

Consideraciones fundamentales sobre la inteligencia y la psicología¹

Ignacio Andereggen

Profesor titular ordinario de Metafísica y de Gnoseología en la Pontificia Universidad Católica Argentina; profesor invitado en la Pontificia Universidad Gregoriana y en el Pontificio Ateneo Regina Apostolorum de Roma. Miembro de la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás de Aquino y de Religión Católica.

Tratamos de interpretar el sector de conocimientos que hoy corresponde a la psicología a la luz de la fe y de la recta razón natural, especialmente guiados por el Magisterio de la Iglesia, y por el magisterio de aquel doctor cuya doctrina la Iglesia hizo suya, que es santo Tomás de Aquino. Nos orientamos también por los grandes autores de la Iglesia como san Juan de la Cruz, san Ignacio de Loyola, santa Teresa de Jesús, san Agustín, los Padres de la Iglesia en su conjunto y por supuesto, antes que nada, las Sagradas Escrituras.

Todo esto es regla para nuestro pensamiento como cristianos, y regla del sano pensar humano, que nunca puede apartarse de la Tradición, la cual nos excluye de la soberbia que se manifiesta en la modernidad, y que consiste en la pretensión de descubrir lo esencial del saber por los propios medios y muchas veces por parte de un solo individuo, de un solo filósofo, de un solo psicólogo. En cambio, la actitud tradicional, en el buen sentido del término, corresponde a una disposición de humildad, en la cual se reconoce que encontrar los fundamentos del saber en todas las disciplinas, y especialmente en lo que se refiere a la vida humana, es difícil, requiere el trabajo de muchos, requiere maestros, e implica sobre todo la iluminación de la luz divina para captar ese misterio del hombre, siempre ambiguo. Por un lado, el hombre es misterioso porque se deja llevar por la irracionalidad, contraria a la luz, a la claridad; y por otro lado es misterioso porque tiene una vocación sobrenatural. Estos dos misterios se confunden y es necesario desentrañar, incluso en las mismas personas que son objeto del estudio psi-

¹ Ponencia presentada en las duodécimas Jornadas de *Psicología y Fe*, sobre *Psicología, inteligencia y fe*, que tuvieron lugar en la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, los días 17 y 18 de octubre de 2015.

cológico, cual es el significado de esta dimensión misteriosa *aparentemente* unitaria y ambigua.

Este año hemos elegido como tema el fundamental —desde el punto de vista de la esencia humana—, de la inteligencia. El hombre es tal porque tiene inteligencia. Lo más importante que tiene cada persona: hombre, mujer, adulto, niño, en todas las condiciones, es siempre su inteligencia. Y es aquello que cada persona ama más de sí misma; es aquello que constituye el centro de su personalidad. Afirma el Doctor Angélico: «El hombre es principalmente lo que es según el intelecto y la razón. Por lo cual se ama máximamente, cuando ama el intelecto y la razón»².

Por supuesto, no podemos olvidar la dimensión fundamental del amor y las potencias sobre las cuales el amor radica, en primer lugar la voluntad. Sabemos que la más excelente de todas las virtudes es la caridad, que es inseparable de la gracia de Dios. Santo Tomás nos enseña que es mejor amar a Dios que conocerlo³. No solo en el orden sobrenatural, sino incluso en el orden natural, porque en esta vida todavía no conocemos la esencia de Dios y no lo podemos amar con toda su plenitud según esa esencia, y por otro lado el amor nos lleva más allá del conocimiento que tenemos; o sea, nos lleva a conocer más por medio del deseo que él engendra, a conocer más a Dios. Pero, absolutamente hablando, es la inteligencia la que constituye el objeto de este intelecto/razón del hombre; es aquel que constituye la plenitud del ser del hombre que es un ser inacabado, que es un ser en potencia. No está realizado totalmente y esa realización corresponde especialmente a la inteligencia. Y como ya enseñaba Aristóteles, por medio de la inteligencia el hombre crece, se adecua a la realidad, más aún asimila la realidad, se hace real. Hacerse real significa plenificar su propio ser; su ser adquiere una expansión, y esa expansión es deleitable al repercutir sobre la voluntad y las potencias afectivas. Explicando el gozo que es esencial a la felicidad, el Doctor

² Cf. S. THOMAS AQUINAS, *Sententia Libri Ethicorum*, L.IX l.9 n.6: «Homo est precipue id quod est secundum intellectum et rationem. Unde maxime se amat, quando amat intellectum et rationem».

³ Cf. S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I q.82 a.3: «Ut enim supra dictum est, actio intellectus consistit in hoc quod ratio rei intellectae est in intelligente; actus vero voluntatis perficitur in hoc quod voluntas inclinatur ad ipsam rem prout in se est. Et ideo Philosophus dicit, in VI Metaphys., quod bonum et malum, quae sunt obiecta voluntatis, sunt in rebus; verum et falsum, quae sunt obiecta intellectus, sunt in mente. Quando igitur res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta; per comparisonem ad talem rem, voluntas est altior intellectu. Quando vero res in qua est bonum, est infra animam; tunc etiam per comparisonem ad talem rem, intellectus est altior voluntate. Unde melior est amor Dei quam cognitio, e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quam amor. Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas».

Angélico dice después que el gozo produce dilatación⁴; no solo dilatación corporal, porque aquel que goza se siente bien en su cuerpo, sino también dilatación mental, dilatación de su inteligencia. Por eso el gran Aristóteles había enseñado que el hombre es, de algún modo, todas las cosas⁵.

Como trataremos de explicar, lo que se denomina psicología, las diferentes corrientes de psicología en nuestros días, descuidan esencialmente este carácter intelectual del hombre. Más aún, han transmitido una concepción, difundida socialmente, según la cual el apreciar la inteligencia sería signo de trastorno psicológico, signo de trastorno mental, porque significaría necesariamente dejar de lado las dimensiones afectivas, consideradas como contrapuestas a las intelectuales, y este dejar de lado lo pasional, afectivo, etc. —o incluso considerarlo como subordinado a la inteligencia— constituiría la enfermedad misma. Por otro lado, la salud consistiría en una especie de despliegue total de esta dimensión afectiva sin ninguna ley, considerándose esta regulación o moderación por parte de la inteligencia un freno, una represión indebida, una constricción antinatural.

Esta contraposición entre lo afectivo y lo intelectual es propia de la cultura moderna, especialmente de la filosofía moderna. El autor en el cual se encuentra principalmente esta contraposición es Kant, en el siglo XVIII, con el antecedente de Descartes en el siglo XVII. Estos autores separan radicalmente la *res cogitans* y la *res extensa*; la inteligencia considerada como activa, de los sentidos considerados como pasivos en Kant, y de la afectividad, considerada como esencialmente mala porque contrapuesta a la razón. El hombre debe hacerse racional y para esto hay que refrenar la pasionalidad. En filosofías posteriores que derivan hacia la psicología que hoy conocemos, se sostiene la posición contraria, es decir: lo importante es la pasión, la voluntad, como en Schopenhauer; y la razón es un freno, es inferior, como en Nietzsche, o la razón debe ser, en un paso siguiente todavía, como una espe-

⁴ Cf. S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I-II q.31 a.3: «Alia nomina ad delectationem pertinentia, sunt imposita ab effectibus delectationis, nam laetitia imponitur a dilatatione cordis, ac si diceretur latitia; exultatio vero dicitur ab exterioribus signis delectationis interioris, quae apparent exterius, inquantum scilicet interius gaudium prosilit ad exteriora; iucunditas vero dicitur a quibusdam specialibus laetitiae signis vel effectibus. Et tamen omnia ista nomina videntur pertinere ad gaudium, non enim utimur eis nisi in naturis rationalibus».

⁵ ARISTÓTELES, *De Anima*, III, 4-5, bk 431 b 21. S. THOMAS AQUINAS, *In libros de Anima expositio*, L. III l.13 n.4: «Anima data est homini loco omnium formarum, ut sit homo quodammodo totum ens, inquantum secundum animam est quodammodo omnia, prout eius anima est receptiva omnium formarum. Nam intellectus est quaedam potentia receptiva omnium formarum intelligibilium, et sensus est quaedam potentia receptiva omnium formarum sensibilium».

cie de síntesis entre las posiciones contrapuestas, anteriormente descritas; y finalmente la razón debe ser configurada por la afectividad misma en su desenfreno absoluto. Esto se ve especialmente en Nietzsche, e influye directamente sobre la psicología del siglo XX y especialmente sobre la concepción freudiana, sobre la concepción de Jung, y en parte sobre otro tipo de corrientes que no logran captar la propiedad de la inteligencia de *hacerse todas las cosas*, y por lo tanto de dar plenitud al hombre. *Hacerse todas las cosas*, que no son simplemente las cosas materiales, sino las cosas metafísicas, es decir las realidades superiores a la materia, y finalmente, Dios. La inteligencia es la facultad de conocer a Dios. Es natural que el hombre desee conocer a Dios, es decir, la plenitud del ser, la causa de todas las cosas, aquello de lo cual deriva todo lo que existe. Hay un apetito natural de conocer la causa, como enseña santo Tomás⁶. Ese apetito natural es la base de la admiración, que corresponde al deseo de saber y que causa verdadera felicidad en esta vida; está en el corazón de la felicidad que podemos alcanzar en esta vida, en espera de la felicidad plena, de la vida eterna.

Con esta introducción podemos considerar algunos aspectos de la concepción contemporánea de la inteligencia. En primer lugar, podemos decir que no hay una unitaria concepción de la inteligencia en las corrientes contemporáneas, que son múltiples, tienen diferentes sustratos filosóficos, se diversifican entre sí por muchas razones, y una de las principales razones de esta separación, es la concepción de la inteligencia. Hay psicologías más racionalistas, otras más empiristas, hay psicologías que consideran la inteligencia en su función teórica, otras que la consideran en su función práctica, hay psicologías que subordinan totalmente la inteligencia a lo emocional, hay psicologías que producen el efecto contrario, es decir, la racionalización de todo el mundo sensitivo y afectivo, de la sensibilidad.

Entre estas psicologías –aunque en una primera aproximación no se pueda captar directamente– encontramos la psicología de Freud o, mejor dicho, el psicoanálisis, que es un sector de la psicología. El mismo Freud consideraba la psicología como una ciencia más global que la que él practica, el psicoanálisis, que es una especie de superpsicología. Una psicología que ocupa el lugar de la sabiduría de los antiguos, de la metafísica. En efecto, él habla de una metapsicología, que es el psicoanálisis. El psicoanálisis se caracteriza radicalmente por ser una doctrina de la superioridad del intelecto o, mejor dicho, de la razón; de la razón en el sentido de Kant. El mismo Freud, en el principio de *Totem y tabú*, se refiere a la concepción de la moral en el sentido kantiano. Él entiende la moral explícitamente en el sentido en

⁶ Cf. S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I q.12 a.1.

que la entendía Kant. Y Kant la entendía en contraposición a la sensibilidad afectiva, en contraposición a esa dimensión que no puede ser dominada totalmente sin anular la esencia humana, es decir, sin destruir al hombre.

Dice Freud refiriéndose a la diferencia entre el totem y el tabú:

El tabú en verdad sigue existiendo entre nosotros; aunque en versión negativa y dirigido a contenidos diferentes, no es otra cosa, por su naturaleza psicológica, que el «imperativo categórico» de Kant, que pretende regir de una manera compulsiva y desautoriza cualquier motivación consciente⁷.

La moral es concebida como lo hace Kant, como una especie de fuerza compulsiva de orden racional que está incluso más allá de cualquier motivación conocida por el propio sujeto que la sufre.

¿En qué consiste el psicoanálisis? Consiste justamente en desentrañar este impulso que está más allá de la motivación consciente. Ahora bien, la versión más extendida de la comprensión del psicoanálisis se refiere al inconsciente como lo inferior al hombre, como lo que corresponde a la libido, al *ello*, entendido en el sentido meramente pasional. En cambio, Freud, en estas obras fundamentales como *Más allá del principio del placer*, *Totem y tabú*, etc., se refiere a esa motivación anterior consciente, y justamente en el nivel racional. Es una fuerza que casi podríamos llamar espiritual, con una palabra que él mismo usa a veces; que es algo espiritual. Esa espiritualidad, no es la de lo que subsiste separado de la materia, sino que es una espiritualidad que surge por contraposición dialéctica a la materia, por una fuerza que sutilmente se opone a las fuerzas materiales, pero siendo una fuerza material; lo cual provoca una reacción y a su vez una contra-reacción utilizándose cada vez más el proceso. Freud, por supuesto, es materialista, nunca dejó de ser materialista, nunca dejó de ser ateo y no entiende lo espiritual como no entiende lo metafísico, como no entiende tampoco una felicidad metafísica, o una felicidad intelectual que para él es imposible, porque lo único que existe como superior en la vida humana es la razón. Y la razón es no solo un proceso de comprensión de la realidad como un ordenamiento extrínseco de ella, un ordenamiento moral de la realidad, sino que es una fuerza anterior a ésta, una fuerza que en cierta manera se opone a este ordenamiento y que él llama en otro libro importante: *Más allá del principio del placer*, lo “demoníaco”.

Esto demoníaco no se refiere a un dios personal, tampoco se refiere a un demonio personal en primera instancia, sino a una fuerza oculta detrás

⁷ S. FREUD, *Totem y Tabú* [1912], en S. FREUD, *Obras completas*, ordenamiento, comentarios y notas de JAMES STRACHEY, con la colaboración de ANNA FREUD, vol. XIII, Amorrortu editores, Buenos Aires 1993, 7.

de la razón; que si la comprendemos desde el punto de vista de la tradición mística podríamos decir que es una fuerza mística, pero naturalmente no se trata de una mística divina, no de la que surge de la gracia; es otro tipo de mística, que el mismo Freud denomina diabólica o demoníaca, en el sentido de que es una fuerza oscura que está detrás de la razón y que manda, es compulsiva, impulsa a obrar... No solo impulsa a obrar externamente con las partes del cuerpo, sino que impulsa a obrar interiormente —en el sentido que puede haber interioridad en Freud, por supuesto—, que impulsa a obrar interiormente sobre todo al nivel racional. Es decir, es una fuerza que empuja para configurar la razón de una determinada manera, y esta configuración es más bien un profundo desorden. Es una fuerza que intenta disolver el orden intrínseco de la razón, de la inteligencia. Es una especie de ebriedad del espíritu, como la describía Hegel en *La Fenomenología del espíritu*, cuando hablaba del delirio báquico, que para él es un momento necesario para entrar en la verdadera filosofía que tiene que pasar por la locura, por la irracionalidad, por el desorden.

En un sentido semejante deberíamos interpretar las expresiones de Freud en este libro *Más allá del principio del placer*. En otros términos, la inteligencia, considerada superficialmente es orden, considerada profundamente es desorden que se contrapone al orden. Y ¿por qué es desorden? Porque la vida surge de lo inanimado, surge de lo inorgánico (Freud era evolucionista, darwiniano, como se ve muy bien en este libro) y tiende a lo inorgánico, a la muerte. La vida es el desorden mismo. La vida es conflicto de fuerzas. La vida es aparición de algo que impulsa más allá, pero que no termina en nada, es decir, que termina en lo mismo que empezó. Como no termina en nada, no hay fin; no existe el fin para Freud. En este libro niega explícitamente que pueda existir una finalidad, sea en la naturaleza, sea en la vida psíquica. Como no existe el fin, la vida es solo manifestación, es solo acto inmediato, puntual. Por eso la concepción freudiana se conecta inmediatamente con la de los posmodernos que se inspiran en gran medida en Freud, así como en Heidegger, que es un autor muy cercano a Freud desde el punto de vista filosófico, y que se ha inspirado en gran parte en la filosofía de Nietzsche (como también Freud), así como en la de Hegel.

Es decir, la vida es desorden. Por eso, según Freud, el hombre adquiere la plenitud cuando —especialmente al nivel intelectual/racional— se deja llevar por el desenfreno. Lo más dificultoso en la obra de Freud, no es tanto el apetito sexual, la libido, que trata de interpretar, etc.; es, en cambio, lo que está detrás de esa libido, es esa especie de mística “demoníaca” como la llama él, esa espiritualidad diabólica que consiste en el desenfreno de la razón. Y que no es otra cosa, interpretada teológicamente, que la soberbia extrema,

una soberbia que no es solamente sensitiva, o sea el apetito desordenado de la propia excelencia según la imagen, según la imaginación, sino apetito desordenado de la propia excelencia según la razón: una especie de razón autocreadora, una especie de razón que se independiza del orden y cuyo orden es simplemente ella misma en su manifestación espontánea.

Esto es lo que encontramos como fundamento teórico en Freud: por un lado, la razón que coarta la vida, por otro lo que constituye escondidamente la razón, que son fuerzas fundamentalmente desordenadas. El orden es una especie de aparición casual en el juego de las fuerzas de la naturaleza que manifiesta la esencia misma de la naturaleza, que es lo inorgánico, y que tiende, por una especie de explosión vital, irracional, que no se entiende, a la muerte⁸.

Veamos algunos ejemplos de lo que estamos expresando, en Freud y también en otros autores. ¿Cómo entiende Freud la filosofía? La filosofía es fundamental en la configuración de la vida humana, interpretada por el psicoanálisis. Recordemos que el psicoanálisis no es un simple método terapéutico; Freud se aleja cada vez más de la práctica médica, esta no le interesa. El médico no puede ser un gran psicólogo porque está condicionado por la formación biológica; es decir, el psicólogo es uno que estudia el hombre, que estudia las leyes fundamentales de la vida humana y, sobre todo, que considera este aspecto racional. En este aspecto racional el uso de la inteligencia se manifiesta en el arte, en la filosofía y, sobre todo, en la religión. Por eso el psicoanálisis no puede dejar de interpretar el arte, la filosofía y la religión. La interpretación más importante que hace el psicoanálisis es la de la religión, porque en esta aparece el corazón de este aspecto irracional de la razón que es el más profundo de todos.

Respecto de la filosofía dice:

De los tres poderes que pueden disputar a la ciencia su territorio, el único enemigo serio es la religión. El arte es casi siempre inofensivo y benéfico, no pretende ser otra cosa que una ilusión. Exceptuadas las pocas personas que, como suele decirse, están poseídas por el arte, no se atreve a inmiscuirse en el reino de la realidad. La filosofía no es opuesta a la ciencia, ella misma se comporta como una ciencia; en parte trabaja con iguales métodos, pero se distancia de ella en tanto se aferra a la ilusión de poder brindar una imagen del universo coherente y sin lagunas, imagen que, no obstante, por fuerza se resquebraja con cada nuevo progreso de nuestro saber. Desde el punto de vista del método, yerra sobrestimando el valor cognitivo de nues-

⁸ S. FREUD, *Más allá del principio del placer*, en S. FREUD, *Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid 1967, vol. I, 1112.

tras operaciones lógicas y, tal vez, admitiendo otras fuentes del saber, como la intuición. Hartas veces no nos parece injustificada la burla del poeta (H. Heine), cuando dice acerca del filósofo: «Con sus gorros de dormir y jirones de su bata taponan los agujeros del edificio universal»⁹.

El arte no es un enemigo digno del psicoanálisis porque vive en la ilusión, no está en la realidad. El psicoanálisis pretende estar en la realidad de las cosas.

El citado es Heine¹⁰, un poeta alemán. Para Freud, esta frase expresa lo que hace la filosofía, es decir pretende parchar lo defectuoso del universo, durmiendo con sueños, con el gorro de dormir, es decir con ilusiones. El arte está en la ilusión, la filosofía también está en la ilusión, aunque está más cercana a la ciencia. No deja de ser, sin embargo, un ejercicio ilusorio. ¿Por qué lo es? Porque, a pesar de que la filosofía sea racional, no capta este aspecto interior de la razón, esta fuerza compulsiva detrás de la razón, esta fuerza oscura, a la cual se refiere en el libro citado *Más allá del principio del placer*. La fuerza oscura es como el corazón de la razón, y esto es lo que hay que desentrañar. Es justamente lo que intenta desentrañar el psicoanálisis.

Pero la Filosofía carece de influencia inmediata sobre la gran mayoría de los hombres; interesa solo a una minoría dentro del estrato superior, minoritario ya, de los intelectuales, y para los demás es casi inaprehensible. En cambio, la religión es un magno poder que dispone de las más intensas emociones humanas. Sabido es que en tiempos antiguos abarcaba todo lo que en la vida humana era espiritualidad, que ocupaba el lugar de la ciencia cuando apenas existía una ciencia y que ha creado una concepción del Universo incomparablemente lógica y concreta, la cual, aunque resquebrajada ya, subsiste aún hoy en día¹¹.

Es muy notable este texto de las *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis* que manifiesta cómo la religión es superior a la filosofía, incluso al nivel racional. La filosofía pretende dar una imagen unitaria del universo, usar la razón para esto, pero esta imagen es esencialmente defectuosa. En cambio, la concepción del universo de la religión —dice Freud admirativamente— es incomparablemente lógica y concreta, y tiene tanta fuerza que subsiste todavía mientras que las filosofías se van sucediendo unas a las

⁹ S. FREUD, *Obras Completas*, traducción de López-Ballesteros y de Torres, *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis* (1915-1917).

¹⁰ Christian Johann Heinrich Heine (Düsseldorf, 13 de diciembre de 1797 - París, 17 de febrero de 1856) fue uno de los principales poetas y ensayistas alemanes durante la primera parte del siglo XIX.

¹¹ *Ibidem*.

otras. Freud en otros lugares describe cómo las filosofías corresponden a distintas patologías, o a distintas formas de neurosis. Cada filosofía es la manifestación de un proceso neurótico que se manifiesta diversamente. Por supuesto que la neurosis está en la esencia de la razón, porque consiste en esta contraposición de fuerzas, o sea no es necesariamente despectivo para él decir que la filosofía es neurótica; la misma religión que es superior a la filosofía también es neurótica. Pero justamente porque es neurótica en un sentido más profundo, manifiesta la esencia de la vida humana; la esencia de la racionalidad que es la esencia de la vida humana para él.

Si queremos darnos cuenta exacta del poderío de la religión, deberemos hacernos presente todo lo que pretende procurar a los hombres. Les explica el origen y la génesis del Universo, les asegura protección y dicha final en las vicisitudes de la vida y orienta sus opiniones y sus actos con prescripciones que apoya con toda su autoridad. Cumple, pues, tres funciones. Con la primera satisface el ansia de saber de los hombres; hace lo mismo que la ciencia intenta con sus medios y entra así en rivalidad con ella. A su segunda función es quizá a la que debe la mayor parte de su influencia. En cuanto mitiga el miedo de los hombres a los peligros y vicisitudes de la vida, les asegura un desenlace venturoso y los consuela en la desgracia; no puede la ciencia competir con ella. La ciencia enseña, desde luego, cómo es posible evitar ciertos peligros y combatir con éxito ciertos padecimientos; sería injusto negar que auxilia poderosamente a los hombres; pero en muchas situaciones tiene que abandonarnos a sus cuitas y solo sabe aconsejarles resignación. En su tercera función, cuando formula prescripciones, prohibiciones y restricciones, es en la que la religión se aleja más de la ciencia. Pues ésta se contenta con investigar y establecer hechos. Aunque también de sus aplicaciones se deriven, ciertamente, reglas y consejos para la conducta en la vida. En ocasiones, las mismas prescritas por la religión, pero entonces con distinto fundamento¹².

Por supuesto, para Freud la forma suprema de racionalidad se encuentra en la psicología y más precisamente en el psicoanálisis, que es una especie de ciencia universal, como lo era en la tradición la metafísica. Ahora, es interesante notar cómo la religión es el único enemigo digno de la ciencia. Es algo semejante a lo que decía Hegel cuando comparaba el catolicismo con el protestantismo. Solo el catolicismo es un enemigo serio, decía Hegel, con sus conventos, sus sacerdotes, sus concilios, etc. O sea, con sus monasterios, su tradición, su filosofía, con su escolástica. En cambio, el protestantismo finalmente se reduce a puro sentimentalismo y no puede competir con la filosofía y con el saber absoluto. Para Freud, comparativamente, sucede lo

¹² *Ibidem.*

mismo entre la filosofía y la religión. La filosofía no puede competir con la religión, porque a los hombres les interesa finalmente más la religión que la filosofía. La filosofía es un ejercicio minoritario y en esto no se puede dejar de constatar que Freud simplemente capta un hecho que existió siempre y que sigue existiendo, los filósofos son pocos y a los hombres les interesa más la religión. Ahora, ¿por qué les interesa más la religión? Dice Freud que es así por dos aspectos de ella: porque es una concepción lógica y total del universo, se sobreentiende: más lógica que las teorías filosóficas; y porque es concreta. O sea: la religión se refiere al hombre concreto, y la filosofía no se refiere a él. Por supuesto, habría que discutir fuertemente esta posición de Freud, porque la filosofía en realidad se refiere al único hombre que existe; cuando es una filosofía realista, cuando refleja la verdad de las cosas. Pero en algún sentido tiene razón, es decir en el sentido de constatar que es la religión finalmente la que ilumina sobre el sentido último de la vida humana; aunque para él esto sea una ilusión.

Para nosotros no es una ilusión, tenemos fe, sabemos que lo que Dios revela es efectivamente el último sentido de la vida humana, y ¿qué es la Revelación de Dios? Es una iluminación de la inteligencia. Y por eso la contraposición última entre psicoanálisis y religión revelada por Dios, entre el psicoanálisis y la revelación, se da a nivel de la inteligencia. No solo a nivel de lo que la inteligencia conoce, sino al nivel de la concepción misma de la inteligencia ¿Qué es la inteligencia? ¿Qué es la razón? ¿Qué hay detrás de la razón? Para el psicoanálisis hay una fuerza oscura que Freud denomina demoníaca, que es compulsiva, es decir que impulsa a realizar las mismas operaciones racionales, detrás de las aparentemente analíticas que nos llevan a captar la estructuración del universo. Y para nosotros detrás de la inteligencia, iluminada por la fe, está la luz absoluta de de Dios.

Esa luz, en Freud, se convierte en oscuridad. No en la oscuridad de la cual hablan los místicos, Dionisio, etc. que corresponde a la mente humana sobrepajada por la luz divina; como decía Aristóteles en el Libro II de la *Metafísica*: la lechuza es cegada por la luz del sol, porque sus ojos son débiles y preparados para ver la noche; y que no es tampoco sola y simplemente esto, sino la luz total de Dios que se refleja en la fe. Para Freud, en cambio, la inteligencia tiene una oscuridad que no viene de la luz, sino que viene del fondo de la realidad. El fondo de la realidad es oscuro porque no tiene orden y, finalmente, porque no es racional, porque no tiene inteligibilidad, porque no hay una inteligencia detrás; para Freud no hay un creador y el creador no es una Inteligencia, como ya decía Anaxágoras. Que hay una Inteligencia es el primer avance de toda la historia de la cultura humana, como lo describe Aristóteles en su *Metafísica*: encontrar que en el universo

hay una Inteligencia, y por lo tanto que en el universo hay un orden, hay un orden objetivo y hay una Causa de este orden que es la Inteligencia. Y que lo más digno que existe en cada persona humana es lo más divino, es decir, la inteligencia. Lo veremos en Aristóteles.

Pero antes veamos otros reflejos de la concepción freudiana de la razón, por ejemplo en un discípulo de Freud, que es Jung. Para Jung hay que entrar en el misterio oscuro. Jung habla por todos lados de mística, pero esta mística es la mística de lo oscuro, de lo tenebroso, de la alquimia, de todas las tradiciones irracionales y gnósticas que se han sucedido en la historia de la humanidad.

Ya tempranamente se abrió camino en la alquimia, la comprensión de esta verdad, [comprensión de que la transformación que tiene que suceder, que tiene lugar durante el misterio no es tanto un efecto mágico que sobreviene al iniciado, sino más bien un proceso psicológico]: el adepto sentía que su *opus operatum* podía al menos compararse con el misterio de la Iglesia y sabía también que su *opus* tenía un significado cósmico en tanto debía liberar al alma divina del mundo de su aprisionamiento en la materia. Según creo haber mostrado, el aspecto “filosófico” de la alquimia no representa sino una anticipación simbólica de conocimientos psicológicos que, tal como lo pone de manifiesto el ejemplo de Gerardo Domeus, ya estaban decididamente adelantados hacia el fin del siglo XVI. Solo el engecuido intelectualismo de nuestra época podía haber visto el intento de la alquimia como una química fracasada y agregar todavía a esto que la interpretación psicológica moderna es solo una “psicologización”, vale decir una anulación, del misterio¹³.

En este breve pasaje de Jung, que está tomado de un libro nada menos que dedicado a la interpretación de la Santa Misa, vemos cómo para este autor detrás de toda la realidad, es decir de toda estructura racional e intelectual, hay un misterio. Pero este misterio es un misterio oscuro, es un misterio finalmente irracional y racional al mismo tiempo como se ve en la alquimia, y la verdadera psicología debe desentrañar este misterio. En este sentido la concepción de Jung —a pesar de las apariencias, porque Jung se refiere mucho a la religión, e incluso está interpretando aquí la Santa Misa en todas sus partes, citando los textos latinos de la Misa de San Pío V— a pesar de todo la concepción de Jung, es continuadora de la de Freud. Freud apreciaba la religión, como hemos visto en el texto anterior y lo hacía por ser según él la religión algo racional, por ser una forma de racionalidad superior

¹³ C.G. JUNG, *Psicología y simbólica del arquetipo, II El simbolismo de la transformación en la Misa*, Paidós, Buenos Aires 1977, 127-128. Título original: *Von den Wurzeln des Bewusstseins (V. Das Wandlungssymbol in der Messe)*.

a la razón filosófica, a las teorías de los filósofos que se suceden en todas las épocas.

¿Qué es superior a la religión para Freud? La ciencia ¿Qué ciencia? El psicoanálisis. Es decir, la ciencia de este misterio del cual ahora está hablando Jung: la ciencia de lo oscuro y misterioso que está detrás de la razón. Para Jung también este misterio tiene características diabólicas y al mismo tiempo divinas. Dios aparece con rasgos que en la tradición cristiana se atribuyen al demonio. Y como en Freud, no se distinguen adecuadamente dios, lo divino y el demonio.

Es interesante notar cómo estas aproximaciones a lo misterioso se refieren a la captación de la naturaleza de la razón, a una captación más profunda. Se pretende superar el racionalismo moderno accediendo a una dimensión escondida de la misma razón. Por supuesto que aquí no tiene lugar la fe, y si tiene lugar es simplemente para reducirla a la razón, para interpretarla según la razón, según esta nueva concepción de la razón, como aparece también en el antecedente de Hegel.

Veamos otro discípulo de Freud, posterior, que es Erich Fromm. Aquí también tenemos una interpretación de la razón. Ciertamente Fromm es más superficial que los anteriores y en cierta manera más iluminista. Pero, con todo, capta esta dimensión religiosa —él es judío— pretende identificar el acceso al Dios escondido que no tiene nombre según el Antiguo Testamento con lo último, lo más racional de la vida humana. De cualquier modo, nos transmite otra de las grandes concepciones corrientes de la razón en la psicología de nuestros días, que es la de la razón como una especie de límite de la vida, de disección de lo viviente. Esta concepción la encontramos en múltiples filósofos, es una visión de base que se aplica normalmente en las distintas corrientes de psicología. No solo en el psicoanálisis que ahora estamos considerando, sino también en otro tipo de corrientes. Recordemos por ejemplo la psicología de Piaget, el conductismo, la psicología cognitiva, etc. Todas estas concepciones están unidas por el hecho de entender la razón como una especie de límite de lo real. Una limitación artificial de lo real que sería más extenso, más vivo, que no se agotaría en la razón.

Por supuesto lo real no se agota en una determinada razón particular, de un individuo, pero esa razón particular de un individuo efectivamente tiene la capacidad de tocar lo real, y de reflejar y de ser lo real en sí, según la medida de su propio acto intelectual. Esto es lo que no captan las diferentes corrientes contemporáneas de psicología, que carecen de una adecuada concepción de la inteligencia y, por lo tanto, fallan en lo fundamental de la psicología, que es entender el alma humana, la dimensión principal del alma humana,

que es la intelectual. Si no se retorna a este principio no se puede entender nunca la persona humana, ni la naturaleza humana, ni especialmente la persona humana individual. Porque lo principal que tiene la persona, lo que más ama, es su inteligencia y su acto intelectual. Y la dignidad de cada persona radica principalmente en su inteligencia. No solo en su inteligencia cuando conoce la realidad externa, sino en su inteligencia cuando se conoce a sí misma, cuando se capta a sí como conciencia o como mente. Esto es lo más importante que tiene cada persona, su núcleo espiritual.

No se explica la vida psíquica simplemente como una fuerza oscura que se manifiesta en un proceso y que se contrapone a este proceso de desecación de la realidad. Es luz, luz con la cual la mente se capta a sí misma. Esto es el corazón de cada persona. Y el amor no puede existir sin la mente, no puede existir sin la inteligencia que está en la mente.

Dice Erich Fromm:

Un concepto nunca puede expresar adecuadamente la experiencia a la que se refiere. *Apunta* hacia ella pero no *es* ella. Es como dice el budismo Zen el «dedo que señala hacia la luna»... pero no es la luna. Una persona puede referirse a su experiencia mediante el concepto *a* o el símbolo *x*; un grupo de personas puede usar el concepto *a* o el símbolo *x* para denotar una experiencia común que comparten. En este caso —aún si el concepto no está alienado de la experiencia— el concepto o el símbolo es solo una expresión aproximada de la experiencia. Esto sucede necesariamente así porque nunca la experiencia de una persona es idéntica a la experiencia de otra. Solo puede acercarse a ella lo suficiente como para permitir el uso de un símbolo común o concepto. (De hecho, hasta la experiencia de una persona no es nunca exactamente la misma en ocasiones diferentes, porque nadie es exactamente el mismo en dos momentos diferentes de su vida). El concepto y el símbolo tienen la gran ventaja de permitir a la gente comunicar sus experiencias; tienen la tremenda desventaja de que se prestan fácilmente a un uso alienado¹⁴.

Esto quiere decir, según el libro de Erich Fromm *Seréis como dioses*, que, finalmente, la razón consiste en un juego extrínseco fugaz, y que no refleja lo que las cosas son; lo que las cosas son lo refleja, al contrario, la experiencia. Pero como la experiencia es cambiante, refleja cosas que también son cambiantes. El universo es finalmente mera apariencia o fenómeno como está especialmente en Kant y después, racionalizado, hecho la esencia misma de la realidad, en Hegel. La realidad es aparición, es fugaz, es esta vida que se escapa, que se capta simplemente en una experiencia puntual.

¹⁴ E. FROMM, *Y seréis como dioses*, Paidós, Buenos Aires-Barcelona 1989, 24. Título original: *You shall be as gods. A radical interpretation of the Old Testament and its tradition*.

No es la misma en cada persona, y ni siquiera es la misma en cada persona antes y después de un momento dado.

Encontramos aquí el fundamento de muchas corrientes psicológicas contemporáneas que finalmente destruyen la continuidad de la persona, que es simplemente el resultado de una construcción puntual que refleja las circunstancias adyacentes; es decir: cada uno es quien es en tal momento porque está rodeado de tal ambiente, de tales circunstancias, tiene tal historia. Ni siquiera se conserva aquí el sentido freudiano de la evolución personal de las anamnesis de los fenómenos de la vida pasada, de la infancia, etcétera, que determinan el presente. En esas corrientes se diluye simplemente la concepción de la razón. La razón no capta nada universal, no capta nada estable, inteligible, nada que permanezca. Lo único que hace la razón es ordenar extrínsecamente una determinada experiencia, más bien señalando a esa experiencia de un modo simbólico o conceptual (aquí prácticamente concepto y símbolo son lo mismo). Esta conceptualización es una indicación, es decir, es una operación externa. ¿Qué es lo que subyace aquí? Se trata simplemente del término de un proceso, que está fundamentado sobre toda la filosofía moderna, de reducción de la inteligencia a la sensibilidad, y de confusión de la sensibilidad como potencia cognoscitiva y como potencia afectiva. Es decir, finalmente no se distingue el sentimiento como afecto del sentimiento como captación de una realidad sensible, de una cualidad sensible de la realidad. No se sabe si se está conociendo o se está siendo afectado por una pasión. Finalmente, no se sabe si se está teniendo un afecto o si se está teniendo simplemente una alteración corporal. De esta reducción resulta la disolución no solo de la persona, de la continuidad de la vida personal, fundada sobre lo inteligible y lo universal, sino la disolución de mismo hombre: el hombre no es sino un fenómeno material. Un animal distinto de otros animales, parcialmente —porque hay evolución, etcétera—; y finalmente cada individuo es diferente del otro. No hay una esencia humana, no hay una inteligibilidad y, por supuesto, no hay un orden ni hay un fin. Se canceló totalmente la dimensión metafísica.

Para que una psicología pueda ser fructífera, en primer lugar, hay que recuperar la dimensión metafísica. Sin la dimensión metafísica no se concibe la inteligencia, la inteligencia no se capta a sí misma. Si alguien finalmente no capta su propia inteligencia no sabe quién es, y no sabe qué es el hombre, y mucho menos puede ser psicólogo. Porque quien no sabe quién es, ni sabe qué son la persona humana y la naturaleza humana, no puede ser psicólogo. Es simplemente un entrenador, un operador, es uno que actúa sobre otro, como un fenómeno material actúa sobre otro material. Pero no se trata de un diálogo personal; porque no hay persona, no se conoce la persona. Si no

hay inteligencia, no hay persona. Si no hay metafísica, no hay inteligencia porque la realidad no tiene fundamento, porque no hay un orden. Y lo más central de la realidad —el corazón de la realidad—, es ese orden que nos conecta con la causa. Si no conocemos el orden, no conocemos la Causa ni la necesidad de la Causa.

Esto nos lleva a considerar la gran visión de la filosofía clásica, y por supuesto de la Teología, sobre la inteligencia. El verdadero gran psicólogo de la antigüedad es Aristóteles. Aristóteles tiene tres libros que son muy importantes para la psicología. El primero es justamente *Acerca del alma* (*Perí psichés*), el primer gran tratado sistemático de psicología. Sin este tratado toda consideración humana, históricamente considerada, de lo humano, no tiene fundamento, y se corre el serio riesgo —como en verdad ha acaecido— de tratar de descubrir lo que en realidad ya está descubierto. Por supuesto, Aristóteles no procede de cero, no procede como los modernos, sino más bien de la manera opuesta. Él agradece a los antiguos, a los anteriores a él, como han trabajado para que se pudiese descubrir la verdad.

El que más trabajó en este sentido, en descubrir la verdad de la inteligencia, es Platón. Platón es el primer gran filósofo que destacó el papel de la inteligencia, y de la inteligencia como algo divino, que es lo que después diría Aristóteles.

Afirma el Estagirita en el Libro III *De Anima*, capítulo 8:

El conocimiento intelectual y la sensación se dividen de acuerdo con sus objetos, es decir, en tanto que están en potencia tienen como correlato sus objetos en potencia, y en tanto que están en acto, sus objetos en acto. A su vez, las facultades sensible e intelectual del alma son en potencia sus objetos, lo inteligible y lo sensible respectivamente.

Con esta frase Aristóteles está ilustrando en toda profundidad el proceso del conocimiento, del conocimiento sensible por un lado y del inteligible por otro, que no se confunden entre sí, aunque uno sirve al otro. Estos hacen presente la realidad, unen al hombre con la realidad. Quiere decir que lo hacen *ser* esta realidad. El hombre es lo que conoce. O sea, el objeto sensible es el sentido del hombre, el objeto inteligible es la inteligencia del hombre. Es una verdad profundísima, que no fácil de captar inmediatamente, pero que contiene en germen toda la sabiduría acerca del hombre. El hombre se realiza, se plenifica, cuando no solo capta la realidad —como si la realidad estuviera siempre afuera— sino cuando es la realidad. El hombre crece de verdad, se perfecciona, cuando capta la realidad, más aún cuando es la realidad. No porque Aristóteles, que afirma este principio con claridad, pretenda que las cosas no existen sin nosotros; no es esto lo que está diciendo. Lo que está in-

dicando es que, por supuesto, existe un fundamento de la realidad, que es la Causa, las causas, lo que estudia la metafísica; pero que el hombre, cuando conoce, se comunica con ese Fundamento a través de las cosas, haciéndose lo que las cosas son, las cosas que no dependen de él, que ya existen. No solo las cosas físicas sino principalmente las cosas metafísicas: el ser, la unidad, la bondad. El hombre es esto, cuando conoce con su inteligencia. El hombre es la realidad, la realidad que está fundada en la Causa última de todas las cosas: Dios, para Aristóteles.

Y en la *Ética a Nicómaco*, otro gran libro de psicología, que deberían leer todos los psicólogos para tener los fundamentos de esta ciencia en el orden natural, nos explica cuál es la actividad perfecta. Este ser la realidad no es simplemente una especie de trasposición material de lo que las cosas son, físicamente, a nuestra mente. Es algo muy diferente, es un acto vital, es un acto perfecto, es un acto feliz.

Dice en el Libro X, número 7:

Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable que sea una actividad de acuerdo con la virtud más excelsa, y ésta será una actividad de la parte mejor del hombre. Ya sea, pues, el intelecto ya otra cosa lo que, por naturaleza, parece mandar y dirigir y poseer el conocimiento de los objetos nobles y divinos, siendo esto mismo divino o la parte más divina que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud propia será la felicidad perfecta. Y esta actividad es contemplativa, como ya hemos dicho¹⁵.

Es decir, el hombre es feliz cuando llega a su plenitud por la inteligencia. Esta plenitud está en la contemplación, que es ser la realidad. Es ser la vida, lo uno, lo bueno, la verdad. La contemplación es ser. Porque el conocimiento es ser la realidad. Este es el gran mensaje profundo de Aristóteles. Por eso Dios que se conoce perfectamente a sí mismo es el Ser perfecto, es el Acto puro y —dice Aristóteles— es Vida, Vida perfectísima. El ser no es lo contrario de la vida, como piensan Freud, Fromm, etcétera. El ser es la vida como dice Aristóteles en el mismo libro *De Anima*, que citamos. La vida es el ser para los vivos. Y la actividad intelectual perfecta, que es la actividad contemplativa es ser, o sea, es vida. Por eso el hombre cuando es la realidad, recibe la Vida de Dios, es decir el Ser de Dios. Cuando prevalecen las pasiones y prevalece el uso de los sentidos como sucede en la mayoría de los hombres, según Aristóteles, esto queda como escondido, como encerrado. Y sin embargo es lo más profundo, es el corazón de la vida humana.

Continúa Aristóteles aclarando:

¹⁵ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, traducción Julio Pallí Bonet y Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid 2007, Libro X, VII.

Esto parece estar de acuerdo con lo que hemos dicho y con la verdad. En efecto, esta actividad es la más excelente (pues el intelecto es lo mejor de lo que hay en nosotros y está en relación con lo mejor de los objetos cognoscibles); también es la más continua, pues somos más capaces de contemplar continuamente que de realizar cualquier otra actividad. Y pensamos que el placer debe estar mezclado con la felicidad, y todo el mundo está de acuerdo en que la más agradable de nuestras actividades virtuosas es la actividad en concordancia con la Sabiduría¹⁶.

Esto es lo que hoy llamamos metafísica, la ciencia universal, la ciencia de la realidad, la que capta el sentido de todo, las causas de todo.

Ciertamente, se considera que la filosofía posee placeres admirables en pureza y en firmeza, y es razonable que los hombres que saben pasen su tiempo más agradablemente que los que investigan¹⁷.

Una cosa es investigar y otra saber; investigar es buscar. Saber es conocer ya. Investigar es usar la razón para encontrar lo que no se conoce. Saber es conocer lo que se buscaba, es decir conocer la causa.

Además, la dicha autarquía se aplicará, sobre todo, a la actividad contemplativa, aunque el sabio y el justo necesiten, como los demás, de las cosas necesarias para la vida; pero, a pesar de estar suficientemente provistos de ellas, el justo necesita de otras personas hacia las cuales y con las cuales practica la justicia, y lo mismo el hombre moderado, el valiente y todos los demás; en cambio, el sabio, aun estando solo, puede teorizar, y cuanto más sabio, más; quizás sea mejor para él tener colegas, pero, con todo, es el que más se basta a sí mismo.

Esta actividad es la única que parece ser amada por sí misma, pues nada se saca de ella excepto la contemplación, mientras que de las actividades prácticas obtenemos, más o menos, otras cosas, además de la acción misma. Se cree, también, que la felicidad radica en el ocio, pues trabajamos para tener ocio y hacemos la guerra para tener paz. Ahora bien, la actividad de las virtudes prácticas se ejercita en la política o en las acciones militares, y las acciones relativas a estas materias se consideran penosas; las guerreras, en absoluto (pues nadie elige el guerrear por guerrear mismo, ni se prepara sin más para la guerra; pues un hombre que hiciera enemigos de sus amigos para que hubiera batallas y matanzas, sería considerado un completo asesino); también es penosa la actividad de político y, aparte de su propia actividad, aspira a algo más, a poderes y honores, o en todo caso, a su propia felicidad o a la de los ciudadanos, que es distinta de la actividad política y que es claramente buscada como una actividad distinta.

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ *Ibidem.*

[...] Ésta, entonces, será la perfecta felicidad del hombre, si ocupa todo el espacio de su vida, porque ninguno de los atributos de la felicidad es incompleto.

Tal vida, sin embargo, sería superior a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él; y la actividad de esta parte divina del alma es tan superior al compuesto humano. Si, pues, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana. Pero no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar solo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos solo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo a lo más excelente que hay en nosotros; pues, aun cuando esta parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y en dignidad. Y parecería, también, que todo hombre es esta parte, si, en verdad, ésta es la parte dominante y la mejor; por consiguiente, sería absurdo que un hombre no eligiera su propia vida, sino la de otro. Y lo que dijimos antes es apropiado también ahora; lo que es propio de cada uno por naturaleza es lo mejor y lo más agradable para cada uno. Así, para el hombre, lo será la vida conforme a la mente, si, en verdad, un hombre es primariamente su mente. Y esta vida será también la más feliz¹⁸.

Este es un gran texto de Aristóteles, donde indica la verdadera felicidad como algo divino. Pero el hombre es divino; y es divino por su inteligencia. Esta inteligencia es la parte superior del hombre, es el hombre, no es algo extrínseco a él. Por eso la felicidad que radica en la actividad externa, en la actividad de las virtudes, en la política, es siempre muy limitada, y requiere muchas condiciones que no siempre existen; en cambio la felicidad que radica en la actividad intelectual es siempre posible.

Por supuesto después de Aristóteles hay un gran desarrollo no solo de la filosofía, sino de la teología, del pensamiento cristiano que profundiza lo que dice Aristóteles, que conecta adecuadamente estas verdades con la dimensión del amor en la vida humana, especialmente con el primado de la caridad. Todo esto requirió veinte siglos de desarrollo y la perfección de la cultura cristiana lo manifiesta de muchas maneras. Pero si hay algo que caracteriza el desarrollo de esta cultura cristiana es el honrar la inteligencia. La Iglesia siempre fue aquella que conservó, para la razón, su puesto. No solo frente a las herejías como la de Lutero, que desprecia la razón, sino frente a todas las filosofías extrañas; pensemos en el Concilio Vaticano I cuando defiende como dogma de fe que es posible conocer a Dios sin la

¹⁸ *Ibidem*.

fe, es decir por la razón, contra las concepciones de las filosofías empiristas, positivistas, materialistas, del siglo XIX.

Veamos por último algunos aspectos de la doctrina de santo Tomás de Aquino referidas al conocimiento. Para el Aquinate, por supuesto, es fundamental la dimensión intelectual pero no porque sea un intelectualista que deja de lado todas las otras dimensiones del hombre, sino justamente porque las considera en su propia naturaleza. Porque sabe que sin la razón, sin la inteligencia —en su verdadera actividad—, todas las otras dimensiones de la vida humana caen en el vacío, y finalmente se paralizan, y producen una actividad que es vacua. No solo desordenada, sino vacía y al término ilusoria.

¿Qué es lo que podemos conocer con nuestra inteligencia? Finalmente, podemos conocer a Dios, podemos conocer a Dios que es lo más importante que la inteligencia humana llega a alcanzar. Por supuesto, este conocimiento, en la vida presente, es imperfecto; no se capta la esencia en sí sino a partir de sus perfecciones o considerada desde la gracia. Pero es verdad, sin embargo, que un entendimiento creado puede llegar a conocer la esencia de Dios en la vida eterna. Y finalmente, toda la dignidad de la vida humana se funda sobre esta capacidad del entendimiento, aquella de la cual hablaba Aristóteles.

Dice santo Tomás en cuestión 12, artículo 1^a de la primera parte:

Como quiera que un ser es cognoscible tanto en cuanto está en acto, Dios, que es acto puro sin mezcla alguna de potencialidad, en cuanto tal es cognoscible en grado sumo. Pero lo que en cuanto tal es cognoscible en grado sumo, deja de ser cognoscible por algún entendimiento por sobrepasar su capacidad. Ejemplo: el sol, que es lo más visible, por su exceso de luz no puede ser visto por el murciélago. Partiendo de este principio, algunos dijeran que ningún entendimiento creado puede ver la esencia divina. Pero esto no es aceptable. Pues, como quiera que la suprema felicidad del hombre consiste en la más sublime de sus operaciones, que es la intelectual, si el entendimiento creado no puede ver nunca la esencia divina, o nunca conseguirá la felicidad, o ésta se encuentra en algo que no es Dios. Esto es contrario a la fe. Pues la felicidad última de la criatura racional está en lo que es principio de su ser, ya que algo es tanto más perfecto cuanto más unido está a este principio. Además, es contrario a la razón¹⁹.

Es decir, la felicidad del hombre es estar unido a Dios, pero este estar unido ¿qué quiere decir? Significa ser lo que Dios es, por participación, pero *ser* lo que Dios es. Esta es la verdadera felicidad del hombre. El hombre es esto, siguiendo la descripción de Aristóteles en la *Ética Nicomáquea*. El

¹⁹ S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I q.12 a.1.

hombre es conocer a Dios, porque la perfección de la inteligencia es esto. Aquí no estamos negando que el hombre tenga otras dimensiones, que tenga voluntad, que tenga afectividad, que tenga cuerpo, etc.; estamos diciendo que el hombre es principalmente esto y que lo demás que hay en el hombre, es por esto; causalmente por esto, es decir por su dimensión intelectual perfecta, incluyendo la voluntad, los afectos, etc. Este es el desarrollo de la vida humana, es decir de la vida psíquica. Como dice Aristóteles, el alma es forma y los actos que surgen del alma informan a los que surgen del cuerpo, o mejor dicho de los órganos corporales informados por el alma.

Por eso no hay vida humana perfecta —y por lo tanto feliz— sin la vida intelectual. Y no hay autoconocimiento, no hay dignidad personal sin la vida intelectual. Si no se conoce nada intelectualmente y si no se conoce lo principal que es lo divino, el hombre no se conoce a sí mismo, no sabe quién es, y no puede ser feliz.

Esta es la dimensión que urgentemente hay que restaurar e ilustrar en el mundo de hoy y especialmente en el ámbito de la psicología contemporánea.

Continúa diciendo el gran Doctor Angélico contra los que sostienen que no es posible alcanzar, por la gracia, la contemplación de la esencia de Dios:

Pues la felicidad última de la criatura racional está en lo que es principio de su ser, ya que algo es tanto más perfecto cuanto más unido está a este principio. Además, es contrario a la razón. Porque cuando el hombre ve un efecto, experimenta el deseo natural de ver la causa. Es precisamente de ahí de donde brota la admiración humana. Así, pues, si el entendimiento de la criatura racional no llegase a alcanzar la causa primera de las cosas, su deseo natural quedaría defraudado. Por tanto, hay que admitir absolutamente que los bienaventurados ven la esencia de Dios²⁰.

En este texto tan elevado y aparentemente tan —solo— filosófico, se encuentra una profunda verdad psicológica. Es decir, si el hombre no siente este deseo profundo de ver a Dios, está enfermo. Es decir, tiene falta de deseo; no simplemente de deseo de los bienes sensibles, que son muchos y variados, y que no pueden saciar. Esta privado de los deseos de los bienes superiores. Por eso está radicalmente vacío, y está enfermo. En otros términos, la enfermedad psíquica radical no es solamente la *divagatio mentis* de la que habla santo Tomás, que significa dejarse llevar por los afectos, por las pasiones, por la imaginación; la enfermedad profunda es no tener admiración. Es no tener esta pasión que se causa y radica principalmente en el intelecto —aunque sea algo del apetito concupiscible y de la voluntad—; si no se usa el intelecto no se puede ejercitar este deseo profundo, no se puede tener esta

²⁰ S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I q.12 a.1.

pasión, y toda la vida humana es aburrida, no es interesante, es finalmente tediosa. Se aleja el gozo y la esperanza de este²¹. Es este el corazón profundo de la depresión, que no se cura, como dice Frankl, buscando el sentido de la vida en lo que a cada uno le parece, se cura encontrando el sentido de la vida, usando la inteligencia como es. Es decir, encontrando la realidad.

Si alguien concibe adecuadamente la inteligencia, sabe que la inteligencia no conoce cualquier cosa indeterminada y vagamente. No conoce solo lo que se le presenta inmediatamente. No alcanza solo los fenómenos, alcanza el noúmeno; alcanza la verdad de las cosas, alcanza la sustancia inteligible, y solo con eso se satisface. Con el fenómeno no se puede satisfacer.

El fenómeno es distinto en cada época, como dice Fromm, es distinto para cada uno, y eso deja en una profunda soledad. No solo en una profunda soledad respecto de los demás porque hay incomunicación, sino en una profunda soledad respecto de sí mismo; porque el hombre no se puede amar. Y lo primero que ama el hombre —como enseña santo Tomás— en el recto orden del amor, es sí mismo, después de Dios, por supuesto. Pero primero se tiene que amar a sí mismo y no se puede amar a sí mismo, si no se conoce. Y por eso el que está enfermo psíquicamente no se ama a sí mismo. No se ama a sí mismo porque no se conoce, y no se conoce, porque no conoce la realidad, porque no *es* la realidad. Está cerrado. Está como en una mónada de la cual no puede salir. Está encerrado en sus fenómenos, y esos fenómenos no lo dejan respirar. Es decir, no lo dejan contemplar, que es, como decía Aristóteles, donde se halla la felicidad.

Y justamente terminamos con la consideración del gozo como esencial a la felicidad. Santo Tomás trata de muchas maneras el tema de la beatitud y de la felicidad, de la felicidad última. Pero para nuestro propósito importa especialmente lo que dice cuando trata de las pasiones en la *prima secundae*, y especialmente de la delectación, en la cuestión 31. La delectación, ¿a qué se refiere?, ¿hay delectación en el apetito intelectual? Se pregunta en el artículo cuarto. Parece que no, pero en cambio, «está lo que dice Sal 36,4: *Delectate en el Señor*. Pero el apetito sensitivo no puede llegar hasta

²¹ Cf. S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 32 a. 8 c: «Est autem admiratio desiderium quoddam sciendi, quod in homine contingit ex hoc quod videt effectum et ignorat causam, vel ex hoc quod causa talis effectus excedit cognitionem aut facultatem ipsius. Et ideo admiratio est causa delectationis in quantum habet adiunctam spem consequendi cognitionem eius quod scire desiderat. Et propter hoc omnia mirabilia sunt delectabilia, sicut quae sunt rara, et omnes repraesentationes rerum, etiam quae in se non sunt delectabiles; gaudet enim anima in collatione unius ad alterum, quia conferre unum alteri est proprius et connaturalis actus rationis, ut Philosophus dicit in sua poetica».

Dios, sino solo el intelectivo. Luego la delectación puede darse en el apetito intelectivo»²².

Veamos la solución:

A la aprehensión de la razón sigue una cierta delectación. Ahora bien, en la aprehensión de la razón no solo se mueve el apetito sensitivo por su aplicación a una cosa particular, sino también el apetito intelectivo, llamado voluntad. Y, según esto, en el apetito intelectivo o voluntad se da la delectación que se llama gozo, mas no delectación corporal.

Hay, sin embargo, esta diferencia entre la delectación de uno y otro apetito, que la delectación del apetito sensible se halla acompañada de una mutación corporal, mientras que la delectación del apetito intelectivo no es otra cosa que el simple movimiento de la voluntad. Y en este sentido dice San Agustín en XIV *De civ. Dei* que *el deseo y la alegría no son otra cosa que la voluntad en consonancia con las cosas que queremos*²³.

Es decir, el uso de la razón —que es el intelecto en el hombre por participación— provoca el acto de la voluntad, el acto perfecto de la voluntad. Y ese acto de la voluntad, es el gozo. El acto de la voluntad comienza por el amor y termina en este gozo, que es el corazón de la felicidad; en este caso de la felicidad espiritual, de la felicidad intelectiva. No hay gozo sin voluntad, pero no hay voluntad sin inteligencia. Es decir: sin la inteligencia, el motor de la vida humana que es la voluntad está quieto, y no mueve. Porque todo motor mueve por lo que ya está en acto y lo que en acto es la perfección, y la perfección es el ser. Es decir, lo que la inteligencia *es*, cuando conoce, como decía Aristóteles. Solo la inteligencia nos pone en contacto con la realidad hasta el punto de ser esa realidad e incorporar a nosotros lo nuevo. Lo nuevo es el ser que no tenemos, pero que tiene nuestra Causa, con la cual concordamos desde el origen. Y por eso la perfección está en retornar a la Causa, unirse con la Causa, y esto es lo que hace la inteligencia. Es ser parcialmente, recíbidamente, participadamente, la Causa. Eso produce el gozo.

Toda la realidad es el medio por el cual nos unimos con la Causa; y esto es lo que conoce la inteligencia. No es medio simplemente porque sea desechable, sino porque ahí está la Causa, está presente. Por eso es tan importante el uso de la inteligencia. Porque si no se usa la inteligencia, no se vuelve al origen. Si no se usa la inteligencia, no nos encontramos a nosotros mismos, no tenemos voluntad. Si no tenemos voluntad, no tenemos pasiones; aunque las pasiones se desarrollen respecto de sus objetos sensibles, estas pasiones son mutables, y finalmente desaparecen, no hay nada que permanezca. Si

²² S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I-II q 31 a. 4 sc.

²³ S. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, I-II q 31 a. 4 c.

la persona se ama a sí misma según sus pasiones, finalmente se desintegra, porque estas pasiones no tienen continuidad por su propia naturaleza. Por eso, si no hay uso de la inteligencia, la vida humana se deteriora. El corazón de la enfermedad psíquica está, pues, en no usar la inteligencia.