

NORMALIDAD Y VIRTUD. AYUDA EN LA LIMITACIÓN
DR. MARTÍN ECHAVARRÍA

NORMALIDAD Y VIRTUD. AYUDA EN LA LIMITACIÓN

DR. MARTÍN ECHAVARRÍA

1. El problema del criterio de normalidad

La psicoterapia y la pedagogía no pueden prescindir de una idea acerca de lo que es un hombre normal y maduro. Estos oficios, por su carácter práctico, no se pueden llevar a cabo si se desconoce la meta a la que sus actos se deben dirigir, porque, como decía Aristóteles, en lo práctico el principio es el fin. La meta a la que se dirige la psicoterapia es reconducir la persona a la normalidad. Justamente, la aplicación de la psicoterapia supone un juicio negativo sobre la situación actual de la vida psíquica de un hombre, sobre algo que es, pero que no tendría que ser (por ejemplo, que se da un trastorno o una patología); juicio negativo que se basa en una comparación de este estado anormal con una “norma” (de allí viene justamente la palabra normal), que se toma como fin del trabajo psicoterapéutico (así como la madurez para la pedagogía). Sin una noción suficientemente clara de lo que es normal, tampoco se entenderá del todo lo a-normal y la psicoterapia consiguientemente sufrirá de una ambigüedad de base.

El tema de la normalidad, a pesar de su indudable importancia, no ha sido suficientemente abordado por la psicología contemporánea y sólo en los últimos años ha sido considerado como un tema central por esa corriente que se denomina “psicología positiva”. Sin embargo, aparece tangencialmente en autores de épocas anteriores.

Según el importante psiquiatra Kurt Schneider, en este tema hay dos posturas posibles: la que adopta un criterio estadístico y la que opta por un criterio valorativo de la normalidad.¹ Schneider opta por el primero, pues considera que es el único justificable desde el punto de vista científico, en cuanto basado en el análisis de los hechos según el método experimental. Todo criterio valorativo estaría viciado de subjetividad, pues los valores son distintos para cada uno. Según este criterio, dice Schneider, son tan anormales el criminal y el psicópata, como el genio y el santo.

Desde ahora, y en atención al concepto de normalidad media, definimos las personalidades anormales del modo siguiente: *Las personalidades anormales son variaciones, desviaciones, de un campo medio, imaginado por nosotros, pero no exactamente determinable, de las personalidades.*

Desviaciones hacia el más o hacia el menos, hacia arriba o hacia abajo. Es indiferente, pues, que estas desviaciones de la normalidad media correspondan a valores positivos o negativos en el aspecto ético o social. Partiendo de esta normalidad media, es exactamente tan anormal el santo

¹ K. SCHNEIDER, *Las personalidades psicopáticas*, Editorial Científico-Médica, Barcelona 1962, 26: “ Hay dos clases de conceptos de normalidad, según se adopte la norma del término medio o la norma del valor. Normal, en el sentido de la norma del término medio, es, precisamente, el término medio. Normal, en el sentido de la norma del valor, es lo que corresponde al ideal subjetivo personal: el hombre normal es, para uno Goethe; para otro, Bismarck; para un tercero, San Francisco. En el sentido de la norma del término medio, puramente cuantitativa, es anormal lo que se aparte de dicho término medio, de lo ordinario y frecuente. En la identificación de lo excepcional, extraordinario e infrecuente no interviene ninguna apreciación del valor. En el sentido de la norma del valor, es anormal lo que se oponga a la imagen ideal. Ésta está determinada por la jerarquía ideológica personal de los valores.”

o el gran poeta como el criminal desalmado; los tres caen fuera del término medio de las personalidades.²

Ahora bien, uno se puede preguntar: ¿Qué hay que hacer en la práctica? ¿Someter al santo a psicoterapia para que se parezca al hombre medio (es decir, mediocre) de las grandes ciudades? Este criterio se muestra ya inválido a nivel de la medicina, como ya lo señalara el psiquiatra y filósofo católico Rudolf Allers:

Supongamos que en un país hubiera 999 hombres afectados por la tuberculosis y sólo uno que no estuviera enfermo. ¿Se podría concluir que el “hombre normal” es aquel cuyos pulmones están carcomidos por la enfermedad? Lo *normal* no se confunde con la *media*.³

Y es que, aunque cada uno pueda opinar de manera distinta acerca de los valores (o mejor, de lo que es bueno), hay una realidad que se puede descubrir si usamos rectamente nuestra razón y si hacemos las elecciones adecuadas de modo de estar dispuestos subjetivamente de acuerdo a la jerarquía objetiva de valores. Respecto de la normalidad humana esto supone el juicio ético, como observa con lucidez Gordon W. Allport: “para que podamos afirmar que una persona es *mentalmente sana, normal y madura*, debemos saber qué son la salud, la normalidad y la madurez. La psicología por sí sola no puede decírnoslo. Está implicado hasta cierto punto el juicio ético.”⁴

2. El redescubrimiento de la virtud en la psicología contemporánea

En este sentido se mueven aquellos autores que vinculan el concepto de normalidad con la noción clásica de virtud. El filósofo alemán Josef Pieper ya observaba en el año 1932 que el concepto de normalidad presente en la escuela adleriana, especialmente en la interpretación de Rudolf Allers, era próximo a la ética de las virtudes de santo Tomás de Aquino.⁵ Así lo hace, por ejemplo, con la noción de prudencia:

Un resultado de la psicología, o mejor dicho, psiquiatría moderna, que a mi parecer nunca ponderaremos demasiado hace resaltar cómo un hombre al que las cosas no le parecen tal como son, sino que nunca se percata más que de sí mismo porque únicamente mira hacia sí, no sólo ha perdido la posibilidad de ser justo (y poseer todas las virtudes morales en general), sino también la salud del alma. Es más: toda una categoría de

² *Ibidem*, 26-27.

³ R. ALLERS, “El amor y el instinto. Estudio psicológico”, en I. ANDEREGGEN - Z. SELIGMANN, *La psicología ante la Gracia*, EDUCA, Buenos Aires 1999, 324. Cfr. R. ALLERS, *Reflexiones sobre la patología del conflicto*, en I. ANDEREGGEN - Z. SELIGMANN, *op. cit.*, 292 : “La medicina, tratando a un enfermo, no tiene solamente la intención de liberarlo de sus sufrimientos y de hacerse capaz de ganarse la vida; quiere también y sobre todo restaurar el estado ‘normal’, porque sabe que lo ‘normal’ es lo que ‘debe’ ser. [...] La medicina no puede más que aceptar, sea inconscientemente, sea incluso contra su voluntad, la idea de un *ordo* más allá de los hechos, un estado de cosas que no existe siempre pero que *debe* existir y cuya realización sólo constituye el estado ‘normal’.”

⁴ G. W. ALLPORT, *La personalidad. Su configuración y su desarrollo*, Herder, Barcelona 1966, 329.

⁵ J. PIEPER, “Sachlichkeit und Klugheit. Über das Verhältnis von moderner Charakterologie und thomistischer Ethik”, en *Der Katholische Gedanke*, (1932), 68-81, 74: “Sobre la comparación entre la ética tomista y la caracterología moderna, no queda sino considerar que: *El núcleo de todas las neurosis es la absolutización del yo, la mirada exclusiva del hombre hacia sí mismo, el egocentrismo, la falta de objetividad y de sentido comunitario. Condición y expresión de salud psíquica es la orientación del hombre hacia la realidad objetiva, la renuncia al yo, la objetividad en el reconocimiento y en la acción, el ‘sentimiento de comunidad’.*” Cfr. M. F. ECHAVARRÍA, “Ética y psicoterapia según Josef Pieper”, en *Sapientia*, LIX (2004), 393-403.

enfermedades del alma consisten esencialmente en esta "falta de objetividad" egocéntrica. A través de estas experiencias se arroja una luz que confirma y hace resaltar el realismo ético de la doctrina de la superioridad de la prudencia. La prudencia es uno de los "lugares" del espíritu en que se hace visible la misteriosa conexión entre salud y santidad, enfermedad y pecado. Una doctrina del alma (psicología) que no haga, a sabiendas, caso omiso de estas realidades podrá adquirir, seguramente, desde esta posición, una visión de relaciones muy honda.⁶

Pieper subraya repetidamente que lo que es bueno moralmente es a la vez bueno para el nivel "psico-vital" del hombre, es psicoprofiláctico y psicoterapéutico. Aún más, el equilibrio psicológico no se puede lograr sin aspirar no sólo a la excelencia moral, sino incluso espiritual:

En cierta manera se revela como una cosa sin sentido el aspirar al mantenimiento del orden interior por sí mismo y proponerse como finalidad la pura conservación del yo en cuanto tal. En el extremo de esta finalidad "pura", pero de tejas abajo, está la templanza del avaro, que, como dice santo Tomás, evita la inmoralidad por los gastos que acarrea. Es evidente que aquí no hay ninguna virtud. Pero sabemos también lo débil que resulta un trabajo médico, cuando actúa solo, para impulsar en la persona enferma una moderación con garantías de resultado permanente. No sin razón se le achaca a todo tratamiento psicoterapéutico que no tenga una fase metafísica o religiosa, el que sus resultados son "un aburguesamiento rodeado de temerosos cuidados y envenenado por un vacío desolador". Y esto, claro está, no tiene nada que ver con la paz sustancial que proporciona la verdadera templanza. Tal fracaso no es algo que ocurra fortuitamente, sino que tiene que sobrevenir por necesidad. [...] Con otras palabras: el mantenimiento del yo no es realizable mientras la mirada siga puesta en lo exclusivamente humano.⁷

Esto tiene causas teológicas profundas, que son la explicación última de la insuficiencia no sólo del criterio empírico, sino incluso del meramente natural. Porque la Revelación nos enseña que el estado actual del hombre es de caída, y la tendencia de la mayoría no es hacia lo mejor. Así lo recordaba el Papa Juan Pablo II en la *Veritatis Splendor* muy explícitamente:

En efecto, mientras las ciencias humanas, como todas las ciencias experimentales, parten de un concepto empírico de "normalidad", la fe enseña que esta normalidad lleva consigo las huellas de una caída del hombre desde su condición originaria, es decir, está afectada por el pecado. Sólo la fe cristiana enseña al hombre el camino de retorno "al principio" (cfr. *Mt 19, 8*), un camino que con frecuencia es bien diverso del de la normalidad empírica.⁸

Casi al mismo tiempo que Pieper, Erich Fromm insistió también con mucho énfasis en la relación entre normalidad psíquica y virtud, llegando incluso a identificarlas. Fromm utiliza la concepción aristotélica de las virtudes, pero interpretada desde el pensamiento ateo y dialéctico neomarxista, y atribuye esta idea al mismo Freud, aunque equivocadamente.

La caracterología de Freud implica que la virtud es el fin del desarrollo del hombre. Este desarrollo puede ser obstruido por circunstancias específicas

⁶ J. PIEPER, "La imagen cristiana del hombre", en *Las virtudes fundamentales*, Rialp – Quinto Centenario, Bogotá 1988, 17-18.

⁷ J. PIEPER, "Templanza", *Las virtudes fundamentales*, 227-228.

⁸ JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, 1993, n. 112.

y generalmente externas y puede así ocasionar la formación del carácter neurótico. El crecimiento normal, no obstante, producirá el carácter maduro, independiente y productivo, capaz de amar y de trabajar; para Freud, en último análisis, salud y virtud son lo mismo. Pero esta conexión entre carácter y ética no es explícita.”⁹

En realidad, la opinión de Freud sobre la posibilidad de alcanzar la normalidad y la virtud es bastante menos optimista que la del iluminista Fromm. Por otra parte, al sostener, como muchos otros, que entre lo normal y lo anormal hay sólo una diferencia de grado y no cualitativa, Freud echa por tierra toda posibilidad de establecer lo que es normal. Con mucha razón afirma J. Nuttin que “la confusión entre lo patológico y lo normal es una tendencia contra la cual no se podría precaver suficientemente a todos cuantos estudian la psicología profunda con una finalidad de acción social en un medio de hombres normales”¹⁰. Aunque se pudiera poner en duda que existan hombres que sean completamente normales en todos sus aspectos (ver a este respecto lo que diremos más adelante), no cabe ninguna duda de que lo normal y lo patológico son diferentes.¹¹ Que en el normal y en el anormal aparezcan fenómenos análogos sólo es índice de la unidad de la naturaleza humana. La enfermedad y el trastorno, como todo mal, son *privaciones*. La privación tiene como sujeto algo que es, y que es entitativamente bueno.¹² La diferencia entre lo normal y lo anormal, es como la del hábito y la privación. Ambos asientan sobre un mismo sujeto, pero el primero perfeccionándolo, y el segundo despojándolo. El ser humano es muy complejo, y puede ser normal según un aspecto y anormal según otros; pero lo normal y lo anormal se distinguen. Y lo normal debe ser en alguna medida asequible, de otro modo no puede ser meta de una acción realista.¹³

Otros autores, provenientes del psicoanálisis y de la psicología humanista (como A. Maslow o E. H. Erikson¹⁴), han hecho referencia también a la vinculación entre normalidad y virtud. Más cercana en el tiempo, es clara la vinculación entre el concepto de “inteligencia emocional” y los de las virtudes de la prudencia (una cita de Aristóteles al respecto encabeza el famoso libro de D. Goleman) y la de la templanza. Así lo dice el mismo Goleman:

⁹ E. FROMM, *Ética y psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica, México 1987, 50.

¹⁰ J. NUTTIN, *El psicoanálisis y la concepción espiritualista del hombre*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires 21979, 177.

¹¹ Cfr. *Ibidem*, 173: “Una cosa es, sin embargo, destacar esa interferencia de lo normal y lo patológico, y otra construir una teoría de la personalidad normal a la luz, precisamente de los datos patológicos. [...] el desarrollo normal de un estado de conflicto y su papel dentro del conjunto del funcionamiento psicológico difieren tanto del proceso patológico del conflicto, como el crecimiento normal de un tejido difiere del crecimiento de índole cancerosa”; *ib.*, 177: “Sabemos perfectamente que elementos patológicos se mezclan al desarrollo psíquico de todo hombre, como los microbios se mezclan al aire que respiramos. Pero hay que reconocer que en el hombre profundamente equilibrado ciertos gérmenes de comportamientos y de sentimientos enfermizos se curan frecuentemente mejor por una acción estimulante sobre los factores constructivos de desarrollo que por medio de una concentración de atención sobre el elemento patológico mismo. Como ya lo hemos destacado anteriormente, la distinción entre lo patológico y lo normal no es una cuestión de grado o de cantidad; la diferencia es cualitativa y concierne a la organización y la estructura globales de los factores y al proceso del organismo.”

¹² Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 48, a. 3.

¹³ Justamente en esta línea se mueve la crítica aristotélica a la “idea de Bien” platónica.

¹⁴ Cfr. C. A. VELASCO SUÁREZ, *Psiquiatría y persona*, EDUCA, Buenos Aires, 2003, 137: “Tal es el caso [...] de Eric Homburger Erikson, quien a través del estudio de los estadios de desarrollo del yo se aproxima a una ética realista, reencontrando la idea clásica de *virtud*, como cualidad específica de fortaleza de la personalidad”.

El dominio de uno mismo, esa capacidad de afrontar los contratiempos emocionales que nos deparan los avatares del destino y que nos emancipa de la “esclavitud de las pasiones” ha sido una virtud altamente encomiada desde los tiempos de Platón. Como señala Page DuBois, el notable erudito de la Grecia clásica, el antiguo término griego utilizado para referirse a esta virtud era *sofrosyne*, “el cuidado y la inteligencia en el gobierno de la propia vida”. Los romanos y la iglesia cristiana primitiva¹⁵, por su parte, la denominaban *temperantia* –templanza- la contención del exceso emocional. Pero el objetivo de la templanza no es la represión de las emociones sino el equilibrio, porque cada sentimiento es válido y tiene su propio valor y significado. Una vida carente de pasión sería una tierra yerma indiferente que se hallaría escindida y aislada de la fecundidad de la vida misma. Como apuntaba Aristóteles, el objetivo consiste en albergar la emoción *apropiada*, un tipo de sentimiento que se halle en consonancia con las circunstancias. El intento de acallar las emociones conduce al embotamiento y la apatía, mientras que su expresión desenfrenada, por el contrario, puede terminar abocando, en situaciones extremas, al campo de lo patológico (como ocurre, por ejemplo, en los casos de depresión postrante, ansiedad aguda, cólera desmesurada o agitación maníaca).¹⁶

Esta tendencia alcanza su teorización más explícita en Martin Seligman.

3. Las virtudes en la *psicología positiva* de Martin Seligman

Este autor, expresidente de la American Psychological Association (APA) y profesor de la universidad de Pennsylvania, es conocido por sus estudios sobre la indefensión aprendida.¹⁷ En los últimos años se dedicó a sentar las bases de lo que denominó una “psicología positiva”; es decir, una psicología centrada en el estudio de la normalidad, la salud y la plenitud, a diferencia de la “psicología negativa” predominante en el s. XX, centrada en el estudio de lo patológico. Dice Seligman:

Durante los últimos cincuenta años la psicología se ha dedicado a un único tema, la enfermedad mental, y los resultados han sido bastante buenos [...]. Pero este progreso se ha obtenido a un precio elevado. Parece ser que el alivio de los estados que hacen que la vida resulte espantosa ha relegado a un segundo plano el desarrollo de los estados que hacen que merezca la pena vivir. No obstante, las personas desean algo más que corregir sus debilidades. Quieren que la vida tenga sentido, y no sólo dedicarse a ir tirando a trancas y a barrancas hasta el día de su muerte. [...] Ha llegado el momento de contar con una ciencia cuyo objetivo sea entender la emoción positiva, aumentar las fortalezas y las virtudes y ofrecer pautas para encontrar lo que Aristóteles denominó la “buena vida”.¹⁸

Se trata por lo tanto, y de modo muy explícito, de estudiar los temas de la ética de Aristóteles: la vida buena, la felicidad, el carácter y las virtudes. Pero a diferencia de la ética, la “psicología positiva” se presenta como científica, en el sentido moderno del término, y no prescriptiva. Al refutar las críticas a este enfoque, este autor lo afirma con las siguientes palabras:

¹⁵ La primitiva, la medieval y la moderna, deberíamos decir...

¹⁶ D. GOLEMAN, *Inteligencia emocional*, Kairós, Barcelona 2002, 94-95.

¹⁷ Cfr. M. E. P. S. SELIGMAN, *Indefensión. En la depresión, el desarrollo y la muerte*, Debate, Barcelona 2000.

¹⁸ M. E. P. SELIGMAN, *La auténtica felicidad*, Vergara, Córdoba 2003, 11.

La segunda objeción consiste en que “carácter” es un término valorativo, y la ciencia debe ser moralmente neutra. Estoy totalmente de acuerdo en que la ciencia debe ser descriptiva y no preceptiva. La misión de la Psicología Positiva no es decirle que debe ser optimista, o espiritual, o amable, o estar de buen humor, sino describir las consecuencias de tales rasgos (por ejemplo, que ser optimista reduce la depresión, mejora la salud física, propicia los logros, a cambio, quizá, de un menor realismo). Lo que cada uno haga con esa información depende de sus propios valores y objetivos.¹⁹

Sin embargo, a lo largo de los libros y artículos de Seligman y sus colaboradores aparecen clara y constantemente afirmaciones de tipo valorativo. Dejando de lado otros temas, nos centraremos aquí en el de la virtud. Seligman considera que es necesario que la psicología recupere el concepto de *carácter*. Los autores americanos, siguiendo a Allport, han preferido el término *personalidad* al de *carácter*, por considerarlo más neutro desde el punto de vista moral.²⁰ Hay buen carácter y mal carácter, pero no hay mala personalidad.²¹ De este modo sin embargo, según Seligman, no se eliminaba el carácter y la virtud, sino que su estudio se introducía subrepticamente en la psicología académica bajo el nombre de psicología de la personalidad.

Gordon Allport, padre de la teoría moderna de la personalidad, empezó su carrera como asistente social con el objetivo de "fomentar el carácter y la virtud". Sin embargo, a Allport estos términos le resultaban irritablemente victorianos y moralistas, por lo que consideró necesario un término científico moderno desprovisto de valoraciones subjetivas. "Personalidad" tenía un tono científico neutral perfecto. Para Allport y sus seguidores, la ciencia debía limitarse a describir los hechos objetivos en vez de recomendar cómo deberían ser. *Personalidad* es un término descriptivo, mientras que *carácter* es preceptivo. Así, los conceptos cargados de moralidad, como carácter y virtud, se introdujeron, como de contrabando, en la psicología científica bajo el barniz suave del concepto de personalidad.²²

Seligman aboga por un retorno explícito y consciente a las nociones de carácter y de virtud, sin las cuales no se puede hacer un estudio profundo del comportamiento del ser humano²³: “Toda ciencia que no utilice el carácter como idea básica –o por lo menos explique con acierto el carácter y la capacidad de elección- nunca será aceptada como ilustración útil de la actividad humana. Por consiguiente, considero que ha llegado el momento de resucitar el carácter como concepto central del estudio científico del comportamiento humano. Para ello necesito demostrar que las razones para dejar de lado el concepto de virtud ya no se sostienen, y luego erigir sobre un terreno sólido una clasificación viable de la fortaleza y la virtud.”²⁴

¹⁹ M. E. P. SELIGMAN, *La auténtica felicidad*, 178.

²⁰ Sin embargo, aunque “personalidad” no tenga en inglés la connotación moral que Allport le atribuye, tiene muchas implicaciones metafísicas en la medida en que deriva del término *persona*.

²¹ Cfr. G. ALLPORT, *op. cit.*, 51-52.

²² M. E. P. SELIGMAN, *La auténtica felicidad*, 176-177.

²³ Desde una perspectiva tomista, dice I. Andereggen : “[...] es aquí donde encontramos el centro de lo que es psicológicamente observable de modo humano. Si no llega al nivel específico de la virtud humana en cuanto tal, la psicología, en sus múltiples variantes no podrá traspasar en concreto el nivel del conductismo por más sofisticada y abstractamente elaborada que pudiera estar” [I. ANDEREGGEN, "Santo Tomás de Aquino, psicólogo", en *Sapientia*, 54 (1999) 65].

²⁴ M. E. P. SELIGMAN, *La auténtica felicidad*, Vergara, 176-177.

Este tema es tratado por Seligman en dos libros: *Authentic Happiness*²⁵ y *Character Strengths and Virtues : A Handbook and Classification*²⁶. La primera es una obra más general que trata otros temas de la *psicología positiva*, como las emociones positivas, el optimismo y la felicidad, además de los del carácter y la virtud. El segundo, que abrevian como CSV, pretende ser la contrapartida positiva del DSM (Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales, redactado por la *American Psychiatric Association* (que también se abrevia APA). En él se hace un elenco de lo que los autores (Seligman y Peterson) llaman “virtudes” y “fortalezas” del carácter.

En una investigación financiada, dirigida por Christopher Peterson y Martin Seligman, se dedicaron al estudio comparado de las virtudes de distintos sistemas morales (entre los cuales, es necesario decir, hay tal disparidad de profundidad y de importancia que el parangón parece a veces abusivo²⁷): “Dirigidos por Catherine Dahlsgaard, leímos a Aristóteles y a Platón, santo Tomás de Aquino y san Agustín, el Antiguo Testamento y el Talmud, Confucio, Buda, Laozi, Bushido (el código de los samuráis), el Corán, Benjamín Franklin [¡!] y los Upanishads, unos doscientos catálogos de virtudes en total. Para nuestra sorpresa, en casi todas estas tradiciones que se remontaban a más de tres mil años y cubrían toda la faz de la Tierra se valoraban seis virtudes”.²⁸ Éstas son: sabiduría-conocimiento, valor, amor, justicia, templanza y espiritualidad-trascendencia.

Claramente se descubren detrás de esta clasificación las virtudes clásicas: prudencia (=sabiduría), justicia, fortaleza (=valor) y templanza, a las que se agregan el amor o humanidad (que está entre la clásica virtud de la afabilidad y la teológica de la caridad²⁹) y la espiritualidad o trascendencia, que engloba vagamente las virtudes teológicas de la fe y la esperanza.³⁰ ¿Era necesario para encontrarlas recurrir a un proceso de investigación tan trabajoso y experimentalmente muy objetable? ¿El análisis de los objetos de las virtudes, basado en la experiencia moral espontánea, tal como lo hacía la moral clásica, no hubiera conducido a un resultado semejante, o incluso superior?

A diferencia de la ética clásica, Seligman considera que, aunque la madurez implique la posesión de gran parte de esas virtudes que él llama “ubicuas”, sin embargo no es necesario la posesión de todas:

[...] yo considero el carácter como algo plural, y la existencia de actividad no virtuosa con respecto a una fortaleza no significa que esa persona no pueda tener y mostrar otras fortalezas, o que no pueda ser una persona virtuosa. Durante el escándalo de Monica Lewinsky, supongo que gran

²⁵ Trad. esp. *La auténtica felicidad*, Vergara, Barcelona 2003.

²⁶ CH. P. PETERSON Y M. E. P. SELIGMAN, *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*, Oxford University Press, Oxford 2004.

²⁷ Mencionar junto a la Biblia, Aristóteles y santo Tomás, al código moral de los Klingon (raza alienígena de la serie de ciencia ficción *Star Trek*), nos parece no sólo irreverente, sino ridículo; Cfr. M. E. P. SELIGMAN, *La auténtica felicidad*, 183.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*: “la humanidad de Confucio no es idéntica a la *caritas* de santo Tomás de Aquino.”

³⁰ Cfr. P. VITZ, “Psychology in Recovery”, en *First Things*, 151 (2005) 17-22: “Peterson and Seligman list six core virtues, and it is not hard to provide the familiar Christian or Greco-Roman names for them. Their explanation of wisdom and knowledge is very close to the traditional virtue of prudence; humanity is close to charity; courage, justice, and temperance have not changed their names; and their sixth virtue, transcendence, is not far from hope and faith. / The authors survey the major religious and philosophical traditions in both the East and the West, in defending the universality of their definition of the six ‘high virtues’. In the process, they explicitly acknowledge, among others, Aristotle and Aquinas.”

parte del público norteamericano fue más allá de la infidelidad de Bill Clinton, e incluso de su falta de honradez, y valoró sus acciones encomiables como líder.³¹

Aquí se evidencia que el ideal moral que resulta del estudio de Seligman, a pesar de la semejanza temática y terminológica con la ética clásica, no termina de escapar del relativismo ético propio de las sociedades pluralistas contemporáneas.

Con la finalidad de evaluar y cuantificar la posesión de las virtudes, Seligman las divide en una serie de “fortalezas” (24 en total). Las fortalezas son cualidades morales positivas que se adquieren por el ejercicio de la voluntad. Este autor considera indispensable para el desarrollo de la psicología positiva la recuperación, no sólo de la noción de carácter y de virtud, sino también de voluntad y responsabilidad.³² En esto se diferencian de las simples capacidades, como el C.I., que pueden ser el resultado de la herencia. Así, por ejemplo, la virtud de la sabiduría sería el resultado de la posesión de las fortalezas “curiosidad”, “amor por el conocimiento”, “juicio”, “ingenio”, “inteligencia social” y “perspectiva”; la virtud del valor se compondría de “valentía”, “perseverancia” e “integridad”; y la templanza, de “autocontrol, prudencia y humildad”. Esta división, según Seligman, responde al carácter más concreto y, por lo tanto, mensurable de las fortalezas. Para esta medición, estos autores han elaborado un cuestionario, del estilo de otros cuestionarios de personalidad, como el 16 PF de Cattell.

4. Aportes y límites de la nueva psicología de las virtudes

No caben dudas de que el interés explícito de la psicología reciente por el tema de las virtudes tiene aspectos positivos que hay que destacar. En primer lugar, y contra las psicologías dominantes de tendencia negativa y determinista, destacan características tan esenciales del ser humano como su racionalidad y libertad. Por otra parte, reintroducen el concepto de virtud para la comprensión práctica del ser humano, lo que abre ciertamente posibilidades para quienes sostenemos la visión clásica y cristiana del ser humano. Especialmente, puede disponer positivamente para el profundo y exhaustivo análisis que santo Tomás, sintetizando una larga tradición que incluye a Aristóteles, Cicerón y los Padres de la Iglesia, hizo de las virtudes humanas y cristianas. Pero sobre todo, pone muy claramente de manifiesto un aspecto de la problemática epistemológica de la psicología contemporánea que generalmente pasa desapercibido: el de la presencia virtual de una ética en el seno de la psicología de la personalidad y de la psicoterapia.³³ Así sintetiza estas ideas Paul Vitz:

³¹ M. E. P. SELIGMAN, *La auténtica felicidad*, 387 (nota 3).

³² *Ibidem*, 186-187: “ De hecho, con la voluntad sucedió lo mismo que con el carácter. La psicología científica abandonó ambos conceptos más o menos en la misma época y por motivos similares. Sin embargo, los conceptos de voluntad y de responsabilidad personal son igual de fundamentales para la psicología positiva que el concepto de buen carácter.”

³³ Sobre la presencia subrepticia de la moral en la psicología contemporánea, cfr. Y. SIMON, *Critique de la connaissance morale*, Desclée de Brouwer, Paris 1934, 136-141 : “Agreguemos que entre las materias normalmente estudiadas hoy bajo el título de psicología, algunas corresponden en realidad a un conocimiento propiamente moral, y no pueden ser comprendidas sino a la luz de principios morales. Hace tres cuartos de siglo, Ribot, cuyos esfuerzos por someter la vida afectiva a los procedimientos totalmente especulativos y positivos de la psicología moderna son conocidos, escribía que para la psicología moderna ya no hay pasiones buenas ni malas, como tampoco hay plantas útiles o nocivas para el botánico, a diferencia de lo que pasa con el moralista y el jardinero; paralelo seductor, pero sofisticado, ya que si es accidental para una planta satisfacer o contrariar la mirada del amante de los jardines, una pasión,

Al descubrir las características humanas positivas que se necesita cultivar para fortalecer a una persona y para ayudar a curar los sufrimientos pasados, la psicología, inconscientemente, a hecho un cambio conceptual trascendental. El modelo anterior de la psicología negativa se basaba completamente en la visión del mundo científica tradicional de un pasado determinista que causa el presente. Pasando a una psicología positiva, la disciplina pasó, no sólo de la ciencia a la filosofía, sino también del pasado y sus efectos, al futuro y nuestros propósitos, del determinismo mecanicista a la teleología.³⁴

Será cada vez más inevitable afrontar este problema si la psicología se sigue desarrollando tan claramente en esta dirección. Por otra parte, existe una tendencia reciente, representada por el best seller de Lou Marinoff, *Más Platón y menos Prozac*, que toma pie justamente de este tema, a resaltar la eficacia de la filosofía para ocuparse de problemas de los que frecuentemente se preocupa la psicología. Entre los psicólogos mismos hay autores que, como Paul Vitz, afirman explícita y abiertamente que la consulta psicológica y la psicoterapia no son sino filosofías aplicadas, de tal modo que la psicología habría girado desde la postura naturalista y positivista que pretendió separarla de la filosofía, a reintegrarse en la filosofía, de la que en el fondo nunca se pudo apartar completamente.³⁵

considerada en su ejercicio concreto, cambia de naturaleza según que favorezca o contrarie al agente libre. Ahora bien, la psicología moderna de la vida afectiva, sondeando el mundo del vicio y de la virtud prohibiéndose todo juicio de valor moral, por lo tanto arrastrada por del juego concreto de la libertad en un orden de cosas donde la naturaleza de la realidad considerada varía con los motivos de la elección voluntaria, presenta generalmente un penoso espectáculo de sistemática desinteligencia. Aquí, como en sociología, encontramos la última palabra del cientificismo. Después de la arrogante pretensión de someter los problemas metafísicos al juicio de la ciencia positiva, estaba reservado a nuestro tiempo asistir a la *fisicalización de las cosas morales*. Muchas personas alarmadas por la devastación que causa en las jóvenes inteligencias la lectura de los *sociólogos*, quieren reaccionar reclamando simplemente un uso más libre y clarividente de principios metodológicos considerados como intangibles, o como mucho la introducción de reformas metodológicas discretas, dejando a salvo el carácter totalmente positivo y especulativo de las ciencias morales distintas de la moral normativa. Nosotros creemos que no se podrá hacer nada contra la influencia tóxica de una cierta sociología si no se comienza por reconocer que toda ciencia del actuar humano, del ser moral, para comprender su objeto debe recibir de la filosofía moral el conocimiento de los valores morales.”

³⁴ P. VITZ, “Psychology in Recovery”.

³⁵ Cfr. P. VITZ, *cit.*: “Psychologists in the therapy world today have recognized that their understanding of the human person has not become more scientific. Furthermore, they no longer believe that to label their discipline a science is either possible in practice or desirable in theory. Instead, psychologists have grasped that psychotherapy best understands itself and best serves its clients by locating itself in the humanities and making use of concepts and approaches traditionally found there. For example, recent theorists such as Roy Shafer, Donald Spence, Jerome Bruner, and Dan McAdams have emphasized a narrative understanding of personality, as well as storytelling aspects of knowledge in general and of the therapeutic session in particular. Others have placed psychology in the broad field of hermeneutics, in which it becomes part of interpretive frameworks more closely related to theology, philosophy, and ethics than to traditional science. The result is that psychotherapy has begun to return to its roots in the premodern era, when psychology was understood to be a subdiscipline of philosophy. / There is still a certain amount of genuinely scientific observation and a modest proportion of important experimental research present in today’s field of psychotherapy—for example, research that shows some of the early experiences that contribute to mental pathologies. In the future we are likely to see major contributions from research on experiences that build strength of character and virtue (about which I say more below). But once psychology leaves its modest scientific and objective base, it begins to use concepts and broad interpretive frameworks that are intrinsically nonscientific—and, indeed, philosophical in nature. The result is that psychology is becoming an applied philosophy of life.”

El tema de la relación epistemológica entre ética y psicología lo hemos desarrollado ampliamente en otro lado.³⁶ Aquí sólo nos detendremos en una evaluación de la nueva psicología de las virtudes. A este respecto hay que decir que, a pesar de los aspectos positivos que hemos señalado, es necesario llamar la atención sobre otros que estimamos negativos.

El intento de algunos autores de estudiar experimentalmente la virtud, sin tomar como fundamento una concepción filosófica o incluso teológica de la misma, nos parece naíf y de escaso alcance. Si es un error querer determinar un trastorno sólo en base a clasificaciones estadísticas como las del DSM o del CIE, lo es mucho más intentar hacerlo con la virtud. Lo patológico es estereotipado y poco libre, mientras que lo sano y virtuoso no es reductible a esquemas o a preguntas que se puedan evaluar numéricamente. Sólo quien conoce lo que es virtuoso y está connaturalizado con la virtud puede juzgar cuándo ésta se halla o no presente.

Tememos que detrás de una psicología de la virtud de tendencia divulgativa se oculte además, una visión superficial del ser humano y de sus dificultades. Un optimismo superficial puede engañarnos fácilmente acerca de nuestra posibilidad efectiva de adquirir las virtudes. Si esto se mezcla con una filosofía moral de la autonomía de lo humano, la consecuencia es una psicología que, en su captación general de la naturaleza humana, es más superficial y menos exacta que el psicoanálisis de Freud.³⁷

Si es urgente la formación de psicólogos que tengan una profunda comprensión de la naturaleza humana y de su vocación sobrenatural, es todavía más imperioso, y condición de realización de lo anterior, el redescubrimiento, no sólo práctico, sino también científico (en el sentido aristotélico-tomista del término) de la ética y de la teología moral. De otro modo, aún escapando del conductismo, haremos una psicología o una pedagogía que no sean sino una nueva forma de tecnología de la conducta. En vez de aprendizaje y refuerzo, diremos carácter y virtudes, pero nuestra perspectiva no será mucho más humana ni cristiana.

Esto no significa negar la posibilidad, e incluso la necesidad, de la elaboración de instrumentos técnicos de evaluación e intervención psicológica, sino la de su subordinación dentro del arte del psicólogo, al juicio prudencial, que depende tanto de sus propias virtudes (el psicólogo trabaja desde su propia personalidad), como de la filosofía moral³⁸ y la teología³⁹. Recuperar las nociones

³⁶ Cfr. M. F. E CHAVARRÍA, *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*, Documenta Universitaria, Barcelona 2005.

³⁷ Con sus graves errores, que hacen poco recomendable y falsa su psicología, Freud se tomó en serio problemas esenciales de la existencia humana como el del pecado y, en particular, el del pecado original (en *Tótem y tabú* o en *Mosiés y la religión monoteísta*, por ejemplo). En cambio, Seligman, hablando de los prejuicios que se oponen al desarrollo de una psicología de la felicidad, se refiere a la idea de que la naturaleza humana no puede mejorar como un “dogma corrompido hasta la médula”. Afirmación que podría ser correcta si no colocara en ella al pecado original cristiano: “La doctrina del pecado original es la manifestación más antigua de esta clase de dogma”.

³⁸ Y. SIMON, *Critique de la connaissance morale*, 138-139 (nota 1): “Nosotros creemos en la posibilidad - ya sin duda realizada en gran parte- de una ciencia empiriológica y empiriométrica de las cosas del alma, tan distinta de la psicología filosófica como la química lo es de la cosmología. Pero interponiendo dos reservas : 1. Todas las veces que el psicólogo -filósofo o científico experimental- se encuentra en presencia del juego concreto de la libertad, en presencia de una realidad cuya inteligibilidad varía según el valor moral que implica, debe necesariamente recurrir a la luz práctica de la ciencia moral, y como no existe una moral empiriológica, el científico experimental estará obligado en estas materias a ponerse en la escuela del filósofo, véase del teólogo (cfr. *infra*); 2° cuando el psicólogo -filósofo o científico

de carácter y de virtud, significa recuperar la tradición humana y disciplinar en la que estas nociones tienen sentido. Aprovechemos, entonces, la oportunidad que estas tendencias nos dan de volver a proponer a la virtud como tema central en la comprensión de la personalidad humana, pero sin perder de vista el marco existencial y teórico que éstas suponen.

5. Normalidad y limitación

Aquí no podemos extendernos sobre las virtualidades de la visión clásica (en particular tomista) de las virtudes en orden a la comprensión cabal de la completud del ser humano, cosa que ya hemos hecho muy extensamente en otro lado.⁴⁰ Permítasenos una última reflexión sobre la normalidad.

La virtud es, como dice santo Tomás siguiendo a Aristóteles “*ultimum potentiae*”, el máximo desarrollo de una potencia. Algo posee una virtud en la medida en que se halla habilitado para la operación perfecta para la que está hecho. Esto hace que eso sea bueno y que opere bien. Así se habla en general de la virtud de un buen vino, las virtudes de un buen caballo o de un virtuoso del violín. Por la virtud ética (que significa, no hay que olvidarlo, virtud del carácter), uno no se hace bueno *secundum quid* (buen profesional, buen deportista, etc.) sino *simpliciter*: buen hombre. Es decir un hombre plenamente realizado como tal. En este sentido, es lo mismo ser un hombre normal, que ser un hombre moralmente virtuoso, y no se puede ser virtuoso y no ser un hombre normal. Lo que llamamos personalidad o carácter normal, no es otra cosa que el conjunto organizado de virtudes (*ordinata virtutum congregatio*, según la expresión de santo Tomás⁴¹).

Esta normalidad humana tiene cierta amplitud. Como ya decía Aristóteles, no es lo mismo ser moderado en el comer para una persona de complexión robusta que para otro de complexión más delicada. No es igual la virtud política de alguien que vive bajo un régimen monárquico, que bajo uno republicano, que bajo otro tiránico. El equilibrio emocional será muy distinto en un hombre que tiene trastornos endócrinos, que en otro cuyo sistema glandular funciona a la perfección. De manera semejante, esta normalidad humana (tanto más el desarrollo espiritual, que depende principalmente de un don de Dios) puede darse aun presuponiendo una disminución psíquica sin conexión con la moral, como el retraso mental. En la medida en que se conserva la comprensión (que puede ser por supuesto más o

experimental- estudia los hechos de la vida religiosa, el recurso a las luces de la teología es absolutamente necesario.”

³⁹ Y. SIMON, *Critique de la connaissance morale*, 141-142: “Filosofía moral, es decir demasiado poco. Hemos visto que la ciencia práctica que de hecho debe regular el actuar humano, en el estado de nuestra naturaleza destinada al orden sobrenatural, no es la filosofía, sino la teología. Es entonces la teología la que nos pondrá perfectamente en posición de comprender la vida moral efectivamente vivida por una humanidad nacida en el Paraíso, caída por el pecado, rescatada por el sacrificio del Dios hecho hombre, probada por la gracia y por el diablo, trémula de milagros, y precedida en su marcha por la iluminación de las profecías [...]. ¿Será por lo tanto necesario que el cristiano renuncie a ponerse plenamente de acuerdo con el no-creyente no sólo sobre las reglas de la conducta a seguir, sino también sobre la inteligencia de los hechos morales? Parece en efecto que esta dura consecuencia resulta de todo lo que precede.” Esta constatación realista no significa la negación de un orden moral natural accesible con la sola luz natural de la razón.

⁴⁰ Cfr. M. F. E CHAVARRÍA, *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*, 295-434. Cfr. también F. J. MONCHER, “Psychotherapy of Virtue: Reflections on St. Thomas Aquinas' Theology of Moral Virtue”, in *Journal of Psychology and Christianity*, 20 (2001) 332-341.

⁴¹ *Summa Theologiae*, II-II q. 161, a. 5, ad 2.

menos profunda) de lo que es bueno y de lo que es malo, permanece la posibilidad de un desarrollo humano en cuanto tal. Una tarea importante de los psicólogos, los pedagogos y la familias es ayudar en esta limitación a un desarrollo humano que de todos modos se puede y se debe dar. Y aún más allá, contando con la ayuda de la gracia, a un desarrollo teologal. En esto, psicólogos y psiquiatras pueden prestar una ayuda muy valiosa, sin olvidar, sin embargo, que aún en estos casos el derecho y el deber de educar siguen siendo primeramente de los padres.

Estas últimas consideraciones abren la puerta a una mayor precisión acerca de lo que es normal y de lo que es anormal. Una cosa es la normalidad del hombre en cuanto es hombre *simpliciter*, que es la de la virtud humana, y otra la de algún aspecto parcial de la persona. Se puede ser normal según la virtud humana y no serlo según la salud corporal, y viceversa. De la misma manera, se podría padecer alguna forma de alteración psiquiátrica permaneciendo la normalidad humana, en la medida en que sigan existiendo momentos suficientemente amplios de lucidez, como enseña santo Tomás.⁴² Hay una normalidad completa, la humana, y hay una normalidad parcial, por ejemplo, la del organismo corporal. La enfermedad, el sufrimiento y la limitación pueden ser incluso motivo de desarrollo personal o de acciones heroicas. Un mínimo de buen funcionamiento cognitivo es esencial para el desarrollo moral, y por lo tanto humano. Si no se puede discernir lo que es bueno y lo que es malo, y aplicarlo a la experiencia de la vida diaria, no puede haber tampoco normalidad humana. Pero ese mínimo puede ser compatible con ciertos *déficits* cognitivos (de la imaginación, de la memoria y del pensamiento).

La tarea del hombre (y del educador y del terapeuta), es lograr la normalidad humana a partir de lo que uno es. Esto implica la aceptación humilde de los verdaderos límites que la realidad nos ha impuesto: el organismo que nos ha tocado tener, la dotación psíquica y la familia que la Providencia nos han dado, etc. No hay nada más nocivo que querer ser lo que no somos ni podemos ser. El orgullo y la vanidad juegan un importante rol en las distorsiones cognitivas y en los desequilibrios emocionales de nuestras vidas. Esto es, en el fondo, no sólo propio de aquellos que han sido diagnosticados como “disminuidos”, sino de todo hombre. Ser hombre implica, en general, ser una criatura limitada, a lo que se suman en el caso de cada uno de nosotros, otra serie de limitaciones y defectos, que muchas veces no depende de nosotros modificar. Reaccionar contra esto puede llevar a la amargura del resentimiento o al desequilibrio psíquico. La virtud de la humildad es la base del edificio de las virtudes y, por lo tanto, del desarrollo de una personalidad normal. Sólo Jesucristo ha carecido de todo defecto moral, intelectual, psíquico y físico. Sin embargo, al ser limitado en cuanto criatura, mostró el camino de la humildad, hasta el extremo de asumir el sufrimiento, del que personalmente podía ser inmune y no tenía necesidad. De este modo nos enseñó el camino “normal” que hay que seguir para alcanzar la perfección. Pero, justamente por esto, las limitaciones no nos excusan de buscar la excelencia que como hombres debemos alcanzar. Llegar a realizar plenamente nuestras potencialidades no es sólo una tendencia natural y, en cierto modo, un derecho, sino también un deber. Conocernos a nosotros mismos, y por lo tanto nuestras limitaciones (aunque también nuestros valores), no tiene que ser sino un paso para llegar a ser lo que somos.

⁴² Santo Tomás trata este tema especialmente al responder a la pregunta de si los que carecen de uso de razón pueden recibir determinados sacramentos, como la Eucaristía; cfr., por ejemplo, *Summa Theologiae*, III, q. 80 a. 9.

Un problema particular lo plantea lo que podríamos llamar normalidad y anormalidad psíquica, en el sentido restringido de “animal”. Aunque psíquico es en principio todo lo que pertenece al alma (por lo tanto, también la memoria, inteligencia y voluntad espirituales), sin embargo, se suele a veces apropiarse el nombre de *psíquica* a aquella parte de nuestra alma cuyas facultades cognoscitivas y apetitivas son “acto” (en el sentido de la teoría hilemórfica) de órganos corporales; lo que los clásicos llamaban “*pars sensitiva*”, que incluye no sólo lo que hoy se llama simplemente sentidos (los cinco sentidos *exteriores*), sino también muchas facultades consideradas superiores (los sentidos *interiores*: sensorio común, imaginación, pensamiento concreto y memoria), además de los apetitos sensitivos (sede de las emociones o pasiones). Como la *pars sensitiva* está hecha naturalmente para obedecer a la parte espiritual (que la gobierna, sin embargo, con dominio político y no despótico), los desórdenes cognitivo-emocionales no escapan del todo al orden moral. Por eso hay virtudes (y vicios) que residen en la parte sensitiva (como la templanza y la fortaleza). Si puede haber una normalidad humana junto a un trastorno corporal, e incluso junto a trastornos psiquiátricos y retrasos mentales (aún psicógenos), es dudoso que ésta pueda darse plenamente junto a graves desórdenes emocionales psicógenos. El problema de la relación entre desequilibrio psicógeno de la afectividad y el mal moral es muy complejo, y exigiría otro artículo, por lo que lo dejamos para otro momento.⁴³ Aunque sea correcto distinguir conceptualmente entre trastorno psíquico y desorden moral, hay también muchas veces una conexión estrecha e intrínseca, a menudo evidente, otras veces posible de descubrir con un análisis más profundo, entre ambos. Por otra parte, la ausencia de desórdenes psíquicos evidentes no excluye la presencia de profundos defectos morales. Se puede ser, aunque con cierta dificultad y precariedad⁴⁴, normal psíquicamente y anormal humana o moralmente.

Finalmente, hay una normalidad que es relativa a la edad. No es lo mismo lo que se debe poder hacer al año de vida, que a los treinta. Nadie consideraría fuera de la normalidad a un niño de un año que llora porque no se le da inmediatamente de comer cuando siente la necesidad, mientras que uno de treinta que se comportara de esa manera sería considerado no sólo inmaduro, sino trastornado.

Sintetizando, entonces, tenemos que, aunque la normalidad humana absolutamente considerada sea la de la virtud, ésta tiene una cierta amplitud, y además hay normalidades parciales (la corporal, la biológica, la psíquica –no totalmente desconectada de la moral–), como también una normalidad relativa a la edad. La normalidad humana puede coexistir con desórdenes parciales en los otros niveles, y viceversa.

Para concluir hay que recordar algo que ya hemos insinuado. La doctrina cristiana nos enseña que, a pesar de la diferencia cualitativa entre el orden natural y el sobrenatural, el hombre se halla en estado de naturaleza caída. Esto tiene por consecuencia que, aún el desarrollo de la virtud proporcionada a la naturaleza no

⁴³ Cfr. M. F. E. CHAVARRÍA, “La enfermedad ‘psíquica’ (*aegritudo animalis*) según santo Tomás”, en el *Congreso Tomista. El humanismo cristiano en el III Milenio: Perspectiva de Tomás de Aquino*, Roma, 21-25 septiembre 2003 (actas en prensa).

⁴⁴ Cfr. J.-C. LARCHET, *L'inconscient spirituel*, Les Éditions du Cerf, Paris 2005, 19: “L’homme déchu est forcément habité par les passions, bien que celles-ci se trouvent en des proportions différents chez les différents individus. Comme nous venons de le voir, on peut dire que chaque personne développe une pathologie psychique relative à sa pathologie spirituelle. Mais chez la plupart des hommes, cette pathologie psychique ne se manifeste pas sous forme des troubles perceptibles ou de maladies identifiables.”

se puede lograr perfectamente sin la ayuda de la gracia. Así lo dice santo Tomás, gran defensor de la consistencia propia del orden natural:

La naturaleza del hombre se puede considerar de dos modos: uno, en su integridad, como estuvo en el primer padre antes del pecado; de otro modo, según que está corrupta en nosotros después del pecado del primer padre. Según ambos estados, la naturaleza humana necesita del auxilio divino, como primer motor, para hacer o querer cualquier bien, como se dijo. Pero en el estado de naturaleza íntegra, en cuanto a la suficiencia de la fuerza operativa, el hombre podía por sus capacidades naturales querer y operar el bien proporcionado a su naturaleza, como es el bien de la virtud adquirida; pero no el bien que la excedía, como es el bien de la virtud infusa. Pero en el estado de naturaleza corrupta, el hombre falla también en lo que puede según su naturaleza, de modo tal que no puede cumplir todo este bien por sus capacidades naturales. Pero como la naturaleza humana no está totalmente corrompida por el pecado, de modo de estar privada de todo el bien de su naturaleza, aún en el estado de naturaleza corrupta puede por las fuerzas de su naturaleza efectuar algún bien particular, como edificar casas, plantar viñas, y cosas de este tipo. Pero no todo el bien connatural, al punto de no faltar en nada. Como el hombre enfermo puede hacer algún movimiento por sí mismo, pero no se puede mover perfectamente con el movimiento del hombre sano, si no es sanado por el auxilio de la medicina.⁴⁵

Por este motivo, el logro perfecto de la normalidad humana supone la ayuda de la gracia sanante. Entonces, no sólo, por encima de la normalidad humana está lo que es normal para el hombre en cuanto participa por la gracia de la naturaleza divina, que es la normalidad definitiva a la que está llamado todo hombre en Cristo, sino que la misma perfección de la virtud adquirida no se logra sino con el auxilio de la gracia. Por este motivo, el Papa Pío XII, seguramente el Sumo Pontífice que ha desarrollado un magisterio más orgánico sobre la psicología, advertía que la psicología aplicada se expone a serios errores si pretende ignorar los principios esenciales de la antropología teológica:

Cuando se considera al hombre como obra de Dios se descubren en él dos características importantes para el desarrollo y valor de la personalidad cristiana: su semejanza con Dios, que procede del acto creador, y su filiación divina en Cristo, manifestada por la revelación. En efecto, la personalidad cristiana se hace incomprensible si se olvidan estos datos, y la psicología, sobre todo la aplicada, se expone también a incomprensiones y errores si los ignora. Porque se trata de hechos reales y no imaginarios o supuestos. Que estos hechos sean conocidos por la revelación no quita nada a su autenticidad, porque la revelación pone al hombre o le sitúa en trance de sobrepasar los límites de una inteligencia limitada para abandonarse a la inteligencia infinita de Dios.⁴⁶

Esta necesidad de la gracia y de los datos antropológicos de la Revelación para el logro de la normalidad humana es algo que debería estar entre los principios más firmes que sustentan el trabajo psicoterapéutico de los psicólogos católicos.⁴⁷

⁴⁵ *Summa Theologiae*, I-II, q. 109, a. 2, co.

⁴⁶ Pío XII, *Discurso al XIII Congreso Internacional de Psicología aplicada*, Roma, 10 de abril de 1958, II, 5.

⁴⁷ En varios países se nota la toma de conciencia de la importancia de este tema. En la Pontificia Universidad Católica Argentina, es necesario destacar los libros *La psicología ante la gracia*, obra

Dr. Martín F. Echavarría
Universitat Abat Oliba CEU, Barcelona

colectiva dirigida por Ignacio Andereggen y Zelmira Seligmann, y *Bases para una psicología cristiana* (EDUCA, Buenos Aires 2005), continuación del anterior y obra de varios autores. En Estados Unidos, hay un amplio movimiento que parece ir en este sentido, del que cabe destacar a Paul Vitz, profesor emérito de la Universidad de New York, y al Institute for the Psychological Sciences. En Francia, hay que mencionar las importantes obras del patrólogo ortodoxo Jean-Claude Larchet sobre la enfermedad mental desde la perspectiva de los Padres de la Iglesia. En España, el presente Simposio es un signo de tal inquietud.