenta de que es capaz de salir airoso de diferentes tareas y relaciones humanas antes desconocidas y comenzará a desarrollar como característica psicológica dominante una productividad creativa.

Si las experiencias mencionadas anteriormente son en conjunto frustrantes, el niño las interpretará como incapacidad para ser autónomo y para tener estima de sí: intentará quedarse en casa jugando solo, evitará las relaciones con los otros niños, etc., desarrollándose así en él un profundo sentimiento de inferioridad y de rivalidad con sus compañeros, lo que dará lugar a un círculo vicioso: su comportamiento de rechazo favorecerá el rechazo por parte del grupo y, al sentirse rechazado por este, aumentará su rechazo del grupo.

3.2.3. *Primera crisis del yo*

La madurez del propio yo coincide con la etapa que va de la pubertad al final de la adolescencia, en la cual el yo no solo experimenta con más fuerza las tendencias vitales y del yo, sino que empieza también a abrirse a los demás, no como objetos disponibles para satisfacer sus deseos, sino sobre todo como personas que lo obligan a ser él mismo: el deseo de ayudar a los demás, especialmente a los más necesitados; el impulso de entregarse por un ideal; el descubrimiento del primer amor, como posibilidad de donación total... Si en la etapa precedente el yo como centro de control se alternaba con un dejarse llevar por los propios caprichos, en esta el yo sufre un embate aún mayor: los fuertes impulsos egoístas se alternan en el adolescente con otros igualmente fuertes de carácter altruista e idealista. La intensidad de la tensión entre las tendencias opuestas produce en la psique un momento decisivo de crisis. De la superación positiva de esta dependerá que el adolescente madure no solo físicamente, sino también psíquicamente, preparándose para la última fase de la adolescencia, que termina en torno a los 18 años.

El problema fundamental del desarrollo en la adolescencia es la identidad personal, es decir, la exigencia de *saber quién soy yo y qué papel desempeño*. Por primera vez, la persona se enfrenta a la sociedad como a una realidad sumamente

compleja que influye poderosamente en ella mediante modas, estilos de vida, etc. Junto a esto, el influjo de la dinámica hormonal sexual –acontecimiento nuevo e inesperado–, la modificación del propio esquema corporal, las instancias de continuidad consigo mismo que parecen desvanecerse o por lo menos interrumpirse ocasionan una fuerte inestabilidad en la psique del adolescente.

El adolescente, cuando –basándose en las experiencias previas– posee un cuadro ordenado de valores y un lugar preciso en el ámbito de la familia y de los amigos, adquiere un mayor sentido de continuidad consigo mismo, lo que favorece el crecimiento de identidad. Por otro lado, la superación de los conflictos característicos de esa edad, mediante una actitud de confianza, de iniciativa y de independencia gradual, permite al adolescente el desarrollo de un realismo constructivo. Cuando no es así, tiende a encerrarse, aislándose en una desconfianza global: hacia sí mismo, el mundo y los demás. La desconfianza puede transformarse en impaciencia, miedo de no conseguir realizar el propio proyecto existencial llegando hasta el sentimiento de completa impotencia.

3.2.4. *Equilibrio entre el yo y la alteridad*

La etapa del equilibrio entre las tendencias vitales –las que se dirigen hacia el yo y hacia el otro– depende del descubrimiento del sentido del propio vivir (de los 18 a los 40 años). La persona, que hasta ese momento ha intentado integrar las diversas tendencias apoyándose sobre todo en la actividad de control del yo, descubre que el único modo para conseguir el equilibrio psíquico es el amor. En efecto, el principal modo de dar sentido a la vida es la relación amorosa, sea en su forma religiosa, el amor a Dios, sea en su forma profana, el amor a otra persona.

La relación amorosa conduce a un mejor conocimiento de sí, que se concreta en una respuesta de carácter positivo a las tres preguntas: ¿Quién soy? ¿Qué quiero hacer en la vida? ¿Cómo lo haré? A la primera pregunta –¿quién soy?– no se responde trayendo a colación los diversos papeles que se desempeñan, ni el modo en que los demás nos juzgan, sino a través del conocimiento de los propios límites y cualidades que, cuando son iluminados por el amor, no desaniman sino que llenan de esperanza. En efecto, el concepto de sí, incluso cuando los límites y defectos son patentes y numerosos, será adecuado si es positivo, porque se basa en el propio valor personal, que no se pierde nunca y, además, es reconocido como tal por los que nos aman. La segunda pregunta –¿qué quiero hacer en la vida?– implica la elección de un fin existencial o por lo menos de una dirección general de la propia vida que consienta la organización de unos valores de contenido compartidos por las personas que se ama. La tercera pregunta –¿cómo lo haré?– requiere la reflexión para comprobar que los obstáculos interiores o exteriores no nos estén alejando más o menos de lo queríamos hacer. A responder esta pregunta ayuda, además de la reflexión, una serie de actitudes: la conciencia de ser libres para rectificar cuando sea necesario, la confianza en la ayuda de los demás especialmente de las personas que queremos –en particular cuando ser fieles a sí mismo cuesta–,

la convicción de que todas las experiencias, incluso las negativas, pueden servirnos para crecer como personas¹¹. En definitiva, quien se plantea estas preguntas y responde de forma positiva se da cuenta de los motivos que lo mueven a actuar y se muestra suficientemente distante de los motivos inconscientes infantiles o de los puramente emotivos. De este modo, actúa porque ama, sintiéndose plenamente responsable de sus acciones, cuyo fin es el bien de los que ama.

3.2.5. *La personalidad madura*

El mejor conocimiento de sí y la propia aceptación están en la base de la madurez de la personalidad (a partir de los 40 años). La personalidad madura «se caracteriza por la armonía entre todos los elementos de la personalidad, de lo que resulta el sentido de responsabilidad y de autocontrol. La adaptación respecto de sí mismo y de los demás, la integración dentro de la propia personalidad, son condiciones psicológicas altamente positivas, las cuales conducen a la tranquilidad física y psíquica, a la posibilidad de afrontar con serenidad cada una de las nuevas situaciones de la vida»¹². Esta adaptación no tiene nada que ver con la adaptación del hombre inmaduro, de la que, por ejemplo, habla Abraham H. Maslow (1908-1970): «la adaptación es un proceso más pasivo que activo; su ideal se consigue en aquel que puede ser feliz sin individualidad, incluso el lunático o el prisionero bien adaptado. Este enfoque ecologista implica maleabilidad y flexibilidad en el ser humano, y ausencia de cambio en la realidad. Es, por tanto, *status quo* y fatalismo. Y, además, no es cierto. Los seres humanos *no* son infinitamente maleables, y la realidad *se puede* modificar»¹³. La adaptación del hombre maduro, en cambio, no implica un esfuerzo pragmático ni un dejarse llevar por modas y estilos de vida dominantes, sino un perfeccionamiento continuo de sí.

La *madurez*, que equivale a la *plenitud* y caracteriza al adulto en sentido pleno, marca un grado de perfección elevado en el desarrollo físico-psíquico-espiritual de la persona. Dicha plenitud no es incompatible con un crecimiento continuo ni con una disminución progresiva hasta llegar a la pérdida de la madurez alcanzada: siempre se puede ser más maduro, pues la *madurez* es una meta que jamás se alcanza, sino más bien es adonde se encamina uno durante toda vida. Sin embargo, pueden describirse algunas características que distinguen la personalidad madura.

Si bien las propuestas de cada psicólogo son diferentes, todas ellas pueden reconducirse a las seis características propuestas por Allport: el paso del amor

11. Sobre la necesidad de ser conscientes de la propia libertad para alcanzar la madurez psíquica puede verse R. ZAVALLONI, *La libertà personale. Psicologia della condotta umana*, 3ª ed., Vita e Pensiero, Milano 1973. Trad. castellana: *La libertad personal*, Razón y Fe, Madrid, 1979.

12. R. ZAVALLONI, *Psicopedagogia delle vocazioni*, La Scuola, Brescia 1967, pp. 202-203.

13. A. H. MASLOW, *Motivación y personalidad*, Díaz de Santos, Madrid 1991, p. 175.

egocéntrico al heterocéntrico, la relación cordial con los demás, la seguridad emotiva, la percepción realista y la capacidad de comprometerse, la comprensión de sí y el humorismo, la concepción unificadora de la vida¹⁴.

a) *El paso del amor egocéntrico al heterocéntrico*¹⁵. El amor heterocéntrico –según Allport– está caracterizado por la salida de sí hacia los demás. Tal éxtasis, lejos de diluir el propio yo, le da una mayor consistencia, haciéndolo más maduro. La persona que es capaz de traspasar los límites del yo (necesidades y deberes inmediatos) ve la realidad en una perspectiva distinta y, frente a las nuevas situaciones, se muestra más flexible y creativo. La persona madura sabe adaptarse a determinadas condiciones, mutaciones, etc., manteniéndose constante, en cambio, en la promoción del bien personal.

La constancia y la paciencia son dos virtudes que tienen como fundamento el amor heterocéntrico. En efecto, este amor capacita a la persona para mantenerse fiel a los compromisos asumidos por amor, lo que la hace experimentar un sentimiento intenso del propio valor. La persona descubre así el origen de su capacidad para prometer, pues la promesa humana no se basa en las necesidades ni en los estados de ánimo que son mudables, sino en la fidelidad a lo que verdaderamente se ama, virtud que forma parte de la propia identidad. Además, la persona madura logra ampliar su visión de la realidad, adoptando diferentes perspectivas que corresponden a las personas que ama; de este modo, se libra en parte de las convenciones y formalismos. La persona madura se convierte en autónoma y objetiva en sus juicios, manifestando una profunda libertad interior.

b) *La relación cordial con los demás*. Las actitudes de benevolencia en las relaciones interpersonales y sociales son señal de madurez, en tanto que la benevolencia implica la capacidad de conocer y respetar a los demás ayudándoles a crecer como personas. La benevolencia conduce a la solidaridad. La persona que desarrolla la capacidad de amar a los otros, estima y aprecia poco a poco a todas las personas porque en cada una descubre un valor infinito. La comprensión, respeto y aprecio de los valores ajenos no solo no contrarían la propia identidad y la defensa de los valores propios, sino que son una consecuencia necesaria pues la comprensión de lo que es diferente se realiza a partir de lo propio¹⁶.

14. Cfr. G. W. ALLPORT *Psicología de la personalidad*, o.c., capítulo VIII. Posteriormente, autores como Ellis han aceptado esta clasificación añadiéndole algunos criterios más hasta llegar a trece características, como el interés por sí mismo, la tolerancia con los errores, la práctica de un pensamiento racional, etc. (cfr. A. ELLIS, W. DRYDEN, *Práctica de la terapia racional emotiva*, Editorial Desclee de Brouwer, S.A., Bilbao 1989, pp. 28-30).

15. Si bien aceptamos la tesis de Allport que considera el amor heterocéntrico como señal de madurez, no hay que pensar que éste sea contrario al amor de sí, sino más bien al amor egoísta, es decir, a un amor de sí que, con más o menos advertencia, excluye a los demás. Es más correcto, pues, hablar del paso de un amor egoísta a uno maduro.

16. En relación a los diversos indicadores de la salud mental (comprensión, valoración positiva de las diferencias y autonomía), puede leerse con fruto el libro de A. COLETTE, *La psicología dinámica*, La Scuola, Brescia 1973.

El *otro*, cuando no nos resulta simpático o incluso nos es afectivamente desagradable, no es visto como ocasión de molestia, sino como una persona que tiene o puede tener necesidad de ayuda. Dicha actitud conduce, sobre todo, a la compasión ante los débiles y necesitados. En la persona madura la compasión no es un puro sentimiento, sino que desemboca en acciones concretas de ayuda material o espiritual del necesitado. O sea, el amor de la persona madura no es sentimental, sino activo; no intenta dominar al otro para hacerlo dependiente de sí, sino para ayudarlo a ser libre, para que pueda ser él mismo.

En la persona madura existe un equilibrio entre individualidad y comunicación: la riqueza enajenable del individuo crece sin ser sofocada por el conformismo o por determinados comportamientos sociales. La persona madura no cree comportarse bien porque obra como todos los demás, sino que busca actuar de forma personal –no masificada– en las diferentes situaciones que se le presentan. Como consecuencia, la persona madura –según Allport– presenta una serie de cualidades sociales: la participación, la capacidad de intimidad y, sobre todo, la comprensión profunda del otro.

Tal vez las características sociales de la persona madura sean más claras todavía teniendo en cuenta las tres notas que, según Schultz, constituyen la relación cordial con los demás: la inclusión, el control y el afecto. La inclusión se refiere a la urgencia de estar con la gente, el control a la necesidad de influir en los demás y de vivir libremente el influjo que los demás ejercitan en nosotros; el afecto, en fin, se refiere a la capacidad de amar y de ser amado. En relación a estas tres dimensiones del existir, el autor puntualiza que «la inclusión tiene que ver con el problema del “dentro” o “fuera”, el control con el del “arriba” o “abajo” y el afecto con el de “próximo” o “lejano”»¹⁷. En la inclusión, las personas se «encuentran», en el control se «enfrentan», en el afecto se «abrazan». El hombre maduro supera los tres temores ligados a las relaciones humanas: el «miedo de inclusión» que hace sentir al individuo sin valor, inútil para los demás, o sea, «fuera» de la relación; el de «control», que lo impulsa a percibirse estúpido e irresponsable, o sea, a encontrarse en posición de «abajo» y, por último, el de «afecto» que lo induce a creerse odioso, o sea, «lejano».

Sobre todo, el hombre maduro es capaz de superar la envidia, el vicio que amenaza mortalmente cualquier tipo de relación humana. La persona madura crea a su alrededor relaciones interpersonales abiertas y confiadas, que extirpan las raíces del sentimiento de envidia. El envidioso, cuando encuentra personas que le muestran lo equivocado de su modo de mirar la vida, puede darse cuenta de que su actitud ante los demás es errónea. Por otro lado, en las relaciones interpersonales basadas en la confianza y en la comprensión mutua, la persona descubre una deuda impagable en relación a todos aquellos que han colaborado y colabo-

17. W. C. SCHULTZ, *La gioia*, Bompiani, Milano 1969, p. 114.

ran en su crecimiento. El sentimiento de gratitud derivado de tal conocimiento es el mejor antídoto contra la envidia.

c) *La madurez afectiva*. Es la capacidad de evitar reacciones excesivas. En la persona madura hay correspondencia entre la importancia objetiva del acontecimiento y la respuesta emotiva. Para comprender mejor qué se entiende por respuesta emotiva adecuada, hay que recordar que las vivencias afectivas son un juicio espontáneo acerca de la relación de la persona con la realidad y que son adecuadas cuando la relación se refiere a la totalidad de la persona: si la realidad es triste desde un punto de vista personal, no sentir tristeza es un signo de inmadurez. La inmadurez emocional consiste en una respuesta insuficiente o excesiva, por ejemplo, perder los nervios por una pequeña contrariedad. El equilibrio emotivo es una manifestación del conocimiento y aceptación de sí, y de las situaciones que nos toca vivir. La persona madura actúa según lo que ha conocido como bien personal, valorando el impulso afectivo en sintonía con lo que quiere verdaderamente. Los valores a los que la persona se adhiere están constituidos, sobre todo, por realidades que ella busca libre y conscientemente. Asumido por la voluntad, el impulso afectivo deja de ser una pasión para transformarse en un acto personal.

Otro aspecto de la madurez emotiva es el sentimiento de seguridad, que elimina la ansiedad en todas sus formas. El estado de ansiedad nace cuando no se quiere reconocer los lados negativos de la experiencia por afear, muchas veces, la imagen del propio yo. De ahí que se encubran aspectos de la realidad en relación con el propio carácter, por ejemplo, a través de una percepción selectiva, de una distorsión de la realidad, etc. Cuando tal incongruencia deja de ser inconsciente, aumenta el nivel de ansiedad por lo que, si no se procuran modificar los esquemas perceptivos e interpretativos, se corre el riesgo de alterar profundamente la propia personalidad.

La seguridad emotiva se basa en la estima de sí, que excluye los sentimientos exagerados de superioridad e inferioridad. El conocimiento de los propios talentos y límites es la causa de que no se busque la seguridad en la buena opinión que los demás tienen de nosotros, sino en nuestro ser personas. Se han de aceptar los propios límites y también los impulsos incoherentes con lo que realmente queremos, como parte de nosotros, o sea, como parte del complejo de experiencias que nos pertenecen; pero, si no queremos desintegrar nuestra personalidad, no hay que aceptarlos como elementos positivos ni incorporarlos al propio proyecto existencial.

La seguridad emotiva admite la *frustración*. Cuando los proyectos no se realizan por culpa de uno, la persona madura se somete a una sana autocrítica; no se resigna a las derrotas pues no pierde el control de sí ni la esperanza de mejores resultados; lo que da lugar a una adaptación creciente que conlleva respuestas cada vez más adecuadas tanto desde el punto de vista mental como desde el punto de vista del comportamiento, mediante las que la persona afronta necesidades inte-

riores, tensiones, frustraciones y conflictos, intentando alcanzar un grado mayor de armonía entre las exigencias interiores y las que le impone el mundo y las relaciones interpersonales. La persona emocionalmente madura es capaz de reducir el *stress* de las experiencias límite –como los diferentes tipos de incapacidad física y mental o las enfermedades incurables– que causan sufrimiento y también, a veces, angustia existencial. Por otro lado, la persona emocionalmente madura sabe valorar los momentos de relación interpersonal, las experiencias vitales y los pensamientos que favorecen una afectividad positiva.

Por lo que respecta a las relaciones interpersonales, la actitud de donación, junto con las de benevolencia y solidaridad, constituye la cima de la madurez emotiva. Para la donación es preciso integrar la sexualidad. En efecto «por ser un componente primordial de la afectividad, la sexualidad entra en el proceso formativo de la persona madura. En la educación y en la autoeducación es importante tener en cuenta la incidencia de este componente fundamental de la personalidad, para que la persona crezca armónicamente y se realice en sentido pleno, mediante la madurez afectiva, que se manifiesta en el amor desinteresado y en la total donación de sí»¹⁸. La persona madura acepta y vive la sexualidad como un don pues descubre que la sexualidad adquiere valor personal –y no solo biológico y afectivo– en la medida en que está orientada al amor y por el amor.

d) La percepción realista y la capacidad de compromiso. La persona madura se juzga con realismo y objetividad a sí misma, a los demás y las circunstancias en que vive. Las situaciones y las personas se ven como son, no como se querría que fuesen o como se teme que sean; la persona madura no tiene una necesidad exagerada de certeza, de seguridad en los juicios, y está dispuesta a modificarlos cuando no corresponden a la realidad. La aceptación de la realidad depende, pues, de una percepción realista, no de visiones producidas por la imaginación, que, cuando es exuberante, falsea la realidad, ocasionando después, por contraste, una profunda desilusión, y cuando, en cambio, es negativa impide poder abrirse a la sorpresa o captar la realidad como es, o sea, con sus aspectos positivos y negativos.

La percepción realista proporciona a la persona madura una visión adecuada de la temporalidad: el pasado aparece como un depósito rico en experiencias y sabiduría, que ayudan a resolver los problemas actuales y a transmitir a otros el saber adquirido; el presente como el momento real, en que la persona hace fructificar la iniciativa y las capacidades que posee, y el futuro como el tiempo de realizar algunos proyectos y de seguir esperando.

La persona madura asimila las nuevas experiencias, las elabora, etc. Esta característica la hace capaz de aceptar o rechazar los valores del momento, pues posee una autonomía adecuada respecto de la cultura y del ambiente. Puesto que la

18. A. MERCATALI, *La persona umana. Conoscenza e formazione*, Pontificia Università Urbana, Roma 1990, p. 70.

realidad puede ser mejorada, la persona madura se empeña en mejorarla con su actividad. Según Allport, la capacidad de compromiso para mejorar la realidad en que vivimos desempeña un papel positivo no solo en la salud psíquica, sino también en la física, pues el único modo para prolongar la vida es tener una tarea que llevar a cabo¹⁹.

e) *Comprensión de sí y humorismo*. Refiriéndose a la comprensión de sí, Allport habla de autoobjetivación, o sea, de la capacidad de juzgar objetivamente la experiencia afectiva actual respecto de la pasada y de la *ideal*. La persona madura cuenta con el despegue de sí necesario para conocerse con objetividad: sabe que las experiencias pasadas no la obligan a ser de un modo determinado, por eso sus proyectos no se limitan a repetir lo vivido, sino que se abren con optimismo a lo que aún no ha sido con una buena dosis de incertidumbre y riesgo. La comprensión de sí permite penetrar en las motivaciones reales que llevan a actuar, en las propias capacidades y los propios límites. Por consiguiente, la persona madura imprime en su comportamiento el sello de la naturalidad y libertad interior, que la hace distinguirse radicalmente de la inmadurez, dominada por la falta de seguridad en sí mismo.

La comprensión de sí y el sentido del humor van parejas. La persona que se conoce a sí misma tiene sentido de las proporciones y de las cualidades y valores que más le interesan, por eso es capaz también de percibir las incongruencias y el modo absurdo en que ella misma se comporta en determinadas circunstancias. De aquí nace el humorismo: dichas incongruencias no se ven de forma negativa (no hacen odiar al yo o a los demás), sino positivamente, consintiendo así reírnos de nosotros mismos y liberarnos de un egoísmo muy sutil que se introduce en nuestra conducta. La mayoría de nosotros intenta mostrar la parte mejor de sí, alardeando incluso de virtudes y hechos que, si no son falsos, fuerzan por lo menos la verdad²⁰. Al descubrir esta doblez, puede reaccionarse o tomando en serio el engaño y, por consiguiente, enfadándose porque no somos como nos gustaría o nos imaginábamos ser, o riéndose por habernos tomado demasiado en serio.

La comprensión y la aceptación de sí en cualquier tipo de circunstancia conduce al amor incondicionado de sí, que está en la base del amor incondicionado a los demás: cuanto más aceptamos cómo somos intentando al mismo tiempo corregir las aptitudes y comportamientos equivocados, tanto más aceptamos el modo de ser y de actuar de los demás. Lo contrario lleva a un círculo vicioso: «cuanto menos nos amamos, tanto menos amamos a los demás, mientras que a la vez nos sentimos impulsados a considerarnos perseguidos. Para amansar a los

19. «Un estudio suplementario acerca de personas que querían suicidarse mostró que la vida se vuelve intolerable para quienes no encuentran nada a que aspirar, ningún objetivo por el cual esforzarse» (G. W. ALLPORT, *Psicología de la personalidad*, o.c., p. 237).

20. Cfr. *ibid.*, 251.

perseguidores tendemos, además, a manifestar una perversa avidez de poder y de prestigio, que contribuye a desacreditarnos a los ojos de los demás, como personas amables»²¹.

f) *Concepción unificadora de la vida*. La persona madura cuenta con una comprensión clara del fin de la vida que se expresa en una idea unificadora. Se trata de un proyecto general de la existencia, en el sentido de aceptar y amar la realidad en toda su complejidad (nosotros, los demás, las circunstancias), a la que adecuar la propia vida. La persona, a través de principios de comportamiento y de valores que dotan de significado a la existencia, logra mantener una vida coherente de la que se desprenden como frutos sus acciones.

La experiencia es valorada de acuerdo con una jerarquía de valores vividos en primera persona y no según la que otros les otorgan. La persona madura posee un cuadro de referencias que le permite ver en perspectiva, en su justo valor, lo que la mueve y las renuncias que debe hacer en cada momento. En lo más alto de esa escala se encuentra el valor de la persona, propia y ajena. Puesto que vivir en concordancia con esa jerarquía requiere una orientación personal, la madurez psíquica no puede entenderse como un proceso espontáneo, sino como un difícil recorrido de personalización voluntaria. Esto no significa que la orientación hacia esos valores se oponga al desarrollo de la psique, sino más bien que vivir de este modo es signo de su madurez. Esta afirmación es confirmada por las carencias psíquicas de la persona que no se orienta de este modo o es infiel a esa jerarquía de valores. En efecto, quien no considera a la persona como valor superior, a menudo se ve asaltado por emociones como el miedo, la envidia, el sentimiento de culpa y el victimismo, que comportan la clausura patológica en sí mismo. Estas emociones se ven amplificadas cuando, en las relaciones interpersonales, uno se encuentra con otros que tienen esa misma cerrazón. Cuando en las relaciones interpersonales no se logra superar la clausura del yo, las actitudes culturales y sociales dominantes son la desconfianza, la competitividad y el enfriamiento del amor.

Las seis características propuestas por Allport pueden ser poseídas en mayor o menor grado, lo que cuenta es que no haya importantes lagunas o rasgos opuestos. En conclusión, la persona madura es «la que ha superado la referencia primordial a sí misma, agrandándose mediante la comprensión de los demás y la participación activa en sus vidas con una relación afectiva de intimidad y respeto. Respecto de sí misma, la persona madura ha alcanzado una capacidad de dominio que no consiste en la supresión de los impulsos y de los contrastes, no está beata y establemente serena, sino que es capaz de soportar las contrariedades, de parte de los demás y más todavía de su propia intimidad, con un seguridad que sirve también de medida a los entusiasmos y temores desproporcionados. Tiene un conocimiento real del mundo, adecuado a las circunstancias, que es capaz de

21. R. SICURELLI, *La felicità. Argomenti di psicologia umanistica*, o.c., p. 51.

tratar apropiadamente y con empeño eficiente en su trabajo. Es capaz de observarse sin detenerse en análisis excesivos o deprimentes: de tal modo que se da cuenta de lo que depende de sí y lo que, en cambio, padece, con cierto sentido de despegue, interesado, ciertamente, pero también sonriente en los asuntos propios y ajenos. Es capaz de mantener una línea coherente en su vida refiriéndose a principios de conducta, a valores directivos, uno de los cuales ocupa el lugar dominante»²².

4. EL SENTIDO DE LA VIDA

Como hemos visto, los valores que están en el vértice se refieren de una forma u otra a la persona. Evidentemente, ni el propio yo ni las demás personas están en condiciones de fundamentar el sentido de la vida personal, pues no pueden explicar ni su origen ni su destino. Para dar sentido a la propia vida, por tanto, es preciso un valor Absoluto.

4.1. *La búsqueda del Absoluto*

Tal vez sea Frankl uno de los que, en el ámbito estrictamente psicológico, indica con mayor claridad que el sentido de la vida se destaca teniendo como telón de fondo al Absoluto. En efecto, para que los valores, que tienen siempre algo de relativo y fragmentario, puedan estar fundados sólidamente es necesario que en su base esté el Absoluto, o sea, la realidad simple y perfecta, no fragmentaria ni relativa.

El análisis de Frankl no parte de una especulación filosófica o teológica, sino de casos clínicos, en que se observa cómo el paciente (y también el hombre psíquicamente sano) se cura y sigue estando sano en la medida en que se siente seguro. No se trata de una seguridad que desconozca las crisis y los periodos difíciles, sino de aquella que logra superarlos incluso cuando las condiciones internas y externas hacen difícil seguir esperando. Tales sentimientos de seguridad y de esperanza pueden fundarse solo en una realidad independiente de las personas, situaciones, inclinaciones, vivencias, etc.; de otro modo, al desaparecer estas, esos sentimientos se perderían o se correría el riesgo de perderlos, lo cual es ya fuente de inseguridad.

Frankl, sin alejarse de la *logoterapia*, da un paso adelante: este Absoluto es una Persona, más aún es Dios: «En tanto que existo, existo de cara a un sentido y a unos valores; en tanto que existo de cara a un sentido y a unos valores, existo de cara a algo que me rebasa necesariamente en valor, que es de un rango esencial-

22. G. ZUNINI, *Homo religiosus*, Il Saggiatore, Milano 1966, p. 221.

mente superior a mi propio ser; en suma: yo existo de cara a algo, que no puede ser algo, sino que debe ser un alguien, una persona o –por exceder totalmente de mi persona– una superpersona. Es decir: en tanto que existo, existo de cara a Dios»²³.

Algunos psicólogos, aun valorando positivamente la aportación de Frankl porque defiende aquellos valores que exaltan la existencia humana, son críticos con el modo en que este plantea las relaciones entre logoterapia y religión, es decir, la decisión de Frankl de curar al paciente conduciéndolo al encuentro con Dios. Según dichos autores, Frankl corre el riesgo «de ecumenizar el encuentro terapéutico y de imponer su “valor absoluto”, a despecho de aquel sentido de autonomía y responsabilidad que él mismo considera indispensable en el hombre verdaderamente libre»²⁴.

Me parece que la crítica dirigida a Frankl no es válida pues él no intenta imponer valores, sino solo proponerlos, teniendo en cuenta la importancia que esos valores (amor, responsabilidad de las decisiones, religiosidad) desempeñan en la salud psíquica.

También Allport, en otra perspectiva, subraya el papel decisivo que la religión desempeña al proporcionar un significado omnicomprendivo de la propia existencia. Con extremo rigor afronta el prejuicio positivista, que juzga indigno del científico interesarse por la religión. Tras analizar diversas historias clínicas en que la religiosidad sería expresión de inseguridad, Allport concluye que, en realidad, no se trataba en esos casos de religiosidad, sino de pseudoreligiosidad pues los sujetos en cuestión eran unos inadaptados. Las raíces psicológicas del sentimiento religioso no nacen, en cambio, de una inadaptación psíquica, sino de la necesidad de unificar la propia vida alrededor de una intención general. La religión aparece así como una perspectiva potencial de máxima profundidad y extensión que, por eso, es capaz de organizar en torno a sí la entera existencia personal. Lejos de ser causa de prejuicios y de neurosis, la verdadera religiosidad es fuente de una auténtica actitud de fraternidad universal, de tolerancia y diálogo. Solo cuando la adhesión a la religión es un hecho extrínseco, inadecuado para dar sentido a la vida personal, puede manifestarse en ella un nivel muy alto de prejuicio y autoritarismo²⁵.

4.2. La donación

El sentido de la vida, si bien se funda en el Absoluto, no es algo simple sino complejo, con una estructura formada por el entrelazamiento de muchos elemen-

23. V. E. FRANKL, *El hombre doliente: fundamentos antropológicos de la psicoterapia*, o.c., pp. 286-287.

24. R. SICURELLI, *La felicità. Argomenti di psicologia umanistica*, o.c., p. 34.

25. Cfr. G. W. ALLPORT, *L'individuo e la sua religione*, La Scuola, Brescia 1950.

tos diferentes. Indudablemente, la presencia del Absoluto en la propia vida es el motivo principal, pues no solo confiere sentido al vivir en sus manifestaciones externas, sino también internamente. Por eso, las dimensiones esenciales del vivir cotidiano, como el amor, el trabajo y el sufrimiento, participan de tal sentido; más aún, en ellas se encarna este día tras día.

El amor, que implica la donación, puede unificar las diferentes intenciones del actuar y, de este modo, regir el comportamiento de la persona. En efecto, si las acciones pueden ser diferentes y, tal vez, incluso contradictorias desde el punto de vista de un observador exterior, todas ellas pueden ser reconducidas a una intención central: la donación o el rechazo de esta. Está claro que la reducción a una intención central requiere renunciaciones, pero no causa frustraciones –en el sentido freudiano del término– ya que se es consciente de renunciar a algo para poder amar o seguir amando.

Un mejor conocimiento y una mejor realización del sentido del vivir dependen también del amor, pues este implica la integración de la interioridad (para poder darse, es preciso autopoerse) con que se dota a la persona de una mayor amplitud y riqueza. En el amor con que uno quiere ser digno del otro se produce un proceso de mejora continua. Maslow sostiene que el amor en cierto sentido crea a la persona amada en tanto que esta experimenta ser amada y respetada y, por tanto, la hace autoaceptarse. Tal conciencia positiva de sí contribuye al crecimiento personal²⁶. Con la donación recíproca, los amantes se elevan más allá del ideal que cada uno había planeado por cuenta propia, para participar en un proyecto común que valora sus mejores posibilidades, maravillando incluso a los mismos amantes, que nunca habrían imaginado poder llegar tan alto.

El amor influye también en la conciencia de la realidad, permitiendo verla de una forma nueva no porque el amante sea víctima de una ilusión, sino porque el amor desvela valores en el amado que quedan ocultos ante una mirada indiferente. La persona que ama descubre el bien y la belleza en todo lo que la rodea, sin perder de vista que tal bien y belleza son relativos. La experiencia amorosa forma parte de lo que Maslow llama *experiencias en el vértice*, en las que se establece un tipo de relación entre persona y realidad que impregna todos los niveles constitutivos de la personalidad. Uno de los aspectos esenciales de la experiencia en el vértice es la integración del individuo con el mundo²⁷. No se trata de una integración espontánea, como la del enamoramiento, ni de una especie de fusión panteísta con la naturaleza, como sugieren algunos textos de Fromm, sino de un proceso de maduración de la personalidad que comporta una pérdida más o menos completa –según la mayor o menor profundidad e implicación de los niveles personales– del temor, de la angustia, de la inhibición, de la defensa, del

26. Vid. A. H. MASLOW, *Verso una psicologia dell'essere*, Astrolabio, Roma 1973, pp. 51 y ss.

27. Vid. A. H. MASLOW, *Motivación y personalidad*, o.c.

control y de la constricción. Tal vez sea sobre todo la pérdida del temor de sí, del otro y del futuro (incluida la muerte, origen de todos los miedos) la que consiente al amante entablar una relación interpersonal confiada, alegre y esperanzada.

En la donación no se ama al otro como medio para dar sentido a la propia vida, sino que se lo ama en sí mismo, o sea, como él es, con lo que ocurre una aparente paradoja: en la donación los amantes son más independientes que en el *amor utilitario* y, a la vez, poseen un mayor grado de unión. Frankl, captando con agudeza dicha paradoja, añade que la donación amorosa entre hombre y mujer constituye una unidad que no admite ser compartida: «la intención de amor auténtica no comprende (no “en-tiende”) lo que se podría “poseer” del otro, lo que el otro “tiene”, sino más bien lo que el otro “es”. Por esto el verdadero amor comporta necesariamente la monogamia: esta es la única postura que prevé una comprensión del Tú en su inmutable singularidad e insustituible irrepetibilidad, es decir, en su esencia y valor espiritual, más allá de cualquier característica psíquica o física. Si el amor tomase en consideración solo las características psíquicas o físicas, cada hombre o mujer que las poseyese idénticas podría servir de objeto sustitutivo»²⁸. Por otro lado, por el hecho de ser independientes, los amantes son menos celosos y más inclinados a ayudar a los demás en su crecimiento. En definitiva, son más autónomos y generosos²⁹.

4.3. El trabajo

El sentido de la vida, aunque se manifiesta en todos los ámbitos del vivir, se muestra de forma especial en el trabajo, no solo porque este es el ámbito en que puede darse sentido a la totalidad de experiencias, capacidades, habilidades, hábitos y recursos de la persona, sino también porque el mismo trabajo sirve para integrar los diversos niveles de la personalidad en su relación con el mundo y los otros. Más aún, puede decirse que la intencionalidad del comportamiento laboral se halla en la base no solo de la integración y, por consiguiente, del equilibrio psíquico, sino también de la madurez personal³⁰.

Esta finalidad más profunda del trabajo resalta cuando no se lo ve como puro rendimiento o medio para satisfacer las tendencias de la vitalidad y del yo, sino como una dimensión esencial del sentido personal. Dicho sentido es trascendente pues consiste en servir a las demás personas ayudándolas a ser maduras³¹.

28. V. E. FRANKL, *Logotherapie und Existenzanalyse*, o.c., p. 152.

29. A. H. MASLOW, *Verso una psicologia dell'essere*, o.c., pp. 51 y ss.

30. La falta de madurez personal puede ocasionar el fenómeno de la adicción al trabajo: «la persona adicta al trabajo mide su valía en función de los éxitos profesionales o ganancias que produce. Puesto que su autoconcepto y su felicidad dependen de sus logros profesionales, acaba convirtiéndose en un esclavo del trabajo» (R. GAJA JAUMEANDREU, *Bienestar, autoestima y felicidad*, o.c., p. 177).

31. «El trabajo es una actividad especialmente adecuada para demostrar la singularidad del hombre que se relaciona con la comunidad en la que vive. Es precisamente en esta relación entre el indivi-

A través del trabajo, cada uno influye de forma personal e insustituible en la mejora del mundo, contribuyendo así en la personalización y en el proceso de madurez psíquica de los demás. La insustituibilidad no depende del tipo de trabajo desarrollado, sino del modo en que se trabaja. Por eso, cuando la profesión no satisface las propias expectativas, la culpa es de la persona que la ejercita, no de la profesión, pues en cualquier trabajo es posible expresar lo que de singular e irreplicable hay en nosotros, es decir, la creatividad del propio amor.

Cada vez que la persona desconoce o no tiene del todo claro el sentido de su irrepetibilidad, termina por perderse y alejarse de la senda de la madurez; lo que sucede muchas veces en el trabajo, pues este es una actividad particularmente idónea para revelar y plasmar irrepetiblemente la personalidad o para deformarla. Cuando no tiene en cuenta su relación con el bien de los demás, el trabajo se transforma en un simple medio de ganar dinero, conseguir poder o autorrealizarse. Pero ni el dinero ni el trabajo pueden ser fines. De aquí el sentido de vacío que se produce y se intenta esconder mediante el trabajo: se trabaja incluso en las fiestas porque no se sabe cómo emplear el tiempo libre o se busca llenar el vacío de las horas no laborables con una diversión degradante que, por eso mismo, impide el ser creativo.

La diversión, entendida como supresión de la autoconciencia, de normas y prohibiciones, conduce a distanciarse de la realidad de los propios actos. En efecto, al perder el sentido de la libertad —en cuanto se actúa de modo despersonalizado y anónimo— y de la responsabilidad que debería acompañar siempre la propia actuación, la persona se aficiona a la superficialidad y a la estupidez. La pura evasión impide que se realice la irrepetibilidad personal, pues se trata de un fantasma de elección: se elige ese modo de comportarse por pereza o miedo de encontrar un modo personal que proporcione sentido al tiempo *libre*. Frankl, retomando la frase de una conocida novela, sintetiza así la íntima relación entre amor y sentido del trabajo: «Si falta el amor, el trabajo se convierte en un sucedáneo; si falta el trabajo, el amor se convierte en opio»³².

4.4. *El sufrimiento*

El sentido de la vida no está constituido solo por nuestro actuar, mediante el cual somos capaces de integrar los diversos niveles de la personalidad y de adquirir cierta madurez, sino también por el sufrimiento o padecer. Cuando hablamos de *padecer* no nos referimos solo al nivel tendencial-afectivo, sino a todo lo que nos sucede y nos hace sufrir, pues en nuestra vida muchas veces hemos de aceptar lo que no podemos cambiar. Por eso, la persona madura admite en su vida no

duo y la comunidad donde el trabajo cobra significado y valor» (V. E. FRANKL, *Logotherapie und Existenzanalyse*, o.c., p. 150.

32. *Ibid.*, p. 160.

solo el gozo del amor, del trabajo y del servicio a los demás, sino también el sufrimiento y la compasión.

El sufrimiento no es únicamente dolor físico sino también psíquico y espiritual. El amor no correspondido, el fracaso en el trabajo, la situación injusta en que se está obligado a vivir, la pérdida de los bienes materiales y espirituales y, sobre todo, la enfermedad y la muerte de las personas amadas son algunos tipos posibles de sufrimiento. En todos estos casos puede manifestarse la esencia espiritual del sufrimiento: no querer lo que nos sucede porque lo consideramos malo. En el rechazo se manifiesta la posibilidad misma de distanciarnos de lo que nos hace sufrir. Esa distancia, que, cuando se convierte en rechazo, hace aumentar el sufrimiento, es al mismo tiempo lo que permite darle sentido. Así ocurre, por ejemplo, en la aceptación del sufrimiento por amor.

La aceptación de lo que causa el sufrimiento nos convierte en realistas y abiertos a los cambios que caracterizan la existencia humana, lo que equivale a crecer en madurez personal: la realidad no es como queremos o deseamos, sino como es. No significa esto que la realidad que nos hace sufrir no pueda ser integrada en la persona ni que, por consiguiente, no pueda dársele un sentido personal que el simple acaecer no posee. Dicha posibilidad es evidente en los fenómenos del luto y del arrepentimiento. Desde el punto de vista de lo que ya ha ocurrido, el luto y el arrepentimiento parecen inútiles, pues ni el luto es capaz de devolvernos a las personas queridas que han fallecido, ni el arrepentimiento de evitar el mal realizado. En la perspectiva del sentido existencial, en cambio, luto y arrepentimiento tienen un significado profundo: el luto en cierto modo puede hacer que el amor hacia las personas muertas continúe, mientras que el arrepentimiento ayuda no solo a liberarse de la culpa, sino también a corregir el propio pasado proyectándose así hacia un futuro distinto.

Además de abrir a la realidad y transformar interiormente, «el sufrimiento desempeña la tarea de preservar al hombre de la apatía, del adormecimiento espiritual: mientras sufrimos, estamos espiritualmente vivos»³³. Como se explicó, no basta sufrir para estar espiritualmente vivos, es necesario encontrar sentido al sufrimiento, que de otro modo acaba por hacerse insoportable. El sufrimiento, cuando se acepta, permite madurar, crecer, llegar a ser espiritualmente ricos y poderosos. Encontramos aquí una nueva paradoja, pues lo que nos convierte en poderosos no es más que el reconocimiento y la aceptación de nuestros límites y de nuestras falsas expectativas, o sea, de nuestra impotencia. Dicha tesis se contrapone al activismo y a la búsqueda del éxito a cualquier coste, características del *Homo faber*, pues el que sufre no hace aparentemente nada, y también al hedonista, que considera al hombre como un animal orientado solo hacia el placer. El gozo y el sufrimiento, el éxito y el fracaso, sin embargo, están destinados a al-

33. *Ibid.*, p. 147.

ternarse continuamente en nuestra vida: ignorarlo, además de simpleza, es fuente de sufrimiento y desesperación.

4.5. *La muerte*

De todas formas, donde el sentido de la vida del hombre aparece como una necesidad insoslayable no es solo en el sufrimiento, sino ante todo en la muerte.

La muerte es, junto al amor, uno de los temas recurrentes del pensamiento humano. Sin embargo, como sostiene Max Scheler, el hombre moderno parece ir contra corriente: tiende a ocultar la muerte de su horizonte existencial y, cuando no es posible, a transformarla en algo vano y superficial³⁴. Este planteamiento, como se verá, influye profundamente en el modo de vivir, de relacionarse con los demás y, sobre todo, de proyectarse en el tiempo. Es precisamente el modo en que la persona se sitúa ante el tiempo lo que nos permite acceder al fenómeno de la muerte.

La psicología evolutiva ofrece, por eso, una primera aproximación a este tema. Si bien la muerte es una posibilidad presente desde el comienzo, esta aparece de forma distinta según las etapas del vivir. Para el niño, la muerte es algo que sucede a otros o, por lo menos, algo que se encuentra tan lejos de él que casi no se considera real; la dimensión temporal en que vive el niño está caracterizada, normalmente, por un presente amplio y luminoso que ocupa casi toda la conciencia. En el adolescente, la muerte aparece como posibilidad real, pero aún distante; por otro lado, mientras que el pasado es limitado y pobre de experiencias, el futuro inmediato se alza como la dimensión esencial del tiempo, constituido por proyectos, fantasías y deseos, ante los cuales se experimenta una mezcla de sentimientos encontrados de esperanza y temor; por eso, en el adolescente, el futuro invade con mucha frecuencia la esfera de la conciencia. En el adulto, en cambio, la presencia de la propia muerte se insinúa de forma creciente hasta convertirse en una certeza y, a veces, también en un estado de angustia; la presencia de la muerte mueve a hacer un balance del pasado en el que pueden mezclarse diversos sentimientos: nostalgia ante una parte de la propia vida que ya no volverá, desilusión por las posibilidades y proyectos no realizados y alegría por el amor que se ha dado y recibido; el futuro, que se ve encaminado irrevocablemente a la muerte, puede espolear para seguir proyectando la vida con las personas queridas o, en cambio, paralizar poco a poco las energías creativas por temor a la nada. En el anciano, en fin, el pasado crece desmesuradamente hasta dejar poco resquicio para el futuro; de ahí que el anciano se caracterice por vivir en un tiempo pretérito-

34. M. SCHELER, *Muerte y supervivencia*, Encuentro, Madrid 2001, p. 30. Un análisis más reciente del problema puede verse en AA.VV., *La muerte y el hombre del siglo XX*, Groupe Lyonnais d'Etudes Medicales (eds.), Razón y Fe, Madrid 1998.

to sobre el que se cierne la sombra alargada de la muerte. En definitiva, hay un crecimiento asimétrico de pasado y futuro debido al fenómeno de la muerte: el pasado crece a costa del futuro hasta llegar al punto en que el futuro –ya exhausto– se aproxima al grado cero. Este es el punto, según Scheler, en que se da «el morir la propia muerte»³⁵.

Aunque los datos aportados acerca de la relación tiempo-muerte son dignos de tenerse en cuenta, la psicología evolutiva no explica por qué es posible que el adolescente busque la muerte o que el anciano siga proyectándose hacia el futuro o que el agonizante se despidiera esperanzado de los suyos. Es así porque, debido a su objeto y métodos, la psicología no es capaz de trascender el nivel de la conciencia. Por otro lado, el fenómeno de conciencia que Scheler llama «el morir la propia muerte» no se identifica con la muerte en lo que esta tiene de orgánico y ni siquiera con el apagarse completo de la conciencia.

Todo ello hace pensar que en la muerte pueden establecerse tres planos que, sin ser ajenos entre sí, no se identifican, sino que conservan sus características propias: 1) el orgánico o de ruptura de la unidad personal; 2) el psíquico; 3) el espiritual.

Desde el punto de vista orgánico, la muerte es algo pasivo, es decir, algo que sucede a la persona: la destrucción de la organización y del funcionamiento del cuerpo y, con ella, la desaparición de la unidad personal.

Desde el punto de vista psíquico, la muerte consiste en lo que Scheler llama grado cero del proyectarse en el futuro temporal. La falta de futuro o, como dice Allport, de tener una meta que alcanzar o una tarea que realizar equivale a un estrechamiento progresivo de la conciencia, que tiende a ser anulada. Sin embargo, a diferencia de la muerte orgánica, la dimensión psíquica de la muerte no es solo un acaecer, sino también una acción, más en concreto, es el acto negativo de la temporalidad en la conciencia. Esto explica, mejor que el instinto de muerte freudiano, la inclinación del deprimido, del enfermo sin esperanza o del anciano abandonado a pensar y desear la muerte. La conciencia temporalizada negativamente tiende a la muerte³⁶.

Sin embargo, en el plano espiritual, la muerte no es ni una pasión ni la simple acción del tiempo en la conciencia, sino un acto personal libre, gracias al cual, se acepta o se rechaza el sentido de la vida. Está claro que el suicidio, aunque pue-

35. Cfr. *ibid.* p. 37.

36. El nivel psíquico de la muerte es paradójico, pues la desaparición de la conciencia no tiene nada que ver con la conciencia, a diferencia de lo que sucede con la muerte orgánica, en la que la materia permanece si bien transformada. Esto lo ha explicado muy bien Jankélévitch, cuando afirma: «El hombre está por tanto a la vez dentro de la muerte y fuera de ella: pues la contradicción del dentro y del fuera, del mismo modo que regula incomprensiblemente las relaciones del cuerpo con el alma, regula las de la muerte con la conciencia» (V. JANKÉLÉVITCH, *La muerte*, Pre-Textos, Valencia 2002, p. 398).

da implicar la libertad como cuando se trata de un acto puesto libremente por el sujeto, es incapaz de dar sentido. Y esto por dos razones: a) la libertad de aceptar o rechazar la propia vida no trasciende el sentido; con otras palabras: el sentido no es producido por la persona, sino descubierto y aceptado, pues es un don; b) el suicidio, como también la desesperación, es el rechazo del don. Aparentemente, en el suicidio hay mayor libertad que en la aceptación de la muerte, pues, en tanto que causada por un acto libre, la muerte liberaría al hombre de la pasividad de la muerte orgánica. En realidad, el suicidio no solo no libera de la pasividad, sino que hace imposible la integración de las diversas dimensiones del morir y, como consecuencia, del mismo vivir, dejándolo sin sentido.

La posibilidad de encontrar el sentido del vivir, es decir, valorar la vida como un don aceptando la muerte, nos habla de la existencia de una realidad que trasciende no solo nuestra libertad, sino también nuestra misma muerte. Encontrar el sentido de la vida en la muerte no significa que el sentido de la vida sea la muerte, sino que la muerte, al no poder destruirlo, tiende necesariamente a manifestarlo, es decir, a mostrar que el sentido de la vida trasciende la misma muerte. Ese sentido no es ni corporal ni psíquico sino solo espiritual, es decir, Dios, el Espíritu que es vida y da la vida.

Se entiende por qué el hombre moderno huye de la muerte por no querer aceptarla. Lo contrario le llevaría a buscar el sentido de la vida, reconociendo así la vida propia y ajena como un don y no como una opción que depende de su libertad y, en definitiva, a volver sus ojos hacia el Espíritu. Si la vida carece de sentido, también la muerte, pues no se encuentra en ella nada que la trascienda. Pero, si la muerte es la nada de la propia vida, entonces está plenamente disponible, es solo una opción más: la muerte se convierte en algo tan superficial como el uso de una pastilla contra la jaqueca o el resfriado. Los suicidios en masa y la tendencia suicida en los jóvenes está unida radicalmente a la transformación de la muerte en algo tremendamente superficial. En el fondo, la superficialidad de la muerte y del vivir son manifestaciones de un mismo fenómeno: la desesperación, es decir, la imposibilidad de vivir como personas.

La presencia del Absoluto o Dios, la donación amorosa, el servicio a los demás a través del trabajo y la aceptación del sufrimiento y de la muerte pueden, pues, considerarse como los cinco aspectos esenciales que dan sentido a la vida. El hombre debe descubrirlos y crecer en ellos para que su psique siga la tendencia natural hacia un proceso continuo de estructuración e integración, cuya manifestación más clara, siempre a nivel psíquico, es la madurez personal.

Conclusiones

Llegados al final de estas páginas, es posible deducir algunos aspectos fundamentales de la psicología humanista.

En primer lugar, la psicología humanista reivindica la especificidad de lo psíquico. En efecto, al analizar la estructura de la personalidad, se vio que tanto las concepciones espiritualistas como las materialistas no son capaces de ofrecer una explicación adecuada de la formación y del desarrollo de la psique humana. Solo la concepción de la persona como una unidad compleja –somático-psíquico-espiritual– permite entender lo psíquico como realidad irreductible a un simple proceso fisiológico o a la actividad de un puro espíritu.

En segundo lugar, la psicología humanista considera el fenómeno de la integración como una consecuencia lógica de la unidad de la persona y de su composición. En efecto, los diversos niveles de la personalidad –subconsciente, tendencial-afectivo y racional-volitivo– pueden ser integrados porque, a pesar de ser originariamente diferentes, pertenecen a una misma persona. Tanto en los fenómenos psíquicos más elementales –el hambre y la sed– como en los superiores –el amor y la aceptación de la muerte– es siempre una y la misma persona la que es sujeto del padecer y el actuar. La importancia de esta tesis es decisiva para entender el porqué de las diversas etapas en la formación de la psique, así como por qué esta puede desintegrarse o integrarse en una personalidad madura. Sin embargo, a diferencia de la integración espontánea de los niveles, la personalidad madura no es un proceso simplemente espontáneo, sino ante todo voluntario. La integración de la personalidad es posible, pues, además de por la unidad de composición de la persona, por el uso que esta puede hacer del nivel racional-volitivo. Un uso que requiere libertad. Por consiguiente, la psicología humanista, a diferencia de la conductista, cognitivista y, en algunos casos, también psicoanalítica, se funda en dos principios antropológicos que al mismo tiempo desarrolla: una concepción unitaria de la persona y la existencia en esta de libertad. Ambas consienten que la

persona posea un proyecto existencial, que se encarna y realiza en cada una de sus acciones.

En tercer lugar, la psicología humanista destaca el papel de la acción en la construcción de la personalidad. Es en la acción, especialmente en el comportamiento voluntario, en donde los diversos niveles se integran hasta alcanzar la persona su madurez. Lo que no significa, al contrario de cuanto sostienen las tesis del conductismo y del psicoanálisis freudiano, que el éxito o el fracaso de la acción (reforzamiento positivo o negativo, según los conductistas; placer o agresión, según el psicoanálisis) sean la causa de que la persona se comporte de un modo u otro. Pues, aunque es verdad que en el comportamiento influyen las experiencias pasadas, no lo hacen nunca con una causalidad mecanicista, ya que la persona –como indican, por ejemplo, Frankl y Allport– se sirve siempre de su libertad para aceptar o rechazar cualquier tipo de condicionamiento, incluso aquellos que dependen de su propia acción libre. Una de las manifestaciones de la trascendencia de la persona se observa en el hecho de que el comportamiento humano se proyecta hacia el futuro: su aspecto característico –a diferencia del comportamiento animal– no es el instinto o el aprendizaje a través de la repetición de experiencias, sino la creatividad, que consiente a la persona abrirse siempre a nuevas situaciones y experiencias¹. O sea, no es principalmente la biografía la que explica el comportamiento actual de una persona, sino su proyecto existencial.

Por último, la psicología humanista se ocupa, sobre todo, del sentido existencial. Como se descubre al estudiar las fases de la psique, la personalidad madura se caracteriza por su coherencia con un determinado proyecto de vida, lo que implica la existencia de una unidad de sentido. En efecto, además de poseer cierto conocimiento de sí y de su relación con el mundo, la persona madura está guiada por intenciones, es decir, por motivos despertados en ella por la percepción de la realidad, especialmente por su relación con las demás personas, en las que, trascendiéndose a sí misma, puede descubrir en parte el sentido del propio vivir. La autotranscendencia implica el encuentro y la aceptación de los demás, pues «el hombre existe, se forma, crece, florece solo con la ayuda de los demás hombres. El misterio de la “relación” supera largamente el misterio del “ser”. Amar la vida no basta para entender su sentido: no es una piedra en la que se tropieza por casualidad. El sentido se produce, se crea, se da, nace del don de lo que no tengo, de la libre relación con los demás»². Es, pues, en el encuentro con el otro y por el otro, cuando la vida adquiere su sentido más auténtico. Hay que añadir, sin embargo, que tal trascendencia, para que verdaderamente confiera sentido a la vida, no debe referirse solo a los demás, sino que ha de abrirse al Absoluto.

1. La importancia de seguir esperando en el hombre, a pesar de sus errores, límites y humillaciones sufridas, ha sido destacada recientemente por Collenea como un elemento fundamental de salud o curación psíquicas (vid. G. COLLENEA IERNIA, *Per una psicologia della persona*, M. D'Auria Editore, Napoli 2003).

2. J. ZIEGLER, *Il come e il perché*, Mondadori, Milano 1981, p. 11.

Bibliografía general*

ARISTÓTELES, *De anima*, Aguilar, Madrid 1964.

—, *Ética a Nicómaco*.

—, *Política*.

AA.VV., *Le dimensioni della libertà nel dibattito scientifico e filosofico*, F. RUSSO y J. VILLANUEVA (eds.), Armando, Roma 1995.

AA.VV., *Enciclopedia of the Cognitive Sciences*, R.A. WILSON y F.C. KEIL (eds.), Cambridge (Mass.), Mit Press 1999.

AA.VV., *Procesos psicológicos básicos*, McGraw-Hill/Interamericana de España, SAU, Madrid 1999.

BADDELEY, A., *Human Memory: Theory and Practice*, LEA, Hillsdale 1990.

CLEMENTE, M. (coord.), *Psicología Social. Métodos y técnicas de investigación*, Eudema, Madrid 1992.

COLLENEA ISEARNIA, G., *Per una psicologia della persona*, M. D'Auria Editore, Napoli 2003.

CORONA, N., *Pulsión y símbolo. Freud y Ricoeur*, Almagesto, Buenos Aires 1992.

DAMASIO, A., *The Feeling of What Happens*, Harcourt Brace, New York 1999.

FRANK, V.E., *Logotherapie und Existenzanalyse: Texte aus sechs Jahrzehnten*, Quintessenz, München 1994.

—, *La idea psicológica del hombre (Das Menschenbild der Seelenheikunde)*, 6.^a ed., Rialp, Madrid 1999.

GAJA JAUMEANDREU, R., *Bienestar, autoestima y felicidad. Una guía para alcanzar la estabilidad psíquica y la madurez personal*, Plaza & Janes, Barcelona 2000.

* Esta bibliografía recoge aquellos libros y manuales que, por su importancia y carácter pedagógico, permitirán al lector profundizar en los temas tratados en la introducción.

- GOLEMAN, D., *La inteligencia emocional*, Kairós, Barcelona 1997.
- IBÁÑEZ LANGLOIS, J.M., *Introducción a la antropología filosófica*, 6.^a ed., EUNSA, Pamplona 2007.
- JANKÉLÉVITCH, V., *La muerte*, Pre-Textos, Valencia 2002.
- LEWIS, C.S., *Los cuatro amores*, 5.^a ed., Rialp, Madrid 1991.
- LEWIS, M. Y HAVILAND, J.M., *Handbook of Emotions*, Guilford, New York 1993.
- LUCCIO, R., *La psicología: un profilo storico*, Laterza, Roma-Bari 2000.
- MAINARDI, D., *L'animale irrazionale*, Mondadori, Milano 2001.
- MALO, A., *Antropología de la afectividad*, EUNSA, Pamplona 2004.
- MANZOTTI, R. Y TAGLIASCO, V., *Coscienza e realtà. Una teoria della coscienza per costruttori e studiosi di menti e cervelli*, Il Mulino, Bologna 2001.
- MASLOW, A.H., *Motivación y personalidad*, Díaz de Santos, Madrid 1991.
- MEAZZINI, P., *Pensar bene fa bene!*, «Psicologia e scuola», 56 (1991).
- MECACCI, L., *Storia della psicologia del Novecento*, Laterza, Bari 1992.
- MERCATALI, A., *La persona umana. Conoscenza e formazione*, 2.^a ed., Pontificia Università Urbaniana, Roma 1990.
- OLIVERIO, A., *L'arte di ricordare. La memoria e i suoi segreti*, Rizzoli, Milano 1999.
- PINILLOS, J.L., *Principios de psicología*, Alianza Editorial, Madrid 1988.
- SICURELLI, R., *La felicità. Argomenti di psicologia umanistica*, Giuffrè editore, Milano 1992.
- TOMÁS DE AQUINO, *Contra gentes*, edición de Fratrum praedicatorum, commissio Leonina, Roma 1882.
- , *In De anima*.
- , *De veritate*.
- , *Summa theologiae*.
- VIGGIANO, M.P., *Introduzione alla psicologia cognitiva. Modelli e metodi*, Laterza, Bari 1995.
- VYGOTSKY, L.S., *Pensamiento y lenguaje: cognición y desarrollo humano*, Paidós, Barcelona 1995.
- WALLACE, P., *The Psychology of the Internet*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, Plaza & Janés, Barcelona 1996.
- , *Osoba i czyn-Persona e atto*, G. REALE y T. STYCZEN (eds.), Bompiani Testi a fronte, Milano 2001.

INICIACIÓN FILOSÓFICA

1. TOMÁS ALVIRA, LUIS CLAVELL, TOMÁS MELENDO: *Metafísica* (8.^a ed.).
2. JUAN JOSÉ SANGUINETI: *Lógica* (6.^a ed.).
4. ALEJANDRO LLANO: *Gnoseología* (6.^a ed.).
5. IÑAKI YARZA: *Historia de la Filosofía Antigua* (5.^a ed.).
6. MARIANO ARTIGAS: *Filosofía de la Naturaleza* (6.^a ed.).
7. TOMÁS MELENDO: *Introducción a la Filosofía* (2.^a ed.).
9. ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ: *Teología Natural* (5.^a ed.).
10. ALFREDO CRUZ PRADOS: *Historia de la Filosofía Contemporánea* (2.^a ed.).
11. ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO: *Ética general* (5.^a ed.).
13. JUAN CRUZ CRUZ: *Filosofía de la historia* (2.^a ed.).
15. GABRIEL CHALMETA: *Ética social. Familia, profesión y ciudadanía* (3.^a ed.).
16. JOSÉ PÉREZ ADÁN: *Sociología. Concepto y usos*.
17. RAFAEL CORAZÓN GONZÁLEZ: *Agnosticismo. Raíces, actitudes y consecuencias*.
18. MARIANO ARTIGAS: *Filosofía de la ciencia* (1.^a reimpr.).
19. JOSEP-IGNASI SARANYANA: *Breve historia de la Filosofía Medieval*.
20. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO: *Antropología filosófica. Una introducción a la Filosofía del Hombre* (3.^a ed.).
21. RAFAEL CORAZÓN GONZÁLEZ: *Filosofía del Conocimiento*.
22. MARIANO ARTIGAS: *Ciencia, razón y fe* (1.^a reimpr.).
23. J. LUIS FERNÁNDEZ Y M.^a JESÚS SOTO: *Historia de la Filosofía Moderna* (2.^a ed.).
24. MARIANO ARTIGAS: *Las fronteras del evolucionismo*.
25. IGNACIO YARZA: *Introducción a la estética*.
26. GLORIA MARÍA TOMÁS: *Cuestiones actuales de Bioética*.
27. ANTONIO MALO PÉ: *Introducción a la psicología*.

