

Introducción
Interdisciplinariedad, psicología y estudio del carácter:
Consideraciones epistemológicas¹

Martín F. Echavarría

1. Multidisciplinariedad equívoca, unívoca y análoga

Este libro está compuesto de contribuciones provenientes de especialistas de distintos ámbitos: psicólogos, psiquiatras, educadores, sociólogos, filósofos, teólogos, , etc. Se trata por tanto de un trabajo multidisciplinar. La multidisciplinariedad está hoy de moda, pero se puede entender de muchas maneras:

a) Una multidisciplinariedad que podríamos designar «equívoca»: las distintas disciplinas científicas son tan diversas entre sí, que en el fondo a duras penas les cabe a todas el nombre de ciencia. Es imposible establecer un diálogo entre ellas, dada su radical diversidad. Sólo queda poner juntos los datos que cada una ha obtenido, para componer el puzle de la realidad estudiada.

b) Una multidisciplinariedad en la que se establece un diálogo entre las distintas disciplinas. Este diálogo puede concebirse en primer lugar como la relación entre disciplinas perfectamente homólogas, una interdisciplinariedad horizontal, que podríamos llamar «unívoca». Las ciencias o los científicos deben conocerse e intercambiar información, conformando a veces espacios interdisciplinarios, como las llamadas ciencias cognitivas, o las ciencias

¹ Parte de esta Introducción coincide con el desarrollo que del tema hemos hecho en la ponencia no publicada «La relación entre psicología y teología en una perspectiva tomista», en el VI Congreso Latinoamericano de Ciencia y Religión «Ciencia, ideología y religiones», Universidad Panamericana - Ian Ramsey Institute (Oxford University), México D.F., 19-21 de octubre de 2011.

de la comunicación, o de la educación, etc. Pero no hay ciencias más altas que las otras, ni se relacionan orgánicamente entre sí. Están todas en un mismo plano y se relacionan como iguales.

c) Una multidisciplinariedad en la que hay diversidad disciplinar, en el que hay también diálogo interdisciplinar, pero en el que no hay homologación, sino un orden jerárquico entre las disciplinas, una prioridad y posterioridad que se refieren a algo primero en el orden del saber. Este modelo jerárquico, que podemos llamar «analógico», es el modelo de subalternación del saber propio de la tradición de la escuela aristotélico-tomista. Pienso que este es el modelo que puede dar mejor cuenta de la unidad y diversidad del saber, de manera que los distintos conocimientos no sólo se compartan y comparen, sino que se integren dando una imagen a la vez unida y diversa de la realidad. La verdadera interdisciplinariedad existe cuando se da una unidad del saber desde la sabiduría. Es sólo desde ésta que se puede entender también correctamente la relación entre ciencia y fe.

2. El modelo aristotélico de la ciencia

¿Se puede proponer hoy un modelo de integración de la ciencia inspirado en un modelo aparentemente superado, como es el aristotélico? La ciencia aristotélica ha sido criticada en la modernidad desde varios ángulos y por diversos motivos. Siguiendo a Antonio Prevosti², podemos reducir los argumentos más significativos a los siguientes:

a. Aristóteles se ha equivocado en casi todas sus afirmaciones importantes, especialmente en ámbito físico y cosmológico: crítica del atomismo, eternidad del mundo, diferencia material entre el mundo supralunar y el sublunar, fijismo, etc. Esto demostraría por vía empírica la esterilidad de su método científico.

b. En su explicación de la ciencia (*Segundos Analíticos*), Aristóteles toma como modelo de la ciencia la matemática, y plantea una ciencia deductivista que no se puede aplicar al orden de la naturaleza, ni del comportamiento humano.

c. Aristóteles es demasiado empirista y no puede dar cuenta de la matematización de la ciencia, que es el rasgo característico de la ciencia moderna.

No es éste el lugar para hacer una defensa detallada de la epistemología del Estagirita. Me limito a responder brevemente a las objeciones. La primera, requeriría un análisis detallado, pero lo mínimo que podemos decir es que supone confundir tres cosas: la teoría aristotélica de la ciencia, sus afir-

²Prevosti Monclús, A. (1984). *La Física d'Aristòtil. Una ciència filosòfica de la natura*. Barcelona: PPU, pp. 78-79.

maciones sobre puntos particulares y distintos niveles de certeza en las afirmaciones. El mero hecho de que haya afirmaciones erróneas no es demostración de por sí de un error epistemológico. La misma ciencia moderna se basa en la idea de que sus afirmaciones están sometidas a constante revisión, y esto supone su falibilidad. Por otro lado, no toda afirmación en los tratados aristotélicos es científica en el sentido fuerte que este término (*episteme*) tiene en su obra, ya, que como veremos, éste tiene una concepción del saber compleja, que admite distintos grados de certeza dentro del saber sistemático.

La segunda y la tercera de las críticas, como se puede observar, son diametralmente opuestas, contradictorias. Por un lado, Aristóteles sería un racionalista matematizante; por el otro, un empirista incapaz de llegar a la formalización matemática de la ciencia. Estas críticas se basan en un insuficiente e incompleto conocimiento de la epistemología aristotélica, que integra tanto el elemento experimental como el racional.

En la epistemología aristotélica se pueden distinguir distintas actividades, que hoy llamaríamos científicas, si bien el Estagirita restringe el uso de la palabra *episteme* a sólo una de ellas:

a. Una actividad de recopilación de datos sobre la materia a estudiar. Esta recopilación de datos, que sigue siendo hoy fundamental en la ciencia, llevaba en Aristóteles el nombre de *historia*. Varias obras aristotélicas, de hecho, no son tratados sistemáticos, sino justamente «historias», es decir enumeración de datos recopilados sobre un tema. En el ámbito que nos interesa en esta sede, el de la psicología, tenemos la *Historia de los animales*.

b. A la acumulación de datos, le sigue la elaboración de los mismos en orden a la inducción de los que serán los principios a partir de los cuales procederá la ciencia. Esta inducción de los principios puede ser más o menos perfecta, dando lugar a distintos niveles de certeza de las afirmaciones y conclusiones. En este contexto nos interesa particularmente la actividad que Aristóteles, en continuidad con Platón, llamó *dialéctica*³. La dialéctica pasó a la posteridad como la «lógica de lo probable», y en gran medida lo es. En santo Tomás, la dialéctica es una parte de la lógica que estudia la argumentación probable. Se llama «probable» un enunciado hacia el que la mente se inclina más que a su contrario, y por buenas razones, pero con cierto temor de que la afirmación opuesta sea correcta. Tenemos un enunciado probable cuando la inducción a partir de los datos de la experiencia es imperfecta, y los razonamientos que se hacen a partir de enunciados probables dan lugar a conclusiones igualmente probables. De aquí procede la afirmación, que

³Berti, E. (2004). *Nuovi studi aristotelici. I. Epistemologia, logica e dialettica*, Brescia: Morcelliana; Couillaud, B. (2007). *Raissonner en vérité. Traité de logique: Analytique, dialectique, rhétorique, sophistique*. Paris: François-Xavier De Guibert.

encontramos en santo Tomás, de que algunas afirmaciones de la física de Aristóteles son discutibles por ser sólo probables, y que sirven para salvar los fenómenos.

Se ha demostrado que en Aristóteles la dialéctica abarca, sin embargo, un campo más amplio que la lógica de lo probable⁴. La dialéctica parte de las opiniones más frecuentes o autorizadas sobre una materia y las somete a un procedimiento lógico-metodológico para probar su solidez. De este procedimiento se puede seguir la refutación definitiva de un argumento, como también la inducción más perfecta de los principios. De hecho, casi todos los tratados de Aristóteles incluyen una larga sección dedicada a la exposición y sometimiento a prueba de los *éndoxa*, de las opiniones, a tal punto que algunos estudiosos de Aristóteles sostienen, pienso que equivocadamente, que la totalidad de su obra no es un desarrollo de su concepción de la *episteme*, ya que en ninguna de ellas habría demostraciones en sentido estricto, sino de dialéctica. En todo caso, el hecho de que la dialéctica ocupe un lugar importante en la obra del Estagirita demuestra la importancia de la inducción de los principios por una vía que conjuga lo experimental con lo racional.

En síntesis, la dialéctica cumple con algunos requisitos que suelen ser considerados fundamentales en la ciencia moderna, que se podría considerar como un desarrollo del momento dialéctico del saber⁵: 1. el carácter provisorio y superable de las afirmaciones, por provenir de una inducción en materia contingente (y por lo tanto, la necesidad de volver siempre a la prueba de la experiencia); 2. La ciencia como actividad no meramente individual, sino que se construye en el diálogo entre los científicos; 3. La necesidad de elaboración racional de la experiencia por métodos lógicos.

c. Finalmente, tenemos lo que Aristóteles llama ciencia (*episteme*). Se trata de un nivel que los teóricos de la ciencia contemporánea suelen rechazar, incluso para las matemáticas, pero esencial en una concepción que considere que la filosofía es algo, porque correspondería al nivel de desarrollo filosófico de un tema. Siendo más precisos, la filosofía es la búsqueda de la sabiduría. También los niveles inferiores de conocimiento reflexivo y sistemático son filosóficos *si están orientados al conocimiento demostrativo*. Este conocimiento más perfecto podría no alcanzarse, por motivos distintos, pero está esa aspiración de fondo al conocimiento más perfecto. Por eso, Aristóteles es filósofo aun en los escritos en que no hace *episteme*. Un modelo de integración jerárquica del saber es siempre, por lo menos en su aspiración humana última, filosófico.

⁴ Régis, L.-M. (1935). *L'Opinion selon Aristote*. Paris – Ottawa: Vrin - Inst. d'Etudes médiévales.

⁵ Cf. Casaubón, J. A. (1969). Las relaciones entre la ciencia y la filosofía. *Sapientia*, xxiv, 91-122; Simard, E. (1961). *Naturaleza y alcance del método científico*. Madrid: Gredos.

En la episteme se trataría de la aplicación del silogismo demostrativo. Por este silogismo se trata de demostrar que un predicado le pertenece *per se* a un sujeto, según los distintos modos de perseidad que el Estagirita enuncia en sus segundos analíticos, y que están tomados de las cuatro causas (formal, material, eficiente y final). En la demostración la ciencia llegaría a su culminación, y el saber se poseería de modo estable, en la medida en que se conoce el género que funge de sujeto de las afirmaciones científicas, por todas sus causas. Es necesario decir que en Aristóteles la ciencia en este sentido estricto es algo a lo que se llega con dificultad, y después de un procedimiento metodológicamente complejo, que supone los pasos anteriores, histórico y dialéctico, y nada tiene que ver con un deductivismo *apriorista*.

Pero no sólo hay un orden de la historia a la dialéctica y de ésta a la episteme, sino que entre las mismas ciencias en sentido pleno hay un orden, en cuya cumbre se encuentra la *prima philosophia*, la metafísica. De tal manera que todo el saber natural culmina en el saber metafísico.

Dado que la ciencia moderna se presenta como un saber conjetural, siempre sujeto a revisión, no se pone al nivel de la episteme, sino de la dialéctica⁶. Es propio del cientificismo, que absolutiza el valor del método científico en sentido moderno, negar la posibilidad de la episteme. De esta manera, la ciencia queda reducida a ser un auxiliar de la técnica. Nosotros por el contrario, no sólo reconocemos la existencia del nivel epistémico del saber, sino que además afirmamos que a duras penas la ciencia actual es digna de tal nombre si no se ordena al saber por excelencia.

d. Respecto de la matematización de las ciencias, en la tradición aristotélica

⁶ Cf. Popper, K. R. (1962). *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos. Ver también Popper, K. R. (2008). *La lógica de las ciencias sociales*. En Popper, K. R., Adorno, R. Dahrendorf, T. W. y Habermas, J. *La lógica de las ciencias sociales*. México: Colofón, p. 16: «La tensión entre el conocimiento y la ignorancia lleva al problema y a los ensayos de solución. Pero no es superada jamás, ya que nuestro conocimiento es sólo tentativo, propuestas provisionales de solución, hasta el punto de conllevar de manera fundamental la posibilidad de evidenciarse como erróneo y, en consecuencia, como una auténtica ignorancia. De ahí que la única forma de justificación de nuestro conocimiento sea igualmente provisional: tiene su raíz en la crítica, o más exactamente, en la resistencia de nuestros ensayos de solución a nuestra crítica más acerada». Como se ve, tenemos aquí las características fundamentales del conocimiento probable de la dialéctica: afirmaciones de las que se puede temer que la contraria sea verdadera y el diálogo como vía para cribar las afirmaciones más probables. Santo Tomás sostenía que los hábitos opinativos (como los que provienen del silogismo dialéctico), no son virtudes intelectuales, porque la virtud inclina siempre al bien, y el bien del intelecto es la verdad. Como el hábito opinativo puede inclinar a afirmar cosas que finalmente resulten no ser verdaderas, no se cuenta entre las virtudes intelectuales. En ese sentido, la ciencia moderna es un hábito que no se puede contar entre las virtudes intelectuales, más que por reducción a la episteme, pero en ese caso se supone su existencia y la ordenación de una a la otra.

nos encontramos con lo que los medievales llamaron las «ciencias medias»⁷. Se trata de disciplinas cuyo tema es físico, pero cuya formalidad es matemática, como la música y la astrología, que formaban parte del *quadrivium*, y que eran una aplicación de la matemática a lo físico. Si bien esto no dio directamente lugar al impresionante desarrollo de la ciencia a que asistimos en la modernidad por la matematización de la física, no se puede negar que al menos el concepto de unas ciencias físico-matemáticas se encontraba ya presente en la tradición aristotélico-escolástica, y que no es necesario abandonar este marco epistemológico para que ocupen un lugar orgánico en el cuerpo del saber. La conceptualización matemática y físico-matemática, por otro lado, es distinta de la propiamente física y de la metafísica, pero aquí no podemos desarrollar este tema en amplitud. La diferencia está, en todo caso, en el *modus definiendi*, lo cual es muy importante, porque la definición hace de término medio en el silogismo científico.

No pretendemos decir aquí que en esta tradición estuviera ya presente lo que no está: estos autores desconocían los procedimientos sistemáticos de experimentación, propios del llamado método experimental, así como el uso de la estadística, para poner dos ejemplos de avances en el desarrollo del conocimiento científico. Lo que nos interesa destacar, en todo caso, de cara a resaltar la utilidad de esta epistemología para encarar positivamente la interdisciplinariedad, es, por un lado, la multiplicidad de niveles de elaboración racional del dato, lo que puede dar lugar a muchas disciplinas diversas, de distinto nivel de certeza: la recogida y categorización inicial de los datos de la experiencia; la inducción, discusión de argumentos y elaboración de lo que hoy llamaríamos hipótesis (Aristóteles utilizaba esta palabra con otro sentido), propios de la dialéctica; finalmente el nivel propiamente demostrativo, el de mayor jerarquía cognoscitiva, pero al que es difícil llegar. Por otro lado, esta multiplicidad de actividades no debe entenderse como una atomización del saber, porque aunque no siempre se llegue a un nivel propiamente epistémico de elaboración del saber, todas esas actividades, recogida de datos, inducción, diálogo, etc., están dirigidos al saber en el sentido más fuerte, y en éste tienen su sentido y alcanzan su reposo.

Con esto queremos decir que el diálogo entre ciencia (en el sentido moderno) y filosofía no sólo es importante y enriquece tanto al filósofo como al científico, sino que es necesario para ambos, especialmente en los campos en que tienen temas en común, porque el filósofo debe partir de la experiencia, que en muchos campos es inaccesible sin procedimientos complejos. Por otro lado, porque todo científico aspira, espontánea y naturalmente, a

⁷Cf. Petit, J. M. (2011). El estatuto formal de la filosofía de la naturaleza. Petit, J. M. *Obras completas*. Madrid: Tradere, pp. 413-494.

llegar a conocer los temas que estudia, al máximo nivel de elaboración, el filosófico, es decir a la *episteme* aristotélica. Es sumamente *contra natura* decir -como hacen los positivistas, pero también algunos filósofos que no lo son- que el científico debería contentarse con una descripción de los fenómenos, sin intentar ir más allá, para no superar el ámbito de su propio saber. Eso es contrario a su naturaleza de hombre, que es anterior y fundante respecto de su carácter de científico; pues, como decía Aristóteles, «todo hombre desea por naturaleza saber». Lo que hoy hacen los científicos corresponde en general a los niveles histórico y dialéctico, justamente porque la ciencia es hoy sobre todo «investigación», descubrimiento, y la historia y la dialéctica son los momentos propiamente «inventivos» del desarrollo del saber. Por eso se los colocaba tradicionalmente dentro de la *logica inventionis*. Pero evitar el momento epistémico y pasar directamente del conocimiento dialéctico a la *techné* y a la *praxis*, decapita a la ciencia y deja insatisfecho el corazón humano, haciendo también más superficiales a la misma técnica y práctica. Esto nos lleva a un último punto:

e. Además del conocimiento orientado a la verdad por sí misma, está el conocimiento científico que se orienta a la transformación de la realidad. Las primeras son las ciencias teóricas, que pertenecen al campo del saber sobre la naturaleza (física), de las matemáticas, de las ciencias medias (físico-matemáticas) y, en la cumbre del saber teórico, la metafísica. Las segundas, que se fundan en las ciencias teóricas, se dividen en dos especies: las ciencias técnicas y las ciencias prácticas. Las primeras tienen por objeto las cosas materiales, que se trata de transformar. A este tipo de ciencias corresponden las ingenierías, que estudian cómo organizar la materia, y las ciencias bio-sanitarias (medicina, farmacia, etc.) en sentido estricto, que estudian al «cuerpo vivo en cuanto sanable». Las segundas son las que estudian al hombre en acción. Al ser el hombre un ser libre, no se lo puede estudiar del mismo modo que aquellas cosas de la naturaleza sometidas al determinismo y susceptibles de ser manejadas con normas técnicas fijas. Estas ciencias prácticas son las ciencias morales. El tema central de estudio de estas disciplinas, es claramente el carácter y la conducta del hombre. Por eso, Aristóteles llamó al estudio del hombre como agente «ética», del griego *ēthos* (carácter). Adelantando lo que diremos más adelante, en perspectiva aristotélica el estudio del carácter pertenece a la ética, en alguno de sus distintos niveles (histórico, dialéctico, epistémico).

3. Integración teológica de la ciencia

Hasta aquí, la epistemología aristotélica. Es sabido que santo Tomás de Aquino toma esta concepción de la ciencia para la elaboración misma de la Teología como ciencia. La teología es ciencia porque parte de principios ciertos y deduce de ellos conclusiones ciertas. Estos principios ciertos son los dogmas de fe que, por supuesto, no son el fruto de la experiencia ni de la dialéctica, sino que son revelados. De todos modos, la teología mantiene su carácter de ciencia porque en ella es más esencial la seguridad de los principios que su origen empírico. Además, la teología tiene también esos otros aspectos, en la medida en que sobre muchas materias no hay definiciones dogmáticas y están sometidas a la investigación y al diálogo. Por otro lado, en la medida en que los principios de la fe están contenidos en la tradición, hay toda una tarea histórico-positiva, de estudio de las fuentes (Sagrada Escritura, Padres de la Iglesia, Concilios, etc.). Finalmente, la teología de santo Tomás no toma sólo los procedimientos metodológicos aristotélicos (historia, dialéctica, demostración), sino que incorpora dentro de su propio desarrollo a la filosofía con sus contenidos. En efecto, en el interior mismo de los tratados teológicos, el Aquinate incorpora larguísimos desarrollos estrictamente filosóficos, desarrollos que conforman un porcentaje altísimo de tales tratados. Esto es así porque la teología, que se funda en la fe, supone a la razón. Así como la fe tiene como sujeto de inherencia a la razón misma, y por eso es un hábito de la razón, y no entra en contradicción con ella, con su naturaleza y modos de funcionar, de modo semejante, la teología, máximo desarrollo del conocimiento humano, asimila en su interior la totalidad del conocimiento filosófico para, a partir de éste, llegar a una inteligencia más profunda de la fe.

Por eso, la Sagrada Teología, tal como la entiende santo Tomás, no simplemente entra en «diálogo» con la ciencia, sino que es ella misma la integración del saber, en la medida en que asume lo más elevado del saber humano, los saberes filosóficos, la *episteme*, y sobre todo la metafísica, en el interior mismo del discurso teológico.

Por este motivo, el llamado diálogo entre ciencia y religión, supone dos mediaciones fundamentales e inevitables. La llamada «ciencia positiva» se relaciona orgánicamente con la religión, o mejor con la fe, principalmente a través de la filosofía, es decir de la *episteme* aristotélica, pues ésta es la culminación del saber, en cada una de las áreas (física, matemática, técnica, ética...) y especialmente por la metafísica, que prueba los principios últimos y comunes de todo el saber humano. No puede haber un diálogo profundo entre ciencia y fe sin una filosofía de alcance metafísico, tal como recordaba Juan Pablo II en su Encíclica *Fides et ratio*.

La segunda mediación es la de la teología misma. Pero más que mediación se debería hablar del lugar mismo de la integración del saber. Porque la teología es ella misma ciencia, y además una ciencia que integra en su interior todo el saber natural, atendiendo especialmente al de mayor dignidad cognoscitiva, que es la filosofía, en todas sus partes y particularmente en la metafísica. O mejor, el saber natural completo es integrado en la teología desde la metafísica.

Con esto queremos decir que no basta con poner unos electrodos en el cráneo de una religiosa mientras reza para estar relacionando ciencia y religión. Esto no basta, pues el análisis de las relaciones causales, si se pone al nivel propiamente religioso, es imposible de captar desde la experimentación. Es necesario pasar por la elaboración filosófica y teológica para que esa relación se consume realmente y no se quede en una mera constatación de superficie.

Si la ciencia busca conocer las causas de las cosas, la teología, que nos permite un conocimiento superior de la causa primera y fin último de todo, que es Dios, nos da una luz que esclarece de un modo distinto, profundo y radical, el sentido de todas las cosas.

4. Psicología y ciencia del carácter

Si bien en este libro se hacen aportes también desde otros ámbitos, el propósito fundamental es el de hacer una integración de los saberes del ámbito psicológico con la filosofía y la teología de las virtudes. Por ello, es menester que dediquemos algunas palabras al análisis epistemológico de la psicología.

Aplicando los principios epistemológicos enunciados en los puntos anterior, lo primero que se podría decir es que la psicología científica se compone de varios niveles epistemológicos: el que recoge datos sobre la mente humana (historia); el que, a partir de esos datos elabora hipótesis que se discuten en la comunidad científica (dialéctica); y el que demuestra la conexión per se de las propiedades de la mente con su definición, es decir una psicología filosófica (episteme de orden físico). Lamentablemente, la psicología contemporánea se ha desarrollado a partir de una impostación positivista, y ha voluntariamente renunciado al desarrollo de sus temas a nivel filosófico, aunque en realidad lo que ha hecho es renunciar a una filosofía explícita, porque de filosofía implícita hay muchísimo en la psicología actual. Según el ideal epistemológico que aquí proponemos, hay un orden de entre los tres niveles, de tal manera que el nivel de consideración filosófico no debería considerarse como algo extrínseco a la filosofía científica, sino su nivel de más alto desarrollo. Este nivel, iluminado desde la metafísica de la persona,

se puede incorporar en la teología en el tratado teológico sobre el hombre (antropología teológica).

Esto es correcto a nivel de principios, pero necesita algunas precisiones, justamente por la diversidad de lo que hoy se llama psicología, y la dificultad para definir su unidad y estatuto epistémico. Esto es especialmente importante de cara a entender la ubicación epistemológica del estudio del carácter.

Por un lado, tenemos efectivamente la investigación científica sobre el funcionamiento de la mente, y sus bases: los temas de la estructuración de la senso-percepción, la memoria, el aprendizaje, las emociones, el pensamiento y el lenguaje, sus bases neurales, etc. Es el campo que hoy se llama *psicología básica*, *psicología cognitiva* y *neurociencias cognitivas*. La integración de esta actividad de la psicología actual se puede enfocar claramente como acabamos de indicar. Este estudio se inscribe en el ámbito de las ciencias naturales y se relaciona orgánicamente con esa sección de la filosofía de la naturaleza que es la psicología filosófica (hoy llamada con frecuencia «filosofía de la mente»). Enriquecida desde la metafísica de la persona, se puede integrar a teológicamente en el tratado *De homine*, tal como se ha dicho. Estos conocimientos pueden dar lugar a una aplicación técnica, en el sentido aristotélico, que se puede traducir de maneras distintas, tanto en la profesión de los psicólogos en los distintos ámbitos (clínico, educativo, empresarial, etc.), como en prácticas profesionales distintas de las del psicólogo (médicos y otros profesionales de la salud, pedagogos, etc.). Estas prácticas se pueden fundar próximamente en el saber científico positivo (es decir, histórico y dialéctico), pero siempre suponen una fundamentación filosófica —e incluso teológica— que les da profundidad, y que no debe ser considerada completamente ajena al ejercicio integral de la técnica.

Pero la psicología actual se dedica a más cosas. Tenemos, por ejemplo disciplinas como la *psicología de la personalidad* y la *psicología social*, que exigen mayores precisiones, pues difícilmente se las pueda reducir a la ciencia natural, aun en la mayor amplitud de su significado (el que abarca la psicología filosófica). Las disciplinas de las que hablamos se desarrollan siguiendo diferentes metodologías: raramente, el método experimental; muy frecuentemente, el llamado «método clínico»; también la estadística. Tanto por su método como por su tema, la personalidad y el comportamiento humanos, individual y socialmente considerados, se distinguen del estudio científico de la mente y no se inscriben tanto, como aquél, en el ámbito de las ciencias naturaleza, como en el de las *ciencias sociales*. En este sentido, ocupan el mismo ámbito que la ciencia política, la sociología, el derecho o las ciencias económicas.

Ahora bien, desde un punto de vista aristotélico-tomista que aquí hemos esbozado, las ciencias sociales sin ciencias morales, es decir, son partes his-

tóricas y dialécticas de la *ética* o filosofía moral. En efecto, en la perspectiva aristotélica, asumida desde el tomismo, la *ética*, incluso atendiendo a su etimología, es *la* ciencia del carácter. El estudio de hombre en acción en orden a un fin, de su comportamiento y carácter, a nivel tanto individual (*ética* individual o «monástica»), como familiar (*ética* doméstica) y social (*ética* social o política), es el tema central de la *ética*, que como saber práctico busca conocer a la persona humana para acercarla a su felicidad, que consiste en el máximo desarrollo de sus capacidades de acuerdo con sus inclinaciones naturales. El parentesco epistemológico de estas áreas de lo que en nuestros días se denomina psicología (psicología de la personalidad y psicología social, así como el estudio del desarrollo de la personalidad) con la *ética* en sentido aristotélico se ha hecho patente en los últimos años con esa dirección de la investigación psicológica que se ha denominado *Psicología positiva*. Esta tendencia, liderada por figuras de primer orden de la psicología estadounidense, como Martin Seligman, se presenta como un intento de estudiar el carácter (recuperando este término para la psicología) de las personas maduras y plenamente desarrolladas, para ayudar a otras a alcanzar la felicidad. Por eso, son temas explícitos de su estudio lo que Aristóteles llamaba la «vida buena», la felicidad y las virtudes. La *práctica* que se sigue de la teoría de la personalidad, de la psicología social y de la psicología positiva, aún cuando reciba a veces nombres emparentados con la práctica médica (psicoterapia, psicología clínica), es en lo fundamental, a nuestro juicio, de orden ético, aunque, por la unidad hilemórfica del ser humano pueda tener repercusiones más o menos importantes en su salud. No puede ser de otra manera, porque el carácter humano, aun dependiendo de factores naturales y biológicos, tiene como elemento formal determinante a la voluntad. De modo semejante, todas las prácticas de consejo psicológico que no tienen como base una auténtica patología (aunque puedan estar relacionadas con desequilibrios de la personalidad, que no es necesariamente lo mismo), como el *counselling* individual, de pareja, familiar o grupal, aun cuando puedan implicar, y de hecho impliquen, conocimientos de psicología teórica y de técnicas de evaluación e intervención, son en lo esencial de orden ético, porque el ser humano es un ser moral y responsable, y su carácter globalmente considerado no se puede entender sino desde su consideración como ser moral. Cuando esto se olvida, cosa que ha sucedido con frecuencia en la historia de la psicología y de las ciencias sociales, se rebaja la modificación de la personalidad y el carácter a una cuestión de mera técnica. Yves Simon decía con lucidez:

[...] entre las materias comúnmente 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 completamente 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, considerada en su ejercicio concreto, cambia de naturaleza según que favorezca o contraríe 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, pero 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 morales⁸.

La misma idea se encuentra en Jacques Maritain. Sin compartir necesariamente los detalles de su epistemología (especialmente la separación entre saber empíriológico y sabe ontológico), podemos compartir las siguientes afirmaciones:

Un gran número de disciplinas científicas se han desarrollado en nuestros días (en el orden sociológico, económico, etc., como en lo que se llama *Kulturwissenschaften*) que son como una investigación metódica y científica del campo de la experiencia preparatoria al saber moral e incluida en él. Ellas conciernen a las cosas morales; y se presentan como ciencias «positivas», ocupadas de lo que es, y no de lo que debe ser; muchos de nuestros contemporáneos piensan que ellas se pueden constituir como ciencias sin más conexión con la filosofía que la física y la química.

Estas disciplinas y estas técnicas especiales de investigación y de constatación de ciertos comportamientos humanos, estas ciencias de información

⁸Simon, Y. (1934). *Critique de la connaissance morale*. Paris: Desclée de Brouwer, pp. 136-141.

experimental no son ciencias autónomas [...]; porque este dominio sufre enteramente, aún en sus regiones especializadas más alejadas de todo pensamiento filosófico y menos ocupadas en consideraciones normativas, la atracción de un término final y de una función típica que es la intelección realizante, y la regulación de la acción humana; regulación que depende de los fines del ser humano, tanto del fin último como de los fines próximos. La ciencia de las cosas morales (en el sentido fuerte que la tradición aristotélica y tomista reconoce a la palabra ciencia) no puede por lo tanto ser constituida y organizada sin el conocimiento de esos fines, y debe entonces consistir en un saber o en un cuerpo de saberes de orden filosófico. La concepción positivista de las disciplinas de observación y de constatación de las que se trata aquí aparece así como una gran ilusión; estas disciplinas no son absolutamente ciencias autónomas comparables a la física o a la química.

Tomadas separadamente de toda consideración teleológica, por lejana que sea, y de todo juicio de valor, por implícito que sea, tomadas separadamente del Conocimiento del hombre, no pueden ni siquiera ser llamadas ciencias más que en un sentido impropio, y según que en el lenguaje moderno se llama ciencia toda disciplina que procede según métodos de verificación rigurosos. Hay entonces, a decir verdad, empirias preparatorias a la ciencia, materiales y archivos de experiencia para el saber moral propiamente dicho; y los hechos que ellas clasifican tienen un valor físico o técnico, no propiamente «cultural» o sociológico.

[...] Las ciencias de las que hablamos pueden ser ciencias en el sentido propio de la palabra, a condición de desarrollarse *en continuidad* con alguna de las partes constitutivas de la filosofía moral [...] y de integrarse en ella a título de ciencias conexas. Y es de esta integración, que deriva su valor propiamente cultural, a que ellas tienden normalmente⁹.

Este segundo grupo de estudios psicológicos, que pensamos ser como pertenecientes a los niveles descriptivo y dialéctico de la ética (como las otras ciencias sociales), no carece, como decíamos, de conexiones con ese otro grupo que se dedica al estudio de la mente. Desde una perspectiva aristotélico-tomista, la ética se subalterna a la psicología, es decir, el estudio práctico de la conducta y de la personalidad humana depende del estudio teórico del alma humana (término que preferimos al de «mente»), que tiene también, como hemos dicho, distintos niveles de certeza, culminantes en la psicología filosófica. De esta manera, la dispersión epistemológica de la psicología actual, queda en parte salvada por el carácter subalterno de la ciencia del carácter y del comportamiento humano, la Ética, a la ciencia del alma, la Psicología. Es decir, dentro de lo que se denomina «psicología» hay en realidad una pluralidad, una multidisciplinariedad, pero analógica, en la que hay un

⁹ Maritain, J. (1984). Science et sagesse. Maritain, En J. & R. *Ceuvres complètes*, vol. VI. Fribourg - Paris : Éditions Universitaires - Éditions Saint-Paul, p. 175-177.

orden de prioridad y posterioridad, en que se integran distintas disciplinas inventivas y distintas epistemes.

Finalmente, estas ciencias de comportamiento, a través de la ética, se integran, o pueden integrarse armónicamente en la teología, y particularmente en los tratados de teología moral y teología espiritual, que estudian justamente la formación de la personalidad humana desde la virtud de la caridad. Pero en este caso particular, no se trata sólo de la integración de un saber natural completo en otro de nivel superior. Desde el punto de vista de la teología católica, de la que santo Tomás es el mayor representante, el dato revelado de que la naturaleza humana está caída por el pecado original, y de que no puede vivir plenamente incluso a nivel natural sin la ayuda de la gracia, hace que esta psicología teológica de la personalidad sea algo que se debe tener presente para la constitución de la psicología como disciplina en los otros niveles, al menos como horizonte, y, sobre todo, explícita y activamente considerada en el ejercicio práctico de la formación, mejora, o reeducación del carácter, tal como indicaba Pío XII dirigiéndose a los psicólogos católicos:

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 Dios¹⁰.

Es por eso, que respecto especialmente de estos temas se puede hablar, como es cada vez más frecuente de una «psicología cristiana» o «psicoterapia cristiana». Esta sería, en todo caso, ámbito eminente de realización de la integración del saber especialmente del referido a la naturaleza y formación del carácter.

En las siguientes páginas se abordará el tema del carácter, su formación por la virtud de la templanza y su deformación por la intemperancia, desde distintas perspectivas. No todas ellas son reductibles a lo que hoy se denomina psicología, pero sí al ámbito de las que preferimos llamar «ciencias morales», disciplinas que estudian sistemática y metódicamente al hombre

¹⁰ Pío XII (1958). Alocución a los participantes al XIII Congreso Internacional de Psicología Aplicada, AAS, L, p. 271.

como agente en orden a un fin. Se lo hace a distintos niveles de profundidad epistémica, pero todos ellos confluyen en la unidad sapiencial del saber. El hombre se entiende, en última instancia, desde su corazón. Y el corazón del hombre es incomprensible si no se adopta el más hondo nivel de contemplación posible.

Hemos dividido el texto en cinco secciones. La Sección I contiene las ponencias más centradas para la fundamentación teórica de la templanza y la intemperancia. El Capítulo 1 está dedicado a explicar la concepción tomista de las virtudes mostrando su actualidad por la comparación con la psicología contemporánea, y muy especialmente con la *psicología positiva* de Seligman. El capítulo 2, escrito por el eminente teólogo ortodoxo Jean-Claude Larchet, desarrolla con amplitud y profundidad el tema de la intemperancia como enfermedad espiritual y sus remedios según los Padres de la Iglesia, mostrando su actualidad y sutileza psicológica.

La Sección II está dedicada al tema de la educación de la templanza. En el Capítulo 3, Mercedes Palet, psicoterapeuta y psicóloga escolar, explica a partir de la concepción tomista de las virtudes y de su experiencia como psicóloga, cómo se forma la virtud en la familia. Por su parte, Joan d'Avila Juanola, psicólogo y filósofo, muestra la conexión entre el papel del padre en la educación y la formación de la templanza.

Los aspectos sociales de la templanza y la intemperancia son desarrollados en la Sección III. Desde una perspectiva sociológica, Javier Barrycoa describe con lucidez, en el Capítulo 5, cómo se ha dado la descomposición cultural de la templanza. Por su parte, Gabriel Ginebra describe en el capítulo siguiente, el sexto, cómo en el perfil del directivo empresarial hoy en día parece promoverse el vicio de la soberbia, que es una de las partes potenciales de la intemperancia según santo Tomás. Finalmente, en el capítulo 7, Miguel Ángel Belmonte, filósofo político, destaca la conexión entre un vicio aparentemente privado, como la intemperancia, y el orden social, mostrando, contra la visión individualista, que incluso los defectos más íntimos afectan al bien común.

La sección IV conecta los conceptos de templanza e intemperancia, sea con la interpretación literaria, en el trabajo de Marcin Kazmierczak y Ángel Ubach (Capítulo 8), sea con la historia de la medicina, en el trabajo del erudito psiquiatra suizo Ermanno Pavesi (Capítulo 9).

El libro termina con una última sección en que se hacen propuestas de aplicación terapéutica de la concepción cristiana y tomista de la virtud a la psicoterapia. En el Capítulo 10, el experto psicoterapeuta italiano Roberto Marchesini analiza los desórdenes de la conducta sexual desde la perspectiva de la templanza, e individúa detrás de la intemperancia la búsqueda desesperada de un sustituto de un verdadero amor personal ausente. Mariana

de Ruschi, con su abundante experiencia de años como psicoterapeuta nos ilustra también, en el Capítulo 11, sobre la importancia de los conceptos de templanza e intemperancia en la práctica clínica, con iluminadores ejemplos de casos clínicos. Finalmente, como colofón muy adecuado de esta obra, Patricia Schell, psicóloga, psicoterapeuta y Doctora en Filosofía, nos señala la fuente última de una sanación radical de la intemperancia, de la que puede manar un orden realmente armónico, no extrínseco, del corazón humano: esta fuente es divina, es el Verbo encarnado y, muy especialmente, su Corazón, que es el símbolo más perfecto de la caridad y misericordia de Dios, que nos sana «desde arriba» y desde lo profundo.