

DIRECTRICES PONTIFICIAS PARA LA PSICOTERAPIA

Comentario desde el punto de vista psicológico¹ al Discurso de S. S. Pío XII a los asistentes al V Congreso de Psicoterapia y Psicología Clínica.

Por ALEJANDRO ROLDAN, S. J. — San Cugat del Vallés (Barcelona)

I. INTRODUCCION

CONCEPCIONES FILOSOFICAS SOBRE EL HOMBRE

1. *Situando la alocución pontificia.*

El 13 de abril de 1953 dirigía Pío XII su paternal palabra a los asistentes al V Congreso católico internacional de Psicoterapia y Psicología Clínica, con ocasión de su clausura. La importancia de las direcciones pontificias en esta rama de la ciencia justifica el que les dediquemos siquiera un breve comentario desde el punto de vista psicológico.

Ante todo, situemos la primera intervención del Papa en los congresos católicos de psicoterapia. La historia de éstos es conocida. En el Congreso Internacional de Higiene Mental de Londres (1948) un grupo de congresistas católicos, al darse cuenta, por un lado, de que el ambiente doctrinal del Congreso estaba sumergido en una mentalidad ajena y aún opuesta, en algunos puntos, a la católica y al ver, por otro, que el verdadero avance de la Psicología Profunda no tiene nada que ver con esa mentalidad materialista, decidieron reunirse aparte para discutir temas que les interesaban como psiquiatras y como católicos. Fué el día de la Asunción de la Virgen y la reunión se tuvo al salir de la Catedral de Westminster, donde habían asistido a la Misa solemne. Así nació la idea de estos congresos católicos, cuyos organizadores principales fueron el Rdo. P. Leycester King, S. I.

¹ Resumen de las lecciones tenidas en San Cosme y San Damián (Barcelona) los días 5, 12, 19, 26 de Noviembre, y 3 de Diciembre de 1953.

(Profesor de Psicología en la Universidad de Oxford y en el Colegio Máximo que la Compañía de Jesús tiene en Heythrop)² y Mme. Maryse Choisy (Directora de la revista «Psyché», de Psicoanálisis). El primer congreso se reunió en el monasterio benedictino del Bec (Francia) en la Pascua de 1949. Su título fué: «Primer Congreso Internacional de Psiquiatras y Psicoterapeutas analíticos y de Psicoterapeutas católicos». No hubo tema fijo. El matiz general fué dado por Maryse Choisy, secretaria del Congreso, cuyo intento fué siempre el de cristianizar el psicoanálisis freudiano. Pero pronto se vió que una buena mayoría de los 47 asistentes tenía más bien una actitud crítica ante el psicoanálisis y, naturalmente, rechazaban cuanto en Freud se oponía, o podía oponerse, al cristianismo. El segundo Congreso se reunió al año siguiente (1950) en la Casa de Ejercicios «Le Chatelard», en las afueras de Lyon. Su tema fué: «*Problemas de la responsabilidad y libertad en Psicoterapia*». El tercero se tuvo en Londres (1951). En él se estudió «*El condicionamiento psicósomático al servicio de la integración cristiana de la persona*». El cuarto (1952) eligió a Amersfoort (Holanda) como sede, y dedicó sus trabajos al tema: «*El amor*». Y el quinto, en fin, se celebró en Roma (1953) bajo la presidencia de honor del Rdo. P. A. Gemelli. El tema de estudio del congreso fué: «*Las diversas psicoterapias y el hombre en su condición actual*». Los congresistas pertenecientes a 16 naciones, muestran deseos de ser recibidos por el Papa y éste acepta.

2. Finalidad de la alocución pontificia.

El motivo inmediato de la alocución se dice expresamente:

«Es menester —advierte el mismo Papa a los cultivadores de estas ciencias psicológicas— que la Psicoterapia teórica y práctica tenga presente, tanto la una como la otra, que no pueden perder de vista ni las verdades establecidas por la razón y por la fe, ni los preceptos obligatorios de la moral».

No se trata de intervenciones del Papa en temas estrictamente científicos, cuestiones éstas que «son cosa de vuestra competencia» (en frase de Pío XII); sino de zonas de interferencia entre la ciencia y la fe, en las que la Iglesia tiene algo que decir.

² El P. Leicester King presidió el 2.º, 3.º y 4.º de estos Congresos, y murió recientemente en Estados Unidos (a donde había ido a dar un ciclo de conferencias) como consecuencia de un accidente de coche.

Pero nos interesa señalar un motivo más general de estas intervenciones pontificias: la nueva y acertada táctica que sigue ahora la Iglesia en las cuestiones doctrinales. Hoy día en que el ritmo del progreso científico es tan acelerado, y el intercambio de ideas entre las naciones cultas tan rápido, que no sólo los verdaderos adelantos científicos, sino también las desviaciones y errores se extienden con pavorosa instantaneidad, se impone una nueva táctica como la adoptada por el actual Pontífice. No puede ya esperarse a condenar un error —de irreparables daños— con una Encíclica solemne, que por razones diversas no pueden prodigarse demasiado; es preciso que el vigía de la nave de Pedro dé frecuentes voces de alerta desde la atalaya del Vaticano, señalando las direcciones erróneas que ya apuntan tímidamente, pero que pueden con el tiempo desembocar en catástrofes doctrinales. Es preferible, sin duda, prevenir el error que esperar demasiado y tener al fin que condenarlo solemnemente.

En esta alocución quiere el Papa completar las normas que había dado (13 de septiembre de 1952) a los miembros del Primer Congreso de Histopatología del Sistema Nervioso. Había allí indicado los límites que impone la moral a los nuevos métodos de investigación y tratamiento³: «Nos querríamos hoy completarlo con algunas consideraciones... Tenemos intención de indicar la actitud fundamental que se impone al psicólogo y psicoterapeuta cristiano». Esta actitud la sintetiza el Papa en cuatro fórmulas, que tienen en cuenta las tres relaciones fundamentales del hombre (consigo, con sus semejantes, con Dios), y que de un modo positivo señalan otras tantas concepciones desenfocadas respecto del mismo. Las dos primeras cuestiones tratan de *Psicología Personal* (relaciones del hombre consigo mismo):

1. «*El hombre como unidad y totalidad psíquica*», con lo que se excluye una consideración *parcial* del hombre, que intenta reducirlo a la zona de los instintos, con graves consecuencias para la libertad y dignidad humana;

2. «*El hombre como unidad estructurada*», con lo que se quiere eliminar una consideración *exclusivamente concreta* del hombre, que anule toda ciencia psicológica, válida siempre y para todos los hombres. La tercera cuestión trata

³ AAS, 1952, 779-789.

de *Psicología Social* (relación del hombre con sus semejantes), y quiere apuntar a dos errores —uno por defecto y otro por exceso— en la consideración de «*El hombre como unidad social*». Y, en fin, el cuarto tema es de *Psicología Trascendente* (relación del hombre con Dios) y alude a la concepción materialista que pretende olvidar que el hombre es una «*unidad trascendente que tiende hacia Dios*».

Como en el fondo de las desviaciones doctrinales señaladas por el Papa se encierra una concepción filosófica de la persona humana, y como la «actitud fundamental que se impone al psicólogo y psicoterapeuta cristiano» frente al hombre, importa también la suya; creemos que el mejor comentario a las palabras introductorias del Papa, será esbozar esquemáticamente las principales concepciones antropológicas que han surgido a lo largo de la Historia de la Filosofía. Interesan, sobre todo, para entender las palabras del Papa, la antropología psicoanalista y existencialista; pero quedarán mejor enmarcadas dentro de un breve diseño histórico más general.

3. Principales concepciones antropológicas.

El estudio filosófico de un ser implica el de sus causas últimas; éstas le dan la última determinación y, por ende, le hacen inteligible y definible.

EXPLICACION DE TERMINOS

1. *Causas intrínsecas*. = Las que se unen íntimamente en un todo, como parte determinante y parte determinable. En nuestro caso: alma (elemento determinante) y cuerpo (elemento determinable).

2. *Causa eficiente* = La que da el ser al efecto colocándole en el orden de la existencia, o, al menos, de «tal» existencia. El alma es creada inmediatamente por Dios, y el cuerpo es producido por los padres. Más éstos, por determinar con su acción —como causa moral⁴— la creación del alma por Dios, son verdadera causa del todo (engendran al hijo).

3. *Causa ejemplar* = El modelo que la causa eficiente imita en la producción del efecto. El ejemplar del «alma» humana es la esencia de Dios en su vida

⁴ El alma de los hijos la crea sólo Dios. Pero los padres, al poner las condiciones de la generación, mueven a Dios —conforme a la ley que El mismo estableció— a que cree el alma de los hijos y la infunda en el cuerpo. Por eso, aunque en el orden físico son causa de una mínima e insignificante parte del hijo (el cuerpo), en el orden de la causalidad moral lo son de la parte principal (el alma) y aun del todo.

íntima; y el del «hombre» es Cristo (tipo ideal que presidió la creación del universo).

4. *Causa final* = Destino a que el efecto se orienta. Tratando del «alma» es su inmortalidad esencial y funcional; tratando del «hombre» nos dice la revelación (la filosofía lo ignora), que es el gozo perpetuo de Dios por su conocimiento y amor.

I. CICLO FILOSOFICO-EMPIRICO (Edad Antigua y Media)

El primer problema que comienza sobre todo a interesar es el de las relaciones entre alma y cuerpo.

PLATON

1. *Causas intrínsecas*. El alma humana es sustancia completa (*ousia*) y por lo mismo desligada totalmente en su ser del cuerpo; preexiste a éste y se halla encarcelada en él por una culpa (aunque nada cierto aparece en Platón sobre ella). La muerte es, pues, la liberación del alma y vuelta a la patria. El hombre es, en esta concepción, un ser extraño al mundo; a modo de habitante de otros astros que cae en la tierra como un bólido y en ella se siente extraño. Con todo, una evolución se inicia en el pensamiento de Platón que será aprovechada por su discípulo Aristóteles. Al fin admite tres almas: una racional (*nous*) que localiza en la cabeza; otra irascible (*thymos*) que coloca en el pecho; y otra concupiscible (*epithymia*) que radica en el vientre. Aunque con esto no hay variación sustancial en la idea clásica platónica, ya parece de este modo ligarse algo más el alma al cuerpo.

2. *Causa eficiente*. El problema del origen y fin del alma está envuelto en oscuridades. El alma es espiritual y fué creada desde el principio junto con las almas de los astros inmortales; aunque no aparece claro si fué creada inmediatamente por Dios o por un demiurgo.

3. *Causa ejemplar*. La idea de causa ejemplar aplicada al hombre aparece por primera vez en Platón con un sentido diverso del que posteriormente le dará Santo Tomás. En efecto, la idea del Bien la reviste Platón de los atributos divinos, haciéndola causa eficiente, ejemplar y final de toda realidad; pero

no podía Platón darle a estas palabras el sentido pleno que tendrán en la Filosofía Cristiana.

4. *Causa final.* El alma es inmortal (aunque los argumentos en que basa Platón esta verdad no prueban). Queda, con todo, empañado el alto destino del hombre por algo menos digno de él. El premio, o castigo, no lo recibe el hombre enseguida después de la muerte, sino que debe mediar la *transmigración*, por la que el alma de los buenos debe pasar al cuerpo de otro hombre; la de los menos buenos, al de una mujer; y la de los malos, al de un animal.

En conjunto, pues, la concepción antropológica de Platón es más bien triste, y su excesivo espiritualismo queda ahogado por un fondo de pesimismo. La vida es siempre permanencia en una cárcel, y la prueba que ella importa se realiza en un estado de violencia, en que el alma se siente ajena a cuanto le rodea. El mismo premio sólo puede alcanzarse tras un paso denigrante como la *transmigración*.

ARISTOTELES

1. *Causas intrínsecas.* Hoy se sabe, después de los estudios de Jaeger, Nuyens y otros, que la antropología de Aristóteles pasó sucesivamente por un período platónico, mecanicista e hilemórfico. Lo que hizo evolucionar al Estagirita y apartarse de su Maestro, fué la observación directa de la naturaleza. En su destierro de Asia Menor comenzó sus admirables estudios de Historia Natural. Cayó en la cuenta de los parecidos y diferencias del hombre con los demás animales, deduciendo de ahí que no era aquel un ser extraño en el mundo.

«Entre los seres vivientes —dice en su Historia de los Animales— unos tienen pies y otros no. De los que los tienen, unos tienen dos, como el hombre y el pájaro... o bien cuatro, por ejemplo, el lagarto y el perro, o bien más aún, como la escolopendra y la abeja»⁵. «De todos los seres vivientes que tienen orejas, el hombre es el único que no puede mover esos órganos»⁶. «En relación con su talla, el hombre es de todos los seres vivientes, aquel cuyos ojos están más próximos uno a otro»⁷.

⁵ *Hist. An.*, I, 5, 489 b 19-22

⁶ *Hist. An.*, I, 11, 492 a 23-24

⁷ *Hist. An.*, I, 16, 494 b 15-16.

De ahí comenzó a querer dar una explicación unitaria al problema de los seres vivientes, y aplicó al hombre la teoría hilemórfica. El alma es la forma y el cuerpo la materia: dos mitades que se unen íntimamente para formar un todo. La coordinación de la espiritualidad con su carácter de forma del cuerpo (unida intrínsecamente a él), no parece la viese el Estagirita con toda claridad. Su concepción del acto y la potencia aplicada al compuesto humano fué genial; pero quedaba a Santo Tomás el mérito de haberla librado de todas sus oscuridades.

2 y 3. *Causa eficiente y ejemplar.* Nada sabe Aristóteles de un Dios creador, y, por eso, el origen del alma humana no queda en sus escritos muy definido. Por idéntica razón la ejemplaridad aplicada al hombre cae fuera de la mentalidad aristotélica.

4. *Causa final.* El destino final del hombre y su dignidad quedan un tanto empañados con sombras. Falta en la antropología aristotélica un Dios remunerador; y sin una sanción suprema del orden moral, la ética resulta racionalista y seca. El Cardenal Ceferino González dijo de la filosofía de Aristóteles que es un edificio monumental sin techo, o una estatua de Fidias sin ojos. Por otra parte, la persona humana queda algo maltrecha en su dignidad: la esclavitud es natural (aunque conviene dar libertad a los esclavos pasado un tiempo); los débiles deben morir (¡no son tan nuevas algunas ideas del racismo!); la mujer tiene igual cometido que el hombre, etc...

Resumiendo: aunque la visión antropológica de Aristóteles es más conforme a la realidad que la platónica, no logra divisar toda la grandeza de la persona humana. El hombre aristotélico no sabe exactamente de dónde viene ni a dónde va. Está en el mundo como en su centro (contra Platón), pero sin esperar un más allá definido, que le levante a mayores alturas y oriente como brújula todo su dinamismo.

SANTO TOMAS.

1. *Causas intrínsecas.* La connaturalidad de la unión entre alma y cuerpo, defendida por el Estagirita, cobra en el Angélico un sentido pleno. No sólo es el alma la forma del cuerpo; tan

adaptados están ambos componentes y tan hechos uno para el otro, que los dos (no sólo el cuerpo) se benefician en la unión. Más aún, la razón última de que el alma se una al cuerpo es, precisamente, para poder ejercer su operación característica. Sin aquél, el alma sería absolutamente incapaz de conocer las esencias materiales⁸. Es cierto que el objeto formal del entendimiento es el «ser» en toda su amplitud; pero su objeto propio y adecuado en esta vida es la esencia de lo material, para conocer lo cual se requiere la cooperación de la materia en el orden intencional.

El hilemorfismo crea una zona intermedia entre alma y cuerpo — desconocida de Platón y más tarde de Descartes — que es riquísima en contenido dinámico; parte de la cual (instintos, pasiones, emociones...) será explotada más tarde por Freud y el Psicoanálisis. Una comparación esquemática del hombre platónico (que en este punto concreto viene a ser el cartesiano) con el hombre hilemórfico, nos daría cuenta de la importancia del descubrimiento de Aristóteles perfeccionado por Santo Tomás.

El esquema del hombre platónico y cartesiano no requiere explicación. Alma y cuerpo se unen extrínsecamente como el marinero a la nave que conduce, o como el caballero a su caballo. Las funciones no deben representarse como distintas del alma, pues para Descartes la esencia del alma es el pensamiento.

Haciendo ahora un análisis⁹ funcional o dinámico del hombre hilemórfico, podemos distinguir tres funciones: *conocimiento, tendencia y sentimiento*¹⁰ y cuatro estratos o zonas: *racional,*

⁸ Santo Tomás da a esta dirección de Aristóteles (es decir, que el alma se une al cuerpo para conocer) una interpretación extrema, pero no la única posible. Para Escoto, por ejemplo, el alma también se une al cuerpo para conocer, pero sólo *de hecho* (no *de derecho*, como para el Angélico), de suerte que el alma separada podría conocer el singular material en absoluto sin la cooperación del cuerpo.

⁹ Con esto queda dicho que la realidad no se da como en el esquema, pues las funciones siempre se funden en un todo orgánico y personal. Ayuda, con todo, el esquematismo del análisis para comprender la síntesis compleja de lo real.

¹⁰ Propiamente para Santo Tomás y, en general, los autores antiguos de la Escuela, las funciones son dos, pues el sentimiento se reduce a la tendencia; pero la neo-escolástica —siguiendo la tradición de incorporar a la filosofía cristiana las verdaderas aportaciones de la filosofía moderna— ha dado al sentimiento individualidad propia e irreductible, conforme a la corriente iniciada por Tetens.

sensitiva (que comprende la zona de las sensaciones «periféricas» y la de las sensaciones «entrales»), *vegetativa y corporal*.

El conocimiento¹¹ es función captadora de la verdad¹² y tiene una dirección centrípeta (del objeto a la facultad); la tendencia sigue al conocimiento y es de sentido centrífugo (de la facultad del objeto); el sentimiento, en fin, sigue al conocimiento y tendencia, y tiene una dirección circular (de la facultad al objeto en cuanto poseído ya por la facultad cognoscitivo o tendencial).

La superioridad del esquema del hombre hilemórfico, sobre el platónico-cartesiano parece evidente. Para Platón, lo mismo que para Descartes, el hombre se reduce al alma (zona superior del hombre hilemórfico), con lo que se ha suprimido la zona de los instintos, emociones y pasiones, que tanta importancia tendrán en el Psicoanálisis. Al hacer pasar Descartes la zona sensitiva a la racional (quitándola del compuesto) la ha despojado de toda su fuerza dinámica. Más aún, en el esquema cartesiano no tienen cabida propia las nociones de biotipo y temperamento; en el esquema hilemórfico, en cambio, la zona vegetativa es la propia del Biotipo; la sensitiva, del Temperamento; y la racional, del Carácter. Es evidente la riqueza de contenido de este esquema¹³, que todavía será perfeccionado por la neo-escolástica al asimilar las aportaciones del Psicoanálisis.

Tratando del hombre, la concepción hilemórfica de la Escuela, lejos de haber pasado de moda, es la única que resiste hoy a la crítica, y a la que se orienta abiertamente gran parte de la medicina en nuestros días:

¹¹ Columna central en el esquema, y que sólo se da en la zona racional y sensitiva.

¹² La única vía de comunicación directa con el mundo exterior es la línea cognoscitiva. La filosofía postkantiana, fiel a la dirección de su maestro que declaró fracasada la razón e imposible la metafísica, ha intentado comunicarse directamente con el mundo real por vía volitiva (Fichte...) o emocional (Max Scheler...); intuiciones irracionales, que no pueden ser el fundamento del conocimiento científico.

¹³ Todavía en la concepción *cristiana* del hombre caben otras funciones (conocimiento, tendencia y sentimiento) ejercidas por el alma con ayuda de la gracia: una sobrenaturaleza que eleva los actos de la zona racional a un orden superior.

«En la Medicina actual —nos dice López Ibor¹⁶— no se ha valorado suficientemente la fórmula escolástica de la *Unidad sustancial de cuerpo y alma*. No me refiero ahora, ni es éste el lugar, a sus razones filosóficas, sino a su valor empírico. Afirma... la unidad y la totalidad del ser... Pero no es esto sólo; el cuerpo y el alma se comportan como la materia y la forma en sentido aristotélico».

2. *Causa eficiente*. El alma es creada inmediatamente por Dios (no desde un principio), cuando la materia está dispuesta por la acción de los padres.

3. *Causa ejemplar*. Es idea privativa de la filosofía cristiana el ver en el alma un reflejo de las perfecciones de Dios. La dignidad del hombre es grande, pues su alma racional ha sido hecha a imagen y semejanza de la esencia divina. Si recurrimos ya a ideas teológicas, podemos ver, incluso, en el dinamismo anímico (memoria intelectual - entendimiento - voluntad) un eco lejano de los latidos de la vida divina en la «generación» del Verbo (por vía de conocimiento) y la «espiración» del Espíritu Santo (por vía de amor). No puede llegarse más alto en la dignidad de la naturaleza humana.

4. *Causa final*. El destino del alma inmortal es el gozo en la posesión de Dios por su conocimiento y amor; en lo cual está, a la vez, la máxima gloria de Dios, tanto objetiva como formal.

En una palabra, la concepción filosófica y, a la vez, cristiana del hombre, llegó con el Angélico a su ápice. Quedan perfiles minúsculos que la neo-escolástica elaborará y colocará como adornos en la construcción antropológica de la Escuela, pero la estructura fundamental queda intacta y sin haber sido superada.

II. CICLO FILOSOFICO-CIENTIFICO (Edad Moderna)

DESCARTES.

1. *Causas intrínsecas*. La esencia del alma es el pensamiento; y la del cuerpo, la extensión. Pero como pensamiento y extensión se oponen, no hay posible unión íntima entre ambos.

¹⁶ LOPEZ IBOR, *Problemas de las enfermedades mentales*, p. 218. Barcelona 1949.

De ahí que la unión entre alma y cuerpo sea meramente extrínseca. El origen del conocimiento científico (universal y necesario) no puede, por lo mismo, partir de los sentidos, por lo que las ideas han de ser innatas. Descartes, forzado por las dificultades que se le opusieron, evolucionó, llegando a concesiones que comprometían su principio fundamental; pero aquí entenderemos a Descartes en su sentido clásico.

2, 3 y 4. *Causa eficiente, ejemplar y final*. No se aparta Descartes de lo tradicional en la Escuela.

La concepción antropológica de Descartes es espiritualista en exceso y viene a imaginar al hombre como un ángel; pero no sube ningún punto nuestra dignidad personal porque decretamos la intrascendencia de nuestro cuerpo. El hacer al hombre a nuestro gusto, pretendiendo ignorar la realidad del mutuo influjo psicosomático y somatopsíquico, no puede ser científico. El cartesianismo está hoy contra los hechos psicológicos y contra la visión unitaria de la persona humana.

No obstante, la importancia de Descartes radica en su *influjo posterior*. Descartes abre la era moderna de la filosofía y marca una doble corriente antropológica, espiritualista una y mecanicista la otra. En la primera se alistan bajo su influjo directo Malebranche, Spinoza, Leibniz, Locke y otros. El influjo indirecto llega hasta Kant y la filosofía postkantiana (aludiremos sólo al Existencialismo). En la segunda se alinean Lamettrie, directamente influenciado; y con influencia indirecta, la Psicología sin alma, el Evolucionismo y el Psicoanálisis. Haremos sólo mención de algunos.

a) *Línea de espiritualismo exagerado*.

KANT.

1. *Causas intrínsecas*. En Kant ringuno de estos problemas antropológicos tiene sentido. La «causa» es una categoría subjetiva. Alma y cuerpo son «sustancias» (categoría) que «existen» (categoría). Su «relación» mutua (nueva categoría) no nos puede decir nada del Yo numérico. El concepto de «alma» sólo tiene valor *negativo* (es decir, sirve para aunar todas las actividades de conciencia). Como todos los fenómenos internos relativos al

Yo nos aparecen bajo la forma del «tiempo» y ésta no conviene a la cosa en sí, por más análisis *a priori* o síntesis *a posteriori* que intentemos hacer, podremos sólo tener noticias del Yo fenoménico. De ahí que todos los argumentos de la Psicología, que quieren decir algo del Yo numenal, sean *paralogismos* para Kant.

2. *Causa eficiente.* Dios no es el principio «eficiente» del mundo y del alma humana, sino sólo un *regulador* o idea; es decir, debemos pensar todas las ideas *como si* procediesen de una causa suprema y perfectísima.

3. *Causa final.* El hombre está destinado a la felicidad. Pero ésta no puede ser causa motiva de sus acciones, ya que sería «inmoral» que el motivo del cumplimiento de la ley fuese distinto de ella (por ejemplo, el premio). Se impone, pues, la moral del «deber por el deber».

Prescindiendo de su aspecto metafísico (que nunca debe omitirse al tratar de Kant), esta concepción antropológica es sombría e inhumana. ¡Proceder *como si* hubiese Dios y tuviésemos un destino inmortal; pero sin saber nada cierto acerca de ello (sólo «postulando» esas verdades)...! Todavía más, proceder con una moral en cierto sentido más estrecha que la cristiana (en cuanto no es posible atender al motivo del premio o castigo), sin fundamento racional evidente, es pedir demasiado a las fuerzas del hombre. Aunque a primera vista pueda deslumbrar esta aparente elevación de miras, si es inhumano y contra la esencia misma del dinamismo psicológico, ya no puede ser digna del hombre, aun por sólo este concepto.

EXISTENCIALISMO (heideggeriano).

1. *Causas intrínsecas.* En una filosofía de exagerado espiritualismo, este problema de las relaciones entre alma y cuerpo, ni se plantea. Ante la tragedia anímica del hombre, el cuerpo no representa nada, ni suscita problemática alguna de interés.

2 y 4. *Causa eficiente y final.* El tema que preocupa casi exclusivamente a Heidegger es el del origen y destino del hombre, centrándose alrededor de él toda su metafísica antropológica. El enfoque filosófico de Heidegger supone una reacción pendular contra el esencialismo exagerado de su maestro Hus-

serl. Este, usando el método fenomenológico, ponía entre paréntesis la existencia para atender a lo que la cosa es en sí; Heidegger, usando el mismo método, analiza la existencia concreta humana, poniendo entre paréntesis su esencia. En último término, la existencia humana se define (después de la primera fase del análisis existencial del *Dasein* o existente humano) como un ser cuya característica fundamental es ESTAR-EN-EL-MUNDO. Pero como (segunda fase del análisis) «estar-en-el-mundo» es lo mismo que ESTAR-EN-EL-TIEMPO, la estructura más íntima del existente humano resulta ser la *temporalidad* o, dicho de otro modo equivalente: el *Dasein* es un SER-PARA-LA-MUERTE. La aprehensión que el *Dasein* tiene de su temporalidad no es un conocimiento intelectual, sino el fruto de una experiencia o estado de ánimo, que consiste en determinada tonalidad afectiva. Se siente *arrojado* al mundo sin haberlo elegido, y se encuentra, sin quererlo, caminando de cara a la muerte. De ahí la *angustia*, por la que el *Dasein* descubre la totalidad del existente¹⁷.

Una respuesta clara al título de este apartado no se atreve a sacarla el mismo Heidegger por lo cruda, pero Sartre no ha tenido dificultad en hacerlo. En la única ontología que parece posible en el existencialismo de Heidegger —fundado sobre la temporalidad del ser— la idea de un ser infinito no tiene cabida (aunque Heidegger ha protestado de esta consecuencia). El ser «finito» se define por un término relativo «*arrojado a*», que está apuntando a la nada. Como se ha notado acertadamente, en esta filosofía el término absurdo a que se llega es, sin ambages, éste: *Ex nihilo omne ens, qua ens, fit.*

3. *Causa ejemplar.* Según el existencialismo, la esencia es posterior a la existencia. El hombre existe primero y, al vivir, se «proyecta» en el mundo, dándose a sí mismo una esencia determinada. Por eso el «modelo» que da ser al hombre lo elige éste libremente. Hay dos actitudes en la existencia del *Dasein*: una *auténtica*, por la que, mirando éste a la muerte cara a cara,

¹⁷ Los demás seres no se manifiestan al *Dasein* como existentes sino como instrumentos, o material puesto a disposición del hombre.

crea «proyectos» que den sentido a su vida; otra *inauténtica*, por la que (sin valor para afrontar la perspectiva de la nada) el *Dasein* se refugia en la existencia impersonal del «Se» (Das Man), y sin pensar en la muerte a que está destinado, se forja ídolos como la ciencia, Dios, etc.

Resumiendo. El existencialismo es una concepción trágica y caliginosa del hombre, que encontró el terreno abonado en la postguerra del primer conflicto mundial, y que sigue de actualidad en las condiciones presentes del mundo, pasada la segunda gran guerra. La dignidad que algunos pretenden ver en esa actitud «auténtica» es por completo fingida. Ese hombre arrojado a la existencia y anegado en angustia frente a la nada, da más bien lástima. La actitud auténtica es de angustia desesperanzada, y la inauténtica (vivir inconscientemente) es poco digna del hombre. Es la ilusoria dignidad de un condenado a muerte, que acepta serenamente el suplicio; causará respeto, pero no admiración, ni menos envidia.

b) *Línea de materialismo exagerado.*

EVOLUCIONISMO (materialista).

1. *Causas intrínsecas.* En la concepción antropológica del evolucionismo materialista¹⁸, que niega la existencia del alma espiritual, no cabe ni el planteamiento de este problema.

2, 3 y 4. *Causa eficiente, ejemplar y final.* El hombre tiene su origen en la bestia, de la que procede por transformaciones sucesivas y según leyes férreas de la naturaleza. Su destino es ignorado; la humanidad camina ciegamente hacia un perfeccionamiento indefinido, cuyos límites no pueden hoy preverse. Llegará un día en que el hombre deje de ser lo que es (cambiando su estructura íntima), del mismo modo como alcanzó la meta actual abandonando su ser anterior.

¹⁸ El evolucionismo teísta-finalista no cae en este apartado. Su antropología puede coincidir en todo con la de la Escuela, si bien en la causa parece que habría de poner junto a la esencia divina como modelo del alma, la naturaleza belluina como modelo del cuerpo (a menos que se diga —por el contrario— que es el hombre en su cuerpo, como verdadero microcosmos, la verdadera causa ejemplar inmediata del reino animal, vegetal y mineral).

PSICOANALISIS (freudiano).

1. *Causas intrínsecas.* Tampoco en el ambiente materialista que respira el Psicoanálisis freudiano puede plantearse este problema. A Freud no le interesa más que la causa *eficiente*, y aun ésta limitada a los trastornos de la zona afectiva. El Freudismo no estudia a todo el hombre, ciñéndose casi exclusivamente a los instintos¹⁹.

2. *Causa eficiente.* Consta que Freud quedó vivamente impresionado con la lectura de Darwin; y, efectivamente, si se examina su doctrina desde este punto de vista, se advierte que no es más que la aplicación al orden psíquico de las ideas transformistas. El núcleo primitivo de la persona es el *Ello*, es decir, un manojito de instintos —impulsos biológicos y vitales primitivos— que recibimos al nacer, como un lote hereditario²⁰. El *Ello*, en su contacto con el mundo exterior, produce el *Yo*. La voluntad personal, ante el dualismo provocado por los influjos externos (éticos, religiosos, sociales, etc.), que son contrarios a las apetencias del *Ello*, se decide por sujetar a éstas y adoptar a aquéllos. El *Yo*, por consiguiente, es una parte del *Ello*, que ha quedado modificada por la acción del mundo exterior; es un estadio ulterior de su evolución. Pero hay un conjunto de normas severas de educación y moral que, procedentes del exterior y pasando a través del *Yo*, llegan al inconsciente, independizándose por completo de la conciencia (del *Yo* consciente). Se forma entonces el *Super Yo*, que no es, precisamente, un agente físico colocado entre el consciente e inconsciente para ejercer la «censura», sino un conjunto de ideas, sentimientos y emociones, que pueden ser causa de inhibiciones en otros grupos de ideas.

3. *Causa ejemplar.* Así como en el transformismo materialista el ambiente biológico juega un papel decisivo en la estructura que adquiere el viviente, de modo parecido, en el evolucionis-

¹⁹ Por eso Adler, que ve la explicación de las neurosis en causas que afectan a todo el individuo, llamó a su sistema —con más o menos acierto— *Psicología Individual*.

²⁰ Con él se nos transmite —según esta ideología— el alma de la raza, pueblo, cultura; idea que explotará luego Jung, buscando acercamiento entre los mitos, tradiciones, etc. de los pueblos primitivos, y el contenido psíquico de lo instintivo personal.

mo psíquico que supone el freudismo, el *ambiente psicológico* es de importancia suma para la formación del Yo y del Super-Yo, dando al individuo su peculiar perfil anímico.

4. *Causa final.* No es Freud, sino Adler —uno de los disidentes del psicoanálisis— quien se interesa por la causa final²¹; pero aun éste se ocupa exclusivamente del *finis operantis* (fin que pretende el individuo), no del *finis operis* (fin a que el individuo está destinado). Y aun en el caso que se interesase por él, su concepción materialista no podría aspirar más que a investigar la causa final del individuo «en esta vida».

En conjunto, pues, el freudismo, como antropología, es una visión degradante del hombre, que olvida lo más grande que éste posee, reduciéndolo a un haz de instintos, y, por cierto, de los más bajos. Este juicio, un tanto severo, no recae —como es evidente— sobre el psicoanálisis católico, que pretende depurar el freudismo de todo resabio materialista. Pero, en realidad, la aportación verdadera de Freud a la Psicología —que ha sido muy grande— ha sido ya integrada por la Neoescolástica en la Psicología tradicional, sin necesidad de sumarse al Psicoanálisis. Volveremos en seguida sobre el tema.

CONCEPCIONES ANTROPOLOGICAS EN LA MEDICINA ACTUAL²²

Cabe también preguntarse cuál es la idea que del hombre tiene la Medicina.

La Medicina no es filosofía, y, por eso, no hay que buscar en ella la resolución de problemas estrictamente filosóficos, como el de las causas últimas; sin embargo, el contacto diario del médico con las intimidades más hondas de la persona (no sólo del cuerpo), hace que se sienta inclinado a filosofar.

1. *Causas intrínsecas.* Se ha dicho siempre que un médico, mientras no se pruebe lo contrario, es cartesiano; pero esa frase cada día va siendo menos verdadera. Y aún hemos visto cómo

²¹ Jung recogerá las dos direcciones, atendiendo a la causa eficiente freudiana y a la final adleriana.

²² Dirigiéndose, sobre todo, a médicos, estas líneas no deben omitirse, aún a riesgo de rozar zona ajena y desconocida.

se reconoce expresamente la actualidad, en Medicina, de la doctrina unitaria que defendió siempre la Escolástica. Desde nuestro punto de vista, interesa la distinción entre Medicina Científica o Somática, y Medicina Psicosomática. La primera da la máxima importancia a lo anatómico, y supone que todo trastorno funcional radica en otro orgánico. La segunda —de la que cada día se oye hablar más— da cabida al alma en la etiología de los trastornos orgánicos. Más aún, dentro de esta segunda, podemos todavía señalar —con un autor— dos corrientes: una es la que alguien ha llamado Medicina Psicosomática Psicogenética (Escuela Americana), que trata solamente de establecer el origen psíquico de ciertas enfermedades, y usa el Psicoanálisis como método; otra, la Medicina de la Persona, que completa el aspecto psicosomático con el somatopsíquico es decir, con la huella que deja en el alma el hecho de sentirse enfermo el cuerpo. Conforme a estas ideas, se ha formulado el Principio de la totalidad: «Toda enfermedad es del compuesto de alma y cuerpo». Será la enfermedad predominantemente somática o psíquica, pero ambos elementos entrarán siempre como concausas.

2 y 3. *Causa eficiente y ejemplar.* Caen fuera del ámbito de la Medicina.

4. *Causa final.* Es interesante advertir cómo, sin tocar el tema del destino del hombre (que es estrictamente filosófico), el aspecto finalista ha brotado espontáneamente de esta visión totalitaria del hombre. Se ha dicho (Weizsäcker) que no siempre puede el médico curar al enfermo, pero siempre le puede «comprender» y, dando un paso más, López Ibor ha notado que no sólo debe el médico comprender al enfermo, sino a la enfermedad misma, porque la enfermedad y el dolor tienen un sentido. Pero es éste un sentido que no puede explicarse *totalmente* si se le quiere contener dentro de la naturaleza humana. El dolor —por poner un ejemplo solamente— no es un mero mecanismo defensivo, pues hay dolores agudísimos con causas intrascendentes, como el de muelas; y dolores casi nulos en enfermedades gravísimas, como la tisis y el cáncer. Por eso —he ahí una consecuencia valiente— el sentido pleno del dolor y la enfer-

medad es sólo el sentido cristiano, que entronca de este modo, sin violencia alguna, en la Medicina Antropológica:

«La enfermedad es una ocasión de volver a Dios y conocer la acción de la gracia... El hombre es flaco de memoria. Olvida con demasiada facilidad su condición de *Homo viator*, de hombre itinerante... Si no fuera así yo suscribiría entera y desgarradamente los postulados de los existencialistas. La vida del hombre es un absurdo, algo que está de más. Pero no, no está de más, sino que está para un fin, que nos guía como a los peregrinos medievales el Camino de Santiago. Si a veces olvidamos nuestro camino, o nos perdemos, ahí están las enfermedades y dolores para recordárnoslo. Una enfermedad es algo más que una crisis biográfica; es una crisis existencial, de una existencia que no se agota en sí misma, sino que trasciende»²³.

He aquí por dónde, en la Medicina Antropológica, se han venido a dar cita el Existencialismo y el Psicoanálisis, direcciones extremas (espiritualista una y materialista la otra), que se separaron remotamente en Descartes, y que convergen ahora en la recta doctrina unitaria proclamada por la Escuela. El Existencialismo ateo no entiende el sentido de la vida ni de la enfermedad, y ha de desembocar por fuerza en una cuasi neurosis de angustia ante el horizonte cerrado de la muerte y el dolor; el Psicoanálisis materialista no sabe dar al sufrimiento y dolor humanos otro sentido que el de una anormalidad que debe curarse. Sólo la visión conjunta de ambas vertientes —alma y cuerpo, espíritu y materia— dan la clave del enigma.

Hemos visto rápidamente algunas de las principales concepciones antropológicas. Descendamos ahora a cuatro errores fundamentales, señalados por el Papa, que deben evitar la Psicoterapia y Psicología Profunda, para poder seguir llamándose católicas.

II. EL HOMBRE COMO UNIDAD Y TOTALIDAD PSÍQUICA

El primer postulado de una psicoterapia cristiana es la consideración «total» del hombre, no «parcial», sobre todo si con ésta se suprime o ignora la parte más importante del hombre, que es el alma espiritual y su atributo la libertad. No se refie-

²³ LOPEZ IBOR en el Prólogo al libro de P. PLATTNER, *Matrimonios más felices*, Trad. del alemán por F. Soto Yarritu, pp. 14-16. Pamplona, 1953.

re aquí el Papa al craso error de Freud —cuya falsedad es en este punto demasiado patente— sino a una instancia ulterior del Psicoanálisis, que pretende acercarse demasiado desde el campo católico a la mentalidad del maestro, manteniendo alguna de sus posiciones insostenibles.

Para enmarcar mejor esta última teoría sobre la libertad, surgida en el seno del Psicoanálisis, sírvanos como de fondo una comparación de la antropología freudiana con la escolástica, que ponga de manifiesto el carácter parcial y fragmentario de aquélla.

1. Concepción parcial del hombre según Freud.

a) *La verdadera aportación de Freud a la Psicología y su error sobre la libertad.* Ya hemos visto brevemente la teoría evolutiva de Darwin aplicada al origen del psiquismo. Añadamos ahora que la negación de la libertad está de hecho ligada, en Freud, a su importante hallazgo del inconsciente. Hasta Freud se creyó siempre que «psíquico» y «consciente» eran sinónimos. Se venía a discurrir de este modo: Consciente es lo que dice referencia al Yo, y por lo mismo es lo «subjetivo» (en oposición a «objetivo»); pero como subjetivo y psíquico parecían convertibles (nada hay más íntimo al sujeto que lo psíquico); luego, consciente y psíquico debían ser equivalentes, lo mismo que inconsciente y no-psíquico. La gran innovación de Freud fué el descubrimiento del inconsciente y la determinación de sus principales leyes. Mostró que en el sueño y la hipnosis se daban fenómenos psíquicos, que eran totalmente ignorados del sujeto, con lo que la equivalencia entre psíquico y consciente quedaba comprometida. Distinguió, pues, Freud entre psiquismo *consciente* y psiquismo *inconsciente*, y dentro de éste separó lo *preconsciente* —que son ideas latentes y débiles que, al adquirir fuerza, pueden surgir a la conciencia—, del *inconsciente* propiamente tal, que son ideas que no pueden penetrar en la conciencia por fuertes que sean, como efecto de una represión. Respecto de la libertad, como se había defendido siempre ésta en el orden consciente (el único que se conocía), al descubrirse el inconsciente y comprobarse que las motivaciones ocultas influyen subrepticamente y poderosamente en las deliberaciones del Yo consciente, era

obvio incurrir en la tentación de creer que lo que se había llamado «libertad» no era sino un caso más de motivación instintiva.

Los hechos y la argumentación son conocidos. Si durante el sueño hipnótico se le intima a un hipnotizado que realice una acción cualquiera después de despertar (v. gr.: cepillar un sombrero que hay en la sala contigua), el sujeto, una vez despierto, y llegado el momento señalado, se levantará con toda resolución para realizarla. Y si se le pregunta por qué hace aquella acción, dará un motivo razonable (v. gr. que el sombrero está sucio y debe salir luego a la calle con él), cuando, en realidad, es evidente que obra movido por la sugestión posthipnótica. De este hecho se pretendería concluir que en *todo* acto libre sucede lo mismo: se daría ignorancia del verdadero motivo, que es el subconsciente, junto con la conciencia de libertad. Sin embargo, la consecuencia es inválida, porque no puede argüirse de un estado «anormal», como es el de la hipnosis, al estado normal de vigilia perfecta, en la que se da la libertad.

Puede, con todo, instar el Psicoanálisis la dificultad, diciendo que esta ignorancia de los motivos verdaderos se da aun en el estado de vigilia perfecta, en el que el hombre cree obrar por un motivo determinado, cuando en realidad es arrastrado por otro (v. gr. un sujeto que da limosna ostentosamente al salir de una iglesia, en que acaba de oír al párroco la necesidad de una caridad —motivo aparente de su acción—; pero en el fondo obra por la ostentación —motivo real—, como lo pone de manifiesto en todo su proceder ordinario y espontáneo). En tales casos todos suelen verlo menos el interesado. Sin embargo, aunque esto es muy verdadero y sucede siempre que el hombre no está sobre aviso, cuando uno examina sinceramente los móviles de sus acciones, puede llegar a ver con toda claridad si lo que le mueve de verdad es aquella razón especiosa, u otra más de fondo. Quien —por poner un ejemplo— ve fríamente en los Santos Ejercicios que ha de cambiar de conducta, y después de haber considerado con calma los «pro» y los «contras» de su elección, se decide por lo que más le cuesta (y, por ende, contraría sus instintos), y entrega su elección a su director espiritual (a quien no puede ya mover el subconsciente del dirigido) para que la examine; puede

estar bien seguro de qué motivos le guían en su obrar, a menos que queramos dudar de todo escépticamente.

En cuanto a la verdadera aportación de Freud a la psicología —el inconsciente— podemos decir que es hoy del dominio público, y la Escolástica la ha incorporado a su sistema. Sólo la terminología —cuestión secundaria— no la ha creído correcta del todo; pues, aunque «psíquico» y «consciente» no sean sinónimos, con todo, la absoluta negación de *toda* conciencia, o relación al Yo (in-consciente), no parece convenir a lo psíquico. Por eso ha adoptado la palabra «subconsciente», en vez de inconsciente²⁴. La equivalencia en la terminología es ésta:

FREUD	}	Consciente =	Consciente	}	NEO- ESCOLAS- TICISMO
		Inconsciente	{	Preconsciente = Subconsciente		
			{	Inconsciente = Subconsciente profundo Inconsciente		

Según esta terminología escolástica: *consciente* es el acto que tiene relación *actual* con el Yo; *subconsciente*, el que sólo tiene relación *virtual* con el mismo. Si se trata de simple subconsciente²⁵, puede ser evocado a la conciencia por un procedimiento mnémico ordinario (acto voluntario de atención; leyes de asociación de imágenes...); si del subconsciente profundo²⁶, ya se requiere un procedimiento extraordinario (Psicoanálisis, narcoanálisis, hipnosis...) que venza la resistencia de estos hechos psíquicos reprimidos para aflorar a la conciencia. *Inconsciente* (que no tiene correlación en la terminología freudiana) es lo que no tiene ninguna relación «directa» —ni actual ni virtual— con el Yo, ya se relacione indirectamente con la vida psí-

²⁴ El Papa, que habla de temas de trascendencia doctrinal, no quiere restar valor a sus observaciones mezclándose en aspectos discutibles, y alude la cuestión diciendo: «Estos (mecanismos ocultos) se ponen en acción en el subconsciente, o en el inconsciente...»

²⁵ Ejemplo: las sensaciones cenestésicas actuales sobre la posición del cuerpo, sobre la presión que ejerce la ropa o los zapatos, etc...; las sensaciones habituales que acompañan a los movimientos de andar, hablar...; la percepción de los edificios de una vía pública, o de un paisaje que hemos contemplado distraídamente en el paseo, y que pueden, por un acto reflejo, evocarse a la conciencia, etc...

²⁶ Ejemplo es el hecho anímico que causó un trauma psíquico, o desencadenó un complejo, fobia, etc...

quica (v. gr. reflejos sensitivos), ya no (v. gr. reflejos vegetativos, o funciones de nutrición y crecimiento celular).

El descubrimiento de la vida subconsciente con la enorme fuerza dinámica de los instintos y emociones, fué, ciertamente, genial; el defecto comenzó al querer estructurar una antropología completa sobre este escaso núcleo, que representa un sector —no el más importante, a pesar de ser tan alto su valor— de la personalidad.

El esquema de Freud es a todas vistas «parcial» respecto del escolástico: se refiere, en primer lugar, sólo a lo psíquico (sin tener en cuenta la zona vegetativa y corporal); pero, sobre todo, suprime la zona racional (en la que se halla el acto libre junto con lo más digno del yo); más aún, la zona sensitiva no se considera completa limitándose a los instintos. Las consecuencias de esta visión míope del hombre las deduce el Papa. Su argumentación puede condensarse en estas breves proposiciones. El hombre es un todo integrado por muchas partes; partes que se aúnan coordinándose entre sí y subordinándose al todo en su finalidad y dinamisismos²⁸. Pero como el elemento principal de ese todo es el alma, y a ella corresponde el gobierno de todas las energías, sería un error de graves consecuencias el confiar el timón del psiquismo a un dinamismo particular, pues éstos son «del» alma, están «en» el alma, pero no son «el» alma:

«Son energías, tal vez, de una intensidad considerable, pero la naturaleza ha confiado su dirección al puesto céntral, al alma espiritual, dotada de inteligencia y voluntad, capaz normalmente de gobernar estas energías».

Es un error creer que la biología tiraniza al alma necesitándola; pues, aunque los instintos ejerzan ciertamente su influjo en el Yo, tratando de un sujeto *normal*, no le violentan robándole su libertad.

b) *Ulterior avance en la dirección freudiana (Fatoanálisis de Szondi)*. La orientación materialista de Freud ha sido de he-

²⁸ «La medicina —dice el Papa— enseña a mirar el cuerpo humano como un mecanismo de alta precisión, cuyos elementos se sobreponen el uno al otro y se enlazan entre sí; el lugar y las características de estos elementos dependen del todo; ellos no tienen otra razón de ser que la existencia y las funciones del mismo. Pero esta concepción se aplica mucho mejor al alma, cuyos delicados engranajes están ensamblados con mucho más cuidado».

cho²⁹, posteriormente prolongada por Szondi, que ha intentado trasladar la biología al psiquismo. Hay dos momentos en la teoría genotrópica del psiquiatra húngaro: en el primero traslada a la genética la doctrina freudiana de los dinamisismos instintivos, y luego proyecta sobre el psiquismo las leyes psicobiológicas que ha descubierto en los genes. Freud había dicho que los impulsos reprimidos e inconscientes (no los conscientes) son los que influyen en las acciones; y Szondi afirma, como hipótesis de trabajo (por cierto, no sin la protesta de los genetistas), que son los genes recesivos, no los dominantes, los que ejercen las atracciones y repulsiones mutuas entre los individuos. Si esto fuera verdad, con su «test» de simpatía y antipatía electiva con personas de genes conocidos, sería posible averiguar la estructura psíquica del sujeto de experiencia. Con la agrupación de los instintos alrededor de 4 «vectores» (8 «factores» y 16 «tendencias instintivas») y las 5 clases de genotropismo³⁰, Szondi intenta una sistematización de la vida instintiva muy estructurada —demasiado geométrica para que parezca real—, que permitiría hacer un análisis del destino, o fatoanálisis, en toda regla.

Pero no interesa aquí enjuiciar esta novedad de Szondi, que puede tener su porvenir en psicología. Sólo queremos notar que, si bien puede entenderse rectamente la aportación szondiana, también podría tener un sentido materialista, muy conforme con las ideas de Freud, según el cual, las leyes psicológicas vendrían a ser un capítulo de la Genética o de la Biología. Según esta posición extrema, las elecciones todas de la voluntad vendrían regidas por genotropismos subconscientes, que escaparían a la zona consciente del Yo.

²⁹ Decimos de hecho, pues sin duda no es la mente del autor del Fatoanálisis negar la libertad humana.

³⁰ El *Erotropismo* o inclinación electiva en el orden del amor; el *Ideotropismo* o inclinación en el orden de la amistad; el *Operotropismo* o tendencia a determinada profesión, el *Morbotropismo* o proclividad a determinada enfermedad; y el *Tanatotropismo* o propensión a determinado género de muerte. Una exposición breve y crítica del szondismo puede verse en *Razón y Fe*, 139 (1949) I, pp. 465-485; 577-590; MESEGUER, *El análisis del destino según Szondi*: I. *La Teoría*; II. *La Metódica*.

2. Instancia del Psicoanálisis concordista.

a) *Nueva hipótesis.* Pero vengamos a una doctrina reciente, que intenta apuntalar la teoría freudiana de la libertad haciendo malabarismos lógicos. Al estudiar la relación entre el Yo y los dinamismos que lo integran, alguien³¹ pretende «conceder sin reserva, teóricamente, la autonomía del hombre, es decir, de su alma, y al mismo tiempo añadir que, en la realidad de la vida, este principio teórico parece fracasado, o, por lo menos, está reducido a la mínima expresión». Se propone entonces esta distinción:

«En la realidad de la vida le queda siempre al hombre la *libertad de prestar su asentimiento interno* a lo que ejecuta, pero no ya la *libertad de ejecutarlo*».

De este modo se coordinaría el determinismo freudiano de los instintos inconscientes con la afirmación tradicional de la libertad. Incluso para confirmar esta hipótesis se apela a la razón teológica de que por el pecado original el hombre perdió la integridad y con ella el control de la espontaneidad. Habría, pues, perdido el poder de *ejecución* de lo elegido, no el poder de asentir internamente a lo que ejecuta (en lo que consistiría formalmente la libertad). La frase de San Pablo: «No hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero. Si, pues, hago lo que no quiero, ya no soy yo quien lo hago, sino el pecado que habita en mí»³², vendría en apoyo de esta interpretación.

El Papa señala esta opinión como inadmisibles. Ese concordismo a ultranza no suele satisfacer a ninguna de las partes. Desde luego, la libertad que la experiencia acusa en los sujetos normales, no la salva. No se trata de si podemos fingir un ser que con tales limitaciones sea todavía libre, sino de si esa doctrina explica la libertad humana que, de hecho, se da. Nadie duda que

³¹ No interesa quién defiende esta posición (y por eso el Papa no cita ningún nombre), sino qué doctrina debe evitarse. Con todo, la doctrina de MARC ORAISON en su libro: *Vie Chrétienne et Problèmes de la Sexualité*, (París, 1951), que acaba de ser puesto en el Index, parece ésta. Impresionado excesivamente con la limitada libertad que observa en los sexópatas, se lanza a una nueva noción de libertad aplicable a todos; pretendiendo, sin quererlo, que *las perturbaciones psíquicas* —son palabras del Papa— *y las enfermedades que impiden el funcionamiento normal del psiquismo, sean la nota habitual*.

³² Rom. 7, 19-20

la ejecución externa de los actos no es un elemento constitutivo del acto libre, y que, dándose la libertad formalmente en el acto volitivo, no añade aquella, de suyo, mayor malicia a un acto delictivo; pero no se puede sin más negar la libertad —y la responsabilidad consecuente— a toda ejecución de los propósitos concebidos por la voluntad, o por el contrario conceder libertad a la ejecución de un acto realizado bajo la moción necesitante de un impulso inconsciente, por el solo hecho de asentir o disentir de él con la voluntad. Más aún, aunque puede darse un acto volitivo libre sin la ejecución externa de lo elegido, no puede darse ésta (en casos normales) sin un acto libre correspondiente con el que forma un todo compacto. Todo esto no son posiciones establecidas a priori, sino basadas en la experiencia; antes, por el contrario, es el autor de esta teoría concordista el que, extendiendo a sujetos normales lo que acusan algunos anormales, parece construir de espaldas a la experiencia. Los argumentos experimentales con que la Psicología prueba la libertad en sujetos normales —y no es éste el lugar de aducirlos—, demuestran que se trata de la «ejecución» misma del acto, no de sólo un «asentimiento interno» a ella.

b) *La verdad de la nueva hipótesis.* Hay, con todo, en este error —como en todos suele haberlo— un fondo de verdad: nos referimos a las grandes limitaciones de la libertad, reconocidas ya de tiempo por la Psicología. La concepción ingenua del indeterminismo exagerado (Descartes...) que exige un equilibrio perfecto de la voluntad respecto de los extremos de la elección, como condición para el acto libre, es contraria a la experiencia y nunca la ha admitido la Ecolástica (indeterminismo moderado). Más aún, los estudios del subconsciente han ido perfilando los conceptos y concretando algo —mucho es imposible— ese límite, pasado el cual, lo instintivo arrebató la libertad al acto volitivo. (¡Sólo Dios es capaz de precisarlo en cada caso!).

Concretemos estas ideas. Partimos siempre del hecho de la enorme fuerza dinámica que tiene lo instintivo. Basta una inspección de la riquísima gama de los instintos para darse cuen-

ta de su importancia en el dinamismo subconsciente³³, y de que

³³ El resultado de los estudios de la Psicología Profunda sobre la clasificación de los instintos puede resumirse en el siguiente cuadro sinóptico. En él añadimos las desviaciones «mayores» y «menores» (en sentido no precisamente cuantitativo) de cada uno de ellos:

CLASIFICACION GENERAL de los Instintos fundamentales del Hombre		Nombre específico de los instintos	DESVIACIONES				
			mayores	menores			
de la ESPECIE.....		Amor Instinto sexu:	Sexopatías	Filias			
INSTINTOS DE CONSERVACION DEL INDIVIDUO	1. Instintos de protección (evitar el mal)	Ante los peligros que amenazan el CUERPO.	instinto de defensa	Nosofobias	Fobias (menores)		
		Ante los peligros que amenazan al ALMA.	Instinto de autoestimación	Neurosis de protección Histeria			
	2. Instintos de conservación (procurar el bien)	del CUERPO	conservar	Instinto de nutrición	Suicidio	Neurastenia	
			-mejorar-	Instinto de comodidad y bienestar	Tóxicomanías	Epicureísmo	
				Instinto de posesión	Cleptomanía	Tacañería (por exceso) Despilfarro (por defecto)	
	2. Instintos de conservación (procurar el bien)	del ALMA	-en si-	Conservar	Egoísmo	Psicosis psicógenas	Reacciones adlerianas o künkelianas
				mejorar	Deseo de triunfo (ADLER), o soberbia Egoцентризм (Künkel)		
			-en relación-	al Yo	Instinto Egótico (Szo)	Esquizofrenia	Esquizoidia
	al Tú	Instinto social o altruista		Psicosis maniaco-depresiva	Cicloïdia		
	al mundo	Instinto de acción		Epilepsia	Epileptoidia		

Teniendo a la vista el cuadro completo de los instintos se ve claramente cómo el *pansexualismo* de Freud es un error. El instinto sexual es, ciertamente,

han de coartar de algún modo la libertad, destruyendo el ficticio equilibrio del hombre cartesiano. Mas al defender el libre albedrío, ya contamos con esas limitaciones, que son obvias. Defendemos la libertad como un poder moral relativo (no absoluto), que se da en el orden actual (no en el habitual). Expliquemos los términos.

1.º *Poder moral relativo*. Poder moral «absoluto» sería un poder sin trabas, sin presiones de lo instintivo sobre lo racional (equilibrio cartesiano). Poder moral «relativo» es un poder obrar con limitaciones; que sufre coacciones que escapan al ámbito de la elección personal. Estas coacciones pueden venir, en general, de parte de la herencia o del ambiente. Enumeremos siquiera los principales capítulos de ellas:

1) HERENCIA. Al comenzar a existir se encuentra ya el niño con la herencia, que no está en sus manos elegir, y que le inclinará poderosamente a determinadas acciones. Por poner un ejemplo, un endomorfo —en terminología de Sheldon— tenderá a la comunicación amistosa con las personas que le rodean, sintiendo dificultad enorme en asomarse a su interior; por otro lado, ni la acción ni los objetos le dirán nada. El ectomorfo, a su vez, se encontrará muy bien encerrado en el castillo de su Yo, sin sentir necesidad alguna de asomarse al «tú», ni al mundo de las realizaciones. El mesomorfo, en fin, se sentirá impelido a la acción, no interesándole las personas sino para imponerles su voluntad, ni las cosas sino para realizar algo con ellas.

2) AMBIENTE: A) *Ambiente uterino*: Los sustos o tranquilidad de la madre; su buena o mala alimentación, pueden dejar una huella indeleble en el hijo, que facilitará o dificultará más tarde el equilibrio afectivo ante determinadas resoluciones; B) *Primera infancia* (educación física y psicósomática recibida de los padres); C) *Segunda infancia*. a) *Ambiente FAMILIAR*: Educación urbana (fina-grosera) - Educación social (ri-

muy poderoso; pero hay otros también de suma importancia. La misma «sublimación» puede hacer que se agrupe alrededor de un instinto no-sexual toda esa riqueza de dinamismos (de suyo no-sexuales), pero que si el hombre los descuida, pueden quedar polarizados alrededor de la «libido». Adler incurrió en el mismo defecto exclusivista por querer dar también una explicación totalitaria a partir de otro instinto (la soberbia, o voluntad de dominio), todo lo poderoso que se quiera, pero no único.

ca-pobre) - Educación religiosa (atea-cristiana) - Educación intelectual (cultura-inculta). b) *Ambiente ESCOLAR*. De suyo debe insistir en lo mismo que el ambiente familiar, pero de hecho el ambiente escolar puede formar con el familiar o dos líneas paralelas, o bien convergentes, o divergentes (con los conflictos que esta doble dirección puede suponer). c) *Ambiente NACIONAL*. En la calle y en medio de las colectividades sociales, el niño encuentra otro foco de influencias que pueden interferir de nuevo con las anteriores en el sentido indicado. Nótese que en el ambiente nacional convergen dos coordenadas (espacio y tiempo) de capital importancia para algunos aspectos de la libertad (vgr. para la elección de religión en quien tenga que hacerla). No es lo mismo decir siglo primero del cristianismo que siglo XX; y aun en nuestro siglo, no es igual decir Africa Central que Europa o Extremo Oriente. Todos esos elementos arrastran consigo un influjo coactivo considerable en determinada dirección de ideas o de acciones. D) *Juventud*. Queda todavía el ambiente estudiantil del Liceo y Universidad, y aún el ambiente profesional, que acabará de dar los últimos retoques al perfil anímico del individuo, empujándole suavemente hacia un sector de ideas y estilo de vida.

Todas esas limitaciones se incluyen en la expresión: «poder moral relativo», y, a pesar de todas ellas, el hombre es libre. No es del caso resolver ahora los problemas que la enumeración hecha crea en determinados aspectos (vgr. en el orden religioso). Aquí trataremos de la libertad «física» en general (para realizar actos del orden físico, y aun para la observación del orden moral natural), y afirmamos, basados en la experiencia, que tales coacciones quitan el «poder moral absoluto», pero no el «relativo», que basta para el acto libre.

2.º *Poder «actual»*. En el orden del proceder *habitual*, rige el determinismo más estricto. Esto explica por qué la conducta del hombre libre puede dar lugar a verdaderas leyes estadísticas. Esa constancia en la acción —fundamento de la ley— no puede basarse exclusivamente sobre los actos libres en cuantos tales (pues es antinómico «libertad» y «constancia férrea de una

ley»), sino sobre el modo «habitual» de proceder de los hombres, que ya cae fuera de la zona *estricta* de la libertad. A esa contribución fija de los actos habituales a las leyes estadísticas, se suman muchos otros actos que, aunque sean presionados en la dirección de un instinto y se determinen por él, no dejan de ser libres (libertad no quiere decir elegir precisamente lo contrario de aquello a que nos inclina la naturaleza). Por eso, cuando se trata de grandes números en una ley estadística (en que, por lo mismo, los actos libres quedan diluïdos en la inmensa mayoría de actos necesarios) puede predecirse con certeza el número de actos delictivos que, en un tiempo determinado del año, se cometerán en una ciudad populosa; sin que esto prejuzgue la naturaleza de dichos actos individuales.

En resumen, no somos libres para muchísimas cosas, y así no elegimos a nuestro gusto el temperamento, ambiente, siglo, etc... Más aún, si se compara cuantitativamente la zona de la libertad con la del determinismo, resulta reducidísima (aunque el valor de aquella sea enormemente mayor que el de ésta). Pero somos libres en el orden físico para ejecutar innumerables actos, y, sobre todo, en el orden moral de la responsabilidad personal, para cumplir aquellos preceptos de la ley natural que Dios ha impreso en el corazón del hombre. Sin duda, no podemos —metidos como estamos desde la cuna en la corriente impetuosa de la vida, que nos arrastra— dar a nuestra nave cualquier dirección, conforme en todo a nuestros deseos —he ahí las limitaciones de la libertad—; pero el valor incalculable del acto reside en que esa pequeña desviación que es concedido dar a nuestra nave, puede llevarnos muy lejos. Por otra parte, el poder incalculable de la libertad radica en que la creatura puede decir que «no» a su Creador.

Todo esto vale —lo repetimos con el Papa— en sujetos normales. En los anormales ya es otra cosa, aunque no debemos fácilmente aventurarnos a señalar en concreto dónde termina lo normal y comienza lo anormal (función reservada a Dios), antes animar siempre a quien parezca estar en esa zona, a que saque partido de sus energías latentes, que son enormes, aún en aquellos que parecen arrastrados necesariamente por la corriente de lo instintivo.

En cuanto a la instancia teológica que ya apuntamos, según la cual el hombre por el pecado original habría perdido la potestad de ejecución, quedando sólo con la de asentimiento interno a la misma, el Papa responde que, aunque es cierto que Dios no ha creado al hombre como ahora se encuentra (pues salió de sus manos elevado al orden preternatural con los tres dones de la integridad, inmortalidad e impasibilidad), empero «el pecado original no le ha quitado la posibilidad y la obligación de gobernarse a sí mismo por medio del alma». Los teólogos suelen concretar los efectos del pecado original en el alma diciendo que el hombre quedó: «Spoliatus in gratuitis; vulneratus in naturalibus». Perdió totalmente los tres dones preternaturales dichos; pero los naturales, entre los que se cuenta la libertad, no los perdió (ni siquiera en el orden de la «ejecución» de actos), sino que sólo sintió flaquear sus fuerzas morales para el bien. Al perder el equilibrio afectivo, que importaba el don de la «integridad», quedó herida su voluntad; herida que consistió en cambiar el equilibrio cartesiano (vigente de algún modo) por un poder moral relativo, en el sentido explicado. Después del pecado el hombre ha de luchar para vencer; pero, como dice el Papa: «El combate moral para permanecer sobre el recto camino, no prueba la imposibilidad de seguirlo y no autoriza a retroceder».

Antes de seguir adelante, se impone sacar una lección. La actitud de la mano tendida «a ultranza» es sumamente peligrosa y puede equivaler prácticamente a pasarse al adversario. La doctrina del psicoanálisis freudiano sobre la libertad es de este género, y no hay por qué empeñarse en mantener su estructura básica, que está viciada. Muchos se ilusionan creyendo que después de algunos cambios *substanciales* introducidos en un sistema filosófico para cristianizarlo, pueden conservar el mismo rótulo que antes tenía; pero en muchos casos no queda más que el título, y mal puesto. Cae fuera de este lugar, el juzgar sobre si es éste el caso del Psicoanálisis «católico» y del Existencialismo también «católico». Lo que en todo caso importa es aprovechar los elementos buenos y positivos del sistema en cuestión, incorporándolos a *otra* síntesis filosófica más segura.

III. EL HOMBRE COMO UNIDAD ESTRUCTURADA

El error de considerar «parcialmente» al hombre partía del Psicoanálisis freudiano; ahora es el Existencialismo extremo el que presta sus armas al Psicoanálisis para intentar destruir el valor de toda Psicología y Etica en cuanto ciencias formales, sustituyéndolas por la Psicoterapia y Psicología Clínica.

«Se ha pretendido, en efecto, establecer una antinomia entre la Psicología y la Etica tradicional, por una parte, y la Psicoterapia y la Psicología clínica modernas, por otra. La Psicología y la Etica tradicionales tienen por objeto, se afirma, el ser abstracto del hombre, el «homo ut sic», que ciertamente no existe en ninguna parte. La claridad y conexión lógica de estas disciplinas merecen la admiración, pero ellas contienen un error básico: son inaplicables al hombre real, tal como existe. La Psicología clínica, por el contrario, parte del hombre real, del «homo ut hic». Y se concluye: entre las dos concepciones se abre un abismo imposible de franquear, hasta tanto que la Psicología y la Etica tradicionales no cambien su posición».

Las consecuencias graves que se siguen de esta concepción están algo paliadas y conviene destacarlas. Se habla de Psicoterapia y Psicología clínica en sustitución de la Etica y Psicología; pero, en realidad, se trata de deshacerse de esas dos ciencias formales, usando en su lugar una ética personalista y una psicología individual con todo lo que esto envuelve. La *Psicología individual* —en cuanto opuesta a general— permitiría cómodamente admitir en teoría todas las verdades molestas que nos enseña la ciencia psicológica formal (vgr. que el hombre es libre y responsable de sus actos, que es inmortal y con un destino correspondiente al mérito de sus actos, etc.) y, al mismo tiempo, absolver a este hombre concreto que entra en nuestra clínica psicológica, porque no es tal vez responsable de los actos que ejecuta, ni tiene por qué inquietarse con su destino. La *Etica personalista* sería igualmente una moral de bolsillo sumamente cómoda y destinada al uso particular de cada uno. No habría normas universales de moral, válidas para todos, sino que cada hombre tendría *su* código adaptado a *su* temperamento. No es ésta idea nueva, y en España la hemos visto formular con toda nitidez por Ortega y Gasset:

«Es un error considerar la moral como un sistema de prohibiciones y deberes genéricos, el mismo para todos los individuos. Eso es una abstracción. Son

muy pocas, si hay algunas, las acciones que están absolutamente mal o absolutamente bien. La vida es tan rica en situaciones diferentes, que no cabe encerrarla dentro de un único perfil moral. En la *Paradoja del comediante* sugiere paradójicamente Diderot que la moral consiste, más bien, en una serie de inmoralidades profesionales. El obispo vende sus bulas, y hace muy bien. El comerciante engaña al parroquiano, y hace también perfectamente. La inmoralidad comenzaría cuando el comerciante vendiese las bulas y el obispo se corriese en el peso»³⁴.

Prescindamos de si Ortega cree, o no, en esas arbitrariedades éticas, a cuya formulación le arrastra su estilo sugestivo y brillante; la gravedad de esos errores no hay por qué subrayarla más.

Dos son los problemas filosóficos que toca el Papa en este segundo apartado de su alocución: el del valor objetivo del universal, y el de las relaciones entre Psicología y Metafísica. Haremos algunas breves observaciones sobre ambos, atendiendo a toda su amplitud filosófica, aunque sin olvidar el contexto de la alocución, pues se trata sobre todo de una nueva incursión contra la libertad y responsabilidad humana desde otro punto de vista. Ya es sabido que periódicamente se dirigen ataques desde el campo de la ciencia y filosofía contra las verdades del orden moral y religioso, como, por ejemplo, la libertad. Tales han sido: el *criminal nato* de Lombroso; el *determinismo biológico* (a base de estudios sobre univitelinos y sobre las leyes estadísticas de actos humanos); el *indeterminismo físico* de Heisenberg; el *Psicoanálisis* de Freud; y ahora es el *Existencialismo* el que desde un terreno más filosófico refuerza las dificultades del Psicoanálisis.

1. *Problema del valor del universal.*

Es tema céntrico en filosofía el de la primacía de lo abstracto sobre lo concreto. Puede negarse el valor de la Psicología y Ética formales, que tratan del hombre *abstracto*, por dos caminos: o apoyados en el *Existencialismo*, cuya tendencia es negar la validez del orden de las esencias, como réplica inmediata a Husserl; o bien en el *Empirismo*, que niega el conocimiento

³⁴ O. C. pp. 446-447, Madrid, 1936. Espasa-Calpe (2.^a Ed.).

de dichas esencias como consecuencia de haber afirmado la imposibilidad de la inducción científica. Aunque el contexto de la alocución pontificia alude, sobre todo, al primer problema, siendo ambos importantes y no distinguiéndose expresamente los dos aspectos, diremos dos palabras sobre ellos.

a) El Existencialismo ya hemos visto cómo, en un gesto de rebelión irracionalista, da la preeminencia y aun prioridad temporal a lo concreto sobre lo abstracto, a la esencia sobre la existencia. El valor de lo universal queda socavado en Heidegger, aunque su construcción filosófica —de carácter marcadamente metafísico— sería la primera en derrumbarse, caso de ser verdad la dirección de su sistema. Puede, con todo, encerrarse una tendencia sana a lo concreto.

Es cierto —lo concede el Papa— que «quien estudie la constitución del hombre real debe... tomar como objeto al hombre *existencial* tal como es, tal como lo han hecho sus disposiciones naturales, las influencias del ambiente, la educación, su evolución personal, sus experiencias íntimas y todos los acontecimientos exteriores. Sólo existe este hombre concreto». «Y, sin embargo —añade—, la estructura de este yo personal obedece hasta en el menor detalle a las leyes ontológicas y metafísicas de la naturaleza humana».

«La estructura esencial del hombre —dice el Papa— no desaparece cuando se le añaden las notas individuales; ella no se transforma tampoco en otra naturaleza humana».

Esta es la verdad fundamental que late en todo este tema. Lo abstracto surge de lo concreto por una acción mental precisiva, que pone entre paréntesis lo individual. Por ella no se «añade» nada a lo existente, que lo adultere, antes se le depura de la ganga existencial, «omitiendo» lo individual. Por eso puede decirse que «el hombre existencial se identifica en su íntima estructura con el hombre *esencial*».

La trascendencia teórica de este punto es grande. La ciencia es únicamente de lo universal y necesario, y no interesa para nada el caso concreto, como tal, si no aporta algo al conocimiento científico; mas esto debe entenderse rectamente. El intelectualismo de la Escuela que afirma ser sólo lo abstracto, o la esencia³⁵, el objeto formal del entendimiento, no lo concreto

³⁵ El objeto formal del entendimiento es el «ser» en toda su amplitud; pero el objeto propio del entendimiento durante la vida es la esencia de los seres materiales (*quidditas rei materialis*).

o existencial, puede parecer que se sitúa en el polo *enteramente* opuesto al Existencialismo; sin embargo, no es así. Es cierto que la primacía de lo abstracto sobre lo concreto³⁶ llega a tal grado en Sto. Tomás que no es posible conocer lo concreto material sino «indirectamente», *per conversionem ad phantasma*; y aun un discípulo eximio del Angélico, excediéndose en esta dirección, ha entendido esa «conversio» en un sentido *lógico*, de suerte que nuestro conocimiento de lo real sería sólo mediato y por raciocinio (*cognitio argutiva* de Cayetano). Sin embargo, para el Angélico el conocimiento del singular es perfecto en su género, llegando la mente al conocimiento pleno de lo real. Hay una correspondencia absoluta entre lo abstracto y lo concreto, pudiéndose predicar *per identitatem* lo universal de la esencia, de los individuos particulares existentes.

Por otra parte, la sentencia de Suárez, permaneciendo fiel a lo fundamental del intelectualismo escolástico, admite un conocimiento «directo» del singular material, con lo que se acerca en este punto mucho más a las preocupaciones actuales de la filosofía acerca del conocimiento de lo concreto, existente, histórico, vital. La materia es para Suárez —como para Sto. Tomás— incognoscible por indiferenciada o *pura potentia*³⁷; pero como no es para Suárez principio de individuación, el acto abstractivo y desmaterializante hace al individuo concreto directamente inteligible. Un segundo acto mental, que prescinda de la individuación, formará el universal (objeto exclusivo del conocimiento científico). Pese a los ataques que el conocimiento directo del singular material ha valido al suarismo, tiene éste en su haber el haberse acercado lo más posible a la problemática moderna. Esa *quasi* intuición abstractiva (que a eso viene a equivaler el conocimiento «directo» del singular material) enlaza armoniosamente, en lo que cabe, el esencialismo y el existencialismo, el conocimiento de lo ideal y de lo real. Hay quien juzga la cuestión del singular material como bizantina y secun-

³⁶ Tratamos aquí del orden del «conocer» científico; en el del «ser», la Escuela admite en los seres creados la preeminencia de la existencia (acto) sobre la esencia (potencia), tanto si hay distinción real, como de razón, entre la *essentia* y el *esse*.

³⁷ Para Platón, que no vislumbró la teoría del acto y la potencia, la materia era menos todavía: «no-ser».

daria, pero creo no se la valora justamente. Singular material es, en fin de cuentas, lo real y existente, y el modo de conocerlo no puede menos de preocupar seriamente a la Criteriología (en la que no puede olvidarse lo que después se dirá en la doctrina ideogénica).

Desde luego que un conocimiento «indirecto» de lo real, según se explique, puede no satisfacer a la Crítica, pero ya nos desviamos del tema.

Por otra parte, en la misma doctrina del Angélico sobre el conocimiento, se tiene mucho más cuenta de lo que suele creerse actualmente, de lo vital y concreto. Defendiendo Pío XII en la *Humani Generis* a la Escolástica de la impugnación de excesivo intelectualismo, recuerda la doctrina del Angélico sobre el *conocimiento por connaturalidad* en el que el sentimiento (máximo exponente de las «experiencias concretas» y «vitales») tiene su parte e influjo en la zona noética.

b) Las dificultades del Empirismo recaen sobre lo mismo (negación de la validez de lo esencial en el orden empírico) aunque la motivación es diversa. Conocemos al hombre concreto, pero ¿cómo nos elevamos válidamente a la determinación de una ley que convenga al «hombre como tal» y, por ende, sea aplicable a todo hombre? Es problema que afecta a toda ciencia, no sólo a la Psicología. Yo puedo afirmar que Pedro ha tomado una tableta de aspirina y le ha bajado la fiebre; pero ¿quién me autoriza a decir que la aspirina es *de suyo* útil contra la fiebre? Aunque lo haya experimentado 10.000 veces con éxito, ¿puedo con certeza afirmar que sucederá lo mismo la vez 10.001? Yo sé que Pedro y Pablo son inteligentes y libres, pues les he visto obrar en muy distintas circunstancias dando muestras inequívocas de inteligencia y libertad; pero ¿cómo puedo afirmar con ello que «el hombre» es inteligente y libre? Una inducción completa es imposible; y del hecho de haberlo comprobado en 10.000 casos ¿estoy autorizado para afirmar de un hombre que no conozco, que es inteligente y libre? Más aún, ¿puedo decir fundadamente que un niño es inteligente a pesar de dar muestras positivas de lo contrario? Desde luego los empiristas y positivistas lo niegan. La conexión entre los dos fenómenos, A (hombres que he conocido) y B (inteligencia y liber-

tad), no es para ellos esencial y objetiva, sino sólo subjetiva y fundada en la mera costumbre de atribuir B a A. También se oponen los probabilistas, que al no admitir más que leyes estadísticas quitan toda certeza a la constancia de los fenómenos.

Las objeciones del empirismo han ido haciendo perfilar las condiciones de la inducción para que sea válida. Desde Bacon de Verulamio y Stuart Mill, se ha justificado teóricamente la inducción incompleta, que de un modo empírico venía haciéndose desde que existe la ciencia y la filosofía. Sabemos hoy que no basta para la inducción plenamente científica un conjunto de experiencias particulares con un principio general que autorice a generalizar, por ejemplo, el Principio de constancia de la naturaleza (= La naturaleza obra igualmente en idénticas circunstancias); pues, siendo éste también un principio inductivo, incurriríamos en círculo vicioso. Por ello suelen distinguirse dos inducciones (mejor sería decir dos momentos de la inducción): una «precientífica», que se apoya en el Principio de Razón suficiente (todo ser contingente tiene su causa), y otra «científica» que se basa (probada ya la inducción anterior) en el Principio de la uniformidad de la naturaleza.

1) *Inducción precientífica*: Como el principio de Razón suficiente, que fundamenta esta inducción, es *deductivo* y *a priori*, queda roto el círculo vicioso a que aludíamos. Todo proceso constante que se observa en la naturaleza (vgr. la caída de una piedra; o el hecho de que el niño, al llegar a cierta edad, comienza a dar señales de inteligencia y libertad), ha de tener una razón suficiente. Pero se pregunta ¿cada hecho de la serie tiene siempre la misma causa, o cada vez es distinta?, (pues el Principio de Razón suficiente no parece exigir de suyo más que el que exista una causa). Si se dice que es la misma siempre, queda probado el Principio de la uniformidad y constancia de la Naturaleza; si distinta, entonces se ha dado explicación de cada hecho en particular, pero no de la «constancia» o «regularidad», que también —como cualquier hecho— tiene su causa. De ser casual la regularidad, podría haberse dado otra conexión, y la regularidad, como tal, carecería de explicación. De este modo se justifican las leyes de la naturaleza que obran con regularidad, y se asienta el Principio de la constancia de la Naturaleza.

2) *Inducción científica*. Ahora podemos ya apoyarnos en el Principio de la uniformidad de la naturaleza y, a base de una o varias observaciones cuidadosamente hechas, predecir que, en circunstancias idénticas, se repetirá el proceso observado, o que a un fenómeno seguirá otro determinado. Entonces ya podremos ante un hombre, a quien por primera vez conocemos, decir con certeza que es racional y libre; que su alma es inmortal, etc...

La demostración esquemática que probaría contra el Empirismo la validez de la universalización en Psicología racional, podría ser ésta: Si el fenómeno B (por ejemplo, la libertad) sigue de un modo uniforme y constante al fenómeno A (existencia del hombre, y el haber llegado éste a cierta edad), no puede darse otra razón suficiente de este hecho, sino que B no se relaciona accidentalmente con A, sino *esencialmente* (o como constitutivo, o como propiedad esencial), pues de lo contrario, alguna vez la conexión fallaría. Podemos, pues, pasar de lo concreto a lo abstracto, de lo particular a lo universal, y establecer leyes psicológicas sobre el hombre abstracto, válidas para todo hombre existente.

c) Más todavía; la dificultad que un sector de la Psicología moderna pretende oponer a la tradicional, por tratar del hombre «abstracto» y no del concreto, puede lógicamente retorcerse. Quien rechaza por ese motivo la Psicología y Ética tradicionales, debe, por el mismo, rechazar también la Psicoterapia y Psicología clínica; pues, como ciencias, no tratan de individuos, sino de grupos —mayores o menores— tomados como tipos o esencias «universales». Es cuestión de diversos grados de abstracción, pero nunca del estudio del hombre concreto como tal.

2. *Relaciones entre la Psicología y la Metafísica.*

En el trasfondo del problema del valor de lo universal en Psicología, hay otro de mayor vuelo, al que el Papa remite: el de las relaciones entre la Psicología y la Ontología.

«El hombre es una unidad y un todo ordenado, un microcosmos, una especie de estado cuya ley fundamental, determinada por el fin del todo, subordina a este mismo fin la actividad de las partes según el verdadero orden de su valor y de su

función. Esta ley, en último análisis, es de origen ontológico y metafísico, no psicológico y personal. Se ha creído que había que acentuar la oposición entre metafísica y psicología. ¡Cuán equivocadamente! Lo psíquico pertenece también al dominio de lo ontológico y de lo metafísicos⁴⁰.

Como si dijera (retorciendo la dificultad del objetante): ¿Hay quien quiere prescindir en Psicología de lo universal que afecta a todo hombre?... ¡Pero si la Psicología es válida como ciencia porque es parte de la Metafísica! ¿Es que a alguien le parecen «subjetivas» las leyes del hombre abstracto que establece la Psicología Racional?... ¡Pero si van regidas por las leyes del ser, cuya «objetividad» no puede ser mayor! En realidad, no sólo hay una Psicología del hombre esencial y abstracto, aplicable a todo hombre existente, sino que la misma Psicología es una rama de la Metafísica, y sus leyes son, en general, aplicaciones al campo psicológico de leyes más profundas y generales del ser. Declaremos esta idea fecunda del Papa, aunque sin penetrar en toda su amplitud. Nos limitaremos a un ejemplo que ponga de manifiesto el pensamiento: la ley psicológica de lo grato.

Buscando la ley de la vida del hombre, nos encontramos con una multiplicidad de elementos que desorienta: a) el *cuerpo* sigue la «ley del placer» animal: *Operatio propter delectationem*. El animal actúa siempre buscando el placer, y obrando así encuentra la vida. Sin embargo, esa ley, que es la que rige una parte del hombre (el cuerpo), no puede ser simplemente la ley de la vida, puesto que, buscando éste el placer corporal, no encuentra, como el animal, la vida, sino la muerte⁴¹. b) El *alma*, a su vez, tiene otra ley más elevada que el cuerpo: la «ley del deber»: *Operatio propter legem*. Buscando el bien mandado y apartándose del mal prohibido, el alma encuentra su vida.

Pero esta antinomia aparente entre la ley que rige la vida del cuerpo y la del alma, se resuelve en una síntesis superior, que es la «ley de lo grato». Lo grato, en su sentido más general, no sólo conviene al placer grosero de los sentidos, sino también a los atractivos superiores del espíritu (placer estético, intelec-

⁴⁰ De ahí la razón del título de este apartado: «El hombre como unidad estructurada», es decir, la unidad psicológica que se da en el hombre está enmarcada en una unidad estructural mucho mayor, que es la Metafísica.

⁴¹ Ver EYMIEU, *La ley de la vida*.

tual, consuelo religioso...). El mismo deber mueve al alma, no exclusivamente en cuanto cumplimiento de un canon prescrito (*bonum*), sino también en cuanto importa el goce (*gratum*) de un premio prometido, o en cuanto arrastra un sentimiento agradable (*gratum*) del deber cumplido. En esta zona superior de lo «grato» confluyen los móviles del cuerpo y del alma. La ley de lo grato se enuncia: *Delectatio propter operationem*. El deleite (en este sentido más general, aunque no transcendental todavía) es el cebo de la operación que lleva al hombre a la vida. Por ser el hombre animal racional, ni la ley del cuerpo puede ser la del puro placer animal; ni la del alma, el puro deber (Kant). En la motivación del hombre (animal racional) entran los dos elementos de ambas esferas: el bien (*bonum*) y lo grato (*gratum*); aunque la recta coordinación de ambos elementos pide que el bien sea el móvil de la acción y lo grato el aliciente o cebo de la misma, no al contrario. Clare que, dada la naturaleza anti-tética del hombre (espíritu-materia), lo grato que mueve al cuerpo será frecuentemente distinto y aun incompatible con lo grato que moverá al alma, y se impondrá una subordinación de lo inferior a lo superior, con la oposición y lucha que esto importa; por lo que, en última instancia, la ley unitaria de la vida del hombre (ley de lo grato), equivaldría, en frase acertada de Eymieu, a la *ley de la lucha*.

Hasta aquí la Psicología. Hemos integrado la «multiplicidad» de leyes que rigen los componentes esenciales del hombre en una «unidad» superior. Pero esa ley unitaria que regula todo el dinamismo psicológico es, a su vez, parte de la *Entropía*, ley cosmológica más universal, que rige todo movimiento creado: *motus propter quietem*. Expliquémoslo. Todo movimiento es una nivelación de potencial (=equilibrio dinámico inestable), que tiende al equilibrio estable. Pongamos ejemplos:

Movimiento mecánico: agua del río que corre (nivelación de altura en las aguas); viento (nivelación de temperatura entre capas atmosféricas); *movimiento eléctrico* (nivelación de potenciales eléctricos); *movimiento químico* o reacciones (nivelación de potencial o tensión química); *movimiento vital* (nivelación de potencial vital). En efecto. La vida vegetativa, que se define filosóficamente por el «movimiento», la ha descrito nuestro Rocasolano desde el punto de vista químico, como un proceso de «congelación» por el que un hidrosol se hace un «hi-

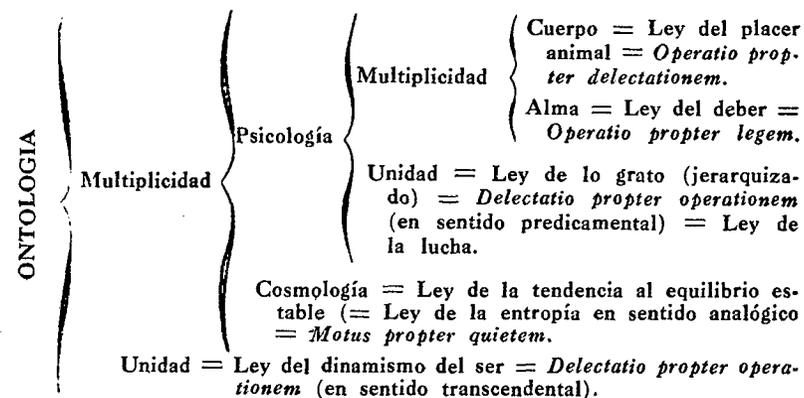
drogel»; es decir, que la vida vegetativa es un *movimiento entrópico* en el orden vital. En fin, se da el *movimiento psicológico*, que también es una nivelación de potencial psíquico. Las funciones anímicas, que representan en el orden psíquico un «motus», se dan también —en un sentido analógico— como una nivelación de potencial psicológico.

Describamos brevemente para confirmarlo el ciclo psicológico operativo. Supongamos que no hay nada actualmente en el campo de la conciencia (carencia de tensiones anímicas). Al aparecer en el horizonte psicológico un objeto, que es captado en seguida por el entendimiento en movimiento centrípeto, se ha creado ya un desnivel de potencial anímico. Antes estábamos en el cero de tensión; ahora, al conocer el objeto y ver que puede satisfacer una de mis muchas indigencias, ha nacido el «deseo» de poseerlo (movimiento centrífugo al objeto), con la inquietud por su posesión. Se ha creado, pues, un desnivel de potencial, que sólo se resolverá con la posesión y el consiguiente sentimiento de gozo en ella (movimiento circular). Al desaparecer la tensión anímica con la posesión gozosa del objeto, habrá terminado el ciclo psicológico; y tras él se repetirán incesantemente nuevos ciclos que describirán la misma curva ascendente y descendente. Vemos, pues, cómo hasta las funciones psíquicas caen —como movimientos— bajo la ley general entrópica.

Finalmente, esta ley cosmológica de la entropía (entendida, como se ve, en un sentido analógico, que integre las leyes del mundo físico y psicológico, y que bien pudiera llamarse «Ley de la tendencia al equilibrio estable»), se encuadra todavía dentro de otra ley superior ontológica, que cae ya en el orden trascendental de la Metafísica. En este orden de los atributos trascendentales del ser, que son la expresión de su «dinamismo», se da la última raíz ontológica de todo «movimiento». El Principio que regula todo movimiento es el que podríamos denominar *Ley del dinamismo del ser*, en el que se relacionan mutuamente todos los trascendentales⁴², y que puede enunciarse: *Delectatio (gratum) propter operationem (verum et bonum)*, en un sentido

⁴² Así como cada transcendental funda un Primer Principio y otros Principios Derivados; del mismo modo, la relación entre ellos funda el Principio del Dinamismo del Ser.

no ya predicamental, como antes, sino trascendental. Es decir, lo grato⁴³ es el aspecto (trascendental) del ser que mueve a la operación, sea de conocimiento, sea de tendencia. Para nuestro propósito bastan estas insinuaciones, que pudieran desarrollarse mucho más. Encerrando estas ideas en un esquema, tenemos:



Vemos, pues, cómo la ley psicológica se integra en otra cosmológica, y ambas en otra ontológica o metafísica, que está en su base. Bien dice el Papa:

«Se ha creído que había que acentuar la oposición entre Metafísica y Psicología. ¡Cuán equivocadamente! Lo psíquico pertenece también al dominio de la Ontología y de la Metafísica».

La importancia de este segundo apartado de la alocución pontificia es grande: intenta aquí el Papa salir por los fueros de la ciencia (la esencia, lo abstracto) contra la excesiva corriente de irracionalismo (la existencia, lo concreto), aunque sin menospreciar la lección que el Existencialismo ha dado al abstraccionismo husserliano, cuya esencias (trascendentes al pensamiento e inmanentes al sujeto) no resuelven nada. Quiere el Papa revalorizar, como consecuencia, la Psicología racional con sus principios universales sobre la espiritualidad del alma humana, libertad, inmortalidad; revalorizar también la Moral natural como válida «para la vida real», contra la Moral personalista, que,

⁴³ En otro lugar justificamos el *gratum* como atributo transcendental del ser. En este Principio se entiende el *gratum sibi*, no precisamente el *gratum mihi*.

según sus defensores, «recibiría de aquélla una cierta orientación, pero no supondría en igual medida una estricta obligación»; revalorizar, en fin, la verdadera dignidad humana. El hombre es, en frase del Papa, un microcosmos y, como tal, está en algún modo sujeto a las leyes del ser psíquico, cósmico y ontológico. La dignidad del hombre está en ser una «unidad estructurada» dentro del macrocosmos.

IV. EL HOMBRE COMO UNIDAD SOCIAL

Lo dicho hasta aquí concierne al hombre en su vida personal; pero el psiquismo humano tiene otra dimensión hacia el mundo externo, en la que también el Psicoanálisis ha vertido sus errores:

«El psiquismo social toca también a la moralidad, y las conclusiones de la moral afectan a las de una Psicología y Psicoterapia serias. Pero hay algunos puntos en los que la aplicación del psiquismo social peca por exceso o por defecto; en esto es en lo que Nos querríamos detenernos brevemente».

En la línea de la extraversión —que es la dimensión social— puede faltar, o por defecto, como sucede en la inhibición del Yo (extraversión deficiente); o por exceso, como en la extraversión incondicional del Yo (extraversión excesiva). En ambos casos señalaremos con el Papa un error doctrinal y otro de método.

1. *Error por defecto.*

Premitamos el hecho de que para curar las inhibiciones en la zona sexual (vgr. caso de impotencia de tipo psicógeno) algunos psicoterapeutas freudianos no dudan en invitar al paciente a que intente realizar actos sexuales adecuados, para que, con la suelta del instinto, desaparezcan las causas inhibitorias. Más aún, la terapéutica general psicoanalítica actúa siempre en el supuesto de que es imposible el dominio superior de los instintos.

a) *Error doctrinal.* Lo dicho envuelve el error de considerar al hombre como un ser infrahumano, sobre todo en la cura de las inhibiciones sexuales. Es una consecuencia de la doc-

trina freudiana sobre la libertad. Si los dinamismos subconscientes son tiránicos e irresistibles, han de ser tratados como algo fatal y que escapa a todo control de la conciencia. Pero este falso supuesto tiene consecuencias sumamente perniciosas, cuando dichos dinamismos invaden el campo moral, como el instinto sexual o de dominación.

A menos que conste positivamente la falta de libertad en casos de anormalidad cierta, nunca hay que curar las inhibiciones como si no hubiera nada que hacer en el dominio de los instintos. Aun en los casos de desintegración moral y psicológica más agudos, hay todavía muchos resortes ocultos que pueden hacer reaccionar al sujeto convenientemente. La coordinación que se da entre las virtudes —y lo mismo se diga de los vicios— hace que tanto la integración psíquica del virtuoso como la desintegración del vicioso nos aparezcan a veces con dimensiones desproporcionadas que no son reales; y tratar al sujeto conforme a esas apariencias es un error psicológico imperdonable, por no decir nada de las consecuencias desastrosas que puede acarrear en el orden moral.

Es idea basada en la doctrina de Sto. Tomás sobre las virtudes. El Doctor Angélico ha descrito admirablemente la estructuración de las virtudes. Se pregunta en la Suma si las virtudes morales están unidas y conectadas mutuamente, y responde que lo están de suerte que quien tenga una parece tener muchas, pues una virtud sin otra nada vale⁴⁴. Las virtudes morales que se infunden por Dios (no las que se adquieren por industria humana) no pueden darse sin la caridad⁴⁵; ésta, a su vez, por ser principio de toda buena obra que dirige al fin último, ha de ser infundida en el alma junto con todas las virtudes morales⁴⁶. La fe y la esperanza, aunque pueden de algún modo estar sin la caridad, no pueden darse sin ella si se trata de virtudes perfectas⁴⁷; y, por supuesto, la caridad no puede estar sin la fe y la esperanza⁴⁸.

⁴⁴ 1, 2, q. 65, a. 1.

⁴⁵ ib. a. 2.

⁴⁶ ib. a. 3.

⁴⁷ ib. a. 4.

⁴⁸ ib. a. 5.

Por esa necesaria convivencia y cohabitación de las virtudes en el alma, se explica la norma ascética —tan favorable a lo limitado de nuestras fuerzas— por la que, procurando adquirir con seriedad y constancia una sola virtud, se adquieren de hecho muchas otras. La actitud que supone el conato serio de lograr una virtud a toda costa, levanta automáticamente el nivel ascético de un alma y la dispone a mejorar en toda la línea. Este modo de ser estructural de las virtudes, que parecen ir en grupos, hace que en el proceso inverso de desintegración moral por el pecado, se llegue a efectos desastrosos y caídas verticales con una rapidez superior a lo que pudiera temerse; y explica también el que, con relativamente pocos vicios capitales, se llegue a una desintegración anímica que, a pesar de sus manifestaciones ruidosas, es —en aquel grado al menos— más aparente que real. La consecuencia alentadora que se sigue de esto es que quedan siempre fuerzas latentes en el psiquismo para reaccionar, que deben ser aprovechadas por los directores de almas.

Lo dicho de la integración y desintegración moral, puede igualmente afirmarse de la psíquica, que muchas veces va ligada a aquélla. Esos desmoronamientos psíquicos producidos en breve tiempo, y esas rehabilitaciones no menos rápidas con un tratamiento adecuado, nos hablan de que en el orden psicológico se da la misma ley de estructuración entre los dinamismos psíquicos que la que hemos visto entre las virtudes morales, y que un estado de postración anímica, en el que parecen haber hecho presa a mansalva toda clase de inhibiciones, fobias y alteraciones afectivas, no siempre es reflejo fiel del estado real de las fuerzas psíquicas. Nunca están completamente vacías las reservas del psiquismo, en casos normales, cuando se le ayuda convenientemente; norma que debería tener siempre presente todo psicoterapeuta.

Más aún, así como el dar ánimos al paciente estimula sus fuerzas psíquicas, así el sentirse rebajado en su carácter personal al rango del bruto le resta los pocos alientos que pudiera entonces tener; mucho más si se trata de espíritus delicados que —como nota el Papa— «se resienten amargamente de esta degradación al plano de la vida instintiva y sensitiva».

b) *Error de método*: 1) *Iniciación sexual completa en casos de sexópatas*. A veces, para librar al Yo de inhibiciones en casos de aberración en el campo sexual, usa el psicoterapeuta la iniciación sexual *completa*, «que nada quiere callar ni dejar en la oscuridad». Pero —dice el Papa— «¿No hay aquí, tal vez, una sobrevaloración perniciosa del saber?». No es, ciertamente, lo más principal, en esta materia, saber, sino querer (ayudados de la gracia), y más se requiere una voluntad bien formada que una cabeza instruída.

En la cuestión de la iniciación sexual de sujetos normales se han dado tres corrientes distintas: No decir nada —Decirlo todo— Abrir progresivamente los ojos (tanto cuanto se necesita en el momento actual). El método que había prevalecido hasta hace poco casi universalmente era, en general, el del silencio. Es indudable que la ignorancia traía al niño sus angustias y le obligaba a esfuerzos, tal vez, superiores a los absolutamente requeridos para cada caso concreto; pero esa actitud combativa le libraba de muchos regateos y equilibrios en materias tan resbaladizas, con sus consiguientes caídas innecesarias. Se ha notado bien que las caídas ruidosas en las almas de formación buena suelen acontecer cuando, por la edad o por el estudio, se sabe ya todo y se conoce exactamente el límite de lo prohibido. Esos malabarismos atrevidos, sobre la línea divisoria de lo permitido, se pagan caro y son signo de inmadurez en la formación de la voluntad. En esta materia, la actitud valiente es la huída, y el aparente atrevimiento de afrontar los peligros es una claudicación cobarde ante la fuerza de los instintos.

En el extremo opuesto están los que, sobrevalorando el saber, defienden hoy que hay que decirlo todo. Hay que tratar al niño como un ser libre y hacerle consciente de los peligros que le esperan. Se presupone aquí que el saber es factor decisivo en esta materia. Desde luego, no suelen ser motivos ascéticos los que alientan a los partidarios de esta opinión.

En medio de esas corrientes se mueven actualmente las normas de la Iglesia sobre el tema. Hoy día, en que las condiciones de la sociedad moderna ponen ante los ojos de los niños mil incon-

veniencias, no es posible mantener el silencio⁴⁹ de los padres en esta materia, a menos de exponerse a que aprendan por el cine, conversaciones de amigos procaces, etc., lo que antes se podía normalmente ignorar hasta muy tarde. Las condiciones de la iniciación sexual eficaz las concreta aquí el Papa, completando normas dadas anteriormente:

Oportunidad: en el sosiego del alma (no en el momento de la tentación o turbación) y en el sosiego del hogar (no en la clase o en cualquier otro lugar). *Modo:* de un modo objetivo (sin exagerar los peligros o las dificultades, antes presentándolos como obstáculos que pueden superar todos los que de veras quieren, y que muchos de hecho valientemente superan); e insistiendo en el dominio de sí mismo y en la formación religiosa.

Para este último punto, que es el más importante (por la prestancia, en este tema, del querer sobre el saber), remite el Papa a las normas dadas por el Santo Oficio en 1931, poco después de la Encíclica de Pío XI, *Casti Connubii*, sobre el matrimonio cristiano, y que añadimos a continuación. Varias de ellas pertenecen de lleno al orden sobrenatural que, en esta materia, no puede omitirse:

1) Procurar formación religiosa plena, firme, no interrumpida, de la juventud de ambos sexos; 2) Excitar en ella la estima, deseo y amor de la virtud angélica; 3) Inculcar mucho que insten en la oración, confiesen y comulguen asiduamente, tengan devoción filial a la Virgen, Madre de la pureza, encomendándose a su protección; 4) Evitar con cuidado lecturas peligrosas, espectáculos obscenos, conversaciones con los malos, toda ocasión de pecar.

En materia tan delicada no han faltado autores que han querido facilitar a los padres incluso las expresiones que deben usar (no siempre fáciles de hallar). Los hay de gran acierto, como: *La iniciación de los niños en la vida*, Angel del Hogar, Desclée,

⁴⁹ No es *en sí* tan malo el método —que tan bien atiende al robustecimiento de la voluntad— como para que algunos hablen indignados de la «conspiración del silencio» (prescindimos aquí de los desaciertos que *accidentalmente* puedan cometerse en su aplicación). Hoy debe cambiarse de método, pero no porque sea en sí malo, sino porque en las circunstancias actuales puede ser contraproducente. Junto a las estadísticas que aducen (los aludidos impugnadores del método del silencio) sobre los que padecen trastornos sexuales *sin haber recibido educación sexual*, y sobre los normales que superaron bien la crisis puberal *con dicha educación*; debería también anotarse —para juzgar rectamente del problema— otra estadística sobre los numerosos sujetos normales que superaron igualmente bien dicha crisis sin tal iniciación. Hay peligro de declamar en estos temas.

Bilbao, 1946; SCHILGEN, *Normas morales de educación sexual*, y otros. Es evidente que todo cuidado es poco, y que la pureza de un alma infantil merece todos esos cuidados y muchos más. Lo ha reconocido lealmente Marañón (nada sospechoso en estos temas):

«¡ Pero qué tacto, qué información directa —la del mundo, no la de los libros— se requiere para cumplir esos deberes! ¡Qué vocación, en suma! Porque vocación será la que nos dicte las palabras justas, el tono adecuado: todo aquello que no pueden enseñar los maestros ni los tratados, y que inspira, sin titubeos, el instinto. Nunca, recetas de tal o cual sistema pedagógico o psiquiátrico; nunca, por ejemplo, el psicoanálisis. En el alma del joven y, en general, del hombre que sufre de sus instintos, hay que entrar de puntillas y en silencio, como se entra en las bibliotecas donde se trabaja; más aún, en los templos. Sin pedanterías doctrinales; sin pretender remover el subconsciente, sino, acaso, enterrándolo más todavía»⁵⁰

Estas normas que se han dado, teniendo principalmente ante los ojos sujetos normales, cabe aplicarlas también a los anormales; aunque la aplicación ha de hacerse teniendo en cada caso presente la situación concreta del sujeto, para insistir más en lo que convenga. *De suyo*, nunca pueden hacer daño a un anormal los consejos precedentes; en cambio, el declarar definitivamente derrotado ante el instinto a un sujeto que puede, luchando, ser dueño de sí, es hundirle injustamente para siempre en una vida infrahumana (por no hablar de las consecuencias en sus relaciones con Dios). Son muchos los sujetos normales que quisieran convencerse de su incapacidad para la vida casta, y que, en su cobardía, darían cualquier cosa por un certificado de imposibilidad en guardar la continencia; pero sólo Dios, que sabe exactamente lo que puso en cada uno, es capaz de extender tal documento. Al director de almas y al psicoterapeuta toca el dar ánimos a todos, aun en los casos dudosos, y cuando parezca cierta la incapacidad, callar prudentemente, reservando el juicio en materia tan delicada y oscura.

Ni se ha de olvidar el método de integración de la personalidad, que es utilísimo en normales y subnormales, y que puede siempre servir al psicoterapeuta por lo menos para un consejo acertado en casos de anormalidad. Eymieu formula estos tres

⁵⁰ G. MARAÑÓN, *Vocación ética y otros ensayos*.

Principios generales para obtener el dominio del Yo⁵¹, y que no haremos sino indicar:

1.º *Por medio de las ideas gobernar los actos.* Es decir, supuesto que la idea es operativa, conviene fomentar aquellas ideas que son conformes a las acciones que quiero realizar, y rechazar las contrarias; 2.º *Por medio de los actos gobernar los sentimientos.* Es decir, como cada acto y actitud provoca un sentimiento correspondiente, conviene obrar como si ya se tuviese aquel sentimiento, en orden a alcanzarlo (por ejemplo, si quiero un sentimiento de devoción, he de adoptar en la iglesia una posición corporal devota, que provocará en mí el sentimiento propio). Este es, en el fondo, el Principio que usa el Psicoanálisis freudiano para combatir una inhibición (aunque *per accidens* es ilícito en materia sexual), pues al realizar actos sexuales se engendra el sentimiento correspondiente, que, por ser opuesto a la resistencia inhibitoria, la puede destruir. 3.º *Por medio de los sentimientos gobernar las ideas y los actos.* Es decir, se debe procurar una pasión y un ideal (idea más sentimiento) que, con su fuerza de arrastre, haga llegar al máximo el rendimiento de la conducta.

Ciertamente, el remedio de toda anomalía psíquica está más en educar la voluntad libre, que en buscar circunstancias en que el instinto triunfe.

2) *Método psicoanalítico.* Dice tres ideas el Papa que conviene precisar, pues el terreno es delicado y hay intereses creados de parte del psicoanálisis católico:

1.ª Que ciertas formas de Psicoanálisis «no se debería estimarlas como el único medio para atenuar o curar perturbaciones sexuales psíquicas...» «Se generaliza sin discernimiento... el repetido principio de que las perturbaciones sexuales del inconsciente, lo mismo que las demás inhibiciones de origen idéntico, no pueden ser suprimidas sino mediante su evocación a la conciencia».

La observación es importante, pues si el psicoanálisis no es medio único y necesario, como algunos suponen en la práctica, habrá que sopesar bien sus inconvenientes antes de usarlo, y tales pueden ser ellos que no haya razón sólida para preferirlo a los otros. Mucho más si el medio en cuestión no es infalible, como la experiencia acusa. Luego veremos una aplicación concreta de esta idea.

2.ª Complemento de la idea anterior es la afirmación de que «el tratamiento indirecto tiene también su eficacia, y con frecuencia es más que suficiente».

⁵¹ EYMIEU, *El gobierno de sí mismo*.

La sugestión, la hipnosis, etc., son medios psicoterapéuticos aptos para la cura o atenuación de las perturbaciones sexuales psíquicas.

3.ª «Por lo que se refiere al uso del método psicoanalítico en el campo sexual», el Papa afirma sencillamente que «no se puede considerar, sin más, como lícita la evocación a la conciencia de todas las representaciones, emociones, experiencias sexuales que duermen en la memoria y en el inconsciente y que se actúan así en la esfera del psiquismo».

La afirmación del Papa es de sentido positivo y no entra en cuestiones técnicas. Los psicoanalistas católicos se esfuerzan por demostrar que la cura psicoanalítica, si se hace con cuidado, no implica de suyo la existencia de actos sexuales como tales. Cuando el sujeto revive —durante la cura analítica— estados anímicos pasados, lo hace «de un modo anacrónico y propio de una estructura que no es la que corresponde al psiquismo actual. La incidencia sexual carece entonces de sentido propio y adquiere el valor de una referencia no sexual o agresiva»⁵². Si así fuese —y mientras no se pruebe lo contrario, hay que dar fe a los peritos—, no puede decirse que esa evocación a la conciencia de hechos sexuales pasados sea ilícita. No habría entonces «*delectatio morosa*» sobre un objeto malo pensado, sino, a lo más, «*delectatio*» por el pensamiento de un objeto; cosa sumamente peligrosa en esta materia, pero no de suyo ilícita mientras se logre evitar que la voluntad tienda al objeto mismo del pensamiento. De todos modos, en materia tan resbaladiza, bien estará que transcribamos las palabras del Papa al I Congreso Internacional de Histopatología del sistema nervioso, en las que, hablando de los métodos de investigación médica en relación con la moral, precisa —como en esta alocución— el límite moral al que en esta materia ciertamente no puede llegarse:

«Para liberarse de represiones, inhibiciones y complejos psíquicos, el hombre no es libre de suscitar de nuevo en sí, con fines terapéuticos, todos y cada uno de los apetitos de la esfera sexual, que se agitan o se han agitado en su ser, y remover sus olas impuras en su inconsciente o su subconsciente. No puede el hombre hacerlos objeto de sus representaciones y deseos plenamente cons-

⁵² *Iatria*, Septiembre-Octubre 1953, p. 241. Buenos Aires.

cientes, con todas las conmociones y las repercusiones que arrastra tal procedimiento»⁵³.

2. *Error por exceso.*

El error por exceso «consiste en subrayar la exigencia de un abandono total del Yo y de su afirmación personal» (en el tratamiento psicoanalítico). «La extraversión incondicional del Yo —se dice— constituye la ley fundamental del altruísmo congénito y de sus dinamismos». Señalemos, con el Papa, el error doctrinal que encierra ese Principio fundamental del altruísmo, así formulado, y la ilicitud del método analítico, en caso de mediar la manifestación de determinados secretos.

a) *Error doctrinal.* Es triple: lógico, psicológico y ético. Se da *error lógico* en dicho principio, pues analizando los términos que se comparan (extraversión y altruísmo) se ve que no sólo no coinciden, sino que puede darse separación mutua: es decir, extraversión perfecta sin altruísmo (como en el tipo atlético de Kretschmer), e introversión perfecta con tenacidad en la guarda de los secretos junto con un altruísmo sumo. No se sigue, pues, el altruísmo de la extraversión, ni de la extraversión incondicional; más aún, la guarda de un secreto puede ser un acto de subido altruísmo, a pesar de que limita abiertamente la extraversión.

De mayor importancia es el *error psicológico* que el Principio encierra.

«Existe —dice el Papa— una defensa, una estima, un amor y un servicio de sí mismo, no solamente justificado, sino también exigidos por la Psicología y la Moral».

Santo Tomás dista tanto del Principio en cuestión, que llega a defender un cierto egocentrismo esencial a todo acto humano, y a negar la posibilidad de amar un bien que no sea, o aparezca, bien *para mí*:

«Dícese que la naturaleza es en sí curva, porque siempre ama *su* bien. No conviene, con todo, que la intención descansa en que es *suyo*, sino en que es *bien*. Pues si el bien no lo fuese *para sí* de algún modo —o según la realidad, o según la

⁵³ AAS, 1952, 783.

apariciencia— nunca lo amaría. Con todo, no lo ama porque es *suyo*, sino porque es bien; pues, de *suyo* el objeto de la voluntad es el bien»⁵⁴.

Esta introversión y quasi egoísmo fundamental de todo acto humano, dice poco con el Principio que comentamos.

Más aún, si acudimos a la Caracterología, veremos que la extroversión es propia de uno solo de los tres tipos polares. Ciertamente que también el tipo atlético suele decirse extravertido junto con el pícnico, pero se trata en aquel de una extroversión de acción, no de afecto o trato, que es lo que aquí interesa. No puede, pues, establecerse como principio general que rige el psiquismo humano, lo que no rige en dos tercios de los tipos fundamentales.

La fe cristiana confirma lo mismo. Santo Tomás se pregunta si el hombre debe amar más por motivo de caridad a sí mismo que al prójimo⁵⁵, y dice que sí, apoyado en las palabras de Cristo: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Mt. 22, 39; Mc. 12, 31), en las que el amor a nosotros mismos (se entiende «según la naturaleza espiritual», no precisamente la corporal) se pone como ejemplar del amor al prójimo. La razón de esta preferencia se funda en el motivo del amor, que es Dios. El hombre se ama a sí por caridad, en cuanto es partícipe de ese bien, y al prójimo en cuanto se asocia con nosotros en la participación del mismo. Ahora bien, —dice el Angélico— así como la «unidad» es motivo más fuerte que la «unión», así el que el hombre participe el bien divino es razón más poderosa para amar, que el que otro se asocie a él en esta participación.

«La Psicología aplicada —dice el Papa— despreciaría esta realidad (a saber, el que Cristo haya propuesto como regla del amor al prójimo la caridad para consigo mismo, no al contrario) si ella calificara toda consideración del Yo, de inhibición psíquica, error, retroceso a un estado de desarrollo anterior, bajo pretexto de que se opone al altruísmo natural del psiquismo».

Finalmente, el Principio que comentamos envuelve un *error ético*, puesto que, según la recta ordenación que acabamos de indicar, sería desordenado e inmoral anteponer el bien corporal al espiritual, o subordinar el bien propio al del prójimo en el

⁵⁴ In 2 Dist. 3, p. 4, ad. 2m.

⁵⁵ 2, 2, q. 26, a. 4, c.

mismo plano⁵⁶; ordenaciones que, según la ley fundamental del altruismo, más de una vez deberían hacerse.

b) *Ilicitud del método psicoanalítico cuando median determinados secretos.* Tres son en este punto las afirmaciones del Papa, que, por caer totalmente fuera de la esfera psicológica a que nos limitamos, consignaremos brevemente:

1) El método psicoanalítico querrá evocar los secretos si éstos son la causa de perturbaciones psíquicas; 2) Pero hay secretos que es absolutamente necesario callar; 3) Recomienda discreción en el uso de determinado Principio moral en la práctica psicoanalítica.

No da aquí el Papa normas nuevas de moral, pero hace una afirmación de suma importancia, que pudiera ser olvidada en la práctica. La materia es de suyo grave, pues la salvaguarda de los secretos es algo que toca un interés esencial de la sociedad.

1) La primera afirmación no requiere declaración especial, pues si un hecho, o conocimiento secreto, replegado en el subconsciente, provoca serios conflictos psíquicos, el Psicoanálisis querrá, según su técnica ordinaria, evocarlo a la conciencia para suprimir el obstáculo. 2) En cuanto a los secretos que no pueden ser revelados por causa alguna —incluso al médico— aun a pesar de graves inconvenientes personales, cita el Papa el secreto sacramental, el secreto profesional (por razón del bien de la sociedad), y «otros» sin especificar, por ejemplo, aquellos cuya revelación pudiera traer graves daños al bien común. 3) El Principio a que se apela para permitir la manifestación de un secreto no sacramental hecha al médico durante la práctica psicoanalítica es el siguiente: «Por causa proporcionadamente grave, se permite manifestar un secreto a un varón prudente y tenaz guardador del mismo». No se trata evidentemente del caso de una consulta en que se desfiguran los pormenores accidentales del hecho para pedir consejo, sino de la manifestación abierta de un secreto por fines terapéuticos, hecha a un médico prudente y tenaz guardador del mismo. El Papa no niega esta norma admitida en moral, pero recomienda discreción. Se basa esta cautela en la premisa puesta antes por él mismo de que este medio terapéutico no es necesario y único, premisa que parece no ser

⁵⁶ Naturalmente que, según los principios dados por el Angélico, sería igualmente desordenado anteponer el bien corporal propio al espiritual del prójimo.

tenida presente por algunos analistas católicos. Esto explica el que alguien haya creído que no sólo un diagnóstico serio, hecho por persona competente, sobre histeria, neurosis obsesiva, estado fóbico profundo, neurosis de angustia y, con más razón, psicosis, es motivo suficiente para exponerse en el análisis a la manifestación de un secreto no sacramental; sino que aún basta un análisis didáctico para la formación del analista. Es evidente que esta sobrevaloración del método analítico radica en considerarlo como medio necesario y único; pero en el supuesto fundado de la afirmación pontificia, habría que matizar mucho más y examinar si el secreto profesional, por ejemplo, cumple las condiciones deseadas. Desde luego, toda «discreción» es poca en esta materia, y es claro el peligro de que el psicoanálisis católico exagere la necesidad de su método terapéutico, deduciendo consecuencias en el orden moral menos fundadas y seguras.

V. EL HOMBRE COMO UNIDAD TRASCENDENTE QUE TIENDE HACIA DIOS

Queda otra vertiente de la persona humana por considerar: el lado que mira hacia Dios. Tres son las cuestiones que han dado lugar a desviaciones doctrinales, entre las muchas que plantea este último aspecto del hombre: 1. Origen de la idea de Dios y de la religión; 2. Sentimiento de culpabilidad y pecado; 3. Pecados materiales.

1. *Origen de la idea de Dios y de la Religión.*

Aunque habla el Papa directamente de los nuevos matices que el psicoanálisis (católico) ha introducido en la doctrina freudiana, la consideración sumaria de ésta servirá como de fondo para comprender aquéllos.

a) *Explicación freudiana del origen de la moral, de la idea de Dios y de la Religión.* Es éste el capítulo más bochornoso del Freudismo, y casi me atrevería a decir del Psicoanálisis, pues sus partidarios católicos son demasiado benévolos, como científicos, al juzgar tanta arbitrariedad y apriorismo, y demasiado respetuosos, como católicos, ante tanta blasfemia y desprecio olímpico contra la religión.

Freud, conforme al presupuesto evolucionista en que se mueve, ha de admitir en etnología el principio de que la ontogénesis es la recapitulación de la filogénesis. Estudiando el desarrollo mental del niño, podemos conocer el desarrollo mental de la humanidad, y asistir así a la aparición, en la mente primitiva, de las ideas de Dios, moral y religión. Mas como, por un lado, la neurosis viene a ser una paralización y aun retroceso a fases primitivas infantiles (justamente a la época de la formación del complejo de Edipo), y, por otro lado, la mentalidad del salvaje actual representa un estadio retrasado en la evolución de la humanidad, que quedó allí estacionada hace muchos siglos, podemos servirnos de la psicología del hombre primitivo, de la del neurótico y de la del niño, como de datos convergentes —que se ilustran mutuamente— en el estudio de la evolución mental del género humano⁵⁷.

El Totemismo le sirve a Freud de trampolín para dar el salto a la idea de Dios. Parte del hecho de que son muchos los pueblos que creen en el Totem, es decir, en un animal considerado por la tribu como el padre común de toda ella, o de una fracción de la misma (clan). El animal-totem es, en estas tribus, sagrado y no puede matarse. Si casualmente se le quita la vida, hay que hacer ritos expiatorios. Con todo, hay circunstancias especiales en que el animal es muerto y devorado en banquete por todos los de su clán. Los del mismo Totem mantienen la exogamia, no pudiendo tener relaciones sexuales entre sí.

Este es brevemente el hecho del totemismo. Veamos cómo la explicación psicoanalítica freudiana de este hecho histórico hace surgir las ideas de Dios, moralidad y religión. El pie forzado del Psicoanálisis, al que hay que llegar necesariamente, es el complejo de Edipo. Trasladémonos al comienzo de la humanidad y asistamos (esquematisando lo más posible) al desarrollo de los hechos tal como los soñó Freud. Los hombres viven en pequeñas hordas y, como animales (de los que a duras penas están poco a

poco destacándose), se matan entre sí y devoran. Conforme a la costumbre observada hoy en algunos antropoides (sobre todo el gorila, estudiado por Darwin), según la cual, el macho más robusto es el cabeza de familia; el hombre más fuerte de la horda preside a la familia, que se compone de varias mujeres e hijos. Los celos del cabeza de familia por sus mujeres (como los del gorila por sus hembras) hacen que éste imponga a los hijos la prohibición del incesto (*Origen de la moral*). Cuando éstos llegan a la plenitud sexual e intentan acercarse a las mujeres, son castigados duramente por el padre y, finalmente, expulsados del grupo. Nace como consecuencia en ellos un sentimiento ambivalente de amor-odio, devoción-temor. Un día se unen los hijos contra el padre y le dan muerte, posesionándose de sus mujeres y perpetrando el delito de Edipo Rey. Surge entonces en ellos el remordimiento (*Origen del sentimiento moral*) de haber matado al padre y unídose con la madre, es decir, el sentimiento de culpabilidad, ansias de expiación y el deseo de prohibir para en adelante ese crimen cometido. La prohibición del incesto, que antes les había sido impuesta por el padre, se la imponen ahora ellos mismos, *introyectándose* la autoridad paterna e identificándose con el padre muerto. Desde entonces esa autoprohibición la sienten como una «voz interior» de un ser más poderoso que manda y prohíbe —como un Super-Yo— el incesto, y, por extensión, el contacto sexual con todas las mujeres del Clan (*Ley exogámica*). Pero esa voz interna no bastaba para impedir que la horda de hermanos reprodujese de nuevo la situación precedente, y esa voz interior, falta de autoridad, de amenazas y castigos, la proyectan fuera de sí, creando un ser imaginario que veda el fratricidio, así como el padre había vedado el incesto. Así nace la idea de un ser superior (*Origen de la idea de Dios*), más poderoso que el hombre, fuente de los deberes humanos, y que exige la renuncia a los instintos más fuertes. Efecto de las prohibiciones del Super-Yo, créase el Tabú. El animal-totem es Tabú, y, según la ley que tiende a ensanchar siempre más la esfera de las cosas y actos prohibidos, el Tabú se va extendiendo al árbol que el Totem habita, a sus productos, su madriguera, etc... Tabú puede ser el jefe de tribu, la mujer consanguínea, sus objetos, etc... La violación del Tabú implica

⁵⁷ A grandes rasgos, tanto el salvaje como el niño y el neurótico, tienen en su *vida intelectual* una mentalidad casi prelógica, (insensible a las contradicciones lógicas), razonan por análisis, y son realistas; y en su *vida afectiva*: son más emotivos e instintos que racionales, crueles y bárbaros, y tienen ambivalencia de sentimientos (pueden amar-odiando; temer-venerando; gozar-sufriendo).

graves castigos. Si la violación no es castigada con la muerte, el culpable debe hacer actos expiatorios: sacrificios, ceremonias purificadoras, actos de arrepentimiento. Sin embargo de estar prohibida la muerte del Totem, se admite a veces el banquete totémico, en el que se sacrifica y come al animal Tabú. (*Origen de la religión*)⁵⁸. Este acto, por reproducir simbólicamente el delito primitivo (muerte y devoración del padre por los hijos) y por hacerlo la colectividad como una obligación social, carece de sentido delictivo.

En una palabra, para Freud, la religión viene a ser una manifestación sumamente elaborada del instinto sexual, que, con el culto a un ser superior, los ritos expiatorios, etc., satisface inmediatamente al sentimiento de culpabilidad y, en último término, a la misma «libido» fundamental, que se encuentra bajo todo dinamismo inconsciente. El hombre es un haz de instintos polarizados alrededor de la libido, y el instinto religioso es uno de ellos.

Aunque sea de suyo innecesario tomar en serio tanta arbitrariedad (por ingeniosa que sea), nos parece mejor no dejar esto sin una palabra de crítica. Tratándose de una cuestión histórica y positiva, como el origen de la religión y de la idea de Dios, bastaría subrayar su extremado apriorismo⁵⁹ para, sin más, dejar a un lado esta teoría. Los etnólogos la refutaron apenas enunciada y no ha sido tenida más en cuenta. Recordemos solamente con W. Schmidt y Kroeber que:

1) El Totemismo no es el estadio inicial del desarrollo de la cultura humana. Muchos pueblos, etnológicamente antiquísimos (como los Pigmoides, Pigmeos asiáticos y africanos, Ainú, Samoyedos, etc...), no tienen totemismo ni matriarcado;

⁵⁸ El origen de la religión *cristiana* ha sido también explicado por Freud por este estilo, pero no siendo necesario para lo que decimos, ahorramos al lector la molestia.

⁵⁹ Por poner un ejemplo: la aparición de la primera idea de orden moral no se explica en la historieta de Freud. El remordimiento y sentimiento de culpabilidad de los hijos, suponen no sólo el conocimiento del precepto paterno, sino el de las ideas de bien y de mal (e. d. que el infringir un precepto es algo moralmente malo). Ahora bien: ¿cómo se explica el origen de esas ideas? Si los hijos tienen la idea de moralidad porque el padre les prohibió el incesto como *moralmente* malo, hay que explicar el origen de las ideas morales en el padre; y si se lo propuso sólo como *físicamente* malo (e. d. algo que a él le «molestaba»), entonces no se explica el remordimiento y sentimiento de culpabilidad de los hijos. Hay siempre en estas explicaciones una transposición infundada del orden físico al moral, que es precisamente lo que hay que explicar.

2) Aun el estadio de desarrollo posterior, en el que se encuentra actualmente el Totemismo, no es un estadio general por el que hayan pasado todos los pueblos. Además, que los tres mayores pueblos dominantes (Indogermánicos, Camito-semitas y Vetero-Altáicos) no acogieron el Totemismo sino muy tarde;

3) El sacrificio y comida totémica (que Freud tomó de Robertson Smith, su único defensor ya refutado), no es elemento universal del Totemismo, y sólo se da en cuatro tribus, etnológicamente de las más recientes;

4) Los pueblos pretotémicos no conocen el canibalismo, de suerte que un parricidio sería para ellos psicológica, sociológica y moralmente inconcebible;

5) La estructura familiar de los pueblos pretotémicos (los más antiguos etnológicamente), no conoce ni la promiscuidad general, ni el matrimonio por grupos (formas que, según los principales etnólogos, no han existido jamás), ni la horda en que un solo hombre posee todas las mujeres y excluye a todos los demás hombres más jóvenes; sino el matrimonio individual, que, en la mayor parte de aquellos pueblos, es monógamo, y sólo en alguno (y esto limitadamente) polígamo.⁶⁰

Basten estos datos positivos contra los apriorismos de Freud.

b) *Nuevos perfiles del Psicoanálisis sobre el origen de la idea de Dios y la religión.* La etnología afirma que, en el origen de todas las religiones, existe un dinamismo, o como instinto religioso, que lleva a los hombres a Dios y, en consecuencia, lo considera como el elemento común a todas ellas. Los partidarios del Psicoanálisis querrían ver en él un impulso afectivo radicado en el inconsciente, que llevaría al hombre al conocimiento de Dios.

«La investigación científica —dice el Papa— atre la atención hacia un dinamismo que, radicando en las profundidades del psiquismo, empujaría al hombre hacia el infinito, que lo supera, no haciéndoselo conocer sino por una gravitación ascendente derivada directamente del sustrato ontológico. Se ve en ese dinamismo una fuerza independiente, la más fundamental y la más elemental del alma, un impulso afectivo que conduce inmediatamente a lo divino, lo mismo que la flor, que espontáneamente se abre a la luz al sol, o como el niño, que respira inconscientemente apenas nacido».

La existencia de este dinamismo no la niega ni la afirma el Papa; es cuestión que compete a la Psicología positiva, a la Historia comparada de las religiones y a la Etnología. Pero en tema tan importante conviene prevenir errores, y el Papa adelanta —en la hipótesis probable de su existencia— qué no puede ser tal dinamismo, y qué podría, tal vez, ser.

⁶⁰ W. SCHMIDT. *Manuale di Storia Comparata delle religioni*, pp. 185-190, Brescia, 1934.

Desde luego que una interpretación filofreudiana que quiera fundar inmediatamente en los dinamismos del inconsciente el origen de la idea de Dios, no puede admitirse. Sería esto un nuevo rebrote del modernismo, injertado esta vez en la Etnología. El movimiento modernista quiso, después del fracaso de la razón en Kant, edificar sobre el sentimiento nuestro conocimiento de Dios; y, despreciada toda revelación externa, reconstruir en la immanencia vital lo que había sido destruído en el orden racional. Pero es clara la doctrina de la Iglesia en este punto. La Escritura y los documentos eclesiásticos dicen terminantemente que el conocimiento claro y cierto de Dios se funda en argumentos racionales de la revelación natural y positiva. San Pablo afirma⁶¹ que son «inexcusables» los hombres que no admiten la existencia de Dios por la sola consideración de las cosas visibles del mundo. ¡Tan claro es este argumento que asalta los ojos y la mente del hombre! Y mucho antes, el autor del libro de la Sabiduría había llamado «vanos» a los hombres que por los bienes visibles no han logrado llegar al conocimiento de Dios, y que considerando las obras del artífice no han conocido a Este⁶². Por su parte, la Encíclica *Pascendi* condena toda explicación immanentista de la religión que, «borrada la teología natural y cerrado el paso a la revelación, por rechazar los motivos de credibilidad; más aún, quitada por completo toda revelación externa», busca la explicación, no fuera del hombre, sino dentro del mismo⁶³.

«El primer movimiento (para conocer a Dios) hay que buscarlo —para el modernista— en cierta indigencia o impulso; y lo primordial, tratando más exactamente de la vida, hay que ponerlo en cierto movimiento del corazón que se llama sentimiento» (ib).

Esta es la interpretación que no puede darse a ese dinamismo, caso de existir. Pero veamos qué sentido aceptable puede tener. Desde luego, avancemos, con el Papa, que su existencia no tendría nada de inconciliable con la razón y con la fe, antes al contrario:

⁶¹ *Rom.* 1, 20-21.

⁶² *Sap.* 1.31

⁶³ *D.* 2074

«Si se tratara de un dinamismo que interesa a todos los hombres, a todos los pueblos, a todas las épocas y a todas las culturas, ¡qué ayuda y cuán apreciables sería para la búsqueda de Dios y su afirmación!».

Lo primero que podríamos deducir de su existencia es que el hombre no es sólo un ser *ab alio* (como todo ser creado), sino también un ser *ad Alium* (nota propia de los seres racionales). No hablamos ahora de la relación trascendental que toda criatura tiene a Dios como causa eficiente (*ab alio*) y como causa final (*ad Alium*); éstas son relaciones del orden ontológico, y el Papa alude aquí parcialmente al orden psicológico. Se trata de un ser especial de la creación, que ha sido hecho a imagen de Dios (causa ejemplar) y cuyo destino (causa final) envuelve, por lo mismo, un matiz especial, que no alcanzan las demás criaturas. La causa final de los seres racionales responde a la causa ejemplar, y —en nuestro caso— significa que el hombre, que fué hecho a imagen de Dios en sus potencias racionales, está destinado a conocer, amar y gozar a Dios con ellas. Es la frase de S. Agustín recordada por el Papa: «Nos has hecho, Señor, para Ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Ti»⁶⁴.

Podemos precisar algo más en qué consiste ese «*pondus naturae*»; aunque el Papa, como de costumbre, no entra ya en lo problemático. Si el dinamismo en cuestión se da en todos los hombres, pueblos, culturas; hay que buscar la explicación de este hecho universal, constante e irresistible, en la naturaleza del hombre, lo que equivale a decir que el alma humana es *naturalmente* religiosa. Pero esa inclinación vaga a lo religioso, no es el origen del conocimiento religioso, antes lo supone. Es, a lo más, causa de que el hombre se mueva a poner los medios para lograr un ulterior conocimiento, pero no es el motivo o fuente del conocer objetivo. Este impulso afectivo o instinto de orden religioso⁶⁵ no es un impulso *actual* desde un principio (pues la tendencia y el sentimiento siguen a las ideas, que no son innatas), sino sólo *virtual*; es decir, una cierta facilidad para que resuene en el alma, apenas aparezca en su horizonte, cualquier conocimiento de orden religioso. El gusto e interés que el alma

⁶⁴ *Confesiones*, L. 1, c. 1, n. 1.

⁶⁵ El sentimiento religioso es para nosotros espiritual, no —como para otros autores— una emoción orgánica que acompaña a conocimientos espirituales de orden religioso.

experimenta ya desde los primeros conocimientos de este orden, la mueven —según el Principio de lo grato que comentamos (*Delectatio propter operationem*)— a lanzarse en busca de nuevos conocimientos para gozarse en ellos. No es, por consiguiente, que el sentir lleve al (primer) conocer, sino —hablando más exactamente— que el sentimiento religioso (al que ya ha precedido en todo caso un conocimiento) mueve a inquirir en materia religiosa por la satisfacción que encuentra en ello. Estos nuevos conocimientos de orden religioso se fundarán inmediatamente sobre motivos racionales, y sólo dependerán remotamente de aquel sentimiento como de causa ocasional.

Más aún, podemos distinguir dos como momentos en la acción del sentimiento religioso sobre el conocimiento (lo mismo que se hace en el conocimiento de orden moral):

a) en el primero se da una acción del sentimiento (que se verifica al menor contacto noético con lo religioso) que mueve a investigar —como decíamos— y que, por lo mismo, precede al conocimiento demostrativo;

b) en el segundo hay otra acción del sentimiento sobre la mente que sigue a la investigación racional, y viene a ser como un eco afectivo de aprobación inmediata cuando el entendimiento ha alcanzado la verdad religiosa por vía racional. Conocimiento y sentimiento forman entonces una unidad vivencial, que se ha llamado «conocimiento por connaturalidad», y que no sólo se da en el orden moral (donde expresamente la explica el Angélico), sino también en el religioso.

Si, en última instancia, se preguntase en qué consiste esta predisposición o facilidad que ponemos en la raíz del sentimiento religioso, y que constituye el «pondus naturae», diríamos que es la adaptación ontológica de nuestro ser respecto del Ser Supremo. Nuestras indigencias frente a los atributos divinos (Contingencia - Ser Necesario; Impotencia - Ser Todopoderoso; Malicia - Suma Bondad; Injusticia - Justicia Infinita, etc...) crean un a modo de campo de fuerzas que orienta todo nuestro ser al divino. Por eso, al menor soplo, la aguja imantada de nuestra alma se vuelve a Dios.

2. Sentimiento de culpabilidad y pecado.

a) *La explicación freudiana* del sentimiento de culpabilidad la hemos visto ya: Filogenéticamente, los sentimientos de culpabilidad son restos ancestrales de aquel remordimiento por haber matado al padre e incestuado con la madre; ontogenética-

mente, nacen del SuperYo, que, con sus normas severas enquistadas en el inconsciente, atormenta al Yo consciente. El niño comienza a formarse la conciencia moral, teniendo unas acciones por buenas y otras por malas, porque se lo dicen los padres.

Esta concepción ya está refutada sustancialmente con lo dicho arriba. Es evidente que el niño juzga muchas cosas (aquellas que son objetivamente indiferentes o de calificación moral dudosa) como buenas o malas solamente porque sus padres se lo dicen; pero todas, no. Los principios claros del decálogo los ven también los niños por sí mismos. Si fuese porque los padres se lo dicen, habría que explicar por qué todos los padres y en todos tiempos y regiones, dicen a sus hijos que hay que honrar a Dios y no hay que robar ni matar⁶⁶. Si se dice que los padres oyeron lo mismo de sus progenitores, se preguntará por qué en medio de tanta variedad y cambios en otras cosas, se ha conservado una estricta uniformidad en ésta. Los padres, con su educación, ciertamente adelantan la formación de la conciencia moral de sus hijos, pero no la crean. El alma del niño no es sólo naturalmente religiosa en el sentido explicado, sino naturalmente moral; es decir, que apenas oye los términos de un juicio ético obvio, ve instintivamente la conveniencia o inconveniencia de los extremos, y brota en él una tendencia subsiguiente aprobatoria o condenatoria.

b) *Correcciones del psicoanálisis católico.* Los católicos que han querido siempre destilar los elementos aprovechables del freudismo, vieron en seguida que no podía identificarse el SuperYo con la conciencia moral, pues aquel se da en el inconsciente y ésta en el orden consciente, ligada al Yo; e igualmente que no podía confundirse el sentimiento de culpabilidad, que es vago e impersonal, con el sentimiento de pecado, que es concreto y personal. Por eso, manteniendo el SuperYo freudiano como causante del sentimiento de culpabilidad (pura reacción afectiva con sólo apariencia de juicio de valor), añadieron la conciencia mo-

⁶⁶ Así como un individuo —y con esto obviamos una dificultad— puede, por la perversión de su conducta, cegar la luz natural y ahogar los sentimientos más nobles, de suerte que no tenga remordimiento de las mayores abominaciones; así puede un pueblo entero, durante algún tiempo (por la perversión obstinada de su conducta), estimar algunas acciones claramente malas —como el matar— no precisamente por buenas moralmente, sino por dignas de loa (por ejemplo por ser muestra de valentía).

ral, que, suponiendo un verdadero juicio de valor, da lugar al sentimiento de pecado. Más aún, notaron acertadamente cómo los educadores pueden deformar la conciencia de los niños acostumbrándoles a ver falta en todo, y a temer continuamente en cosas inocuas, amenazándoles con el infierno terrible por pecadillos minúsculos. Así se crean las conciencias escrupulosas, que pueden quedarse en una zona subnormal, pero que también pueden internarse en lo patológico. Algún autor⁶⁷, aprovechando la distinción hecha por Freud (cuando se le atacó de no atender el aspecto moral) entre «SuperYo» e «Ideal del Yo», entiende por *SuperYo* una moral cerrada, algo severo irracional, cruel e inconsciente; conciencia que obra por temor servil, y que polariza su atención sobre la obligación y el deber; y por *Ideal del Yo* (que es producto de la conciencia) una moral abierta, hija del amor; conciencia que obra por motivos generosos, que impulsa siempre hacia lo alto. Y notan con acierto cómo hay unos maestros de novicios —y la observación puede extenderse a todos los directores de espíritu— que forman en sus dirigidos «SuperYos», y otros, «ideales del Yo»⁶⁸.

Sin embargo, no todos los autores han hablado con la claridad debida en materia tan delicada. Por eso el Papa quiere subrayar la distinción clara entre el sentimiento de culpabilidad y el del pecado y, sobre todo, separar sus *terapéuticas* totalmente distintas que algunos extrapolan.

Tres son los sentimientos de culpabilidad que distingue el Papa:

1) Uno normal («conciencia de haber violado una ley superior»); 2) otro subnormal («conciencia que puede convertirse en sufrimiento», como en el escrupulo); 3) y un tercero anormal («incluso en perturbación psicológica»).

⁶⁷ Cfr. TESSON, *Psicoanálisis y conciencia moral*; CESAR VACA, *Psicoanálisis y dirección espiritual*.

⁶⁸ Conocí durante nuestra guerra a un joven de bastante formación espiritual, que me dijo confidencialmente cómo al ser herido en combate, lo primero que sintió en su interior fué que Dios le había abandonado y castigado por sus faltas. En realidad de verdad la herida —leve, pero aparatosa— le valió la evacuación inmediata de la posición en que estaba y el no tener que presenciar, a las pocas horas, el desastre, en el que muy probablemente habría perecido con el 50% de sus compañeros. La herida, pues que había sido de hecho un beneficio insigne de Dios, fué interpretada por él como un castigo. Esa conciencia no estaba bien formada.

Pero esta distinción interesa, sobre todo, para salvaguardar la terapéutica del sentimiento de culpabilidad por el pecado personal, que no puede tratarse al igual que un sentimiento patológico de culpabilidad morbosa. Existe una tendencia a confundir los tres sentimientos de culpabilidad dichos —secuela de la doctrina freudiana— pretendiendo ignorar la culpabilidad real; de donde se sigue el querer curar el desorden psicológico que puede haberse infiltrado en la conciencia de auténticos pecados, sin preocuparse de la culpa. El Papa reconoce que puede haber casos oscuros en que no pueda saberse con certeza si es un psicólogo, o un sacerdote, o ambos, los que deben actuar, pero lo cierto es que la culpabilidad real, merecida por el pecado, no se quita por procedimientos puramente psicológicos. Oigamos las palabras del Papa:

«Nadie discutirá que puede existir, y ello no es raro, un sentimiento de culpabilidad irracional, hasta patológico. Pero se puede tener igualmente conciencia de una falta real que no ha sido borrada: Ni la Psicología ni la Ética poseen un criterio infalible para casos de este género, porque el proceso de conciencia que engendra la culpabilidad tiene una estructura demasiado personal y demasiado delicada. Pero, en todo caso, es seguro que la culpabilidad real no se curará con ningún tratamiento puramente psicológico».

Esa orientación, que tiende a ignorar la *culpa real*, ha sido defendida abiertamente por Hesnard, quien atribuye a la moral tradicional todo ese universo mórbido de la culpa que muchos enfermos viven. Cree este autor que la moral clásica —construida, según él, de espaldas a los hechos de la ciencia (alude al psicoanálisis)— con su serie de prohibiciones formuladas al niño y con su dogma de la caída original, ha creado el sentimiento morboso de culpabilidad. La moral no es, de hecho, en su origen, un conocimiento, sino un fenómeno de acción negativa en respuesta al ambiente de prohibición que rodea al niño.

Esto último encierra su tanto de verdad —como ya hemos concedido antes— y debería velarse porque no se abra el alma del niño a la vida en un ambiente de terror por unas prohibiciones inexpertamente formuladas (nada digamos de las prohibiciones exageradas o totalmente infundadas con que se amedrenta a los niños en orden a conseguir una conducta menos molesta a los padres), y que en esa edad infantil de maleabilidad suma, pueden dejar huellas profundas y desastrosas. Es muy difícil

educar, y queda mucho por andar para lograr un ambiente en que los educadores puedan cumplir debidamente su arduo cometido; pero de ahí a querer ignorar el estado de naturaleza caída y que el Decálogo es una serie de mandatos y prohibiciones ineludibles, hay un abismo. Por esas exorbitaciones, pierden todo su valor las observaciones de Hesnard cuando llega a consecuencias como ésta: «*La moral del pecado es inauténtica delante de la ciencia*», es decir, «*la moral arcaica y patógena del pecado pretendidamente original*». «*La moral de la culpabilidad endógena es esencialmente anticivilizadora*». Por eso defiende y predice una «*Moral sin pecado*, es decir, una moral que será una *Ética social perfeccionada*»⁶⁹.

De ignorar la culpa real, como científicos, se sigue el querer curar sus posibles efectos perturbadores en el psiquismo sin atender a ella. Y como los casos intermedios, entre el sentimiento de pecado producido por la culpa real y el sentimiento de culpabilidad creado morbosamente en el alma, son muchos, y es inmensa la gama de casos oscuros de interferencia; se impone una voz de alerta del Papa, para que el Psicoanálisis «católico» no ceda a la tentación de actuar como si no lo fuese. La culpabilidad real no se cura por ningún tratamiento puramente psicológico. Más aún —dice el Papa—:

1) «Aún cuando el psicoterapeuta la niegue, puede ser que de muy buena fe, ella perdure»; 2) «Aunque el sentimiento de culpabilidad sea alejado por intervención médica, por autosugestión o por persuasión de otro, la falta queda y la Psicoterapia se engañaría y engañaría a los demás si, para borrar el sentimiento de culpabilidad, pretendiera que la falta no existe ya»; 3) En fin, tan ajena es la culpa real al sentimiento de culpabilidad morbosamente, que puede quitarse la culpa real por la confesión y «el recordamiento tal vez continúe atormentando», como en el caso (normal) de un San Pedro, que llora diariamente su culpa al canto del gallo, a pesar de saber que se le ha perdonado; y los casos (subnormales o anormales) del escrupuloso, que repite inútilmente en la confesión faltas ya dichas y por lo mismo perdonadas. La solución cristiana para buscar la paz con Dios y librarse de la culpa real y del sentimiento angustioso que ella puede producir, es «la contrición perfecta y la absolución sacramental del sacerdote». «No es raro en nuestros días el que en ciertos casos patológicos el sacerdote envíe a su penitente al médico; en el caso actual el médico debería más bien encaminar a su cliente a Dios, y a aquellos que tienen el poder de perdonar la falta misma en nombre de Dios».

⁶⁹ A. HESNARD, *L'Univers morbide de la faute*, P. U. F., pp. 452-453. París, 1949.

3. *Pecados materiales.*

También hay peligro de exorbitar la distinción entre pecado mortal formal y material⁷⁰, considerando a éste como algo *enteramente indiferente* en el orden de los valores morales y, por lo mismo, haciéndolo, tal vez, entrar como medio curativo en determinados casos. Pero esto es inaceptable. No puede el psicoterapeuta o director de almas permanecer *neutral* ante los pecados materiales. Puede «tolerar» lo que de momento es inevitable, pues en esto su actuación es pasiva; mas no puede «recomendar» actos que son pecados materiales ciertos (cuánto menos los dudosos) ni aún para curar al enfermo. La razón de la salud, que es suficiente para callar ante un pecado material, no lo es para recomendar positivamente un desorden objetivo que, de suyo, desagrade a Dios. Indiquemos, con el Papa, las razones de esto.

Razones intrínsecas: a) En primer lugar, el pecado material es un acto que, aunque no aparta al hombre de su último fin (por no haber culpa subjetiva), está en contradicción con el mismo, y Dios no puede mirarlo indiferentemente. Por eso: «El pecado material —dice el Papa— es una cosa que no debe existir y constituye, por lo mismo, en el orden moral, una realidad que no deja de tener importancia»; es algo que deforma en el hombre la imagen que lleva de Dios. Si el Decálogo —como se ha dicho bellamente— es el perfil que de Sí ha trazado Dios en la conciencia del hombre al crearlo a imagen suya, el pecado material, que empaña esa imagen con un desorden objetivo, no puede considerarse como algo enteramente indiferente. b) Por otra parte —añade el Papa— «el respeto a Dios y a su santidad debe reflejarse siempre en los actos conscientes del hombre», aunque sean éstos indeliberados. Así como nadie se atrevería a aconsejar a un paciente dominado por un impulso agresivo, que se desahogase insultando a su padre; de modo parecido (y la distancia es todavía inmensa) no permite la santidad de Dios que cuente el psicoterapeuta en el tratamiento con actos objetivamente injuriosos a Dios y en contradicción con lo querido y mandado por El.

⁷⁰ *Pecado material* es una transgresión indeliberada de la ley de Dios, y *pecado formal*, una transgresión deliberada.

Razón extrínseca. Hay un peligro —demasiado claro para ponerlo en duda— de que se ofenda realmente a Dios juzgando laxamente como pecado material lo que, tal vez, sea formal; y, por eso, todo cuidado en esta materia será poco.

Después de conceder Marc Oraison que un habitual masturbador (cuyo caso describe detalladamente) comete faltas *materialmente* graves, y que no es, *formalmente*, plenamente responsable, antes es más víctima que culpable; no duda, en el curso del tratamiento pastoral, en explicar al sujeto, junto a la gravedad objetiva del acto que comete, su estado subjetivo de práctica irresponsabilidad. Más aún, «como se trataba de un joven verdadera y profundamente religioso, de una evidente buena voluntad y de clarísima buena fe, no se dudó en aconsejarle que disminuyese la frecuencia de confesión... y que comulgase más frecuentemente, hubiese cometido, o no, aquellos actos; esto, en estricta lógica, pues no se trataba de faltas graves formales»⁷¹. Esta conducta del psicoterapeuta no parece pueda aprobarse, sobre todo habiendo dicho el Autor que el sujeto en cuestión «comete faltas materiales graves, pero que no es, formalmente, *plenamente* responsable de ellas» (lo cual no equivale a decir que es *totalmente irresponsable*). Si no es totalmente irresponsable ¿cómo se le absuelve *con certeza* de toda culpa grave (que no sólo puede darse en la comisión de un acto, sino también en la grave negligencia de exponerse al peligro de cometerlo, etc...), y se le distancian las confesiones que pueden serle un freno? Tal vez esta amplitud de procedimientos proceda de la honda persuasión del Autor, de que «el pecado mortal formal concretamente cometido por un individuo concreto, es un suceso raro»⁷²; lo cual, aunque en el fondo es verdadero, puede desenfocarse.

Por nuestra parte, creemos que se exagera la irresponsabilidad de los sexópatas. No vemos que sea cierto —ni mucho menos— que estos pacientes sean de tal manera irresponsables de sus actos que no puedan pecar mortalmente (¡esto sólo Dios lo sabe!), y menos un vulgar masturbador, por más que haya cobrado el hábito de muy niño. Cada caso hay que examinarlo,

⁷¹ MARC ORAISON, *Vie Chrétienne et Problèmes de la Sexualité*, p. 100, París, 1951.

pero lo que parece menos discutible es que, en general, el sexópata, *por serlo*, no es irresponsable. Su instinto está desviado *en el objeto*, pero no precisamente *en la intensidad* con que arrastra al sujeto, mientras no se pruebe lo contrario con razones objetivas. El testimonio del interesado no lo creemos definitivo⁷³, como lo prueban los testimonios similares de sujetos normales y en los que la masturbación es un fenómeno de incontinencia dominable con mayor o menor esfuerzo. Es claro que algunos sexópatas, teniendo a mano y sin testigos el objeto libidinoso —para ellos completo—, están en mayor peligro que un normal; pero esto es diferencia de grado, no esencial, como para convertir a un ser normal en un autómeta. Ahora bien, no siendo todo esto claro, no puede actuarse en la práctica como si lo fuera.

CONCLUSION. Estos son los temas —llenos de interés— que Pío XII ha querido tratar con los psicoterapeutas católicos en su primera alocución a estos Congresos Internacionales. Termina el Papa con palabras de aliento:

«Estad seguros de que la Iglesia sigue con calurosa simpatía y con los mejores votos vuestras investigaciones y vuestras actividades médicas. Vosotros trabajáis en un terreno muy difícil. Pero vuestra labor puede obtener resultados preciosos para la medicina, para el conocimiento del alma en general, para las disposiciones religiosas del hombre y su desarrollo».

Al ver la oportuna luz que el Vaticano proyecta sobre problemas difíciles que nos acucian, no resta sino hacer votos para que Dios conceda larga vida a nuestro gran Pontífice, a fin de que pueda seguir dando a la Iglesia tan sabias directrices en estas zonas limítrofes entre la ciencia sagrada y profana.

⁷³ El primer caso aducido por M. Oraison, l. c., pp. 95 ss., no vemos tan claro como el Autor en este sentido.