

GLADIUS

“ GLADIUS SPIRITUS QUOD EST VERBUM DEI ”



**EL CORDERO PASCUAL EN EL PENSAMIENTO
DE SANTO TOMAS**
P. Iván R. Luna

**EXAMEN CRITICO DEL LIBERALISMO
COMO CONCEPCION DEL MUNDO**
Alberlo Caturelli

EDUCACION Y DETERMINISMO
Antonio Caponnetto

HACIA UNA PSICOLOGIA HUMANA
Abelardo Pilhod

**ABOLICION DEL HOMBRE: UNA RELECTURA
ACTUAL DEL MITO GRIEGO PRELIMINAR**
Héctor J. Padrón

ESTECO, LA CIUDAD DESTRUIDA
Grupo de Estudios del Tucumán
"Fray Petil da Mural"

LA PILDORA Y SUS EFECTOS SECUNDARIOS

HACIA UNA PSICOLOGIA HUMANA

Desde Platón y Aristóteles, por lo menos, existen dos formas de concebir los fenómenos vitales que llamamos *psíquicos*.

En efecto, es el modo de concebir el que hacía a Platón hablar del cuerpo y del alma como de dos sustancias yuxtapuestas, y de sus operaciones como operaciones “del cuerpo” y operaciones “del alma” mediante una distinción que resultaba una franca oposición. No vamos a negar ni a afirmar aquí que pueda haberla, de algún modo¹. Simplemente anotamos el modo de concebir, análogo a lo que pasará después con Descartes, como es bien sabido.

Por su lado Aristóteles habla del alma “como algo del cuerpo”, y los aristotélicos consideran gran parte de las operaciones que hallan en el hombre como operaciones “del compuesto”. Sobre tales conceptos tendremos oportunidad de volver muchas veces y por lo tanto se hace innecesario adelantar más respecto de ellos².

¹ Charles de Koninck en *Ego Sapientia...*, Laval, Fides, 1943 (trad. castellana La Plata, Ed. Surco, 1947) dice en la p. 79: “L'union de la nature intellectuelle et de la nature sensible assujettit l'homme à une certaine *contrariété*” (subrayado nuestro); en pág. 81 habla “de la *contrariété* de notre nature composée” y más adelante de “la *contrariété* des deux natures”. Cita a Santo Tomás “...homo est ex duabus contrariis naturis, quarum una retrahitur ab alia a suo corpore” (*In Matth.*, c. XXV, vers. 15). Refiriéndose al adagio que dice que el mal tiene lugar más frecuentemente en la especie humana, recuerda que Santo Tomás lo atribuye por un lado a la corrupción de la naturaleza debida al pecado original, pero por otra a la naturaleza misma de la condición humana (*In I Sent.*, d. 39, q. 2, a. 2, c.). Sobre el tema remite a Juan de Santo Tomás, *Curs. Theol.*, T. VI, q. 109, dd. 19 et 20.

Un sutil análisis fenomenológico de la tensión y el conflicto en la condición humana, G. Thibon, *Sobre el amor humano*, Madrid, Rialp, 4ta. ed., 1963. Advirtamos, para concluir, que en la traducción castellana de *Ego Sapientia...* de de Koninck se ha traducido “*contrariété*” por contradicción, lo que comporta un serio error conceptual.

² La primera definición que Aristóteles nos ha dejado del alma expresa esa unidad sustancial que él veía en el viviente: “el alma (el principio de vida del viviente) es el acto primero de un cuerpo natural orgánico que tiene la vida en potencia” (Cf. *De Anima*, II, c. 2; entre los comentaristas

Hay sí que anotar que existen variantes extremas de esas dos posiciones fundamentales, tales las del monismo materialista y las del espiritualismo idealista (siendo el psicologismo freudiano una forma de monismo equívoco, ora organicista o biologizante, ora idealista; pero esto es otro tema).

Lo que aquí nos interesa es indagar cómo se presenta lo psíquico tal como aparece a la investigación experimental, desde ese realismo fundamental y casi ingenuo en que ella se coloca.

FENOMENOLOGIA DE LO PSIQUICO

Hay fenómenos a los que hoy estamos contestes en llamar *psíquicos*. Tanto el lenguaje vulgar como el científico así llama a hechos tales como una sugestión, un sueño, un recuerdo, un pensamiento.

Pero si indagamos cómo se presentan estos fenómenos en el todo humano, nos hallamos con situaciones diversas. Por ejemplo, no dudamos en reconocer el origen "psíquico" de ciertos cuadros orgánicos. Se trata de situaciones en las que es difícil decir con Platón o Descartes, "esto es del cuerpo" o "esto es del alma". Más bien son procesos en los que algo evidentemente corpóreo aparece debido al alma (a la psique, la mente, o como quiera llamarse) o viceversa. A veces la causalidad no es clara, por lo menos su dirección, pero la correlación es innegable. Veámoslo en algunos casos privilegiados.

1. El Hospitalismo

Imaginemos, en un país altamente desarrollado, un hospicio u hospital de niños sin familia. Limpieza, calidez, luz, higiene, tal vez lujo. Imaginemos, como contraste, uno de nuestros ranchos de país en vías de desarrollo (según la expresión eufemística y embustera), tal vez con varios chicos, y un bebé. Este no tiene casi nada de lo que gozan aquellos aparentes privilegiados, pero tiene madre. Una madre que actúa tal vez rudamente pero realmente como tal. Pues bien, es un lugar común en la psicología que, pese a todos los cuidados externos, los niños privados de

Tomás de Aquino, *In I de Anima*, lect. 1 et *In II*, lect. 1, 3, 4. También Juan de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus*, Phil. Nat. IV P., q. 1, aa. 1, 2). Puede verse introductoriamente algún buen manual tomista, especialmente el *Précis de psychologie thomiste*, de Stanislas Cantin, Québec, Editions de l'Université Laval, 1948.

madre o sustituto semejante, presentan una serie de síntomas psicofísicos a veces graves y que constituyen un síndrome llamado "hospitalismo" o privación materna, que puede llegar a cuadros muy serios de "depresión anaclítica"³, marasmo y muerte. Tal cosa no se encuentra en niños que pueden estar no muy bien atendidos físicamente, pero que cuentan con una madre. Es decir, que no se hallen privados afectivamente de una relación amorosa *específica*, particular, con quien haga de madre. Y como para que no quepa ninguna duda de que estamos frente a un hecho *psíquico*, no basta con que exista un *ambiente* afectivo difuso —en general— como podría ser percibido por un adulto, sino que es necesario el *concreto* afecto de una persona-singular-madre. Obviamente este amor debe ser un amor sensible, un amor físico. No es suficiente que la madre exista y aun que sea buena y gentil; si continúa "extraña" habrá síntomas de privación. Esta será de muy diversa índole en sus consecuencias. El tema es demasiado conocido como para entrar en detalles⁴. Lo que es interesante a nuestros fines anotar es lo siguiente: no se crea que los efectos de la privación son sólo psíquicos. Es común el insomnio, la inapetencia, la inexpresividad, pero también la pérdida de peso, la propensión a contraer infecciones internas, a caer en crisis diarreicas, etc.

El fenómeno es complejo y las situaciones disímiles. A nosotros nos interesa sólo destacar la dirección psicógena de la causación.

Vamos a otro caso.

2. Dolencias llamadas psicósomáticas

Sin que pretendamos reducir la problemática de las úlceras a lo que se describe a continuación, sin duda que hay mucho de verdad en lo que un autor dice al respecto y que transcribimos. Como es obvio, se trata sólo de un caso más de lo que ha dado en llamarse enfermedades *psicósomáticas*. Sirve aquí sólo como ejemplificación. Pero no se trata, como en el caso anterior y como se lo ha presentado a menudo, de un ejemplo más de causación psicógena. Aquí parecería más apropiado hablar de una totalidad pluridimensional la que se presenta problematizada. Pareciera que sirve más el modelo existencialista para pensarla que el psicoanalítico (más apropiado al ejemplo anterior). Veamos.

³ Cf. Spitz, R., *La première année de la vie de l'enfant*, Paris, PUF, 1958.

⁴ Bowlby, J., *Los cuidados maternos y la salud mental*, Buenos Aires, Humanitas, 1964 (bajo los auspicios de la Organización Mundial de la Salud).

Primero se trató del descubrimiento de “factores psíquicos” implicados en los enfermos de úlcera gástrica; luego de lo que un autor llama “la totalidad humana del cuadro ulceroso”⁵. Esta totalidad alcanza no sólo a factores psíquicos —como la ansiedad, la aidez, la ambición, la voracidad— sino al modo mismo de insertarse en la existencia. El suizo Medard Boss —según nos recuerda Torelló— ve el *Dasein* o vida concreta del ulceroso como una totalidad personal hambrienta en relación con un mundo voraz. Está ligado al mundo solamente por una relación de presa —dice— de apropiación y de “digestión” de las cosas. Quiere reducirlas, someterlas... con el espíritu y con el cuerpo, con el estómago y con el duodeno, que llegan así a un estado tal de hiperactividad que produce la úlcera. En todo caso —continúa— y con las infinitas variantes y excepciones que toda vida humana presenta, el ulceroso muestra con su afección un planteamiento equivocado de su existencia.

La explicación no sería muy diferente de la de la causalidad psicógena si no se advirtiera que en estas enfermedades llamadas psicósomáticas lo psicológico e incluso lo “existencial” no bastan para explicar el cuadro. Se necesita no olvidar la con-causación orgánica. Tanto la aidez psíquica como la propensión a la úlcera o la hipertensión no dependen sólo de factores psicológicos o de planteamientos equivocados de la existencia, del “plan de vida” profundo, sino de propensiones orgánicas. Hay —como quiere el tomismo— una con-causalidad formal-material que es psíquica y orgánica al mismo tiempo. Es el acto único de una doble causa, causas que “ad invicem sunt causae”, que recíprocamente son causa. Esto no quita que no se puedan y deban distinguir la actitud mental y aún más la filosofía de vida de base, del desorden orgánico. Y bien puede éste ser interpretado como *aviso* o signo de aquéllos, como quieren tanto el análisis existencial como el psicoanálisis. Pero el modelo tomista nos parece más ajustado. Porque, como decimos, la aidez psíquica puede tener un soporte orgánico originario. El modelo interrelacional del tomismo se ajusta mejor a lo que probablemente esté pasando⁶.

3. Menarquia e inteligencia

El siguiente ejemplo lo muestra también, sólo que en sentido inverso. La menarquia, por la que las niñas se convierten en púberes, es un fenómeno orgánico de un carácter marcadamente

⁵ Torelló, J. B., *Psicoanálisis y confesión*, Madrid, Rialp, 1963, p. 39.

⁶ Tendremos oportunidad de volver sobre estos problemas de causalidad más adelante.

físico-químico, o fácilmente reductible a tal. La biología oficial sigue pensándose a sí misma como una físico-química⁷. Vamos a aceptar aquí el supuesto porque, en efecto, la menarquia y en general la menstruación dependen muy estrechamente de factores de esa índole. No sólo puede acaecerle a la niña sin que ésta haya sospechado antes que le iba a suceder, sino que puede ser controlada hormonalmente de manera artificial. Cuando, por cualquier causa, la menstruación no se produce, ésta puede ser provocada farmacológicamente. No decimos que factores psíquicos no puedan también influir en el fenómeno, pero lo que aquí queremos poner de manifiesto es otra cosa.

Hemos elegido la menarquia porque claramente sería difícil vincularla a ciertos fenómenos superiores de la vida del espíritu. Sin embargo, llamativamente, se han hecho pruebas que parecen mostrar que la inteligencia —más precisamente la capacidad intelectual— de las niñas sufre una especie de salto cuantitativo en relación con la menarquia: se ha sometido a tests de inteligencia a niñas pre-púberes; se las ha vuelto a testificar inmediatamente después de la menarquia y se ha comprobado un abrupto crecimiento de la curva del desarrollo intelectual.

Hechos semejantes no son raros. Estimulaciones eléctricas en puntos de la corteza cerebral producen la reminiscencia de determinados recuerdos que parecían sepultados en el olvido. Con uno de los más conocidos investigadores del tema, W. Penfield⁸, no confundimos el fenómeno mental (recuerdo) con la actividad bio-eléctrica del cerebro. Pero sería inútil resistirse a admitir la dependencia del fenómeno psíquico de la actividad orgánica. Penfield argumenta muy bien contra la tentación de reducir una a otra. Permanecen distintas y distinguibles, aunque vinculadas misteriosamente. En estas experiencias, por ejemplo, el sujeto de experimentación, que está consciente, distingue perfectamente cuando un recuerdo ha sido suscitado artificialmente de cuando es él el que lo evoca mentalmente. El "yo" distingue las dos situaciones. Lo mismo pasa si se excita con el electrodo provocando una reacción de movimiento. El sujeto sabe perfectamente que no es él el que *se* ha movido, sino que *lo han* movido "desde fuera". Esto es relevante desde el punto de vista de la definición que los antiguos daban del ser viviente: el ente que *se* mueve a sí mismo. Al punto de que Penfield no cree en "lavados de cerebro" absolutos

⁷ Cf. una crítica al intento de situar a la Biología sobre bases físico-químicas en Haldane, J. S., *The Philosophical Basis of Biology*, Garden City, N. Y., 1931 (cit. por M. Ubeda Purkiss, *Lecciones de Psicología Fisiológica*, Escuela de Psicología de la Universidad de Madrid, Cap. I, p. 20).

⁸ Las opiniones de Penfield sobre el tema están recogidas en una entrevista realizada por Vintilia Horia y transcripto en *Viaje a los centros de la tierra*, Barcelona, Plaza y Janés, 1976, p. 459.

si el sujeto no presta su asentimiento. El "alma" mantiene su independencia, siquiera indirecta, del "cuerpo".

Tendremos ocasión de profundizar en el excitante tema de las relaciones entre los dos co-principios del compuesto humano (en la expresión aristotélica). Por ahora atengámonos a los hechos que aclara el simple examen fenomenológico.

4. Moral y psique

Demos un paso más adelante y contemplemos las interrelaciones entre las dimensiones (no decimos estratos⁹) "moral" o "espiritual" y "psíquica" (tal como lo hemos venido observando hasta aquí). También allí, salvado lo que distingue una de otra, aparece la unidad de la *vida* humana, sin que se confundan sus distintos aspectos.

Recordemos un caso que presenta Víctor Frankl¹⁰. Se trata de un neurótico obsesivo que resultó curado cuando, desesperando ya de sanar, volvía a su hogar a poner fin a su vida, después de años de psicoanálisis y enfermedad. Al conocer esta extrema determinación, el médico recurre a una última admonición. Le reclama que acepte su enfermedad apelando al sentido religioso del paciente, que la vea como voluntad de Dios sobre él y se resigne a seguirla por encima o al margen de su doloroso mal. El alegato produce un efecto imprevisto. Una puerta se abre en el alma del enfermo, desvía su atención de las propias obsesiones y le hace cambiar de actitud. Esta suerte de reconversión súbita produce el milagro de su curación. El centro motivacional de su vida psíquica pasó de sí propio a Dios y las compulsiones de la enfermedad cedieron.

En un caso similar, Frankl nos muestra otro ejemplo de curación o mejoría, llamativa también por su carácter imprevisible y rápido. Una mujer se ve curada de sus achaques neuróticos tras una discusión con el médico que Frankl llama *ideológica*. Al enterarse de los efectos que la confrontación ha tenido, el médico, sorprendido, le pregunta a la paciente cómo sucedió aquello. La mujer responde simplemente: "Ya no le doy ninguna importancia a la cosa, pues ahora veo la vida, sencillamente, como un deber que tengo que afrontar" (ibidem). Esta nueva manera de encarar la existencia puso a la paciente, concluye nuestro autor, en condiciones de echar por la borda, como un lastre inútil, las obsesiones que venía padeciendo.

⁹ Lo espiritual es parte de lo psíquico, pero no todo lo psíquico es espiritual. Los animales tienen también un auténtico psiquismo.

¹⁰ *Psicoanálisis y existencialismo*, México, F.C.E., 1950, p. 231.

Otro autor que ha insistido en las relaciones estrechas entre la psique y la moral, entre la salud y la virtud, es Henri Baruk, creador de la Psiquiatría Moral. El ha enfatizado el papel de la conciencia moral en la etiología y curación de las enfermedades mentales. En *Las terapéuticas psiquiátricas*¹¹ Baruk cuenta un interesante caso: se trata de un enfermo mental con diagnóstico de melancolía de involución presenil, además de otros síntomas graves como hipocondría con ideas de negación de órganos, etc. Luego de estar internado sin mayores resultados, se le autoriza una visita a su casa. Apenas llega a ella se arroja agresivamente sobre su mujer, lográndose evitar una tragedia a duras penas. Realizado el estudio de las circunstancias aparece, entre la llegada del enfermo a la casa y el ataque, la existencia de un llamado telefónico de una hermana del enfermo. Esta, solterona hostil a su cuñada, trataba siempre de inducirlo a abandonar a su mujer e irse a vivir con ella. El llamado había sido con ese fin y había puesto al debilitado paciente de lleno en el corazón del conflicto. Su reacción se explicaba así. Baruk llama a la intrigante y en forma patética le señala su responsabilidad. Esta termina por comprender. Restablecido el equilibrio o, como dice Baruk, la "*justicia*" de la situación, el enfermo mejora notablemente, y retorna a la vida normal.

La acción "*justa*" y pacificadora fue curativa, y restableció la calma. Baruk, judío creyente, toma el término bíblico de *justicia* (la chitamnia) para referirse a lo sucedido.

CONSECUENCIAS DE LA RELACION ENTRE LO PSIQUICO Y LO ORGANICO

Lo primero que podemos concluir de esta relación entre lo psíquico y lo orgánico es que existe una unidad en este sujeto de nuestra consideración. Veremos qué tipo de unidad. Pero lo que no podemos negar ya es que ella se da en todos los niveles. Vemos interinfluirse o, mejor, presentarse unitariamente lo orgánico con lo psíquico, tanto con lo más ligado a la esfera sensorial-afectiva cuanto lo psíquico ligado a la esfera intelectual-espiritual. Como ya lo hemos dicho, el psiquismo humano incluye ambas dimensiones, una ligada a la vida animal que hallamos en nosotros y otra ligada a lo propiamente superior, a lo propio del hombre, lo espiritual. Por tal entendemos aquellas funciones que no encontramos en el resto de los animales. Deberemos ocuparnos de este tema. Por ahora establezcamos las consecuencias que se derivan de la relación entre lo psíquico y lo orgánico. Más adelante

¹¹ Buenos Aires, Paidós, 1961, p. 87.

estableceremos las diferencias que tal relación presenta cuando se trata de lo psíquico que depende directamente de lo orgánico y aquello que guarda una dependencia indirecta.

1. Un todo sustantivo

Lo primero es señalar que es de experiencia íntima el percibir lo psíquico y lo orgánico como dos aspectos de un mismo sujeto real.

Pero hay otra consecuencia de tal hecho y es que, como dice Soaje Ramos¹², como respuesta a la exigencia de explicar tal unidad surge la noción de "todo sustantivo" para referirnos al sujeto de dichos fenómenos. Este concepto se hace también necesario para explicar la experiencia de la permanencia que se tiene (que tiene el sujeto) más allá de sus constantes cambios. Es justamente el *sujeto* el que unifica la multiplicidad y que subsiste en el cambio. A él lo llamamos *todo sustantivo*.

Esta afirmación necesita la precedencia de otra. El autor citado señala que la afirmación fundamental que podemos hacer respecto del hombre es la siguiente: *todo en el hombre es humano*. "Es decir, todo en el hombre corresponde a la hominidad, y es por lo tanto esencialmente diferente de lo que se da en entes de otra especie, aunque haya similitudes aparentes" (Soaje Ramos, *ibid.*, p. 1).

Este ser, el hombre, que se presenta como una unidad, una unidad compleja, un todo sustantivo —expresión que dejamos para luego explicar—, ofrece algunas dificultades al análisis. En efecto, dicha unidad no es perfecta; hay en el hombre una cierta tensión que hace menos claro el hecho de su unidad. Por eso mismo no es tan evidente que todo en el hombre sea humano. Así lo han sentido todos los dualismos, desde los pitagóricos o desde Platón. Resulta, pues, indispensable una clarificación al respecto. La fenomenología del hecho psíquico nos iluminó mucho, pero se podrían agregar aún algunas consideraciones.

No es de nuestra competencia el hablar de la singularidad biológica del cuerpo humano. No obstante hay indicios claros de su "hominidad", desde la actitud postural y el modo de dirigirse al mundo hasta la conformación de su cerebro; todo nos habla de una peculiaridad específica. Esta peculiaridad, lo veremos, proviene no de la función orgánica en sí, sino de que en el hombre ésta se halla asumida por un principio superior, al que llamamos

¹² *El tema del hombre*, Buenos Aires, Instituto de Filosofía Práctica, Cuadernos Didácticos, 1977, N° 1, p. 4.

espíritu (Soaje Ramos, *ibid.*, p. 8). Más adelante veremos que esta asunción es una asunción *eminente* —como la llamaban los escolásticos— y que trasmuta desde dentro lo asumido, abriéndolo existencialmente a valencias nuevas, dándole una dimensión que lo asumido como tal no podría nunca tener.

2. Signos de la unidad

Permítasenos decir por ahora algunas cosas que afirmen lo que venimos sosteniendo.

Hemos aludido a la estructura interna del cerebro. Al respecto conviene salir al paso de una posición excesivamente racionalista y que va en contra del sentido de lo que aquí se sostiene. En efecto, aludamos a las formaciones más arcaicas del cerebro. Detengámonos en el llamado cerebro interno¹³ o rinencéfalo, ligado en el hombre a su muy diferenciada vida emocional. Algunos creen ver en estos niveles restos del ser primitivo y animal que fuimos. Nada autoriza a interpretar las cosas así. Por el contrario es esta formación cerebral, y la multiforme y sutil forma de vida afectiva que permite al hombre, lo que viene a mostrar su peculiaridad, y su "hominidad". Es la perfección de este órgano lo que permite que la afectividad humana sea asumida eminentemente por el principio espiritual superior, dándole mil nuevas posibilidades que hacen profundamente a la vida espiritual del ser humano¹⁴. Contra lo que el racionalismo cree, es la riqueza y sutileza de su vida afectiva un rasgo, una prueba, de su dimensión espiritual. En efecto, la afectividad tiene una dimensión espiritual y ésta es posible —esta asunción eminente es posible— porque el órgano cerebral que la permite no es una muestra de restos arcaicos sino de evolución superior. Si el término de evolución tiene connotaciones inaceptables para alguien, colóquese en su lugar simplemente crecimiento.

No hablaremos, por conocidos, de los fenómenos tan propiamente humanos de la risa y la sonrisa, del llanto y la pena, la concentración o la preocupación, la angustia o la alegría, etc. Todos ellos sugieren la unidad sustancial y no sólo accidental del ser humano. Pero donde esta unidad se da de modo más impresionante es tal vez en el fenómeno de la sexualidad humana. Es en ella

¹³ Cf., entre muchas otras cosas, y aunque haya que matizarlo, *Cerebro interno y sociedad* de J. Rof-Carballo, Madrid, Ateneo, 1956.

¹⁴ Después de Max Scheler (*Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires, Losada, 3ra. ed., 1957, quien se remite a su vez a Lotze y a Pascal), Dietrich von Hildebrand ha desarrollado estos temas en muchas de sus obras. Entre ellas puede verse *La afectividad cristiana*, Madrid, Fax, 1968.

donde resulta admirable la asunción eminente de la que hablábamos y cuyo sentido exacto derivará del análisis del sexo.

Debemos decir con Von Hildebrand¹⁵ que no hay en el ámbito de la sensibilidad corpórea nada que comprometa tanto al espíritu como la sexualidad. Ella toca hondamente al hombre, lo impulsa con vehemencia no comparable a la de los otros afectos ligados a la sensibilidad y toca niveles muy profundos de su intimidad personal. Es por ello que tiende espontáneamente a revestirse de un halo de misterio y se cubre con ese sentimiento tan exclusivamente humano del pudor. Pero lo notable del sexo y lo que muestra su asunción eminente por la afectividad espiritual superior, son las pretensiones que presenta, sus exigencias, lo que promete. Detengámonos un instante.

Ante todo podemos describir al impulso sexual como el impulso vehemente al abrazo penetrante. Una inextinguible necesidad de unión lo mueve. Pero he aquí que por sí solo, como fenómeno corpóreo, no puede lograr nada de esto. He ahí el secreto de la eterna insatisfacción del sexo. Pide y promete algo que no puede —por sí— lograr. El abrazo penetrante es logrado y al mismo tiempo impedido por su condición corpórea. Lo que une a los amantes los separa. Los cuerpos no se interpenetran. Son dos intimidades a la que los amantes desearían acceder, que quedan enclaustradas por el cuerpo. La piel es lo que une y separa.

¿Pero de dónde le viene al sexo, fenómeno corpóreo, semejante pretensión que esconde un deseo de cuasi infinitud? De su unión al espíritu. Es porque el sexo está asumido por él que adquiere caracteres y dimensiones inexistentes en los animales. Es por su unión a él que es capaz de perversión, es por su causa que esconde ese amargor del hastío cuando no va unido a la unión de las personas por el amor. Asumido eminentemente por el amor, entonces sí, se sobredimensiona, adquiere valencias nuevas, realiza, de alguna manera, aunque imperfectamente en la condición actual del hombre, su deseo de compenetración. El espíritu no está atado por la impenetrabilidad. Puede realizar el deseo último de todo amor, como decía Santo Tomás, que es el de la *fusión*¹⁶. Sólo la

¹⁵ Cf. *Pureza y virginidad*, Buenos Aires, Ed. Inter Americana, 1943, Cap. I, *La esfera sensual*.

¹⁶ No resistimos la tentación de remitirnos a los preciosos análisis de Santo Tomás sobre el amor. Es en el amor superior de amistad o benevolencia que el amado se hace uno con el amante, de manera perfecta y completa. En el amor de concupiscencia sólo se produce la unión imperfecta e incompletamente, porque el amado se ordena al amante como a otro distinto de sí y no como a sí mismo totalmente. El verdadero amigo es "otro yo" ("la mitad de mi alma", según San Agustín). Cf. *Summ. Theol.*, I-IIae, q.28. Asimismo P. Geiger, *Le probleme de l'amour chez Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1952. Una revisión importante en el artículo del P. J.-H. Nicolas, "Amour de soi, amour de Dieu, amour des autres", en *Revue Thomiste*, 54 ann. t. LVI, n. 1, janvier-mars, 1956.

persona humana, unidad de cuerpo y espíritu, asumido aquél eminentemente por éste, puede aspirar a semejante cosa. Esa es la posibilidad y al mismo tiempo el riesgo del sexo humano. Por eso, librado a sí mismo, se convierte en una obsesión condenada al fracaso. De ahí sus desvarios y su íntima tragedia.

Todo esto es impensable en el bruto. La peculiaridad humana del instinto revela también la índole específicamente irreductible de la totalidad a la que pertenece, como dice Soaje Ramos. "Vemos, pues, que todas las notas del hombre, y todo lo que hay en él, le pertenecen de modo exclusivo, están impregnados, por decirlo así, de su humanidad, de su peculiar modo de ser. Y además nos encontramos con que a pesar de las diferencias individuales, a veces muy marcadas, todos los hombres nos presentan una serie de determinaciones específicas que nos permiten reconocerlos como tales y hablar del 'hombre' para referirnos a aquéllo que es específicamente común a todos los hombres" (ibid., p. 2).

EL PRINCIPIO DE ASUNCION EMINENTE COMO CENTRAL EN LA TEORIA ANTROPOLOGICA

La noción que venimos utilizando para explicarnos la unidad del ser humano nos remite a la teoría aristotélica de la materia y la forma y más específicamente a la respuesta que los escolásticos han dado al problema planteado por esa unidad, es decir cómo un solo principio formal contiene una multiplicidad de modos de ser, en el caso del hombre, de *grados de vida*. En efecto, en él hemos podido distinguir claramente una vida orgánica, que contiene una vida *vegetativa* y una vida *animal*, y además una vida *espiritual*. ¿Cómo varios grados de vida son contenidos en una misma forma o principio de vida?¹⁷

Los tomistas responden que hay tres maneras como una cosa contiene a otra: formal, virtual y eminente. La distinción es sutil pero en este caso decisiva para la comprensión de la "composición" del hombre. Una cosa contiene a otra de una manera solamente formal —dice Cantin— cuando ella la contiene según aquello que la constituye propiamente: es así como lo que es blanco contiene la blancura. Por otro lado, una cosa contiene de una manera solamente virtual a otra cuando, sin tener la perfección propia de ésta, ella tiene la capacidad (*virtus*) de producir un efecto idéntico. Así un ser puramente espiritual, cuya inteligencia fuera absolutamente intuitiva, no necesitaría, como nosotros, discurrir (o razonar) pero podría conocer, no obstante, aquello que

¹⁷ Cantin, S., *Précis de psychologie thomiste*, Québec, Editions de l'Université Laval, 1948, p. 19.

nosotros conocemos por razonamiento, y por cierto el razonamiento mismo. Pero lo que a nosotros nos interesa es la tercera forma de contener una cosa a otra: de una manera que si bien es asimismo formal es *eminente*. Por tal entendían aquellos grandes razonadores que una forma contiene la perfección *específica de otra* sin las imperfecciones que caracterizan a ésta, en el caso de que ella no exista más que de una manera formal. Esto se produce cuando una cosa, en su constitución formal y propia, no comporta ninguna imperfección que repugne a la forma superior que la contiene. Así los grados de vida (vegetativa y animal) contenidos en la forma superior espiritual se hallan en ella *formal y eminentemente*. Esto quiere decir que del hecho de tal unión los grados inferiores de vida reciben un *perfeccionamiento intrínseco*. Esta proposición afirma, ni más ni menos, que cuando un grado de vida superior contiene grados de vida inferiores, éstos reciben de aquél un perfeccionamiento pero en su línea propia de ser. Como en el ejemplo del sexo, que expusimos, cuando es asumido por el amor (espiritual). Y en general, significa que en el hombre la vida vegetativa, en cuanto vegetativa, es más perfecta que en la planta, y que la vida sensitiva o animal, en cuanto tal, es más perfecta que en el bruto. Hablando estrictamente —se expresa Cantin— nosotros somos más (perfectamente) animales que los animales y más (perfectamente) vegetales que los vegetales. Lo animal y lo vegetativo son en el caso del hombre *actualizados* (existenciados) de diversa manera, de una manera más perfecta, porque están *eminente* *asumidos* por la forma superior espiritual.

Este principio de la asunción eminente de las formas inferiores por las superiores es fundamental en antropología. Nos permite entender muchos fenómenos que de otro modo permanecerían inexplicables y aun contradictorios. Luego veremos que esta asunción no es perfecta, de ahí cierta contraposición o tensión interior en el hombre. De ahí la proclividad, desde Platón o antes, de verlo constituido por *estratos*. Las teorías estratigráficas de la personalidad son muchas, pero dejan siempre cierto sabor a insatisfacción, porque nos inclinan a no ver bien la admirable unidad del ser humano. Admirable sí, pero no perfecta. Pero este es otro tema sobre el que habrá que volver muchas veces.

Por ahora hagamos algunas precisiones más sobre este principio de asunción eminente. Reconozcamos que aplicarlo aquí es trasladar la teoría de los grados metafísicos, que los escolásticos desarrollaron admirablemente, pero cuya explicación no cabe en nuestro texto¹⁸. Sencillamente dicho, se trata de que ciertas for-

¹⁸ Una exposición sencilla y clara del tema de los grados metafísicos se halla en Cardozo Biritos, D., *Lecciones de Lógica Material*, San Juan,

mas se hallarían contenidas en otras superiores no como *partes actuales* (como los miembros de un cuerpo o las partes de una sinfonía), ni tampoco como puramente potenciales, como lo estaba el Quijote en el castellano antes de ser escrito o una especie lo está en un género, sino como *partes virtuales*, pero formal y eminentemente. Así está la animalidad en el hombre, como dijimos, o la lengua popular de su época en los discursos de Sancho Panza. Podemos decir que la animalidad está en el hombre no como tal sino asumida totalmente, de modo que nada hay ya de animal *como tal* en él, y sin embargo él dispone de las formas y perfecciones de la animalidad, y es una especie animal. Una forma superior contiene unidas perfecciones que en otros seres inferiores se dan separadas. Pero no sólo eso. Están de tal modo asumidas por lo superior que se hallan como transmutadas, sin dejar de ser lo que son. Ni destruidas, ni desaparecidas, ni corrompidas, como no lo está la animalidad en el hombre ni lo popular en Sancho, sino *sobreelevadas*. Por sí mismas estas perfecciones inferiores jamás podrían dar lo que logran asumidas. La animalidad se potencia, dimensiona y perfecciona a un punto donde sola no llega y esto gracias a la *humanitas* que la asume. El castellano popular del siglo XVII está en los discursos de Sancho "virtualiter", es decir transmutado a un mundo de belleza y expresividad superior. No sólo está *todo* lo que este sistema expresivo podía dar de sí, sino que, sin dejar de ser "popular", ha sido potenciado más allá de sí. Es y no es lo popular. El inglés está en Shakespeare no sólo en su integridad expresiva, sino supremamente contenido, tal vez más y mejor que en cada uno de los que lo usaron sin ser Shakespeare. Así, *mutatis mutandis*, ciertas formas éticas socráticas o estoicas se hallan en la moral cristiana, pero asumidas eminentemente¹⁹.

ASUNCION DE LAS FORMAS Y UNIDAD

Debemos reiterar, para evitar toda ilusión racionalista o espiritualista, que la asunción eminente de las formas inferiores en el hombre, no se da perfectamente. La armonía de una personalidad depende, con mucho, de eso. Desde los raros ejemplos

Argentina, Instituto Universitario San Buenaventura, 1963, p. 53. Por supuesto el tema se encuentra en los cursos y manuales escolásticos.

¹⁹ La exposición anterior la tomamos de nuestro estudio *Sub-cultura joven y religión*, Buenos Aires, FECIC, 1979, pp. 15-16, donde nos sirvió para profundizar en el concepto de integración cultural. Intentábamos afinar ciertas nociones usadas por Sorokin mediante el recurso a categorías de la filosofía tomista, análogamente a lo que intentamos hacer aquí con la antropología.

de armoniosos equilibrios hasta el opuesto extremo de la doble personalidad, hallamos un continuo que varía notablemente. Por eso no rechazamos la noción estratigráfica; sólo la completamos con la de asunción eminente. Hay evidentemente en toda personalidad sectores, a veces jirones, no integrados. Cuántas veces nos encontramos con personalidades donde descubrimos departamentos estancos. Personas sinceramente piadosas cuya crueldad es llamativa. La maledicencia en gente por otra parte muy moral (su maledicencia se funda justamente en su puritanismo) es un espectáculo que ha sido repetidamente caracterizado por la literatura. Extrañas e inquietantes debilidades en personas maduras y, por lo demás, bien integradas. Conductas inexplicables e imprevisibles; en fin, el cúmulo de misterio que encierra toda psicología humana.

Pero hay una unidad fundamental y trascendente en la persona que no pueden borrar los fenómenos precedentes. Es la mismidad del yo por debajo del cambio, su unidad e identidad; la interconexión de los estratos biológico, psíquico y espiritual son, como hemos visto, innegables. Y deben ser asumidos y explicados. Hemos tratado de ofrecer un marco teórico que mejore nuestra intelección del fenómeno humano.

Pero este marco debe ser completado. Vayamos al siguiente tema.

LA IDENTIDAD DEL SUJETO PSICOLOGICO

Además de la unidad —en la que nos hemos demorado—, el sujeto psicológico, mejor dicho, el individuo humano, se muestra idéntico a sí mismo a través de la multiplicidad de cambios que sufre a lo largo de la dimensión temporal de la existencia. Esta es otra nota de la *sustantividad* de este ente, a la que ya hicimos alusión.

Detengámonos un poco en este aspecto. El sujeto psicológico se auto-reconoce a través del tiempo. Esto es una evidencia inmediata. Dejemos por ahora los casos en que se suscitan experiencias de auto-extrañamiento. Lo normal es que nos reconozcamos a través del tiempo a pesar de la gran cantidad de cambios que sufrimos. El propio organismo conserva una identidad, no obstante el constante renovarse de sus elementos constitutivos. Pero el sujeto al que afecta el cambio es persistente. Como dice Soaje Ramos (ib., p. 4), "hay conciencia de una cierta mismidad permanente del sujeto". Tanto el fenómeno de la memoria como el de proyección hacia el futuro testimonian este distenderse en el tiempo de un mismo *sub-jectum* que permanece por debajo de

los cambios. Como es bien sabido el *propósito* o el *proyecto* como propiamente humanos, ha llamado la atención de los pensadores. El caso de Ortega y Gasset es bien conocido. El hombre se coloca así en el futuro, escapando a la inmediatez que prima en la vida animal. Como dice Soaje Ramos el propósito no tiene sentido si no hay continuidad entre el yo que se propone algo y el yo del futuro propuesto. El que promete tiene la certeza de que será él el que cumplirá. No duda de su permanencia.

Lo mismo si miramos hacia atrás: Nos reconocemos en las brumas más lejanas de nuestra memoria. Pasa en la hipnosis, cuando se evocan recuerdos totalmente olvidados; vimos que pasaba en las experiencias de estimulación cerebral, que el sujeto distingue el auto-impulso del impulso externo, más aún, puede resistirse a ser influido en su yo personal, aunque se lo obligue a moverse o a recordar. La imagen, según Penfield, viene al sujeto, pero él sabe que no es él el que le ha ordenado hacerse presente. El sujeto distingue incluso el impulso a mover un miembro provocado por la estimulación eléctrica del cerebro: Sabe que no es él el que lo quiere. No se lo puede obligar a querer. La definición misma de libertad, la capacidad de determinar el querer desde uno mismo —desde el sujeto, que se auto-determina—, queda a salvo. Por eso Penfield es optimista respecto de las posibilidades de control externo de la mente de un sujeto psicológico. Se lo podrá tal vez obligar a deponer toda resistencia; lo que no parece posible es obligarlo a quererlo.

Esta es otra muestra de la sustantividad a la que venimos aludiendo.

OTROS CARACTERES DEL ENTE HUMANO QUE INTERESAN A SU PSICOLOGIA Y VICEVERSA

La reflexión filosófica sobre el hombre ilumina los fenómenos de su psicología y ahonda su comprensión. Y a la inversa, la fenomenología psicológica permite avanzar en la comprensión antropológica. Esa síntesis es la que estamos, muy modestamente, intentando. Se nos permitirá, pues, aún, algunas disquisiciones al respecto.

El hombre, como todo sustantivo, existe en sí y consigo. Pero este existir *consigo* adquiere en el hombre, por su conciencia, una dimensión muy particular. Ella es la columna vertebral de la personalidad, aunque no la agote (hay también un más allá de la conciencia, cuya importancia, después de la psicología llamada profunda no podría desconocerse). El existir consigo del hombre

supone una *reflexión* completa sobre sí: *Aparece el ámbito propiamente humano de la intimidad*. Los animales tienen una cierta percepción de sí mismos, pero carecen de ese punto referencial último, el yo, al que se vuelve el ser humano en la intimidad. Como dice Soaje Ramos (ib. p. 6) en el animal no hay conciencia refleja de su propia distinción con respecto al mundo; el animal está inmerso en el mundo, no tiene conciencia de distanciamiento objetivo. El hombre se conoce a sí mismo como distinto, como individuo —*individua substantia* en la expresión de Boecio—, conoce a los demás como “otros” y como otros semejantes a sí, y a las cosas como diferentes a sí: Guarda una relación de distancia con el mundo; se halla a sí mismo en él, pero sabe que no pertenece a él (está como “arrojado” en el mundo, pero no es mundo —digamos acotando la expresión heideggeriana—).

¿De dónde proviene esta mismidad conciente, esta autopresencia del hombre? De aquello que recoge la segunda parte de la definición boeciana de persona: Es una *rationalis natura*. Por su racionalidad, es decir, por su espiritualidad, el hombre es auto-presente.

Y con esto nos encontramos con el problema de la naturaleza de este ser. Pero antes resumamos esa determinación del hombre como todo sustantivo: Existir en sí y consigo mismo, como sujeto permanente que funda y explica la *unidad* en la multiplicidad de sus aspectos y la permanente mismidad en el cambio (Soaje Ramos, ib., p. 7).

NATURALEZA Y PERSONA

Ya nos hemos encontrado con los determinantes que hacen de la naturaleza del hombre algo particular. En la filosofía tradicional se llamaba naturaleza a aquello que determina que un conjunto de sujetos puedan ser identificados como un algo particular. Es eso que hace que éste o aquél sean hombres lo que llamamos *naturaleza humana*. Vamos a limitarnos a transcribir las exactas observaciones de Soaje Ramos al respecto (ib., p. 7-8).

“Para explicitar lo que es la naturaleza humana debemos señalar las determinaciones específicas intrínsecas que la constituyen. Decimos que son determinaciones *intrínsecas* porque la esencia humana no es algo que esté fuera del hombre, a la manera de las ideas platónicas. Esta naturaleza o esencia, considerada dinámicamente, es principio de las actividades que consideramos naturales. Por último, la naturaleza se nos presenta como el conjunto de orientaciones hacia *finés perfectivos* que corresponden a ella y que por lo tanto llamamos *finés connaturales*. Por lo tanto la naturaleza debe ser entendida como un *conjunto de*

determinaciones intrínsecas específicas y como principio de orientaciones y actividades naturales” (ib., loc. cit.).

Vamos a enfatizar un aspecto de lo dicho precedentemente: Sólo se llamará “natural” a una actividad que corresponde a la naturaleza del ente de que se trate pero en *la línea de su propia perfección*. Porque un ente como el hombre puede producir actividades anti-naturales o des-naturalizadas. Natural, como dice nuestro autor, no es cualquier actividad que cumple un ente u organismo; en ese caso sería natural también lo patológico. Si la actividad no está en la línea del perfeccionamiento de su propio modo de ser, esta actividad no es natural. Se puede utilizar la dinámica natural hacia fines ajenos a la perfección propia. Pero esto no significa que no haya en todo ente una “naturaleza”.

Pues bien, las determinaciones intrínsecas específicas de nuestro ente, el hombre, no son sino la animalidad y la racionalidad. La animalidad nadie la discute, pero sí la espiritualidad. Es necesario que, sin aprioris, sino por el estudio de las operaciones del hombre, resolvamos si es o no racional, es decir espiritual, y si su espiritualidad no consiste en una diferencia de grado con los animales, sino específica, es decir si lo constituye en un ente aparte que sólo por el género pertenece al reino animal, pero no por su diferencia específica.

LA ESPIRITUALIDAD DEL HOMBRE

El hombre —homo, “humus”— es un ser cuyas raíces existenciales se hunden en el reino vegetal y mineral, donde hinca sus raíces corporales y se alimenta por abajo. Pero por arriba, porque es también “ánthropos” (aná-tra-ops = el que mira hacia lo alto) recibe la celeste animación del espíritu. Planta celeste y terrena, como decía Platón.

Pero tal observación, que reconoce la condición espiritual del hombre, destello divino que lo eleva sobre toda la creación visible, no ha sido siempre compartida. Hay antropologías que reducen su condición espiritual a un epifenómeno de la materia viviente en la etapa final o superior de su desarrollo.

Sin embargo es más fácil comprender la realidad humana reconociendo su condición espiritual que negándola. La actual crisis de las ciencias que tratan del hombre o con el hombre proviene de la inaceptación de la asunción de lo humano por lo espiritual.

Mostrarlo es acudir a las actividades humanas y analizarlas para ver si pueden ser explicadas sin recurrir a un principio

o dinamismo espiritual. Todo principio de actividad, en este caso de actividad vital, es identificado entitativamente a partir de la operación más perfecta de que es capaz. No nos vamos a detener a demostrar que la operación que distingue al hombre, por su perfección, del resto de los animales, es el *conocimiento intelectual*. En el hombre la forma sustancial, principio último de sus operaciones, es llamada por los antiguos alma intelectual o racional a causa de que es capaz de producir la operación propia del conocimiento en este nivel, que es el nivel *espiritual*. Y una forma es *espiritual* si ella existe independientemente de la materia.

¿Cómo podemos afirmar esto último?

1. La prueba por el modo de conocer

Los argumentos han sido presentados de diferente manera. Al psicólogo le basta observar que el hombre es capaz de liberarse, en su conocer, del aquí y del ahora propio del conocimiento perceptivo animal. El animal está inmerso en el mundo y no puede ni separarse de él ni penetrar su intimidad esencial. La mente del hombre, en cambio, está abierta al *ser* de las cosas. Las capta —o puede hacerlo— *por lo que ellas son*, es decir por sus esencias. Esto está más allá de cualquier proeza animal en materia de conocimiento. Las experiencias así lo atestiguan²⁰. Por eso los animales ni discurren ni inventan nada (en la expresión de Bossuet).

Lo distintivo de este conocimiento humano es que se conoce por *abstracción*. Los animales pueden tener imágenes más o menos confusas de *tipos* de cosas o esquemas comunes, pero sin alcanzar la abstracción que permite al hombre conocer lo que la cosa es, más allá (abstracción hecha) de sus notas particulares y sensibles. En los animales, al nivel sensorial, se pre-figura una cierta abstracción, pero que no desborda los límites del aquí y el ahora perceptivo. El hombre, en cambio, genera *conceptos* o *ideas* de las cosas, que apuntan a su ser o esencia. El objeto de la inteligencia es, en efecto, el ser. Esto está más allá de los límites de la materia.

Pero, más aún, el hombre puede ir de un conocimiento abstracto al otro y adquirir, discurrendo o razonando, nuevos conocimientos. Ellos serán confrontados con la experiencia sensible como fuente del conocimiento, pero en sí mismos están más allá de lo que los sentidos podrían proporcionarnos.

²⁰ Una buena exposición sobre el tema, que no ha perdido actualidad, se halla en Gemelli y Zunini, *Introducción a la Psicología*, Barcelona, Miracle, Cap. XII (y XIII).

Si el hombre es capaz de actos intelectuales quiere decir que existe en él un principio activo intelectual o espiritual. Ahora bien, como decían los antiguos, si esto es así, ese principio dinámico no puede depender en su operación directamente de un principio material. Por eso los antiguos llamaban a las potencias intelectivas, potencias *anorgánicas*, porque estrictamente hablando y de manera directa, no dependen en su operación de la materia.

Es tal la distancia que existe entre la materialidad orgánica del ser humano y sus potencias espirituales que el propio Aristóteles, campeón de la unidad humana, dudó si el intelecto no estaría de algún modo separado del cuerpo. El neurofisiólogo Penfield, al enfatizar la distinción entre mente y cerebro y el carácter independiente de aquélla respecto de éste, recuerda esta hesitación del Estagirita ²¹.

2. La autoconciencia

Otra nota distintiva de la espiritualidad del hombre es su capacidad de autoconciencia. El hombre puede volver sobre sí mismo, hacerse a sí mismo objeto de su conocimiento. No es sólo la conciencia espontánea que acompaña toda su vida de vigilia, sino el ensimismamiento del que, digamos, puede tomar distancia de sí y contemplarse. Ya lo dijimos, en el hombre aparece ese último sí-mismo que es el *yo* cuya prerrogativa es la *intimidad*. El hombre no sólo puede escapar de las determinantes de tiempo y espacio y objetivar el mundo, sino que puede como desdoblarse (*re-flectere*) y conocerse, saber algo de lo que es y de cómo es. De esta experiencia originaria nace la posibilidad de la psicología. Porque si ella no existiera, todo conocimiento psicológico sería como ciego para nosotros, por más que pudiéramos observar perfectamente la conducta o comportamiento de este ser que es el hombre. El comportamiento, a la inversa, adquiere sentido porque lo referimos a la experiencia que todos tenemos de nosotros mismos, una experiencia que es, además, *reflexiva*. Todo esto es impensable en el animal. Por eso uno de los síntomas alarmantes del falseamiento de la sensibilidad en el hombre de hoy, es el progresivo trato a los animales como si fueran personas. Hoy hay muchos que aman y "comprenden" mejor a sus perros que a los niños. Pero esto es otro tema.

Es esta autoconciencia la que posibilita que el hombre pueda ser feliz o desgraciado. La autopresencia del yo marca también el abismo que se abre entre él y el cosmos (incluidos los otros vivientes). En definitiva, hay una radical incomunicación con ellos. La autoconciencia padece de una incomunicabilidad radical.

²¹ Cf. la entrevista citada de V. Horia con W. Penfield, p. 469.

Incluso entre los hombres. Hay un último ámbito de soledad que el hombre halla en sí. Un punto de su yo en el que está solo. Esto se hace particularmente patético en el sufrimiento y constituye probablemente la fuente principal de su aparente destino trágico. En realidad sólo en el hombre hay propiamente sufrimiento, a causa de que es autoconsciente. De ahí mismo nace eso que se ha llamado "angustia existencial", porque su autoconciencia se proyecta al futuro —veremos que la historicidad es otra de las notas que surgen de la espiritualidad— debido a que el hombre sabe que va a morir.

Nada de esto encontramos en el animal. En rigor de verdad éste, aunque padezca el dolor, no puede decirse que "sufra", así como no se puede exaltar en la felicidad y la esperanza. Para él, en realidad, no hay más que el aquí y el ahora.

3. La capacidad de trascendencia

Estas reflexiones antropológicas nos recuerdan la situación espiritual del hombre hoy. El aumento de la soledad por la pérdida de la trascendencia (en el último fondo de sí mismo, el hombre, creatura, ser contingente, halla a su Creador o la nada), y *la fuga hacia el presente inmediato*, al sumergirse en la inmediatez del aquí y el ahora por la pérdida de autopresencia. Es decir por la huida de sí mismo. Pero esto le hace correr el riesgo de perderse en una especie de angustioso extrañamiento. Este es un drama de raíz espiritual que demuestra justamente su condición de tal, que es lo que aquí nos interesa mostrar.

También en el ámbito de la afectividad la experiencia y la auto-observación nos testimonian la condición espiritual del hombre.

El hombre atisba en su experiencia interior que no es lo mismo sumergirse en el placer físico que sentir una alegría de corazón. Victor Frankl comenta²² que el hombre siente placer "a causa de" pero que se alegra "por", es decir que hay una cierta exterioridad en el placer y una intimidad en la alegría, agreguemos. Frankl nos hace observar que el placer se encierra, además, en sí mismo, en el propio cuerpo, pero que los goces espirituales trascienden la corporeidad y el egoísmo instintivo. En efecto, alguna vez quizá nos haya pasado que, sufriendo nosotros, nos alegremos no obstante de ver a un niño alegre. Es una experiencia casi banal de la paternidad o la maternidad. Son dos direcciones vitales diferentes. Estas dos direcciones reaparecen aunque con otro signo cuando el hombre se entrega al placer, por ejemplo a la ebriedad, para repetir a Frankl, se sumerge en su

²² *Psicoanálisis y existencialismo*, México, F.C.E., 1963, Cap. I.

inmanencia y es aferrado por ella; pero el que renuncia a algo por amor a otro, abre su existencia y la amplía señorialmente, liberándose.

Hay una experiencia —queremos decir en definitiva— de una cierta realidad a la vez interior y trascendente de esa dimensión vital del hombre que llamamos espiritual. Aunque el alma (espiritual) no se conozca a sí misma sino en sus actos, como dice Santo Tomás²³ ella tiene de sí cierta experiencia, experiencia que originariamente es sólo concomitante a su actividad y confusa.

Es por ser espiritual que el yo es lo más interior a nosotros mismos, más que nuestro cuerpo, que de algún modo permanece siempre exterior, tanto que se ha podido decir que al cuerpo lo hallo en mi conciencia más bien que al revés. En realidad el ser humano “tiene” cuerpo pero primariamente “es” espíritu²⁴.

4. La libertad y la moralidad

De esta condición nacen dos caracteres esenciales al hombre y que son la libertad y la moralidad. Binswanger fue un psiquiatra que, partiendo de Freud, siguió una evolución interesante intentando “encontrar al hombre” que, en sentido cabal, a su juicio, Freud no había encontrado. Pues bien, este autor nos comunica el testimonio de su experiencia humana: “...ser hombre no implica meramente ser una creatura engendrada para una vida mortal, arrojada a ella y zarandeada, exaltada y deprimida por ella; significa ser un ser que enfrenta su propio destino y el de la humanidad, un ser que se decide, o sea uno que asume su propia situación o que se sostiene sobre sus propios pies... El hecho de que nuestra vida es determinada por las fuerzas vitales (biológica), *constituye sólo un aspecto de la verdad*; el otro reside en que determinamos dichas fuerzas como *nuestro destino*” (subrayado nuestro)²⁵.

Es la vivencia de esa autodeterminación la que nos pone también frente a la realidad del espíritu que somos. “Si preguntamos a una persona por qué no hace algo que a nosotros nos

²³ *Summa Theol.*, 1 q.87 a.1.

²⁴ Charles de Koninck, en su *Introduction a l'étude de l'ame*, Québec, Éditions de l'Université Laval, 1948, p. IX, Préface a la obra de S. Cantin ya citada, recuerda un texto tomista (*In I de Caelo*, lect. 1, n.2) donde se distingue “...aquellas cosas que son simplemente cuerpos y magnitudes, como las piedras y las otras cosas inanimadas; otras que *tienen* cuerpo y magnitud, como las plantas y los animales, cuya parte principal es el alma (de donde más son lo que son por el alma que por el cuerpo)...”. Así en el hombre que es tal más por el espíritu que por su animalidad y su cuerpo.

²⁵ Citado en Rollo May y otros, *Psicología existencialista*, Buenos Aires, Paidós, 1963, p. 33.

parece razonable y nos da como razón: 'no tengo ganas', inmediatamente consideramos esta respuesta como muy poco satisfactoria. Enseguida nos daremos cuenta que semejante respuesta no es, en realidad, tal respuesta, sencillamente porque lo agradable o lo desagradable —el tener o no ganas, gusto, placer— no constituyen nunca un argumento en pro ni en contra del sentido o la razón de ser de una acción”²⁶. Este autor nos recuerda algo que ya hemos dicho pero que aquí toma todo su sentido. El hombre está más allá del principio de placer; en realidad el placer no da razón a nada, no da razón a la vida del hombre, por la sencilla razón de que la vida del hombre se halla siempre a la vista de la muerte. Todo el placer humano carecería de sentido ni más ni menos que en el caso del condenado a muerte. Y este ser sabe que va a morir porque es inteligente, porque es un espíritu presente a sí mismo que contempla su vida extendida en el tiempo. Pero nosotros nos animaríamos a agregar que aunque el hombre supiera que no va a morir, esta vida, atado a la corporeidad, le impediría realizar un deseo de cuasi infinitud que se esconde en él. Débil caña azotada por todos los vientos de la vida, es una nada capaz de infinitud. He ahí otro rasgo de la presencia del espíritu.

Por fin el hombre se muestra como espiritual porque es capaz de ingresar al mundo de los valores. Esta capacidad lo hace apto para descubrir la bondad de las cosas —o su contrario, en el caso del dis-valor—. Tal bondad es descubierta como objetiva, es decir más allá del “para mí” o del apetito que me mueve. La valiosidad objetiva (o sencillamente, la bondad) sólo puede ser captada por un ser espiritual. Aunque me contraríe, soy capaz de descubrir la belleza, la justicia, y aun la utilidad de los entes y las acciones. El hombre es capaz de entusiasmo o indignación, de amor y de odio. En realidad en los animales no hay formalmente nada de todo esto. El hombre, como Sócrates, es capaz de llegar a aceptar que es preferible sufrir la injusticia que hacerla. Y esto existe porque es capaz de objetivar los valores en sí, gracias a su inteligencia, más allá del *para sí* en el que vive inmerso el animal (y aun el niño pequeño, aunque ya se diferencie de los animales). Sócrates, condenado a muerte, pudo huir y no lo hizo. Había descubierto un valor más alto que su propia vida, y a él se entrega contra toda la resistencia de sus naturales inclinaciones. Aquí se nos vuelve a hacer presente la libertad de que goza el hombre respecto de las leyes que gobiernan su propio cuerpo. Es capaz, relativamente, de dominar sus inclinaciones —que son *naturales* en el doble sentido de la palabra, porque le pertenecen por su esencia y porque forman parte del mundo cor-

²⁶ Frankl, V. E., *Psicoanálisis y existencialismo*, México, F.C.E., 1950. pp. 52-53.

póreo o natural en que el hombre habita por su materialidad—. De esta condición de ser libre, que goza de una auto-determinación condicionada pero auténtica (tanto que lo hace *responsable* de sus acciones voluntarias) surge otro aspecto derivado de la espiritualidad: El hombre como ser *moral*.

De su acceso al mundo de los valores nacen ciertas *normas* que el hombre vive como el "deber ser" de su conducta. El puede infringir la norma, pero atentando así contra "el valor tutelado por ella", como dice Soaje Ramos (ib., p. 10).

Este autor describe la conducta moral señalando en primer lugar que ella supone la existencia de una conciencia moral por la cual el hombre reconoce ciertas normas que indican cómo debe obrar y que le dice si tal conducta es moralmente buena. Estas normas no son enunciativas de una situación de hecho —agrega— sino regulativas e intimativas de un deber ser. Pero la norma moral, obviamente, se dirige a entes libres, que pueden o no cumplir con ella. La posibilidad de obrar en sentido contrario al de la norma —que no se encuentra ni en el mundo físico ni en el mundo animal, sometidos a una suerte de necesidad legal— supone conocer el contenido inteligente de la norma, y en segundo lugar, de conocer la concordancia o discordancia de tal o cual acción con el contenido regulativo de la norma. *Pero esta relación como tal no es sensible*, estaría oculta a un ser que estuviera atado en su conocimiento a la percepción sensorial. Conocer la norma y la concordancia de la conducta con ella, implica —concluye nuestro autor— un *conocimiento intelectual*, que en cierto nivel es abstracto.

Tocamos así la primera nota que atribuíamos a la espiritualidad del hombre: el ser inteligente y capaz de abstracción.

5. La historicidad

Por último Soaje Ramos se refiere a la historicidad como característica privilegiada de la especie humana. El hombre —dice— es histórico porque es temporal (su modo de duración es el tiempo) y a la vez porque es inteligente y libre. La historicidad afecta su ser, sus actividades y sus obras. Y los momentos estructurales del tiempo humano —pasado, presente y futuro— en cuanto histórico ofrecen una sutil y compleja urdimbre.

CONCLUSION

Estas referencias bastarán para volver a recordar a una psicología sin espíritu que muy poco se puede entender del hombre si olvidamos sus notas esenciales.

También deberemos verlo como *todo personal*, como *ser social*, como *buscador de conocimiento y sabiduría*, como *creador de belleza*, como *homo faber* y finalmente como *creatura*, es decir en su dimensión trascendente.

Lo dicho basta, creemos, para volver a mostrarlo en su peculiaridad tantas veces olvidada por la psicología y sin la cual, como le pasaba a Binswanger, no se encuentra al hombre.

ABELARDO PITHOD