

Lucas BENENTI ORIOL

TELEOLOGÍA DE LA PERSONALIDAD

Un estudio integral de la finalidad en psicología y en la persona

Trabajo Fin de Grado
dirigido por
Martín F. ECHAVARRÍA

Universitat Abat Oliba CEU
Facultad de Ciencias Sociales
Grado en Psicología

2015

Tú eres un Yo que grita significado.

ANON.

Resumen

En el presente trabajo se realiza un estudio en profundidad sobre la teleología de la personalidad, del estado actual de la cuestión, tanto de la postura detractora y todas las implicaciones reduccionistas que conlleva y que imperan hoy en día, como de la defensora. También se argumentan los diferentes aspectos e influencias implicadas desde un enfoque multidisciplinar, como el determinismo y sus derivados, para descubrir cuán necesario es admitir la dimensión teleológica para la psicología, la persona y el desarrollo sano de su personalidad, y la importancia de contemplar el sentido vital o fin último, ya sea para la psicoterapia, el terapeuta clínico, ante el sufrimiento y el dolor, o para evitar la enfermedad y la neurosis. Así pues, al ser un abordaje integral, no se olvidará, en conclusión, la pretensión de la dimensión teleológica trascendental de ser el criterio último de la explicación finalista, como también de reivindicar la recuperación de la noción de finalidad en psicología.

Resum

En el present treball es realitza un estudi en profunditat sobre la teleologia de la personalitat, de l'estat actual de la qüestió, tant de la postura detractora i de totes les implicacions reduccionistes que comporta i que imperen avui en dia, com de la defensora. També s'argumenten els diferents aspectes i influències implicades des d'un enfoc multidisciplinari, com el determinisme i els seus derivats, per descobrir quant necessari és admetre la dimensió teleològica per a la psicologia, la persona i el desenvolupament sa de la seva personalitat, i la importància de contemplar el sentit vital o fi últim, ja sigui per la psicoteràpia, el terapeuta clínic, davant el sofriment i el dolor, o per evitar la malaltia i la neurosi. Així doncs, en ser un abordatge integral, no s'oblidarà, en conclusió, la pretensió de la dimensió teleològica transcendental de ser el criteri últim de l'explicació finalista, com també de reivindicar la recuperació de la noció de finalitat en psicologia.

Abstract

The present work provides a thorough insight into teleology of personality, and the current state of the topic, both from detractor postures and all the reductionist stances involved that prevail nowadays, and the defender perspectives. Furthermore, it discusses all the different traits and influences involved in a multidisciplinary point of view, such as determinism and its derivatives, so as to infer how necessary it is to

admit the teleological dimension in psychology, the individual and a healthy personality development, and the importance of considering the vital sense or last purpose, be it in psychotherapy, the clinic therapist, before suffer and pain, or to avoid disease and neurosis. Therefore, as it is a comprehensive approach, it will be relevant to consider the aspiration of transcendental teleology of being the last criteria of a finalist explanation, as well as defending the recovery of finality in psychology.

Palabras claves / Keywords

<p>Teleología – Finalismo – Psicología – Personalidad – Sentido existencial <i>Teleology – Finalism – Psychology – Personality – Meaning of life</i></p>
--

Sumario

1. Introducción	
1.1. Estado de la cuestión.....	10
1.2. Necesidad de una antropología filosófica	15
1.3. Psicología y antropología.....	18
1.4. Algo de teología o causa original	20
2. Detractores de la Finalidad	
2.1. Recorrido histórico	22
2.2. Ciencia.....	28
2.3. Determinismo.....	31
2.4. Biología.....	33
2.5. Mecanicismo	35
2.6. Materialismo	37
2.7. Azar	38
2.8. Progreso científico	40
2.9. Medios	41
2.10. En Psicología.....	41
2.10.1. Corrientes de Psicología	43
2.11. Nihilismo y relativismo.....	46
2.12. Conclusión de la postura detractora	48
3. Defensores de la Finalidad	
3.1. Definición etimológica de la noción teleológica o finalista.....	50
3.2. Naturaleza de la persona humana	53
3. 2.1. Breve digresión acerca del alma	56
3.3. Responsabilidad y culpa	59
3.4. Razonamiento teleológico	62
3.5. Finalidad natural del hombre.....	65
3.6. El sentido de la vida o existencial y sus preguntas	67
3.6.1. La palabra “Sentido”	69
3.6.2. Sentido de la vida y sentido religioso.....	69
3.6.3. Diversidad de fines	73
3.6.4. Placer hedónico	74
3.6.5. Objetividad y universalidad del fin	77
3.7. El fin último del hombre.....	80

3.8. La autodeterminación libre o autoposesión.....	84
3.9. Autorrealización e incompletud, dependencia y soledad	85
3.10. El sentido teleológico del sufrimiento y el dolor	89
3.11. El finalismo de la personalidad en psicología.....	93
3.11.1. Formación y desarrollo de la personalidad madura	96
3.12. El finalismo en psicología clínica y en psicoterapia	98
3.13. La enfermedad y la neurosis ante la falta de sentido	101
3.13.1. Angustia, narcisismo y culpa.....	104
3.14. La personalidad sana	106
3.15. Teleología trascendental	108
4. Conclusión.....	112
Bibliografía.....	115

1. Introducción

El signo de los espíritus grandes y de los hombres vivos es la pasión por la búsqueda a través del compromiso de su existencia con la realidad.¹

1.1. Estado de la cuestión

Antes que nada, es necesario indagar cuál es el estado de la noción de finalidad o teleología en el panorama actual, dado que, si no, no será posible entender las diversas posturas, como las reduccionistas o integrales, humanas, etc., que más adelante se mostrarán. Dejando de lado, por el momento, el proceso histórico por el cual se ha llegado a tal estado, el cuadro contemporáneo sufre de dos movimientos: por una parte una degradación, a diferentes niveles, de la noción y existencia de la finalidad (se aborda en el bloque 2), y por otra, una defensa, a veces más acertada, a veces menos, de la misma (bloque 3). Nos encontramos con que, desgraciadamente, despunta el primero por encima del segundo, es decir, la visión negadora –cuyos diversos matices se irán desplegando, puesto que se da en diversos planos, como el teórico-conceptual o académico, existencial, práctico, etc., y ámbitos, como en psicología, antropología, etc.– por encima de la afirmativa. Procedamos pues a desvelar la situación vigente en la que, sin caer en un catastrofismo determinista ni en un absurdo optimismo puesto que se descubre a la par en el individuo una capacidad de libre elección pero un anhelo irreductible ante el cual se muestra indigente, impera mayormente la primera postura a nivel social y cultural, científico, teórico, psicológico, individual y vital.

El hombre, a lo largo de toda la historia y aún más en nuestra época, incluso declarando lo contrario o siendo incluso inconsciente de ello, se ha preguntado por la relación de lo circunstancial con lo inmutable, del significado de su presente más inmediato con la totalidad, del sentido del actuar, y lo ha hecho de un modo ineludible, porque “la búsqueda de este nexo entre el instante y el todo, lo eterno, es un fenómeno inevitable para la razón humana”, ya que desde siempre y más profundamente de cuanto ha advertido sus otras necesidades, el hombre “ha vivido la urgencia de interrogarse y de no dejar sin respuesta la pregunta sobre el fin último de su caminar”². Admitiendo por el momento el presupuesto de un finalismo, el problema ha surgido cuando, en el intento de responder, se ha ido devaluando el mismo sentido o finalidad última, cayendo en el reduccionismo o parcialismo, y no

¹ Giussani, 2005; p. 30.

² *Ibidem*; pp. 93-94.

sólo eso, sino cuando al final se ha acabado negando incluso la misma posibilidad de respuesta como consecuencia, en parte, de la censura de la pregunta misma. Lou Marinoff apunta que, a pesar de la inexorabilidad de la pregunta vital, y de que “hubo un tiempo en que dirigiámos nuestras preguntas sobre el sentido de la vida”, ahora “nuestros más profundos interrogantes siguen sin respuesta [...], peor aún, ni siquiera reflexionamos sobre nuestras creencias”³, generando no pocos malestares. Y es que hoy el hombre se encuentra ante “la tentación de renunciar a plantearse las cuestiones *últimas* y, por ello, a no hacerse preguntas sobre las realidades *últimas* que nos esperan después de la muerte”⁴, como diagnostica en la misma línea Paul Tillich, al revelar que el hombre moderno ha perdido la “dimensión de profundidad”:

El hombre ha perdido la respuesta a la pregunta por el sentido de su vida, la pregunta por el de dónde viene y a dónde va, la pregunta por lo que hace y debe hacer de sí en el breve lapso entre nacimiento y muerte. Estas preguntas no encuentran ya respuesta alguna; más aún, ni siquiera son planteadas cuando se ha perdido la dimensión de profundidad. Y esto es precisamente lo que ha acontecido en nuestra época.⁵

El hombre ya no busca respuesta a las grandes cuestiones de la vida porque ya ni siquiera se pregunta por ellas, quedando pues destinado a vivir en la superficialidad de su existencia, censura de la que es heredera de tiempos anteriores: “la tentación más fuerte a la hora de describir quién es una persona es reducirla a una de sus dimensiones y, de esta manera, cosificarla. Así hicieron el pensamiento griego, los materialismos, el cientificismo positivista o el estructuralismo”⁶. Es como si hubiera una incapacidad de comprender la totalidad de la realidad, de la persona o del mundo, ya sea a nivel social, cultural o incluso individual, que es “indicio de la imposibilidad que tienen para entenderse a sí mismos y apunta a la pérdida de un relato que haga comprensible tanto el discurrir de la historia universal como la propia biografía desde la libertad”⁷. Y es que, ante la pérdida de elementos que ayuden a configurar y descubrir la verdadera identidad humana (entre ellos la tradición o un ‘pensamiento integral’), como posteriormente se desarrollará, además de la imposibilidad de un crecimiento auténtico, “el sujeto posmoderno se queda solo, sin finalidad, y sin posibilidad de darle un cierto sentido a su envejecimiento”⁸. Por lo que, ante esta negación o censura de las preguntas existenciales, se puede decir que la modernidad sufre un proceso de desteleologización, “un conjunto de cambios que se han operado sobre el concepto naturaleza, una crisis conceptual que viene

³ Marinoff, 2000; pp. 30-31.

⁴ Cong. para la Doctrina de la Fe, 2001; p. 20.

⁵ Quintana, 2001; p. 50.

⁶ Domínguez, 2013; p. 27.

⁷ Amado, 2012; pp. 212-213.

⁸ Orellana & Martínez, 2010; p. 171.

de lejos aunque incrementada desde la moderna Ilustración⁹. Así pues, como vemos, esta visión reduccionista alcanza uno de sus puntos álgidos, entre otros, con el pensamiento ilustrado, que declarará que la naturaleza es ateleológica, ya que anulará “la existencia de sus fines intrínsecos específicos, fines de carácter suprabiológico, no físicos o empíricos”¹⁰. Al respecto R. Spaemann dirá que a tal supresión tiene como interés fundamental “el interés en el sometimiento de la naturaleza”, porque “para quien quiera hacer con una cosa todo lo que se le antoje, la pregunta de a qué aspira de suyo esta cosa ha de resultar inoportuna”¹¹. Veremos que la ilustración desnaturalizante será una de las principales causas subyacentes al abandono de la teleología, con su proporcional influencia en la psicología. Adentrándonos un poco más específicamente en ésta, descubrimos que el estado de la cuestión no se encuentra en mayoría a favor de la teleología, ni por supuesto consensuada comúnmente¹², tal y como expresa K. Jaspers: “en forma característica de nuestra época, ha llegado a ser patrimonio común, en nuestro tiempo, la psicología, [pero] se echa de menos, a pesar de la inmensa literatura a que ha dado lugar, la verdadera casuística suficiente y convincente”¹³, abandono resultante de la reducción de ésta a una parte de ella, ya sea a fines parciales o a la causa eficiente.

La reducción de la casuística a únicamente la causa eficiente es sostenido actualmente por esta cultura empirista e idealista, que “considera la relación entre las realidades unilateralmente desde el punto de vista de la causalidad eficiente”, y por ende “tendemos a identificar ‘causa’ con ‘causalidad eficiente. Y esto distorsiona nuestra visión. *Causa* es, en realidad, principalmente causa final [...]. Si no hubiera *finalidad*, la realidad actuaría de modo caótico”¹⁴. A pesar de ello, la psicología actual, al estar inmersa en la teoría moderna, adopta de ella también, o más bien excluye, el principio de finalidad “que para Aristóteles es más importante aún que el hecho actual del dinamismo de la naturaleza”¹⁵, y así, al beber únicamente de los presupuestos de la ciencia moderna, solo contempla las causas eficientes o materiales. Todo ello surge como reacción o consecuencia de la negación de la noción teleológica de la realidad:

⁹ Sánchez, 2013; p. 669.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ R. Spaemann, *Ensayos Filosóficos*, 2004, pp. 27-28. Citado en Irizar, 2011; p. 287.

¹² Uno de los motivos por los que la psicología actual no consigue un consenso, incluso en materias más básicas, es debido al abandono de una antropología común y la negación de la posibilidad de admitir una naturaleza humana objetiva: “Antiguamente todos los grandes filósofos eran también psicólogos. Metafísica y ciencia del pensamiento marchaban unidas. La especialización actual llegó hasta el punto -debido, principalmente, al creciente predominio del método científico en la psicología- de que es muy difícil establecer criterios filosófico-científicos sobre la naturaleza humana completamente armónicos” (Allport, 1971; p. 26). Éste tema se aborda más extensamente en el punto siguiente, 1.2. *Necesidad de una antropología filosófica*.

¹³ Jaspers, 1933; p. 152.

¹⁴ Andereggen, 2008; p. 84.

¹⁵ Brennan, 1957; p. 44.

En la modernidad, por el rechazo de las causas finales y formales (tan estrechamente unidas entre sí), y por influencia del mecanicismo, se redujo toda explicación a la interacción entre las causas materiales y eficientes-mecánicas. Por otro lado, sólo a estas últimas se limitó el nombre de 'causa'. De este modo se empobreció notablemente la comprensión multicausal de la realidad, algo que afecta muy especialmente a las ciencias de la vida y particularmente a la Psicología.¹⁶

No es raro pues pensar que la psicología moderna y las ciencias mecánico-físicas hayan ido de la mano y adoptando presupuestos una de la otra¹⁷, sobre todo la primera de la segunda, y que, después de lo expuesto, se haya dado un proceso de purga de la noción teleológica que continúa en nuestros días, también en la psicología. Como muestra Leahey, la ciencia "ha reemplazado sin cesar las explicaciones propositivas por las mecánicas, dejando a la explicación teleológica de la conducta humana como una extraña anomalía en una disciplina que se denomina a sí misma como ciencia", impidiendo que en la ciencia contemporánea –incluida la psicología– se citen "eventos futuros como causas de los presentes". Por lo que, prosigue, "purgar la teleología de la ciencia, junto con la purga del dualismo, ha sido otra de las fuerzas impulsoras de la psicología a partir del siglo XVII"¹⁸. No es insólito que la ausencia, o mejor dicho negación, de la "dimensión de profundidad" del hombre, ya en el ámbito científico o en la conciencia individual, tenga consecuencias nocivas para el mismo, una de las razones por las que el sujeto posmoderno se encuentra desorientado y sumido en un malestar general, en el mejor de los casos, o como otros han indicado en su peor expresión, 'con una fe en la fatalidad'¹⁹. Es fácil identificar pues, y aún más en la práctica terapéutica, que "muchos consideran a la realidad como carente de sentido", detrás de lo cual, en última instancia, "se vislumbra una profunda [...] crisis de su relación con el fin último de la vida"²⁰. En parte, uno de los motivos que explica el origen de esta situación –además del contexto apenas mencionado, que influencia social y teóricamente sin favorecer la visión teleológica o finalista de la realidad–, es la propia estructura y condición humanas. Es decir, el individuo concreto se encuentra con la posibilidad y responsabilidad (elemento indispensable para desarrollar el finalismo correctamente) de escoger una postura ante la pregunta última o ante la necesidad de significado,

¹⁶ Echavarría, 2013b; p. 61.

¹⁷ Como nos muestra Brennan (1957; p. 277) la Psicología Moderna "se deriva, en parte del gran énfasis puesto en las ciencias físicas, énfasis que comenzó ya con Bacon y se incrementó después de nuevo con el descubrimiento de nuevos medios y métodos de investigación de la naturaleza, llegando a su punto culminante con el mecanicismo craso del siglo XIX".

¹⁸ Leahey, 1998; p. 27.

¹⁹ Buber defiende que la angustia vital actual, carente de sentido, es debido a la confianza en un determinismo (cualquier tipo de superstición, karma, astrología, etc.) exento de libertad, es decir, a la creencia de que cada uno está destinado a un ocaso ineludible, el cual no es precisamente de un bien personal. Cfr. Buber, 1998; p. 53.

²⁰ Echavarría, 2015; p. 6.

conjuntamente a un 'orgullo original' (soberbia) o tendencia a la autoafirmación individualista, que, al estar tan extensamente enraizado y presente en nuestros días bajo la forma narcisista²¹, suele dominar el juicio deliberativo:

La soberbia [...] en sí misma mueve directamente al hombre a querer constituirse en medida de todas las cosas [...] reniega de cualquier fin al que estén sometidos la naturaleza o las propias acciones. Surge así el rechazo de la Modernidad a la ordenación teleológica en la Física, optándose por un mecanicismo de meras causas eficientes, que antes de la contemplación de las formas en la naturaleza prefiere su transformación material: 'Saber es poder', afirmaba Bacon de Verulamio, abriendo las puertas a la sustitución de la *theoria* por la *póiesis*. E igualmente sucede en el orden moral, en donde el soberbio rechaza un fin último que ordene su vida y no haya sido elección suya: 'Nadie os traza el camino que debéis seguir', dice Mefistófeles a Fausto; actitud que supone la renuncia a la felicidad. De este modo la soberbia prefiere la búsqueda en cuanto tal (Lessing), la afirmación de la propia vida como voluntad de poder (Nietzsche), la construcción de la propia esencia (Sartre)... Es, en definitiva, la absolutización de la praxis.²²

Queda perfectamente resumido, bajo el apelativo 'absolutización de la praxis', el estado de la cuestión actual a nivel particular. Sin abordar particularmente la supremacía de la praxis y sus efectos, la consecuencia directa que se nos desvela es que el hombre no solamente ha perdido el significado de su propia existencia – pudiendo además derivar, como se mostrará brevemente, en una patología del estado de ánimo o un trastorno de la personalidad–, sino que además constata o cree que es incapaz de realizar su propia humanidad, es decir, de alcanzar el ideal, porque “no tiene una norma que esté dispuesto a seguir, un rumbo seguro, [...] siente que no tendría siquiera la energía para vivirlo. Es como si desesperara éticamente de la posibilidad de realizar su propia dignidad, de ser leal consigo mismo”²³. Por ello cita a Malraux cuando dice que “no existe ideal al que podamos sacrificarnos, porque conocemos las mentiras de todos nosotros, nosotros que no sabemos en qué consiste la verdad”.

Vistas cuatro pinceladas del panorama actual, es fácil pensar que, en definitiva, “el hombre actual, esclavo, en tal grado, de los instintos y concupiscencias y sediento exclusivamente de los bienes terrenos, no está destinado a un fin superior”²⁴, o a encontrar un sentido existencial, algo que “trascienda” y supere la imposibilidad de encuentro con un significado o respuesta. Pero nos encontramos con que en la

²¹ Cfr., entre otros, Lasch, C. (1999). *La cultura del narcisismo*. Editorial Andrés Bello; Lipovetsky, G. (2000). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama; Lucena, J. M., & Martínez, J. B. (2010). *Narciso en el espejo. La despersonalización en la cultura*. Barcelona: Ediciones Scire; Sennett, R., & Fibla, J. (1980). *Narcisismo y cultura moderna*. Editorial Kairós.

²² Martínez, 2013; pp. 63-64. Cfr. Arnold, M. B. (1971). *Motives as causes*. Journal of Phenomenological Psychology. 1, 2; Periodicals Archive Online pg. 185.

²³ Giussani, 2005; p. 120.

²⁴ Cong. para la Doctrina de la Fe, 2001; p. 45.

actualidad se puede advertir que “la conciencia del hombre está mucho más disponible para ese sentido religioso con el que coincide la búsqueda del destino, disponibilidad que hace años no se notaba”, es decir, que “parece haber un renacimiento de la vocación humana a entrar en relación con su significado”, aunque se hable y trate de ello “de una manera que no favorece dicha vocación”²⁵. Así pues, aunque la mayoría del panorama intelectual, teórico y a veces práctico, censure o incluso niegue de forma pesimista la dimensión teleológica de la persona, oscureciendo y enturbiando el discernimiento de éste, nos topamos con una necesidad inexorable e irreductible del hombre, que es la necesidad de significado, la sed de sentido. Dejemos, por el momento, abierta la cuestión para ir confrontándola a lo largo de toda la exposición, no sin antes acudir a la filosofía y antropología necesariamente para poder proseguir adecuadamente.

1.2. Necesidad de una antropología filosófica

Resulta oportuno acudir brevemente a la explicación de porqué es necesario fundamentar, al menos de inicio, la psicología en la antropología o filosofía, sobre todo en relación a la teleología, dado que, como bien dice E. Stein, siempre que “utilizamos palabras terminadas en «-logía» o «-tica» estamos intentando captar el logos de un campo concreto e introducirlo en un sistema abstracto basado en un claro conocimiento, esto es, en una *teoría*”²⁶: la Psicología, “en cuanto exploración y saber cuyo objeto es el alma del hombre”²⁷, hunde sus raíces en la Filosofía y en la Religión”²⁸. Además, la filosofía primera o metafísica está en estrecha relación “con la vocación genuinamente humana”, puesto que “todo hombre *desea por naturaleza saber*, pero su ansia, su anhelo de saber solo se satisface cuando se hace preguntas y obtiene respuestas no parciales ni provisionales, sino totales y definitivas”²⁹. Por ello, es imprescindible recurrir, en el tema que nos ocupa, a ella, siendo ésta la ciencia encargada de hacerse tales preguntas:

Por eso, porque se plantea y responde los interrogantes más radicales, la metafísica es la ciencia que está llamada a responder las preguntas por el *sentido*, es decir, las preguntas por el origen y el significado de la propia existencia, de su finalidad absoluta y totalizante: ¿De dónde vengo? ¿Quién soy? ¿Tiene sentido mi vida? ¿Hacia dónde se dirige mi existencia? Precisamente porque vivimos en la "era postmetafísica" nuestra cultura experimenta una profundísima crisis de sentido.³⁰

²⁵ Giussani, 2005; p. 89.

²⁶ Stein, 2007; p. 3.

²⁷ Del griego clásico ψυχή (*psyché* = alma) y λογία (*logia* = ‘el estudio de’). Leahey, 1998; p. 41.

²⁸ Torelló, 2010; p. 17.

²⁹ Irizar, 2011; p. 283.

³⁰ *Ibidem*.

La ciencia, pues, entendida en un sentido moderno (empírico), “no basta para dar una respuesta completa al significado fundamental de la vida y actividad humanas, significado que se revela cuando la razón, sobrepasando el dato físico, emplea métodos metafísicos para llegar a la contemplación de las ‘causas últimas” y, en ellas, “descubre las explicaciones supremas que pueden arrojar luz sobre los acontecimientos humanos y darles un sentido”³¹. Queda constatado pues que la metafísica es fundamental para el estudio del presente tema, pero no por ello va a desarrollarse un trabajo exclusivamente metafísico, sino que se acudirá a otras disciplinas y, obviamente, a la psicología.

Hay un rechazo a acudir a tales disciplinas, aparentemente ajenas a la psicología, o no tanto, dependiendo de lo que se entienda por ésta. Según Brennan, teniendo “la historia de la Psicología, además del fondo científico, [...] un innegable fondo filosófico [...]”, el rechazo se debe “a un prejuicio positivista o, lo que es lo mismo, a la actitud consciente o inconsciente de algunos científicos, que dan por supuesto que la Filosofía no tiene nada con que contribuir al desarrollo de la Psicología”³². Y para esos científicos –prosigue– “la Filosofía de la naturaleza humana es algo totalmente desconectado de la realidad, un conjunto de principios etéreos que no tienen más conexión con la vida que la vía láctea”. Pero si el objeto de la psicología es el ser humano, y dado que “el ser humano es, unitariamente, un ser corporal, psíquico y espiritual, hay que precisar que la psicología como ciencia no puede reducirse sólo al estudio de los procesos empíricos, mensurables y cuantificables que se dan en el ser humano”³³, ha de estudiar también “los fenómenos, procesos, acontecimientos, comportamientos y estructuras interiores (psíquicas) y siempre en relación con su fundamento antropológico [...]. La psicología estudia los fenómenos psíquicos como fenómenos-de-un-ser-humano y, más precisamente, fenómenos-de-una-persona”³⁴. Así pues, resulta necesario que toda psicología remita a una antropología, porque que “el saber factible y previsible, contenido en el método científico, resulta un camino apropiado para conocer algunos aspectos sobre el hombre y su naturaleza, pero no para comprenderlo ni para conocer su fundamento”³⁵, se necesita de otros saberes que contemplen otras dimensiones del ser humano, no sólo la físico-medible o experimentable, a expensas de la cual reduciría la totalidad del hombre. En concreto, la psicología como ciencia, “necesita acudir a verdades que no son demostrables psicológicamente, esto es, necesita

³¹ Juan Pablo II, Discurso a un grupo de ‘Premios Nobel’, 1980. Citado en Artigas, 1985a; p. 182. Cfr. Sánchez, 2013, p. 684.

³² Brennan, 1957; p. 12.

³³ Domínguez, 2013; p. 15.

³⁴ *Ibidem*; pp. 16-17.

³⁵ Sánchez, 2013; p. 683.

axiomas o principios ajenos a la propia psicología. Por tanto, todo fenómeno psicológico (funcional o patológico) exige ir desde él hacia su fundamento”, y “cuanto más abarcante, integral y cercana a la realidad sea la antropología, más poder heurístico, explicativo y hermenéutico tendrá respecto de la psicología [...]. La capacidad explicativa dependerá de la capacidad explicativa de la antropología que le sirva de fundamento”³⁶.

En cuanto a la psicología de la personalidad, parece más clara la necesidad de una antropología de base, dado que “la meta de la Antropología es el hombre en estado de misterio; la dirección hacia esa meta va a través de los problemas antropológicos del fenomenólogo, del psicopatólogo y del psicoterapeuta”³⁷, y que como la Psicología trata acerca del hombre, “en sus distintos campos y según distintos procedimientos [...], de su vida íntima y de su comportamiento, es evidente que la concepción que se tenga del ser humano redundará en un modo distinto de estudiar y de comprender su vida”, puesto que aunque “pocas veces se lo reconozca en modo explícito, detrás de cada teoría de la personalidad hay una concepción del hombre que no es ella misma de orden puramente científico-empírico, sino filosófico”³⁸. Burgos, en la misma línea, sostiene que una de las materias psicológicas en las que el impacto de la antropología es más directo es la psicología de la personalidad, dado que en materias más clínicas,

es fácil que pase a un segundo plano por la focalización operativa y conceptual en la superación de determinados trastornos a través de diagnósticos y protocolos lo más precisos posibles. [...] Si bien la teoría de la persona y la teoría de la personalidad son cosas diferentes (Polaino, 2003), no pueden por menos de estar profundamente unidas, sobre todo si esta última no quiere limitarse a ser una mera contabilizadora de la intensidad de determinados rasgos, sino llegar a comprender a fondo como se configura la personalidad de un sujeto o cómo o por qué varía a lo largo del tiempo.³⁹

Por último, si referimos a la unión entre antropología y metafísica con psicología de la personalidad, descubrimos que ésta última cobra plena significación “a partir de la naturaleza humana teleológica”, de modo que “el *telos* humano constituye un referente metafísico-axiológico desde el cual es posible juzgar qué opciones vitales contribuyen a desarrollar la personalidad y qué opciones la obstaculizan y socavan”⁴⁰. Se dedicará un capítulo para tal aspecto, dado que es especialmente uno de los centros del presente trabajo que aquí sólo se ha mencionado brevemente y es de fundamental importancia. Así pues, podemos finalizar, enlazando con lo

³⁶ Rubio, 2010. Citado en Domínguez, 2013; p. 23.

³⁷ Von Gebattel, *Antropología médica*, 1966. Citado en Cardona, 1988; p. 148.

³⁸ Echavarría, 2013b; p. 53.

³⁹ Burgos, 2013; p. 47.

⁴⁰ Irizar, 2011; pp. 289-290.

expuesto y siguiendo la visión de R. Allers, que la visión antropológica de la psicología “es un intento de comprensión del hombre en el que los aspectos empíricos, caracterológicos, están enraizados en la metafísica, la ética y la religión, para una ayuda del hombre como persona, es decir en su totalidad individual”, en el que “esta totalidad está dirigida a un sentido, un *telos*, que son los valores que conforman su estilo de vida”⁴¹. Pasemos a continuación a explicitar y ahondar un poco más este tema en relación a la psicología exclusivamente, no sólo como fundamento general de toda ciencia.

1.3. Psicología y antropología

Como hemos visto, es pertinente explicitar o al menos sostener la necesidad de una antropología subyacente. La psicología, si quiere ser una ciencia en cuanto tal, es decir, avanzar en el conocimiento de la investigación de su área de la realidad, “ha de abrirse a los fundamentos no empíricos de lo empírico, en primer lugar, porque toda observación de los fenómenos psíquicos se hace desde alguna teoría previa, desde alguna cosmovisión, antropovisión, axiovisión y teovisión”, y, segundo, “porque lo empírico sólo cobra su sentido desde lo metaempírico”⁴², como hemos visto, y así “una vez determinada su materia con precisión y detalle, puede proceder con seguridad a la formación de técnicas adecuadas a sus problemas especiales”⁴³.

Aunque “pocos psicólogos centralizan su preocupación, como Murphy, en los actos de la persona total, ni creen que la tarea central de la psicología es concentrarse en la naturaleza de la persona”⁴⁴, no se puede admitir “un simplismo conceptual y cismático –behaviorista, ambientalista, antipsiquiátrico, biólogo o psicólogo– que lleve a negar, apelando a ‘conocimientos científicos o sociopolíticos’, el verdadero sentido de la libertad, el mundo de los valores, de los principios éticos, morales”, para llegar a “un reduccionismo que sólo deja vía libre a la ‘animalización del hombre’ y, por tanto, a una progresiva degradación conceptual y práctica de la vida del hombre”⁴⁵. Para evitarlo, podemos acudir a Brennan, al exponer que el hombre

debe comprenderse a sí mismo, comprender su verdadero espíritu y la manera de obrar de su entendimiento, si quiere corregir los errores que en su modo de pensar han producido los extremismos del idealismo y del positivismo. Si la Filosofía de la Psicología no es sana y segura, la Ciencia de la Psicología no podrá realizar ningún progreso real.⁴⁶

⁴¹ Echavarría, 2004; p. 104.

⁴² Domínguez, 2013; p. 17.

⁴³ Brennan, 1957; p. 277.

⁴⁴ Allport, 1971; p. 29.

⁴⁵ Cardona, 1988; pp. 173-174.

⁴⁶ Brennan, 1957; p. 16.

Sería ingenuo decir que la psicología no necesita mantener la precaución, aún más cuando “el conductismo, el cognitivismo, el psicoanálisis, la gestalt o la psicología humanista dependen, en sus fundamentos y en su articulación, de una visión determinada de la persona humana”⁴⁷ que muchas veces, aun conteniendo parte de verdad, puede reducir o censurar una dimensión de ésta⁴⁸. Se deduce entonces que “una integración de paradigmas psicológicos (que permita, además, dar todo su sentido a los procedimientos terapéuticos) sólo sería posible desde la referencia explícita a la realidad del ser humano”⁴⁹. Así pues, se ha de entender que la psicoterapia, la cual se aborda más profundamente en el tercer bloque, “no es un método, sino un tratamiento que concibe a todo paciente como una personalidad única y que debe cumplir los fines que están en consonancia con su unicidad, con sus particularidades y sus posibilidades”, la cual, para ser eficaz, “es imprescindible una sólida formación antropológica integral, que evite los reduccionismos unilaterales”⁵⁰. Como arguye W. Mc Dougall, “el de la ‘tendencia anterior’ es el más indispensable de los conceptos de la ciencia psicológica”⁵¹, que si no depende de nosotros, si no está “*in nostra potestate* [...], consecuentemente, ni nuestros actos de asentimiento ni nuestras acciones dependen de nosotros y, siendo esto así, no podemos ser elogiados o culpados por ellos justificadamente”⁵². Cabe decir qué significaría para la psicología más práctica: la noción de cambio, de desarrollo o de progreso madurativo no tendrían sentido, y por ende, tampoco la de psicólogo o terapeuta. Daría lugar, en definitiva, que la psicología sería sólo pertinente para el estudio descriptivo y poco más, y por la importancia de la cuestión se ira desarrollando, especialmente en el apartado 3. 3. *Responsabilidad y culpa*.

Resulta pues, con lo dicho, evidente la relación y necesidad interdisciplinar, sobre todo si subyace la pretensión de elaborar, o al menos describir, una psicología integral, tal es la intención. Así pues, mostraremos por último, como finalización del primer bloque y antes de exponer la parte detractora, la relación entre la causa original y la finalidad –la primera fundamento de la segunda–, que se retomará al final del trabajo.

⁴⁷ Burgos, 2013; p. 34.

⁴⁸ Un ejemplo de reduccionismo actual nos lo brinda Allport (1971; p. 39) en referencia al positivismo: su influencia “en el estudio psicológico de la personalidad es parcialmente saludable, [...pero] ejerce asimismo efectos embrutecedores. [...] Excluyen las explicaciones relacionadas con los rasgos, los propósitos y los intereses internos [...]. Como no se puede observar lo que ocurre entre el estímulo y la respuesta, no se pueden admitir variables intermedias”.

⁴⁹ Domínguez, 2013, p. 22.

⁵⁰ Cardona, 1988; p. 162.

⁵¹ Allport, 1971; p. 41.

⁵² Salles y Molina, 2004; p. 134-135.

1.4. Algo de teología o causa original

Vista la necesidad de un sustento antropológico subyacente a la psicología, se procede a acudir austeramente a la teología, dado que, a pesar de no ser la cuestión principal, presenta una correlación más o menos directa con ambas. Así pues, solamente haremos mención a la teología en cuanto que origen y fundamento explicativo de la existencia de la teleología o finalidad en la realidad, y por ende, de la persona y su estructura.

Al final del documento se retomará –de manera igualmente breve pero explicitando un poco más y sustentado en la visión de diferentes autores–, el debate y posible resolución sobre el origen de la causalidad y finalidad última. No será tarea fácil dado que, como expresa E. Gilson, en el panorama actual “la noción de finalidad no ha tenido éxito”, y “una de las principales causas de la hostilidad de que ha sido objeto es su larga asociación con la noción de un Dios creador y providencial”⁵³. Éste rechazo puede ser –prosigue– “por hostilidad hacia la noción de Dios, ya por el deseo de proteger la explicación científica de cualquier contaminación teológica, aunque sea de teología natural, ya, en fin, por una mezcla de ambos motivos”. Como veremos, los representantes del científicismo –y sus derivados, con la consiguiente influencia en la psicología, como, por ejemplo, el biologicismo determinista o el materialismo– coinciden en excluir la noción de finalidad. Este rechazo de la noción de causa original inteligente, que se acusa a diferentes niveles, sin entrar por ahora en concreciones de la misma, se da porque

el hombre moderno ha desdibujado la imagen originaria que refleja su ser creatural. De siempre, la humanidad había asumido sosegadamente la condición de su dependencia y necesidad de los otros [...]. Ahora, se rebela contra ellas, exaltando su orgullo por encima de sus naturales limitaciones. [...] Se siente provocado a emprender un combate contra la naturaleza a la que considera una amenaza. [...] Es la negación del hombre, un auto-olvido y desprecio consentido de sí mismo. Al final: «el hombre desaparece como hombre» [...] Lo desintegra porque lo convierte justamente en lo contrario de un Dios, en el anti-Dios: «moviéndose no hacia la divinidad sino hacia la destrucción del ser mismo por medio de la destrucción de la verdad».⁵⁴

Además de esta rebeldía originaria, que puede ser traducida como soberbia o autonomía individualista, y que se retomará más adelante, con consecuencias evidentemente nocivas para el hombre, se da otra confusión a la hora de percibir la finalidad en el mundo, de si tiene o no un sentido. Que existiera significaría que puede apreciarse en él una ordenación dirigida a un fin racional, siendo esto obra de un ser inteligente. Pero la dificultad estriba en reconocer este sentido en el mundo,

⁵³ Gilson, 1980; p. 19.

⁵⁴ Sánchez, 2013; pp. 670-672.

puesto que aparenta ser muy abstracto. J. M. Quintana dice al respecto, que es cierto “que parece haber en él una finalidad, sugerida en los fenómenos biológicos; mas, por otra parte, la vida parece evolucionar no según un plan armonioso sino más bien en una terrible y desagradable lucha por la supervivencia”⁵⁵, o lo que es lo mismo, a veces se aprecia un orden preciso, sin que explícitamente se vea la finalidad, como en los astros, y otras veces hay desorden, dolor o calamidades. Pero, continúa, “siendo así las cosas, la mente humana tendrá muchas dificultades en descubrir en ellas una ley que indique un plan preconcebido y sabio”⁵⁶, ya sea en el orden natural o en la concreción de la propia vida individual. Afortunadamente, tal y como Janet descubrió, a pesar de la dificultad patente existe la posibilidad de reconocerlo:

La causa final es demostrable a partir de la existencia factual de ciertas combinaciones tales que su mutuo acuerdo, que es independiente de ellas mismas, sería puro azar, y la naturaleza entera sería resultado de un accidente. Y, por fin [...] una vez aceptada la finalidad como ley del universo, la única hipótesis aceptable para dar razón de dicha ley es que hay una causa inteligente en su origen.⁵⁷

Se trata pues, de la prueba de la inteligencia trascendente a la naturaleza, que ante su negación implicaría directamente la posterior negación de la condición teleológica humana, y, puesto que tal prueba supone que haya realmente finalidad en la naturaleza, “la existencia de la finalidad natural ha de poder ser constatada por sí misma independientemente de las condiciones teológicas eventuales de su posibilidad”⁵⁸. Por tanto, sin entrar en más detalles –dado que al final del trabajo y una vez recorrido todo el proceso argumentativo se volverá a debatir sobre una finalidad trascendente–, queda expuesto el fundamento de tal aspecto.

⁵⁵ Quintana, 2001; p. 54.

⁵⁶ *Ibidem*; p. 55.

⁵⁷ Janet, *Las causas finales*, 1882. Citado en Gilson, 1980; p. 209.

⁵⁸ Gilson, 1980; p. 209.

2. Detractores de la Finalidad

Eliminemos el fin del hombre y eliminaremos su orientación a la plena constitución natural.

Y al hacerlo estaremos eliminando el pleno cumplimiento de su telos último.

Y entonces, ¿qué le quedará al hombre?⁵⁹

2.1. Recorrido histórico

A lo largo de la historia, la concepción teleológica del hombre ha ido variando, según las diversas corrientes de pensamiento y su respectiva concepción de la persona. Grosso modo puede decirse que la línea de evolución ha sido de decadencia de la noción de finalidad, es decir, de paulatina negación, a la par que, consiguientemente del hombre, como veremos. En la medida que se ha ido reduciendo o redefiniendo la persona, la percepción de una finalidad última se ha ido desfigurando, y viceversa. Contrasta la concepción primera u originaria de “Platón, Aristóteles, Plotino, Agustín [...] que] habían situado el fin último del hombre en la contemplación y el amor de la verdad buscada y poseída por sí misma”⁶⁰, con la actual o heredera de los tiempos modernos, en la que se muestra un rechazo a la finalidad, y aún más a que ésta sea el amor o la verdad. Se pasará pues, con pinceladas, dado que se extendería innecesariamente, a mostrar y comentar algunos momentos históricos importantes relacionados con el tema que nos ocupa.

En los inicios, para los griegos “la vida lograda (*eudaimonía*) tiene mucho que ver con llevarse bien con un destino que se nos impone fatalmente: aceptarlo, asumirlo”⁶¹. Pero esta serena aceptación no ha de entenderse sólo al modo estoico, “como la tranquilidad de quien se resigna ante lo que él no puede cambiar (no tiene más remedio que afrontarlo)”, sino que “también es posible re-afirmarse en él, asentir libremente a lo que nuestra naturaleza ya asiente”⁶². Es decir, el hombre no *decide* su destino, sino que lo acepta o lo rechaza, pero de ningún modo él es la medida del mismo. Incluso en la misma aceptación se puede caer en una amarga resignación o por el contrario, secundar la totalidad del yo, esto es, re-afirmarse en él. Es necesario matizar a qué se refiere por destino, dado que si es un determinante total externo, al hombre no le queda ápice de libertad, pero si deja margen a ésta, puede uno escoger qué postura adoptar, por lo que no estaría totalmente determinado. Resulta importante recalcarlo dado que si la psicología, entendida

⁵⁹ Francesc Xicola.

⁶⁰ Gilson, 1980; p. 53.

⁶¹ Maestre, 2013; p. 79.

⁶² *Ibidem*.

como secuencia de sucesos mentales que subyace a nuestras acciones, “funciona como los estoicos suponen, entonces todo lo que hacemos, a fin de cuentas, está determinado exclusivamente por factores externos”, y “no habría acciones propiamente dichas, sino sólo cosas que meramente nos suceden”⁶³. Obvia decir, por tanto, que la figura del psicólogo o las terapias de cambio serían tan inútiles como el destino no las tuviera previstas.

Pasemos a continuación a comentar a Aristóteles, ya que fue de los primeros en introducir la noción de finalidad de manera estructurada y argumentada, que según Gilson ocupó en su filosofía un lugar considerable, porque para él “sus efectos eran una fuente inagotable de contemplación y de admiración”, como muestra: “«la ausencia de azar y la relación de todo con un fin se muestran en el más alto grado en las obras de la naturaleza; el fin de sus generaciones y combinaciones es una forma de lo bello»”⁶⁴. Así pues, “dedicándose a la contemplación de las causas finales, Aristóteles retardó el nacimiento de la ciencia moderna y apartó la interpretación mecanicista de la naturaleza de su objeto”⁶⁵. Como el autor expone, no sólo destaca la importancia de la teleología sino que incluso fue uno de los mayores defensores de la misma, hecho no poco importante dado el posterior ataque al que se vería expuesta. Según N. Abbagnano, la perfección del mundo es el presupuesto de la física aristotélica⁶⁶, y ésta “implica la estructura finalista del propio mundo, es decir, implica que en el mundo cada cosa tenga un *fin*. La consideración del fin es esencial a toda la física aristotélica”⁶⁷. Además de dejar clara la importancia para el Estagirita, sugiere que para que haya finalidad es necesaria una cierta perfección, un orden establecido, en el que las cosas tiendan a una meta, un fin. Según éste, todo movimiento natural se dirige hacia un fin, pero “¿cuál es el fin que se persigue en la naturaleza? El del desarrollo desde un estado de potencia hasta uno de acto: la encarnación de la forma en la materia”⁶⁸. Así pues, prevalece sobre la concepción mecanicista de la naturaleza la concepción teleológica. A esto, Nietzsche dirá que la psicología más antigua se basaba en que “todo acontecimiento era para ella un acto, todo acto, consecuencia de una voluntad, el mundo se convirtió para ella en una pluralidad de agentes, a todo acontecimiento

⁶³ Salles y Molina, 2004; p. 126.

⁶⁴ Gilson, 1980; pp. 57-61.

⁶⁵ *Ibidem*; p. 62.

⁶⁶ No entraremos específicamente en la física aristotélica, pero puede exponerse la física de Epicuro como contraposición: “tiene por objeto excluir de la explicación del mundo cualquier causa sobrenatural y liberar de esta manera a los hombres del temor de estar a merced de fuerzas desconocidas y de misteriosas intervenciones. [...] la física tiene que ser: 1° *materialista* [...]; 2° *mecanicista*, [...] excluyendo toda clase de finalismo. [...] Epicuro la adoptó e hizo suya con escasas modificaciones” (Abbagnano, 1994a; p. 186).

⁶⁷ *Ibidem*; p. 146.

⁶⁸ Copleston, 1994; p. 285.

se le imputó un agente (un «sujeto»)⁶⁹. Aunque luego él mismo negaría tal realidad⁷⁰, sí que acierta al decir que hay un sujeto que obra, y obra por voluntad propia ajeno a los varios determinismos. Sin saberlo, la tesis aristotélica asentará las bases de la concepción teleológica de la realidad, y no es hasta el siglo XVII aproximadamente, que no se produce ningún ataque serio a tal noción y la primera consecuente escisión del sujeto: “mientras sobrevivió la noción aristotélica de la sustancia como unidad de una materia y de una forma, la noción de finalidad permaneció indiscutida”, explica Gilson, “pero desde que Bacon y Descartes negaron la noción de forma sustancial [...], la noción de causa final se hizo inconcebible”⁷¹. Dejando de lado por el momento el motivo de tal escisión, los dos pensadores introdujeron en la historia la línea detractora de la teleología, y la perspectiva finalista se fue debilitando “primero en el terreno metodológico, después en la ontología. A partir de ahí, gracias a las aportaciones de Kant, la finalidad encontró un provisional refugio en el plano epistemológico del *como si*”, pero del que posteriormente sería expulsado “por el efecto conjunto de la obra de Darwin y la interpretación nihilista de la misma”⁷². Con el inicio marcado por Bacon, que sostenía un estudio ateleológico de la naturaleza⁷³, y Descartes, que empezó la cruzada de los reduccionismos humanos⁷⁴ (sobre todo el materialista-mecanicista), la teleología quedará siempre cada vez más minada y apartada, sobre todo del estudio científico. También se unieron el ya mencionado Kant⁷⁵, Hume o Kierkegaard, grandes influencias en el pensamiento, dado que rechazaron “cualquier visión teleológica de la naturaleza humana, cualquier visión del hombre como poseedor de una esencia que defina su verdadero fin”⁷⁶.

⁶⁹ Nietzsche, 2001; p. 70.

⁷⁰ “El *no* es la consecuencia de una intención propia, de una voluntad, de una finalidad, con él no se hace el ensayo de alcanzar un «ideal de hombre» o un «ideal de felicidad» o un «ideal de moralidad», - es absurdo querer *echar a rodar* su ser hacia una finalidad cualquiera. *Nosotros* hemos inventado el concepto «finalidad»: en la realidad *falta* la finalidad...” (Nietzsche, *op. cit.*; p. 76). Si quiere ampliarse la relación nietzscheana entre voluntad y teleología, cfr. pp. 69-70.

⁷¹ Gilson, 1980; p. 52.

⁷² Marcos, 2012; p. 25.

⁷³ “Bacon creía que la filosofía debía investigar la naturaleza desde una posición completamente naturalista y mecanicista, evitando tanto la teología como la teleología. Fue el primero en negar la legitimidad de las causas finales aristotélicas. Consideró que el estudio científico debía ser totalmente inductivo [...]” (Leahey, 1998; p. 116).

⁷⁴ “Desde Descartes, se ha dado en el hombre una escisión entre el mundo de la materia y el del espíritu de manera que, desde entonces, tanto el nominalismo como después el materialismo y los diversos idealismos, han colocado toda la realidad bien en la caja de las cosas o bien en la de la mente. [...] Walker Percy señala que el hombre moderno está escindido. Ha sido absorbido por una comprensión científica que no explica su realidad y así queda dividido entre el angelismo y el bestialismo” (Amado, 2012; p. 199).

⁷⁵ “Independientemente del tipo de concepto que uno pueda formarse con miras metafísicas acerca de la *libertad de la voluntad*, las *manifestaciones fenoménicas* de ésta, las acciones humanas, se hallan determinadas conforme a leyes universales de la Naturaleza, al igual que cualquier otro acontecimiento natural” (Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, pp. 3 y s. Citado en Barraycoa, 2005; p. 137).

⁷⁶ MacIntyre, 2004; p. 79.

Por otra parte, a partir del racionalismo ilustrado se produjo un cambio de orientación del 'proceso desteleologizante', "cuyo estallido se anticipó en el nominalismo de Ockam y en el dualismo cartesiano", y "fue un cambio coincidente y no accidental con la consolidación y difusión de filosofías positivistas de pronunciado carácter antimetafísico"⁷⁷. Sobre el positivismo nos detendremos un poco más adelante, pero antes cabe destacar que el resultado consistió en "una incapacidad cognoscitiva para reconocer el *ethos* inscrito en la naturaleza humana, un *ethos* derivado del fin al que está destinado el hombre: la vida lograda, la felicidad, la trascendencia como fin último"⁷⁸. Tal mutilación de la naturaleza implicó una supresión de esta apertura hacia esos fines o, dicho de otro modo, una reducción de la dimensión final del hombre, y, al censurarlo, no le quedaría más remedio al hombre que, ante la imperiosa necesidad de un sentido unificador y a través del cual interpretar toda la realidad, sustituir el fin natural o dado por uno superficial, mundano. Al negarse la apertura a otros fines, pues, se llega a la idolatría y al racionalismo, como argumenta el siguiente autor:

Al corromperse el sentido religioso [necesidad de sentido], la razón no puede evitar identificar prematura y presuntuosamente el valor último con un elemento del ámbito de la existencia, con un aspecto de su experiencia: y eso es [...] *idolatría* (Dios se convierte en un *eidolon*, es decir, en apariencia contingente). [...] La idolatría trata siempre de explicar y ordenar la realidad según motivos parciales, rompiendo la tensión unitaria hacia la armonía total y chocando inevitablemente con los intentos idolátricos de otros. [...] El hombre tiende siempre a identificar idolátricamente a Dios con el elemento más llamativo e impresionante de su experiencia, [...] en el racionalismo lo hará coincidir con algo más inmanente al yo (desde la experiencia panteísta al progresismo científicista).⁷⁹

El naturalismo también ha sido también un importante factor en la dialéctica 'negativa' de la finalidad, dado que su pensamiento "niega la preminencia de ciertos bienes, en completa coherencia con la negación que se hace de los significados y de la teleología de la naturaleza"⁸⁰, y así uno podría cuestionar la razón de hacer una cosa u otra, dado que no existiría una finalidad propia del sujeto de elegir entre ambas opciones. Si por el contrario, existiese finalidad para el ente, "inmediatamente se hace posible la comprensión de la diversidad de bienes y de la prioridad de algunos sobre otros"⁸¹. Así pues, el naturalismo negará toda dirección hacia fines. Cabe citar a su máximo exponente, Darwin, que "en cuanto a la belleza natural y su apreciación propiamente estética por parte del espectador [...] niega que tengan un

⁷⁷ Sánchez, 2013; p. 669.

⁷⁸ *Ibidem*; p. 670.

⁷⁹ Giussani, 2005; pp. 45-46.

⁸⁰ Opazo, 2007; p. 44.

⁸¹ *Ibidem*; p. 45.

origen y un sentido teleológicos”⁸². Sin extendernos más, su pensamiento ejercerá una influencia, junto con su teoría evolucionista-adaptacionista⁸³, detractora, que negará toda posibilidad de no-determinismo en la naturaleza.

Dejando por el momento el naturalismo pero en su misma línea reduccionista, también la ciencia experimental constituye, según Abbagnano, “la primera ruptura del frente aristotélico tradicional [...] ya que le faltaba el reconocimiento de la *naturalidad* del hombre y de sus medios de conocimiento, que es la condición indispensable para toda investigación experimental de la naturaleza”⁸⁴. Así pues, la llegada del método experimental, considerado por los pragmatistas científicos como el deseado modelo de racionalidad y objetividad, “no permite establecer la bondad o maldad moral de los fines de la conducta, [...] proporciona conocimientos parciales sobre la realidad e instrumentos para dominarla”⁸⁵, cayendo así en un reduccionismo, porque para llegar a la existencia de fines, sean morales o de diversa índole, es necesario un enfoque totalizante. Y lejos de todo dramatismo, nos encontramos con que el fondo cultural, de nuestra sociedad, ciencia y civilización actuales, es que “el orden del mundo consiste en la concatenación necesaria de los acontecimientos [...] el hombre no es el ser en quien desemboca la teleología del universo y cuyo destino está confiado a esta teleología”⁸⁶.

Si nos centramos en la psicología experimental del siglo XIX, descubrimos que “su fundamentación filosófica está fuertemente signada, tanto por la reducción empirista del alma a la experiencia consciente, como por la negación kantiana de la posibilidad de desarrollar un conocimiento científico del alma como principio sustancial”⁸⁷. Se reduce al hombre, más allá del debate acerca del alma (al que más adelante se ha dedicado un breve apartado), a mera materialidad susceptible de medición observable, y por ende, todo él a lo mismo, a únicamente cuerpo del que es fácil derivar una teoría mecanicista. Como ejemplo puede mencionarse a Wundt que “contrapone la psicología experimental a la psicología metafísica”, siendo sólo la primera propiamente ciencia, dado que “tendría por objeto «la experiencia consciente integral», estudiada según los métodos de la ciencia experimental moderna.”⁸⁸ Por otra parte, prosigue el mismo autor, “la psicología metafísica partiría de una concepción a priori del alma, acorde al conjunto del sistema de pensamiento

⁸² Gilson, 1980; p. 190.

⁸³ Para Darwin, el concepto *adaptación*, refería únicamente al resultado del mecanismo de ‘selección natural’, totalmente determinado por la circunstancia externa. Cfr. Gilson, *op. cit.*; pp. 113-114, Nota 40 a pie de página; pp. 191-192.

⁸⁴ Abbagnano, 1994b; p. 18.

⁸⁵ Artigas, 1985a; p. 160.

⁸⁶ Abbagnano, 1994b; p. 18.

⁸⁷ Echavarría, 2012; pp. 169-170.

⁸⁸ *Ibidem*; p. 170.

de cada autor, y sin asidero en la experiencia”, y por tanto, no válida para el estudio adecuadamente objetivo de la persona.

Pasemos a continuación, en referencia al último periodo histórico que supuso el auge de la detracción de la noción teleológica en las cosas y siendo conscientes de que se han dejado etapas importantes, a recuperar el positivismo antes citado, dado que, entre otros, es uno de los mayores precursores e influencias de la ciencia actual. Veamos cómo reduce el anhelo fundamental de significado del hombre provocado por el impacto con la realidad, no ya mediante la razón, sino dejándolo aislado de todo posible encuentro con el sentido:

El positivismo que domina la mentalidad del hombre moderno excluye la solicitud para buscar el significado que nos viene de nuestra relación original con las cosas. Ésta nos invita a buscar su consistencia, es decir, justamente su significado. [...] El positivismo excluye la invitación a descubrir el significado que nos dirige precisamente el impacto original e inmediato con las cosas. Pretende imponer al hombre que se quede sólo en lo aparente. Y esto es sofocante.⁸⁹

Se patentiza la reducción y percepción nociva que tiene acerca del hombre. Uno de sus representantes, Comte, concluyó que “siendo ininteligible la noción de causa, la ciencia debía contentarse, en adelante, con formular leyes. Mas si Comte decía la verdad, en la naturaleza no hay causalidad alguna, y, en consecuencia, no puede plantearse ninguna cuestión científica al respecto”⁹⁰. Al destruir en cierta manera la razón del hombre, como dice Brennan⁹¹, era inevitable que entrasen en escena las doctrinas empiristas de filósofos como Hume, Locke, Mill y Spencer, que tenían su correspondencia en el positivismo de Comte y sus secuaces, y en la concepción crasamente atomista de Büchner y La Mettrie⁹². Además tuvo, y sigue teniendo, una distinguible influencia suficientemente fuerte en la psicología, como para “crear un tono de disculpa en ciertos escritores que afirman tímidamente la utilidad de las ‘variables intermedias’, las ‘construcciones hipotéticas’ o las ‘tendencias inferidas’; en otras palabras, de las características, los valores, las intenciones, el yo”⁹³, hecho evidentemente preocupante, sobre todo en la ciencia humana. Pero “ningún psicólogo a quien le interese la personalidad puede eludir completamente la postulación de disposiciones internas del organismo para explicar la consecuencia de su conducta y la determinación de los motivos”⁹⁴. Si no, se puede caer en el

⁸⁹ Giussani, 2007; pp. 165-166.

⁹⁰ Gilson, 1980; p. 68.

⁹¹ Brennan, 1957; p. 278.

⁹² “La Mettrie [...] reunió el matematicismo de Galileo, el mecanicismo de Hobbes y, sobre todo, el dualismo de Descartes y cierta tradición médico-mecánica” (Belmonte, 2012; p. 136). Para ahondar sobre la noción físico-matemática de la naturaleza cfr. Abbagnano, 1994b; p. 151.

⁹³ Allport, 1971; p. 40.

⁹⁴ *Ibidem*; p. 41.

reduccionismo de una ciencia a otra, tal es el caso de la psicología y otras de las ramas médicas, todas ellas derivadas de la noción positivista⁹⁵. Por último, como veremos en un apartado dedicado a ello, “la línea de pensamiento mecanicista que se inspirará en Descartes y Hobbes, ya no necesitará del concepto de alma para explicar el movimiento de los seres vivos”, pero tampoco, y más influyente aún, “del ser humano, tal como explica La Mettrie en *El hombre máquina*, modelo retomado en el siglo XX por el conductismo radical”⁹⁶, y motivo por el cual también se dedicará un punto a la concepción teleológica de las principales corrientes psicológicas.

Así pues, una vez vistos varios de los factores influyentes en la degradación de la noción de teleología, como la ruptura de Descartes y Bacon con el pensamiento tradicional, el racionalismo, el naturalismo, el positivismo, con autores tan seguidos actualmente e influyentes como Darwin, Kant, Nietzsche, Comte, etc., queda patente que tal noción ha ido perdiendo valor a lo largo del tiempo. Cabe destacar pues, un poco más detenidamente, los diversos factores que se desglosan a continuación, como los diversos determinismos, la situación en la ciencia actual, el progreso científico y demás, como fundamentales para entender la situación actual de la noción finalista, además de la influencia y relación con la psicología y el estado de la cuestión en las diversas corrientes, al que también se le dedicará un apartado. Se finalizará el bloque 2 de exposición de los detractores del finalismo haciendo referencia al nihilismo y relativismo como consecuencia directa que, entre otros, tal situación ha provocado, para dejar paso a la defensa de la misma.

2.2. Ciencia

La crisis del sujeto en el panorama contemporáneo que hemos ido marcando, testimonia un declive “de la línea sujeto-céntrica moderna [a través de la cual] se ha dado un salto brusco de un espiritualismo idealista a un hipernaturalismo de talante materialista y cientista [...] enfatizando las funciones naturales, biológicas del mismo”⁹⁷. Ante esta situación, “si la filosofía identifica el conocimiento verdadero con el conocimiento útil, como hace el científico moderno, la finalidad será eliminada a la vez de la naturaleza y de la ciencia como una ficción inútil”⁹⁸, hecho que ya ha

⁹⁵ “[...] puede disponerse a todas las ciencias en una jerarquía de mayor a menor; en ella, cada ciencia es reductible a otra ciencia más básica, hasta llegar a la física, la más básica de todas. Según esta teoría, la psicología es más básica que la sociología, y por tanto, puede reducir sus conceptos sociales a conceptos psicológicos de la conducta individual. Los conceptos y leyes de la psicología sobre la conducta individual pueden reducirse, a su vez a los conceptos y leyes de la neurofisiología que describe el funcionamiento de los cuerpos individuales” (Leahey, 1998; p. 531).

⁹⁶ Echavarría, 2012; p. 166.

⁹⁷ Possenti, 2012; p. 28.

⁹⁸ Gilson, 1980; p. 57.

sucedido, y específicamente en la psicología⁹⁹. Sin adentrarnos por el momento en la cuestión de que no es pertinente a la ciencia moderna el explicar y definir aspectos esenciales que, por el propio método que emplea escapan a su formulación, es decir, que “no puede explicarme [...] si el universo tiene o no tiene una finalidad, *porque la finalidad no se puede medir con ningún experimento*”¹⁰⁰, y por tanto compete a otras ramas del saber, no puede pasarse por alto la influencia apenas mencionada en el ámbito teórico y práctico. Y tampoco puede pasarse por alto su principal pretensión, y es que, en este sentido, la ciencia quiere explicar *toda* la realidad según sus criterios, principalmente racionalistas, tal y como expone Giussani: “al Renacimiento le siguió la gran época de los descubrimientos científicos. [...] Su razón podría doblegar a la naturaleza cuanto quisiera. Tal descubrimiento llevó al hombre a concebir su razón como el verdadero hecho dominador del mundo”¹⁰¹. El hombre, entonces, pasa a concebirse como medida de todas las cosas, dado que “si por medio de su aplicación el hombre podía, incluso, someter la naturaleza a sus propios fines, tenía entonces en sus manos el secreto de la felicidad y el instrumento para alcanzarla”¹⁰². Éste pasa a ser el ‘dueño’ de su propio destino, no como previamente sucedía¹⁰³, a través de esta ciencia que “reduce la naturaleza a una pura objetividad mensurable, la separa del hombre y la convierte en ajena a su constitución y a sus intereses; y solamente así la abre verdaderamente a su dominio y hace de ella el *regnum hominis*”¹⁰⁴. Aun así, al final la ciencia, de una manera u otra, no puede dejar de explicar la realidad de las cosas sin aludir a las causas¹⁰⁵, como veremos más adelante, aunque explique la realidad *ateleológicamente* y por ende de manera reduccionista:

⁹⁹ “Desde tiempos de Newton, la ciencia ha tendido a mecanizar la imagen del mundo. Como hemos visto, los psicólogos habían luchado contra el último refugio de la teleología, la conducta propositiva animal y humana. Hull intentó dar una explicación mecánica del propósito: Tolman, que en un principio la había ubicado en la conducta como algo observable, la terminó colocando después en el espacio de los mapas cognitivos de los organismos; y Skinner, intentó disolver la intencionalidad en el control ambiental de la conducta. Ninguno de estos intentos por explicar las intenciones fue totalmente convincente [...]. Un mapa necesita alguien que lo lea; realmente había un fantasma en la máquina” (Leahey, 1998; p. 475).

¹⁰⁰ Carreira, 2009; p. 15. “Ni puede la ciencia explicar por qué se dobla mi brazo. Me puede decir que hay energía en los músculos, [...] y el brazo se dobla, pero lo más importante, que queda sin explicar, es que se dobla *cuando yo quiero*” (*Ibidem*; p. 14).

¹⁰¹ Giussani, 2005; p. 106.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ “La Ciencia se pone al servicio de la praxis, no es ya, como teoría, el fin de la segunda. La relación contemplativa con el mundo aparece como inmoral. Por consiguiente, al convertirse la naturaleza en el ámbito del hacer humano, se han de omitir de la consideración de la naturaleza los fines naturales inmanentes. La comprensión antigua del dominio del hombre sobre la naturaleza entendía este dominio no como despótico, sino como una jerarquía, en la cual los fines en cada caso inferiores no eran sin más ignorados, sino que estaban en una armonía preestablecida con los más elevados” (Spaemann, 1991; p. 277).

¹⁰⁴ Abbagnano, 1994b; p. 109.

¹⁰⁵ “La ciencia de la naturaleza, pero, no puede dejar de ser un conocimiento causal. Junto con ella buscamos una explicación de las cosas, y la causa es esto: lo que da explicación de una cosa” (Prevosti, 1984; p. 243).

Si el cientificista rehúsa incluir la finalidad en su interpretación de la naturaleza, todo está en orden; su interpretación de la naturaleza será incompleta, no falsa. Por el contrario, si niega que haya finalidad en la naturaleza, toma una postura arbitraria. Mantener la finalidad fuera de la ciencia es una cosa; ponerla fuera de la naturaleza es cosa muy distinta. ¿En nombre de qué principio *científico* se puede excluir de una descripción de la realidad un aspecto de la naturaleza tan evidente?¹⁰⁶

Este reduccionismo, no será sólo acerca de una parcela de la realidad, sino que al final abarcará lo que el hombre es, porque bajo la influencia racionalista-positivista, la ciencia entendida así “pretende eliminar el misterio de la realidad [...], la luz de la razón tiene la pretensión de poder eliminar para siempre las sombras de la ignorancia”¹⁰⁷. Esta dimensión del misterio del hombre (no mensurable) es la que la ciencia intenta atrapar y se le escapa, dado que ella “no resuelve el problema del hombre, no resuelve su misterio; y el hombre queda con la necesidad de dar una respuesta radical a su existencia”¹⁰⁸. Así, la conclusión de la física moderna será que “el mundo que nos presenta la ciencia es un mundo sin sentido”¹⁰⁹, aunque en el fondo, como decíamos, todavía hay finalidad: “todo el mundo habla como si la hubiera; pero al no poder decir en qué consiste, la ciencia prefiere ignorarla o negarla”, y por ello “hoy sigue siendo imposible explicar cómo están ordenadas las partes de tal ser, tanto en sí mismas como las unas en relación con las otras, sin hacer intervenir otros principios que los de la mecánica”¹¹⁰. Y es que el orden es uno de los principales enemigos de esta ciencia moderna en cuanto que representativa de finalidad, y por ello se ha intentado contraponer a la noción de caos o desorden:

La ciencia captó rápidamente el mensaje de la nueva experiencia histórica y reflejó el espíritu emergente con una proliferación de teorías científicas sobre el caos y la catástrofe. Movida en el pasado por la creencia de que "Dios no juega a los dados", de que el universo es esencialmente determinista [...], la ciencia contemporánea dio un giro y reconoció la naturaleza endémicamente indeterminista del mundo, el enorme papel que juega la casualidad, y la excepcionalidad -no la normalidad- del orden y el equilibrio.¹¹¹

Pero, a fin de cuentas, igualmente determinista. Vemos que la ciencia intenta eliminar continuamente la noción finalística de la realidad, a pesar de las evidencias más que suficientes¹¹², reduciendo al hombre para ello. Con lo dicho no quiere referirse que la ciencia realiza una aportación inservible e inútil, sino únicamente que

¹⁰⁶ Gilson, 1980; p. 69.

¹⁰⁷ Orellana & Martínez, 2010; p. 216.

¹⁰⁸ M. Mencarelli, 1977: 266. Citado en Quintana, 2001; p. 118.

¹⁰⁹ B. Russell, *Misticismo y lógica*, p. 52. Citado en Prevosti, 1984; p. 42.

¹¹⁰ Gilson, 1980; p. 272.

¹¹¹ Bauman, 2004; p. 145.

¹¹² “Nadie niega que los organismos vivos aparezcan como si hubieran sido designados o predispuestos para cumplir las diversas funciones concernientes a la vida. [...] Pero muchos hombres de ciencia prefirieron introducir en la física las nociones no mecánicas de discontinuidad e indeterminación antes que recurrir a algo que se pareciese al designio” (Gilson, 1945; p. 142).

no atañe a ésta dilucidar la existencia o no de la teleología en los diferentes ámbitos de la realidad, porque sí que tiene consecuencias concebir o no la necesidad de admitir en cierta manera la concepción del finalismo en sus estudios. Al no hacerlo reduce lo humano, y aunque pueda dar un conocimiento más o menos verdadero, será siempre, en definitiva, parcial. A continuación se expondrá uno de los principales resultados, lógicamente consecuente, de la exclusión del finalismo en la ciencia: el determinismo.

2.3. Determinismo

Tal y como nos previene el Concilio Vaticano II, “«nunca ha tenido el hombre un sentido tan agudo de su libertad, y entretanto surgen nuevas formas de esclavitud social y psicológica»”¹¹³. Con esto refiere que el deseo de libertad en el hombre actual está más despierto que nunca, pero en contrapartida este deseo es reducido a otras formas de libertad más pobres o, en casi todos los casos, sostenida como ilusión. Es decir, tengo el deseo de ser libre pero esto no es posible. Además, muchos niegan rotundamente la misma idea de libertad, diciendo que “el hombre no es libre [...], es un ser condicionado, y en sus acciones sigue unas normas dictadas por características hereditarias y por sus propias circunstancias. El hombre se engaña –dicen– cuando habla de su libertad”¹¹⁴. He aquí una muestra de determinismo, que “pretende hacernos sensatos enseñándonos dónde hay que encontrar el verdadero mecanismo impersonal e inalterable de la vida y del pensamiento”¹¹⁵, pero que las consecuencias negativas que derivan de esta posición, por ejemplo para toda terapia de cambio, son evidentes.

Dejando de lado las diversas acepciones del determinismo ya que en los capítulos que siguen se ahondará en sus diversas manifestaciones particulares, atendamos brevemente a dos fenómenos concretos del mismo: el autodeterminismo y el determinismo psicológico. El primero –originario en Crisipo pero sostenido por autores como E. Carr, Ernest Nagel, Kant¹¹⁶,...– responde a una doctrina según la cual “los caracteres, las «estructuras de la personalidad», las emociones, las actitudes, las elecciones y las decisiones de los hombres, así como los actos que

¹¹³ Concilio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, nº 4. Citado en Burke, 1976; p. 95, Nota 21 a pie de página.

¹¹⁴ Burke, *op. cit.*; p. 96.

¹¹⁵ Berlin, 1988; p. 175. Especifica a continuación que, además, el determinismo tiene una fundamentación metafísica o mitológica: “Cuando va más allá de indicar los obstáculos específicos con que se encuentra el defender que hay decisión libre (y esto en los casos en que puedan aportarse pruebas para ello, pruebas que, a su vez, puedan ser examinadas) resulta estar basado o bien en una mitología, o bien en un dogma metafísico”.

¹¹⁶ Lo define como “subterfugio miserable” (*Ibidem*).

proviene de ellos, tienen un decisivo papel en lo que sucede”¹¹⁷, pero, y aquí viene el postulado autodeterminista, “son el resultado de causas psíquicas, físicas, sociales e individuales, las cuales, a su vez, son efecto de otras causas, y así sucesivamente en secuencia interminable”¹¹⁸. Este «determinismo débil» al final sostiene que yo soy libre si puedo hacer lo que quiera, pero en definitiva la elección está determinada causalmente, ya que si no sería un acontecimiento fortuito, y “estas dos alternativas agotan todas las posibilidades, de manera que decir que la elección es libre en algún otro sentido que no sea ni causal ni fortuito es intentar decir algo que no tiene ningún sentido”¹¹⁹. Resulta evidente que en última instancia es una variante de la tesis determinista, eliminando al final la responsabilidad de los actos personales como fruto de la libre decisión, al igual que el determinismo psicológico, que se nos muestra como una objeción seria contra la libertad humana:

Existen acciones voluntarias, pero la voluntad se guía por unos motivos, tal como le son presentados por la inteligencia, y busca por principio lo que es bueno; entonces, ¿no es cierto que la voluntad seguirá *necesariamente* aquello que aquí y ahora, de acuerdo con las circunstancias de la persona, le aparezca como lo más conveniente? Y, si esto es así, ¿puede seguir hablándose de verdadera libertad?¹²⁰

Estamos entonces condicionados por el ambiente, constitución física, historia personal o por la educación recibida, y no sólo condicionados, sino que al final “todos esos condicionamientos *determinan* lo que nos parece bueno, y no dejan espacio para elegir”¹²¹. Siendo así, la libertad aparece como algo contradictorio, “pues supondría que, frente a varias posibilidades, uno puede elegir la peor, pudiendo elegir otra mejor”, que, como última consecuencia, eliminaría la verdadera responsabilidad moral, dado que la persona actuaría siempre de acuerdo con lo que le parece objetivamente mejor y no podría hacer lo contrario, pero es cierto que si uno escoge hacer algo, es “porque eso es lo que le parece en ese momento lo mejor. Pero, al mismo tiempo, el juicio sobre esa acción no es impersonal, y está influido por las disposiciones personales, sobre las cuales uno puede tomar decisiones”¹²². Es evidente que el determinismo, en su sentido radical, es sólo sostenible en un plano teórico o abstracto (al igual que ocurre con el escepticismo más puro)¹²³, y no puede llevarse definitivamente a la práctica.

Por otro lado, algunos autores sostienen que el determinismo no es incompatible totalmente con la libertad, dado que pueden coexistir en diversos planos, al contrario

¹¹⁷ Berlin, 1988; p. 13.

¹¹⁸ *Ibidem*; p. 14.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ Artigas, 1985a; pp. 98-99.

¹²¹ *Ibidem*; p. 99.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ Cfr. Berlin, 1988; p. 11.

que creen otros, como K. Popper, que afirma que “el indeterminismo físico es condición necesaria para salvar la libertad humana. [Pero] esto no es cierto. El determinismo de la materia es compatible con la libertad del espíritu. Los problemas surgen cuando no se admite realmente la existencia del espíritu”¹²⁴. Si sólo existe materia, es evidente que ésta sólo puede estar determinada o indeterminada; empero, si también hay otro plano, llámese por el momento no-físico o supramaterial, pueden avenirse. Si no estamos alerta, “la naturaleza triunfa entonces sobre el entendimiento y la libertad, cerrándose, cada vez más sobre sí misma, hacia toda clase de determinismos”¹²⁵. Ésta es la naturaleza vista por la Ilustración y el materialismo que se prolongo hasta nuestros días, incluyendo a la psicología. Por otro lado, hay que entender que la finalidad no pretende eliminar el determinismo, sino que “quiere explicar la existencia de lo mecánicamente determinado. De hecho, negarse a invocar la finalidad para explicar la organización en la naturaleza acaba dejando sin explicación la existencia misma de los organismos”¹²⁶. Y es que, siguiendo a Lucien Cuénot, cuanto más profundamente se penetra en los determinismos más se complican las diversas dinámicas y relaciones de la realidad, y “como esta complejidad lleva a un resultado unívoco que la menor desviación puede turbar, nace, inevitablemente, la idea de una dirección finalista”¹²⁷. Como dice más adelante, “no es temerario creer que el ojo está hecho para ver”. Pasemos a continuación, pues, a desgranar brevemente las diversas formas del determinismo e intentar destapar tanto las contradicciones internas como la visión reduccionista de la persona que se deriva de ello.

2.4. Biología

Se menciona la cuestión de la teleología en biología porque en ella aún se mantiene un debate acerca de existencia de la finalidad. Es más, ha sido uno de los ámbitos donde más se ha negado este aspecto, y que está estrechamente relacionado con la psicología más actual, en la que se está tendiendo a una visión biológica de la enfermedad mental (refiérase por ejemplo al método de desarrollo del nuevo manual DSM-V, basado en la búsqueda de un marcador biológico para cada trastorno mental). Tal como nos muestra Gilson, la principal preocupación de la nueva biología parece seguir un curso que medie entre el vitalismo y el mecanicismo, y “sólo por hacer esto nos descubre el hecho turbador de que la existencia misma de lo biológico no es susceptible de una explicación mecanicista”, con la contrapartida de

¹²⁴ Artigas, 1985a; p. 93.

¹²⁵ Petit, 1994; p. 549.

¹²⁶ Gilson, 1980; p. 77.

¹²⁷ *Ibidem*; p. 21.

que el “científico, se dirige a la física estadística, para dejar, por lo menos, la puerta abierta a la posibilidad de aquello cuya realidad no se puede negar”¹²⁸. Y es que primero hay que distinguir a qué tipo de finalidad se refieren los biólogos, porque

la finalidad immanente o esencial de los seres vivos se clasifica entre sus propiedades originales. Esta no se discute, se constata. [...] Cuando se trata de estas propiedades, los biólogos no discuten; pero si se pronuncia la palabra *finalidad*, se ponen en guardia. Probablemente sea porque no distinguen la *finalidad de hecho o immanente* de la *finalidad trascendente*. Sobre esta última, [...] pertenece al terreno de la Metafísica.¹²⁹

Al igual que sucedía con la ciencia, cuando la biología atiende a la explicación por la causa final, entra en un ámbito ajeno al suyo propio, dado que, como hemos visto, el principio explicativo que utiliza, “no es en sí objeto de observación empírica. El fin no es una causa que se pueda observar en actividad [...]. Por la misma razón, el fin no es mensurable ni calculable; sólo se puede decir que está ahí”¹³⁰, aunque, por el contrario, esto puede decirse con seguridad porque los efectos de que se pide dé razón son visibles, perceptibles y tangibles¹³¹. A su vez, la biología contemporánea, aún influenciada por el evolucionismo darwiniano¹³², niega que el azar –tema sobre el que se volverá– haya sido invocado como principio de explicación científica, pero de hecho no hay otra alternativa a la finalidad, entendiéndose por ella “toda doctrina que admita que hay en el universo hechos que revelan una dirección”¹³³. Con lo dicho, no hay que olvidar, que el nivel epigenético es de principal importancia para la comprensión de la vida, porque “la célula en su conjunto y el ambiente también influyen sobre el desarrollo”, del que el organismo es concausa o agente, llegando incluso a “modificar el comportamiento de sus partes y hasta de sus genes. Todos estos niveles tienen su propia autonomía y consistencia ontológica. Son irreducibles a la base genético-molecular”¹³⁴. Por otro lado, hay que prevenir una reducción biológica de los fenómenos superiores a resultados del producto físico del

¹²⁸ *Ibidem*; p. 267.

¹²⁹ P. Grassé, *Evolución de lo viviente*, pp. 235 y ss. Citado en Artigas, 1985b; pp. 121-122.

¹³⁰ Gilson, 1980; p. 273. Con lo expuesto no quiere decirse que la biología no estudie la finalidad en la realidad, sino que sólo debería atender a la *immanente*, y no a la *trascendente*.

¹³¹ “¿Qué quiere decir el biólogo al manifestar que excluye la finalidad de la explicación de los seres vivos organizados es *científico*? [...] En biología, el mecanicista puro, es un hombre cuya actividad entera tiene por fin el descubrimiento del cómo de las operaciones vitales en la planta y en el animal. Al no buscar otra cosa, no ve otra cosa [...]. Por eso niega sinceramente la existencia, por otra parte evidente, de la finalidad. Esto le supone un esfuerzo. Sólo una especie de ascetismo intelectual permite al científico negar una evidencia que cada momento de su vida de hombre y de su actividad de sabio no deja de confirmar [...]. es difícil hablar de la *función* de un órgano o de un tejido sin rozar peligrosamente la noción de una finalidad natural.” (Gilson, *op. cit.*; pp. 41-42). Más adelante, “el biólogo quizá no se interrogue sobre el porqué de los cuerpos vivos que estudia, mas no puede dejar de constatar que, de hecho, si la estructura de un organismo se ve gravemente alterada, deja de existir. Se le repondrá, pues, en la condición en que debe estar a *fin* de que exista, pues una animal es normalmente un viviente. Incluso a este nivel superficial y empírico es difícil evitar la noción de finalidad” (*Ibidem*; p. 43).

¹³² *Ibidem*; p. 12.

¹³³ L. Cuénot, *La finalit  en biologie*, p. 38. Citado en Gilson, 1980; p. 295.

¹³⁴ Marcos, 2012; p. 24.

organismo, dado que si atendemos a la discontinuidad cultural y la discontinuidad ecológica, puede verse “una discontinuidad de orden diferente, de carácter ontológico, que no se admite en una concepción reduccionista según la cual el psiquismo reflejo y la conciencia son productos de la actividad neuronal y, por tanto, de los genes”¹³⁵. Por todo ello, es importante resaltar que “el dogmatismo intransigente de los mecanicistas hace creer, de entrada, y de modo equivocado, que todos los biólogos son antifinalistas”¹³⁶, no siendo por fortuna la totalidad del panorama. Así pues, vista brevemente la situación, en gran parte reduccionista, de la biología actual, se pasará a explicar, en estrecha relación, el mecanicismo.

2.5. Mecanicismo

Siguiendo a Petit y Prevosti, el nombre de mecanicismo se justifica por la idea expresada por Descartes de que “no hay diferencia entre la manera como la naturaleza compone los cuerpos naturales y la forma en que lo hacen los artesanos con las máquinas”, a excepción de la cantidad, “del tamaño de los instrumentos de que se sirven en cada caso los artífices, visibles para las máquinas, invisibles para los cuerpos naturales”¹³⁷. Así, puede decirse que el inicio del mecanicismo “empieza con Descartes, que inauguró la fisiología mecanicista, esto es, moderna, eliminando la biología finalista de Aristóteles”¹³⁸, esto es, antigua, y según él definitivamente superada”¹³⁹. Aunque su procedimiento científico es bastante pulcro, el mecanicismo no tiene ninguna explicación de “la existencia de sus máquinas”, y cuando “pretende resolver el problema filosófico cuya solución es el finalismo, el mecanicismo es una pura nada” y “la única respuesta propia de que dispone es [...] el azar, que no es una causa, sino una simple ausencia de finalidad [...], el azar es una pura ausencia de explicación”¹⁴⁰. Aun así, ha sido en el ámbito de la física moderna donde se ha implementado de manera más exitosa la explicación mecanicista en sustitución de las explicaciones tradicionales teleológicas, que además impulsó un mandato a “todos los dominios de la investigación científica que obedecía a la convicción de

¹³⁵ Facchini, 2012; p. 73.

¹³⁶ “La prueba de lo contrario se encontrará en la obra de Lucien Cuénot, *Invention et finalité en biologie*, París, 1941. Aparte de sus propias conclusiones, ver los testimonios de [...] Lippman, Guye, Lecomte du Noy, Léo Errera, Gangebin, Conkin, R. Broom, Ch. Richet. El mismo Lucien Cuénot insiste en la actividad inventora que actúa en la naturaleza [...] «la finalidad natural no es una interpretación teórica; es el más evidente de los hechos» (*op. cit.*, pág. 40). Advertamos, sin embargo, que llamarla un ‘anti-azar’ es definirla por oposición a alguna cosa que no es nada; el azar es un subproducto del orden, y no al revés” (Gilson, 1980; p. 288, Nota 8 a pie de página).

¹³⁷ Petit & Prevosti, 1992; p. 161.

¹³⁸ Para ver el paso de la noción aristotélica de *hecho* al mecanicismo, cfr. MacIntyre, 2004; p. 116.

¹³⁹ Gilson, 1980; p. 31.

¹⁴⁰ *Ibidem*; p. 289. Además, el razonamiento mecanicista “no consiste en negar la finalidad, sino en intentar dar de ella explicaciones mecanicistas, a riesgo de caer, en última instancia, en el azar como explicación del organismo vivo, a pesar de que el azar sea, más que una explicación, la negación a darla” (*Ibidem*; p. 243).

que el desarrollo pleno de esos ámbitos de conocimiento estaba condicionado a la aplicación de una metodología semejante a la utilizada por la ciencia física¹⁴¹. En cuanto a la psicología y su desarrollo, en continuidad con este mandato,

el psicólogo J. B. Watson propuso un estudio sobre el comportamiento humano que llevara al ámbito de la psicología los principios básicos de las ciencias naturales [...]. De este modo, creció en el dominio de la psicología un movimiento que ha tenido enorme relevancia durante todo el siglo XX, el conductismo, desarrollado posteriormente por autores como C. L. Hull y B. F. Skinner, el cual [...] ilustra la creencia subyacente de que las leyes referentes al comportamiento humano deben tener la forma mecanicista que aun mantiene su hegemonía en amplios sectores de las ciencias humanas.¹⁴²

En cuanto al mecanicismo más radical, no fue aceptado del todo por ningún físico, puesto que, además del gran esfuerzo que supone admitirlo¹⁴³, “siempre se le atribuye a la materia alguna cualidad de la que se sigue algún tipo de acción o fenómeno en el universo pues la existencia de fuerzas forma parte integrante del nacimiento de la Mecánica moderna”¹⁴⁴. El mecanicismo se muestra en muchos casos sólo como un ‘ideal’ explicativo que es el de la “persecución de la inteligibilidad de lo real físico en términos de ‘conceptos’ matemáticos, en función de su simplicidad y exactitud”¹⁴⁵, pero si se unen el mecanicismo con el materialismo, se propaga un tipo de “panteísmo ateo hedonista y utilitarista en el que el sentido moral no se distingue verdaderamente del sentido del placer y del dolor animales ni la inteligencia se distingue de las habilidades de un simio”¹⁴⁶. Por otra parte, cabe destacar que normalmente el mecanicismo excluye el finalismo, pero “el finalismo no excluye el mecanicismo; por el contrario, lo implica necesariamente”, dado que “es propio de la esencia del finalismo tomar en consideración no sólo el fin de la generación, sino también la materia y las fuerzas mecánicas ordenadas con vistas al fin”. Es la observación de los mecanismos, del ‘reloj’, lo que permite inferir “la existencia de un artesano que ha sabido cómo construirlo y que ha concebido su posible uso. [...] Es la presencia evidente de un mecanismo lo que exige que se recurra a la causa final”. Siendo realistas, “en todas sus acciones el hombre es un testigo viviente de la presencia de la finalidad en el universo”.¹⁴⁷

¹⁴¹ Cincunegui, 2013; p. 137.

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ Dice Tomás de Aquino “que los mecanicistas no pueden oponerse a la finalidad en la naturaleza sino “con grandes esfuerzos”. Ellos mismos no dejan de usar términos de clara significación teleológica: “función”, “adaptación”, “selección” o incluso el “egoísmo” de los genes que menciona Dawkins. Que la regularidad es signo de una finalidad es una evidencia preconocida para todo hombre, y esto debiera bastar para considerar el mecanicismo una ‘posición extraña’ [...]” (Martínez, 2009; p. 47).

¹⁴⁴ Petit & Prevosti, 1992; p. 162.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ Belmonte, 2012; p. 138.

¹⁴⁷ Gilson, 1980; p. 112 y pp. 237, ss.

2.6. Materialismo

Como augura J. Barraycoa, cada vez más en la posmodernidad “las pasiones y potencias de la psique serán interpretadas desde determinaciones materialistas”¹⁴⁸. Esto es porque el materialismo –“que es la tesis según la cual en el hombre y fuera del hombre actúa una causalidad única, que es la de la materia”¹⁴⁹– ha ido arraigando tanto en las corrientes de pensamiento emergentes como en la visión reduccionista del hombre que paulatinamente se ha ido instaurando en las conciencias individuales y colectivas. Además, se emplea “como instrumento de liberación, no sólo contra las concepciones metafísicas y religiosas tradicionales, sino también, y más que nada, contra las concepciones morales y políticas”¹⁵⁰, como también sucede con otros determinismos. Tanto el fisicalismo, que es la corrupción del realismo natural de la mente¹⁵¹, como el naturalismo, dos grandes expresiones contemporáneas, asientan su fundamento en la tesis materialista. El primero “reduce *todo* a reacciones físico-químicas regidas por las conocidas leyes de la física, por lo tanto, la vida también es reconducida a un mecanismo físico. En cambio, el naturalismo reconduce *todo* a un nivel material”¹⁵². Así pues, el ‘movimiento desde el interior’ y la libertad “son duramente marginados por la tesis fisicalista que procede rápidamente descartando rápidamente lo que no tiene cabida en sus estrechas miras”¹⁵³. Al final, pues, se opone a la idea de naturaleza, dado que, como dice C. Rosset, se niega a ver en la existencia “tanto el efecto de fuerzas como el resultado de principios” y se atiene a “dos ‘negaciones de principio’ que son la inercia (negarse a introducir la idea de fuerza en la existencia) y el azar (el único capaz de explicar la posibilidad de producciones sin menoscabar el principio de inercia)”¹⁵⁴. Cabe mencionar a S. J. Eccles al exponer claramente que, los defensores de esta tesis

están, en realidad, creyendo en una superstición. Llevan a negar la libertad y los valores morales, pues la conducta sería el resultado de los estímulos materiales [...] todo ello se relaciona con la voluntad; es aquí donde cae por su base el materialismo, pues no explica el hecho de que yo quiera hacer algo y lo haga [...], en definitiva los fenómenos del mundo material son causas necesarias pero no suficientes para las experiencias conscientes y para mi ‘yo’, en cuanto sujeto de experiencias conscientes.¹⁵⁵

Así pues, es necesario reconocer en contraposición a la concepción materialista un aspecto extra-material, o que no es exclusivamente material, a riesgo de reducir al

¹⁴⁸ Barraycoa, 2005; p. 184.

¹⁴⁹ Abbagnano, 1994b; p. 374.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ Bofill, J., 1960; p. 174.

¹⁵² Possenti, 2012; p. 36.

¹⁵³ *Ibidem*; p. 37.

¹⁵⁴ Rosset, C. Citado por Petit, 1994; p. 556.

¹⁵⁵ Artigas, 1985a; p. 71.

hombre a mera experiencia sensible. Por ejemplo, un aspecto en particular que ha sido muy afectado por el materialismo y en estrecha relación con la psicología, es el de la concepción físico-materialista del cerebro, el cual sería causa y origen de toda actividad psíquica. Pero, tal y como muestran Eccles y Popper¹⁵⁶, “el cerebro es instrumento y no causa del psiquismo humano, a diferencia de lo que pretenden los emergentismos materialistas”¹⁵⁷, como por ejemplo La Mettrie¹⁵⁸, uno de los mayores defensores de la tesis materialista, que más atrás ha sido ya mencionado como un exponente de la actual visión reduccionista de la que también bebe la psicología, y en el que se muestra el evidente materialismo como base definitoria de todo aspecto humano. Podemos observarlo con el siguiente fragmento de su libro central:

Ser máquina, sentir, pensar, saber distinguir el bien del mal como el azul del amarillo, en una palabra, haber nacido con inteligencia y con un seguro instinto moral y no ser sino un animal, no son, por tanto, cosas más contradictorias que ser un mono o un loro y saber procurarse el placer. [...] Concluyamos, pues, osadamente, que el hombre es una máquina y que no hay en el Universo más que una sola sustancia con diversas modificaciones.¹⁵⁹

No es necesario resaltar el mal resabio que queda después de la lectura del breve fragmento, y es que, aun habiendo diversas razones, entre ellas, que “difícilmente soportamos la falta de sentido en el mundo que nos rodea, que raramente damos algo por explicado y entendido en ausencia de un *para qué*, que las explicaciones funcionales resultan a veces enormemente útiles e iluminadoras”, además de ver “aplazarse *sine die*, una y otra vez, la promesa materialista de una ciencia completa”¹⁶⁰. No en vano el autor sostiene que por estos motivos, entre otros, esté regresando en nuestros días la necesitada noción de finalidad a la esfera del saber.

2.7. Azar

La cuestión del azar es algo que hoy está en boga de muchos –a diferentes niveles¹⁶¹– y presente en el debate acerca de la presencia del finalismo, ya sea en el mundo o en la persona concreta¹⁶², por lo que cabe, pues, destacar brevemente algunos aspectos acerca del mismo, además de su relación con la psicología actual.

¹⁵⁶ Citado en Domínguez, 2013; p. 18, Nota 2 a pie de página.

¹⁵⁷ Cfr. Domínguez, *op. cit.*; pp. 18-19. Para mayor profundización se recomienda el capítulo 3 de Sanguineti, J. J. (2007). *La inteligencia Humana*. En *Filosofía de la mente: un enfoque ontológico y antropológico* (pp. 97-146). Madrid: Ediciones Palabra.

¹⁵⁸ Lo sostienen autores como Rosset (en Petit, 1994; p. 556) o el ya mencionado Abbagnano (1994b; p. 374).

¹⁵⁹ La Mettrie, 1962; pp. 94-95 y ss.

¹⁶⁰ Marcos, 2012; pp. 15-16.

¹⁶¹ Cfr. Martínez, 2009; pp. 38-39.

¹⁶² “Hoy se niega toda presencia espiritual en la naturaleza, toda tensión hacia lo alto, pero se afirma la existencia de ‘fuerzas psíquicas’ en nuestro cosmos y somos de continuo invitados a creer seriamente en toda clase de astrologías cuya presencia social es creciente y que cumplen el papel de la nueva religión de la humanidad” (Petit, 1994; p. 553).

En primera instancia, descubrimos que en la posmodernidad el azar es “creador”, que se da “un mensaje insistente de los actuales medios de comunicación y de difusión cultural: todo procede del azar”¹⁶³, aunque el combate entre libertad¹⁶⁴ y “astrología” es antiguo: “si el hombre es libre, su destino no está inscrito en los astros. Si los astros dominan su destino, el hombre no es libre”¹⁶⁵. Uno de los motivos que ha conducido a esta situación, es el estado del hombre contemporáneo que quiere desligarse de todo y auto-determinarse radicalmente (hacerse a sí mismo), pero, a su vez y de forma contradictoria, entregándose a “destinos superiores”, puesto que no se ve capaz de asumir sus propias decisiones:

[...] combina su auto-suficiencia con la entrega de su destino al parecer de los astros o de las cartas. De ahí que en la posmodernidad vuelvan a aparecer el azar y el destino como elementos constitutivos de la acción humana. El subjetivismo individualista no quiere asumir la responsabilidad de sus acciones y toda acción quedará referida al azar o el destino. [...] Azar y Necesidad, diosas en principio opuestas, quedan sintetizadas en la posmodernidad.¹⁶⁶

Así pues, hoy se habla del papel fundamental del azar, pero de un azar sometido a la ciega necesidad, donde éste significa sólo “que todo devenir está fuera de toda finalidad, y por ello la necesidad es su riguroso complemento que expresa el carácter absoluto del devenir sin fin”¹⁶⁷. Evidentemente, no se tiene en cuenta que “reconocer en la naturaleza sucesos azarosos, como las mutaciones genéticas” o la ‘suerte’, “no sólo no niega la finalidad sino que confirma la ya constatada en la regularidad: ‘el hecho de que en las cosas naturales haya defecto –comenta el Aquinate– es también signo de que la naturaleza obra por algo”¹⁶⁸. Así pues, prosigue, el azar no contradice este orden, por el contrario “toda la accidentalidad, contingencia y diversidad del mundo tienen su lugar en una ordenación de todo el universo a un único fin”. Esto es, que el azar en la naturaleza no excluye en modo alguno la finalidad, es más, “el azar es solamente una manera más culta de decir ‘porque sí’”¹⁶⁹, pero sin explicar nada. Al final, no es de extrañar que en el panorama actual, en que se dejan las riendas al azar o necesidad, surja inevitablemente un desaliento o abandono existencial, dado que el papel del sujeto es, en última instancia, nulo:

¹⁶³ *Ibidem*; p. 555.

¹⁶⁴ “Hoy no somos románticos pero se acepta todo lo instintivo y se valora más que lo racional. Hoy se afirma el valor absoluto de la libertad, pero se tiene una concepción materialista del hombre que la hace metafísicamente imposible, entendiendo la libertad como mera libertad de coacción y sintiendo un auténtico horror por la libertad entendido como libre arbitrio del hombre, como capacidad de decidir” (*Ibidem*; p. 553).

¹⁶⁵ Barraycoa, 2005; p. 182.

¹⁶⁶ *Ibidem*; pp. 182-183.

¹⁶⁷ Petit, 1994; p. 553.

¹⁶⁸ Martínez, 2009; pp. 48-50.

¹⁶⁹ Carreira, 2009; p. 82.

Este alma [abandonada al destino] «se siente postrada porque advierte su fracaso (...) y tiende a resignarse a la creencia de que el universo, incluyendo el alma misma, se halla a merced de una potencia tan irracional como invencible: la impía diosa de dos rostros propiciada bajo el nombre de Azar o sufrida bajo el nombre de Necesidad» (Toynbee, 1975, p. 389). El hombre dominado por la sensación de azar o determinismo, ya no se siente dueño de su destino, poco a poco desaparecerá el sentir teleológico aplicado su vida. Su existencia [...] se ceñirá al inmediatismo no racionalizable.¹⁷⁰

2.8. Progreso científico

Tal y como diagnostica R. E. Brennan, la filosofía ha vuelto a errar, puesto que “antes cortejaba a la fe orientándose a la Teología y adoptando una perspectiva idealista; ahora la tentación sigue otra dirección, inclinándose hacia el altar del progreso científico y hacia el culto a la materia”¹⁷¹. Concretamente, el progreso científico es uno de los ideales que se proponen en el panorama actual, bajo la presunción de que esta fórmula moderna “un día resolverá todas nuestras necesidades”, pero en el fondo falsa dado que “ni siquiera considera nuestras auténticas necesidades, [...] sabe en qué consisten; se niega a observar la experiencia con ojos claros, y a aceptar lo humano con todas sus exigencias”¹⁷².

Ante un mundo vaciado de significado, de una direccionalidad o finalidad vital clara, nos encontramos con “sustitutos” que intentan responder a las preguntas fundamentales del hombre, entre ellos la mencionada idea de progreso, que “no deja de ser un mito o símbolo social necesario para soportar el vacío y sinsentido que deja el propio presente definido como absoluto, pero evidentemente efímero”¹⁷³. Y es que la idea de progreso, como dice Scheler, representa un esfuerzo del hombre occidental por crear “una especie de sentido aparente de su existencia, que posee como valor moral correlativo, ‘sucedáneo’ de la vida, el llamado ‘progreso’”, pero que es un “progreso sin finalidad, sin sentido, un progreso en el cual [...] el progresar mismo se convierte en el sentido del progresar”¹⁷⁴. Así pues, nos encontramos con un elemento más que intenta sufragar equívocamente la necesidad de la percepción –y obviamente de existencia– de sentido o fin en la realidad, pero que no consigue realizar su tarea satisfactoriamente (además de demostrar la necesidad de ésta), y que por eso, “la civilización de nuestros días hace que nos movamos ciegamente entre esta presunción exasperada y la más oscura desesperación”¹⁷⁵.

¹⁷⁰ Barraycoa, 2012; p. 89.

¹⁷¹ Brennan, 1957; p. 25.

¹⁷² Giussani, 2009; p. 29.

¹⁷³ Barraycoa, 2005; p. 26.

¹⁷⁴ Scheler, *Muerte y supervivencia*, p. 39. Citado en Barraycoa, *op. cit.*; p. 26.

¹⁷⁵ Giussani, 2009; p. 30.

2.9. Medios

La supremacía de la praxis, mencionada anteriormente¹⁷⁶, como rebeldía ante la realidad, acaba generando inevitablemente una confusión de los medios existenciales con el último fin esencial, dando lugar a una “diteleología que, parafraseando a San Pablo (*Rom. I, 18-32*), lleva a la idolatría de los medios”¹⁷⁷. Pero además, provoca una dificultad añadida, y es que ahora “ya no se trata de encontrar los medios para fines claramente definidos y asirlos luego con firmeza y usarlos con la máxima destreza y la mayor eficacia”, sino que “se trata ahora del carácter evasivo (y, con demasiada frecuencia, ilusorio) de los fines, que se desvanecen y disuelven a más velocidad de lo que cuesta alcanzarlos”, dado que son “indeterminados, inestables y vistos por lo general como indignos de compromiso y dedicación eternos. [...] Si no se han desvanecido por completo, tienden a abandonarse y remplazarse sin previo aviso”¹⁷⁸. En este sentido, ante la evidente confusión de los fines a los cuales orientarse, los medios necesarios, no los medios en sí, se vuelven algo innecesario e inútil, en vistas de que ya no se requieren vitalmente.

Así pues, ante la disipación de los fines, los medios pasan a ser el modulador de la finalidad, porque cuando se toman “las ciencias particulares como referencia última del conocimiento humano, y se afirma que nos encontramos en una nueva etapa de la humanidad en la que la objetividad debe definirse principal o únicamente por la racionalidad de esas ciencias”, nos descubriremos al final en un pragmatismo inevitable, donde “no hay fines últimos, todo son medios, y los fines quedan al exclusivo arbitrio de los agentes”¹⁷⁹.

2.10. En Psicología

Según Leahey, los psicólogos, después de toda la purga “científica” que se había dado a lo largo del periodo histórico previo, se encontraban en un trilema: primero, podrían intentar explicar la conducta intencional por referencia a eventos internos, como el Tolman más tardío hizo, “pero se arriesgan a crear un fantasma interno mítico, cuya conducta sea tan misteriosa como la que la ciencia de la conducta trataba de explicar en un principio”¹⁸⁰. Segundo, podían explicar la conducta simplemente en términos mecánicos, como había hecho Hull, o mediante el sutil

¹⁷⁶ Apartado 1.1. *Estado de la Cuestión*, página 14, en la referencia a Martínez (2013; pp. 63-64).

¹⁷⁷ Siri, 1978; p. 15.

¹⁷⁸ Bauman, 2005; p. 29.

¹⁷⁹ Artigas, 1985a; p. 161.

¹⁸⁰ Leahey, 1998; p. 476.

control ambiental propuesto por Skinner, “pero aunque esta explicación sea científicamente aceptable, parece negar el hecho obvio de que la conducta está dirigida hacia una meta”¹⁸¹. Por último, siguiendo, entre otros, a Tolman, a Brentano y a Wittgenstein, podrían aceptar la intencionalidad como una verdad irreductible de la acción humana, que ni requiere, ni necesita explicación, “pero esto niega a la psicología la posibilidad de ser una ciencia como la física, una cuestión inimaginable para los psicólogos afectados por una fuerte envidia hacia las ciencias físicas”¹⁸². Así pues, la psicología, considerando al hombre sólo científicamente, sin estudiar su naturaleza, llevó inevitablemente a definirlo con “una concepción errónea de su ser real”, no siendo extraño que “Watson, Koehler y Freud consideran al hombre como un animal determinado por sus reflejos, por diversas configuraciones o por los impulsos de la *libido*; y todas estas consideraciones son básicamente erróneas”¹⁸³.

Nos encontramos, por tanto, en un panorama en que, después de la herencia mencionada anteriormente de todos los determinismos, sobre todo el científico y material-mecanicista, “la psicología fisiológica y la neuropsicología muestran que los fenómenos psíquicos están mediados y son correlativos a fenómenos neurológicos y bioquímicos”, pero sin embargo, tanto el ‘neurocentrismo’ como el ‘cerebrocentrismo’ en el abordaje del psiquismo humano son reductivos, porque “resulta ya demostrado que es de una simpleza científica inaceptable afirmar que hay una relación causal absoluta y unívoca entre las alteraciones de los neurotransmisores y las patologías psíquicas”¹⁸⁴. En otras palabras, como dice J. B. Torelló,

de la Biología se pasa al biologismo, de la Sociología al sociologismo, de la Psicología al psicologismo¹⁸⁵. [...] Tal extralimitación de las ciencias empíricas está al orden del día, y se trata de un auténtico escándalo cultural de consecuencias nefastas. Sin embargo, el cientificismo imperante, convertido en una verdadera ‘superstición’ (Jaspers), hace que las afirmaciones de biólogos (como Monod), antropólogos (como Huxley), estructuralistas (como Levy-Strauss), etólogos (como K. Lorenz), sociólogos (como Marcuse), psicólogos (como Ryle) o psicoanalistas (desde Freud hasta Lacan), siempre se tomen en serio. [...] El empirismo radical ha agotado ya su tiempo, pero su espectro (fantasma) se agita todavía en el seno de nuestra sociedad pragmática y, simultáneamente, ebria de relativismo.¹⁸⁶

¹⁸¹ *Ibidem*.

¹⁸² *Ibidem*.

¹⁸³ Brennan, 1957; p. 17.

¹⁸⁴ González & Pérez, 2007; Navarro, 2000. Citado en Domínguez, 2013; p. 18.

¹⁸⁵ “Pretender interpretar fenómenos antropológicos desde la psicología es un frecuente error epistemológico que se puede denominar psicologismo. En general, fenómenos de orden antropológico como la libertad, la codicia, la amistad, la culpa, el rencor, el aislamiento social por la propia soberbia o la experiencia religiosa o estética, son incomprensibles en sus fundamentos por la psicología, lo que no quiere decir que no sea capaz de describir los fenómenos psicológicos en los que se manifiesta” (Domínguez, *op. cit.*; p. 24).

¹⁸⁶ Torelló, 2012; p. 21.

Al final, todas estas corrientes –aunque con excepciones¹⁸⁷–, que más adelante se explicarán detalladamente, en palabras de Juan Pablo II, “parten de la idea pesimista según la cual el hombre no podría concebir otras aspiraciones que aquellas impuestas por sus impulsos, o por condicionamientos sociales”, o por el contrario, de “la idea exageradamente optimista según la cual el hombre tendría en sí y podría alcanzar por sí mismo su propia realización”¹⁸⁸. Pero si se reduce la patología psicológica a algo que ocurre en el cuerpo de la persona, o que es exclusivamente fuerza de su propia voluntad, ésta puede quedar al margen tanto de la causa de su patología como de su solución, como “mero sujeto pasivo, sin tener ni poder ejercer su responsabilidad [...]. Recuperar a la persona es siempre ponerle en vías de poder ejercer su libertad y su responsabilidad respecto de sí”¹⁸⁹. Por eso no es de extrañar que actualmente, autores como Christopher Peterson y Martin Seligman, hayan hecho un esfuerzo por “rehabilitar el concepto de carácter como una estructura habitual que depende de la libertad y responsabilidad del sujeto, como un concepto fundamental para comprender el comportamiento humano, y especialmente al hombre maduro y pleno”¹⁹⁰. Así pues, pasaremos a exponer la fundamentación de las principales corrientes de psicología.

2.10.1. Corrientes de Psicología

La filosofía natural del empirismo, sobre todo a partir de Hume –que radicaliza el planteamiento de Locke–, conserva en esencia la visión de una naturaleza de forma mecánica, pero a diferencia de Descartes, “se produce una especial aceptación del antiguo atomismo filosófico –propugnado ya por contemporáneos cartesianos como Gassendi y Boyle–, y tomando, cada vez más, sus características más filosóficas, como [...] su necesidad ciega [...] y su autosuficiencia”¹⁹¹. Así pues, no es de extrañar que la psicología empirista derivada de ella “tenderá a preferir el término «mente» (*mind*) al término alma (*soul*). William James, por ejemplo, define a la

¹⁸⁷ Parece ser que, en contraposición, el cognitivismo rehúye reducir en algún aspecto la dimensión teleológica de la persona, como vemos en el libro *Teoría de la Motivación Humana* de J. Nuttin (1982, 30. Citado en Echavarría, 2015; p. 5, Nota 13 a pie de página): Que la motivación inicia con la posibilidad de un bien presente a la cognición, es decir, percibido y evaluado como alcanzable, “es un concepto de sentido común, resaltado por la corriente cognitivista. En el campo de la psicoterapia, cf. por ejemplo A. Ellis R. Grieger, *Manual de Terapia Racional-Emotiva*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000, 21: «Así afirma la RET (como observaba Epicteto hace unos 2.000 años): Las cosas que ocurren no son las que te perturban, sino la *opinión* que tienes de ellas. O, en los términos de la RET, A (el Acontecimiento Activador) no causa directamente C (la Consecuencia emocional y conductual); sino B (tus Creencias acerca de A)». Cfr. Ancona, 1966; pp. 415-416; Echavarría, 2015; pp. 1-3; p. 6; Frankl, 1999; p. 28.

¹⁸⁸ Juan Pablo II, 1987. Citado en Echavarría, 2013b; p. 54.

¹⁸⁹ Domínguez, 2013; p. 25.

¹⁹⁰ Echavarría, 2013b; p. 66.

¹⁹¹ Petit, 1994; p. 548.

psicología como la «ciencia de la vida mental, tanto de sus fenómenos como de sus condiciones»¹⁹². Esta definición de psicología, en concreto, es pues resultado del empirismo antes mencionado fundamentado en un reduccionismo de la realidad a lo 'físicamente probable'. Por otra parte, pero en la misma línea que el empirismo¹⁹³, del núcleo doctrinal del conductismo se desprende "el propósito de remover del proceso explicativo del comportamiento humano toda referencia a la intencionalidad y la significación, y hacer lo propio con el rol de los bienes a la hora de articular la naturaleza última de los seres humanos"¹⁹⁴. Se entiende, por tanto, la crítica al análisis del conductismo de Charles Taylor en *The explanation of Behaviour*, que se despliega sobre las posiciones cartesiana y empirista sobre la acción y la intención:

El propósito de las teorías naturalistas que subyacen a la psicología conductista consiste en ofrecer una descripción del comportamiento humano que pueda excluir toda referencia a las explicaciones teleológicas. Eso implica una visión que hace caso omiso de los principios distintivos del comportamiento de los organismos animados y otros procesos de la naturaleza [...]. Por lo tanto, la crítica al conductismo está motivada en última instancia por la convicción de que las explicaciones mecanicistas y antiteleológicas del comportamiento humano y animal tienen efectos profundos en la filosofía moral.¹⁹⁵

Dos ejemplos evidentes de una concepción ateleológica de la persona son la eliminación de la responsabilidad o autogobierno de los actos propiamente humanos, como veremos más adelante. Skinner, uno de los iniciadores, consideraba que este análisis experimental o empírico-científico del comportamiento "era parte de la biología, la parte ocupada en la explicación de la conducta de un individuo como producto del ambiente, y que es el resultado de un proceso análogo al proceso responsable de la aparición de especies"¹⁹⁶. Pero en ningún momento hay espacio para la teleología: toda conducta, aprendida o no, nunca es producto de la voluntad o de la intención. Como él mismo dice,

un análisis científico de la conducta desmantela al hombre autónomo y reintegra al ambiente el control que hasta ahora se decía que era ejercido por ese hombre autónomo. [...] Queda abolido el hombre autónomo interior, y esto significa un paso al frente. [...] El hombre no se ha desarrollado como un animal ético o moral. Se ha desarrollado, eso sí, hasta el punto de construir una cultura ética o moral.¹⁹⁷

Como podemos observar, el rechazo del conductismo no se dirige únicamente a las explicaciones teleológicas en general, o una apología de la influencia ambiental, sino

¹⁹² Echavarría, 2012; p. 170.

¹⁹³ Según Cincunegui (2013; p. 139), a la psicología conductista subyace "la epistemología empirista para la cual todo conocimiento genuino debe ser verificable empíricamente".

¹⁹⁴ Cincunegui, *op. cit.*; p. 137.

¹⁹⁵ *Ibidem*; p. 135.

¹⁹⁶ Leahey, 1998; p. 463.

¹⁹⁷ B. F. Skinner, 1972: 218ss. Citado en Quintana, 2001; p. 87.

“al tipo de explicación teleológica especial en la cual el *telos* o meta se define en término de «propósito» o «intencionalidad»¹⁹⁸ y su dimensión ética-moral. En este sentido, como movimientos que toman sus bases del conductismo, podemos entender el atractivo del funcionalismo y el procesamiento de la información, ya que ofrecen una solución al problema del conductista, a “cómo explicar la conducta sin hacer referencia a entidades no materiales o significados teleológicos. Hull, Tolman y Skinner habían intentado realizar sus propios acercamientos al problema, pero todos encararon serias dificultades”¹⁹⁹. Aun así, las tres teorías encuentran barreras a la hora de reducir radicalmente a la persona: el procesamiento de la información, al igual que la psicología estructural²⁰⁰, sigue siendo insuficiente para explicar la dimensión teleológica por la premisa sesgada desde la que parte.

En referencia al psicoanálisis, descubrimos que lleva implícitamente a la consecuencia no de imaginar, pero sí “de hacer sentir un ideal en el que el hombre, a través de toda la escisión y la violencia por que puede reintegrarse, vuelve a un estado de naturaleza en que ya no necesita ser hombre”²⁰¹. Y es que “cuando Freud atribuyó a la represión sexual la causa de los trastornos psíquicos, quizá no supo o no pudo prever a dónde conduce «la liberación» de los instintos”²⁰². Por eso Frankl expresó, contra esto, que “la búsqueda por parte del hombre del sentido de la vida constituye una fuerza primaria y no una ‘racionalización secundaria’ de sus impulsos instintivos”²⁰³. Cabe destacar, empero, la verdad que encierra algún aspecto de la teoría psicoanalítica, y es que los instintos son una realidad que hay que considerar, pero no por ello hay que otorgarle el papel principal y dominador de la persona: “el instinto de afirmación del hombre en lo demasiado humano, encuentra satisfacción impremeditada”, y por ello “la teoría se utiliza para la propia justificación de la existencia de una mera factibilidad: realidad es el *lóbido* [*sic*] y los demás instintos [...]. Son, en realidad, verdaderos”²⁰⁴. La cuestión estriba en encontrar su límite y poder comprenderlos dentro de la totalidad de la persona. En la misma línea, Adler “criticaba la concepción mecanicista de la psique, afirmaba la libertad del ser

¹⁹⁸ Cincunegui, 2013; p. 140.

¹⁹⁹ Leahey, 1998; p. 504.

²⁰⁰ “La psicología estructural, principalmente la tendencia que se llama psicología individual, tiene la convicción de que los hechos anímicos, los actos, las realizaciones, las propiedades individuales no pueden entenderse fuera de un conjunto dependiente anímico del que surgen, en que se desarrollan y al que ellos mismos determinan en su proceso. Así debe entregarse a la tarea de percibir, entender e interpretar esta interdependencia para comprender los hechos de unidad” (E. Stein, *La mujer, su naturaleza y misión*, pp. 195-197. Citado en Echavarría, 2004; p. 78).

²⁰¹ Jaspers, 1933; p. 153.

²⁰² Cardona, 1988; p. 14. En la misma página prosigue: “nunca hubo tanta desinhibición como en la actualidad, y nunca hubo tantos desequilibrios psíquicos como hoy, y no precisamente entre «reprimidos», sino más bien entre los «animalizados» por aquel proceso de oscurecimiento de la inteligencia que ya denunció Kierkegaard, en su obra *La enfermedad mortal*”.

²⁰³ Frankl, 1983; p. 98.

²⁰⁴ Jaspers, 1933; p. 153.

humano y la importancia del factor teleológico para la comprensión de su conducta, ideas todas en flagrante contradicción con tesis centrales del sistema freudiano”²⁰⁵.

Para Daniel Dennett, Stephen Stich o el matrimonio Churchland, todos ellos representantes de la ciencia cognitiva, el concepto de finalidad es “un mero producto de la “psicología popular” (*folk psychology*), es decir, una herramienta surgida en una teoría ingenua y de valor meramente coyuntural”²⁰⁶. Exponen que identificar a un organismo con una conducta teleológica, “es solo otra atribución de “actitud intencional” más. Es decir, reconocer que su conducta es tan compleja que sólo puede ser descrita en términos ajenos a aquellos otros que versan sobre las leyes que rigen el universo”²⁰⁷. La finalidad queda así relegada al status de término meramente provisional, un recurso pragmático dependiente de la progresiva capacidad de la ciencia para explicar las complejas conductas humanas, pero sin una mayor incidencia que ésta.

En conclusión, una vez vistas las bases y fundamentos de las principales corrientes psicológicas, podemos decir que son formas del ya mencionado psicologismo, que “al igual que el fisiologismo o el sociologismo, son una expresión de nihilismo porque no *pueden* alcanzar la experiencia de un sentido: se limitan en su perspectiva a un estrato entitativo —el corporal, el anímico o el social—”, esto es, que el ‘ismo’ empieza cuando se generaliza una imagen parcial a todo el hombre, y entonces nos encontramos con que “la fisiología, la psicología o la sociología dejan de tener razón cuando empieza a generalizar. La disciplina que lo reduce todo —apunta Frankl— también lo relativiza todo, con una excepción: se absolutiza a sí misma”²⁰⁸. Así pues, queda patente que es necesario atender a todas estos aspectos antro-filosóficos subyacentes a las diversas corrientes, dado que muestran reducciones de la persona, sobre todo de la dimensión finalista o teleológica, dejando a éste abocado al sin sentido o a la nada, como a continuación veremos.

2.11. Nihilismo y relativismo

Hemos visto cómo varios de los determinismos en los que nos encontramos actualmente, como el materialismo o el mecanicismo, y algunos supuestos de varias corrientes psicológicas, niegan diversos aspectos del hombre, principalmente la dimensión teleológica de éste o su finalidad inherente, puesto que, como veremos, en el fondo subyace una visión nihilista y relativista. Tal y como dice Frankl,

²⁰⁵ Echavarría, 2013a; p. 421.

²⁰⁶ Echarte, 2008; p. 386.

²⁰⁷ *Ibidem*; p. 387.

²⁰⁸ Frankl, 2000; p. 201.

la esencia del nihilismo no consiste, como suele suponerse, en negar el ser; el nihilismo no discute propiamente el ser —o, más exactamente, el ser del ser—, sino el sentido del ser. El nihilismo no afirma que nada exista en realidad; afirma que la realidad no es nada más que esto o aquello; el nihilismo reduce la realidad a las formas concretas que toma en cada caso o la deriva de estas formas concretas. [...] De un modo u otro, la realidad aparece como mero efecto, producto o resultado de hechos fisiológicos, psicológicos o sociológicos. Pero cuando sólo se ve el efecto, no puede verse la intención, y si no se ve la intención tampoco puede verse el sentido. El ser queda privado de sentido.²⁰⁹

Hemos visto como, en gran parte, la psicología contemporánea reduce la realidad a mero efecto, negando el sentido de ésta, y por tanto es evidente la influencia de la visión nihilista en las diferentes corrientes. Este nihilismo que parece dominar la visión humana, no es actual, sino que hunde sus raíces en racionalismo de la modernidad, que “sirvió para «desencantar» los orígenes del hombre y el sentido trascendente de su existencia [...], quiso explicar al hombre como fruto de una evolución sometida a leyes descifrables científicamente”²¹⁰. La consecuencia lógica es que en la posmodernidad, negada la estructura teleológica, “la condición humana se ve relegada a auto-constituirse desde la subjetividad sin apoyo en una tradición cultural heredada”²¹¹.

Además, este proceso de degradación creciente no sólo se aprecia entre los individuos, sino que es patente en gran parte de nuestra sociedad, como expresa Cardona al decir que “un relativismo, cargado de nihilismo, está impregnando y aturdiendo al hombre de hoy, que se encamina hacia la sima del hastío o de la tristeza”²¹². Por ejemplo, ante el anteriormente mencionado eliminativismo de D. Dennett, descubrimos que “no resuelve el problema de la finalidad, lo disuelve. La problemática consecuencia es obvia: desposeída la finalidad de valor ontológico, toda conducta, humana o no, únicamente puede ser explicada y guiada bajo criterios fisicalistas”²¹³. En este sentido se niega la posibilidad de un conocimiento más allá de los efectos, y más importante aún, se niega un punto de referencia del pensamiento o de los actos que no sea material o de ‘efectos’, y entonces, como apunta J. Ratzinger, en un mundo sin puntos de medida fijos,

no hay dirección. Lo que consideramos dirección no descansa en una medida verdadera, sino en una decisión nuestra, y en última instancia, en el punto de vista de la utilidad. En un contexto relativista así, la ética teleológica o consecuencialista se convierte en una ética nihilista.²¹⁴

²⁰⁹ *Ibidem*; pp. 200-201)

²¹⁰ Barraycoa, 2005; p. 175.

²¹¹ *Ibidem*.

²¹² Cardona, 1988; p. 15.

²¹³ Echarte, 2008; p. 387.

²¹⁴ J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, 30. Citado en Sánchez, 2013; p. 679.

Por lo tanto, nos encontramos que, para poder vivir en el nihilismo de nuestra civilización europea²¹⁵, “hay que vivir la ascesis de la absoluta soledad y aislamiento [resultado] del absurdo vital que genera ese individualismo nihilista que es incapaz de percibir el sentido de la realidad”, ya que está “encerrado en una mismidad enfermiza, que no ha sido abierta a la alteridad por un abrazo humano”²¹⁶. Es la negación desesperada a la que se encuentra abocada la existencia particular del hombre, de la que hablábamos al principio del estado de la cuestión, “es la negación de que haya posibilidad de respuesta a las preguntas. Y esta postura es más viva cuanto más se sienten las preguntas”, pero al llegar a un determinado punto, “es la dificultad de las respuestas lo que lleva a decir: «No es posible». Es la actitud más dramática porque pone en juego, entre el «sí» y el «no», la pura libertad de opción del hombre”²¹⁷. Ante tal situación, “la negación nihilista del sentido debe dejar paso al intento de una interpretación del sentido”²¹⁸. Pero interpretar el sentido –continúa el autor– no equivale a dar sentido de una manera autónoma y autorreferencial, sino que “el hombre que intenta interpretar el sentido del ser no trata de insuflar cualquier sentido al ser, sino de encontrar «el» sentido”. En definitiva, “sólo quien da espacio a la posibilidad de que la verdad sea, la puede conocer”, en cambio, “quien está instalado en el relativismo o el subjetivismo –versión *light* del nihilismo– verifica, ineluctablemente, que todo es mentira”²¹⁹.

2.12. Conclusión de la postura detractora

La vigente situación nihilista y relativista en la que nos hallamos inmersos, teórica e individualmente, sólo podrá evitarse si se logra superar el nihilismo metafísico “con una metafísica positiva, que dé una respuesta adecuada a la nada y a los abismos de la existencia humana”²²⁰. Es decir, que frente a la urgencia de un nexos con el destino, “sería absolutamente necesario que el significado de la vida hiciera de nuevo amistad con la vida misma”²²¹. Y es que perder el sentido teleológico de la naturaleza lleva a despojar al hombre de su escenario moral y de su significado,

equivale a privarlo de la perspectiva, de su *estar situado en*, y dificulta la constitución de la propia identidad hacia la que se encuentra tendido. [...] La negación de los marcos referenciales, propia de lo que Taylor llama “talante naturalista”, considera que el bien o fin

²¹⁵ Cfr. Lipovetsky, 2000; pp. 36-37.

²¹⁶ Orellana & Martínez, 2010; p. 35.

²¹⁷ Giussani, 2007; p. 113.

²¹⁸ Frankl, 2000; p. 244.

²¹⁹ Orellana & Martínez, 2010; p. 116.

²²⁰ Stein, 2007; p. 10.

²²¹ Giussani, 2005; p. 135.

de la persona, en vez de hacer referencia a una cualidad real, es una mera proyección de un mundo moralmente neutro, ajeno y exterior al individuo mismo.²²²

Por tanto, si no resurge la noción teleológica que por naturaleza corresponde a la persona, ésta sucumbirá inevitablemente a la vida alienada, en la que no se niega el sentido pero tampoco se afirma como finalidad última concreta y posible²²³; en definitiva, “aquella que ha sido privada de fines que realmente la justifiquen y la hagan autosuficiente en la supeditación a una meta superior; en lugar de un fin último ha sido substituida por una miríada de objetivos momentáneos y parciales”, que deriva inevitablemente en intentar “alcanzar una finalidad meramente práctica y carente de valores, que no ilumina por tanto –ni hacia atrás, en la memoria, ni hacia adelante, en la espera– el camino que es necesario recorrer para alcanzarlo”²²⁴. El resultado, por tanto, puede ser un estado de aparente bienestar, pero tras el cual se esconde una profunda tristeza.

Por todo ello, después de toda la exposición de la detracción de la teleología en que podemos concluir que no sólo es errada y reduccionista de lo humano, sino que además trae consecuencias a diferentes niveles epistemológicos y existenciales, sobre todo en relación con la psicología más actual, se pasará a continuación a desarrollar la noción finalista tanto en la persona y sus diferentes dimensiones como en relación con la psicología y la necesidad de ésta de integrarlo en la teoría subyacente más o menos explícita y en la praxis más concreta.

²²² Opazo, 2007; pp. 46-47.

²²³ En la alienación “la vida tiene un sentido totalmente positivo, pero en ella se niega que este sentido contenga una verdad para la persona, que sea un sentido para la persona. El ideal vital residiría en una hipotética evolución hacia el futuro a la que todos deberíamos concurrir como único significado que tiene la vida” (Giussani, 2007; p. 118).

²²⁴ Magris, 1998. Citado en Orellana & Martínez, 2010; p. 106.

3. Defensores de la Finalidad

Para el pensador teleológico todo aparente desorden, inexplicable desastre, sentimiento gratuito, y todas las ininteligibles concatenaciones de acontecimientos fortuitos, se deben no a la naturaleza de las cosas, sino a que nosotros no logramos descubrir su finalidad.²²⁵

3.1. Definición etimológica de la noción teleológica o finalista

Antes de entrar en materia, es preciso determinar la procedencia de la palabra teleología o finalismo. Según Marcos²²⁶ y otros autores²²⁷, el empleo del término “tiene su origen en la *Philosophia Rationalis sive Logica* (III, 85) de Wolff”, pero el concepto tiene más larga historia que el término, puesto que “las explicaciones en clave finalística se remontan a la primera filosofía, al menos hasta Anaxágoras”, Platón y Aristóteles²²⁸. Así pues, aunque el término surge en el siglo XVIII, la noción se remonta aproximadamente al siglo V a.C.

Etimológicamente, el término teleología proviene de los dos términos griegos *Télos* (fin, meta, propósito) y *Lógos* (razón, explicación). Así pues, teleología puede ser traducido como «razón de algo en función de su fin», o «la explicación que se sirve de propósitos o fines»²²⁹; asimismo, el fin es, pues, “lo que termina algo y a la vez aquello a que se dirige un proceso hasta quedar acabado o terminado”²³⁰. Frankl matiza brevemente diciendo que el vocablo latino *finis* tiene dos significados²³¹: “final y meta a alcanzar”²³², para especificar que el hombre que no puede ver el fin de su existencia tampoco puede aspirar a una meta última en la vida. Es decir, que el significado vital coincide con un objetivo final a alcanzar, idea que más adelante se desarrollará. Igualmente, dicho de otro modo la noción de fin es “el término, el acabamiento del *devenir* de todo ser vivo, animal o planta” y puesto que “su *devenir* llega siempre a buen término y puesto que la razón de este éxito no radica en ninguna de sus partes aisladamente consideradas, es preciso que ese futuro término presida desde el principio la disposición de las partes”, por lo que, a menos de considerarlo causa, “el *devenir* del viviente se hace inexplicable en tanto que *devenir*

²²⁵ Berlin, 1988; p. 121.

²²⁶ Marcos, 2012; pp. 4-5.

²²⁷ Cfr. Ferrater, 2005b; p. 767.

²²⁸ *Ibidem*.

²²⁹ Sánchez, 2014.

²³⁰ Ferrater, 2005a; p. 705.

²³¹ Richard Broxton Onians expone que “el vocablo 'fin' traduce los términos griego τέλος [*télos*] y latino *finis*” (*The Origins of European Thought About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate* [1951], Part III, Cap. XII y *Addenda* XII. Citado en Ferrater, *op. cit.*; p. 705).

²³² Frankl, 1983; p. 73.

orientado hacia un término”²³³. Así pues, conviene distinguir entre el ser para el cual algo es un fin y el fin mismo, dado que “según Aristóteles, en el segundo sentido el fin puede existir en los seres inmóviles, pero no en el primer sentido” (al que nosotros sobre todos nos referiremos), que se expresaría, en lenguaje ordinario, mediante la distinción entre “el *fin* y la *finalidad*”²³⁴.

Si acudimos a la *Encyclopédie française* de Lemoine, descubrimos que el finalismo admite “que cada ser está hecho para su medio, cada órgano construido con vistas a su función propia: los fenómenos vitales tienden a un fin preciso, de donde viene el nombre de casusa finales”²³⁵. Es decir, que no se trata de un suceso o proceso aleatorio, o que la forma actual de una totalidad o estructura no es (o ha sido) el resultado de sucesos o procesos aleatorios, sino que existe una meta, fin o propósito, inmanente o trascendente al propio suceso, que constituye su razón, explicación o sentido.²³⁶ En este sentido, es importante resaltar la característica inmanente de la finalidad, que “el ser en que se observan las relaciones entre los medios y el fin es también la actividad que realiza ese fin por esos medios”²³⁷. Aquí, además de resumir el telos aristotélico –que se irá exponiendo–, el autor se refiere a un sentido específico de teleología o finalidad, que es la voluntaria y consciente del hombre. Por ello, vamos a desglosar los diversos niveles del término.

Según R. Queraltó²³⁸ se distinguen tres usos del concepto de finalidad: *metodológico*, cuando se usa solamente como un ‘modelo’ teórico conveniente para explicar ciertos fenómenos; *epistemológico*, cuando se admite que es necesario utilizar explicaciones finalistas en la ciencia; y *ontológico*, si se afirma que la finalidad se da realmente en la naturaleza. El que más interesa para el presente trabajo es el epistemológico, pero obviamente también el ontológico, dado que se estudia la teleología de la persona y más concretamente de su personalidad. Por otra parte, Artigas establece una tripartición de la noción de fin²³⁹, donde los tres sentidos principales serían de “«término de un proceso», «meta de una tendencia», y «objetivo de un plan»”. Dejando de lado el primero, que simplemente consiste en el límite de una entidad o la última fase de un proceso, el segundo sólo añade el matiz de que “no todo término es una meta, pero toda meta es el término de una tendencia”; finalmente, el tercero y el que nos interesa, “cuando el término se alcanza mediante una acción voluntaria, el fin es la meta de un proyecto deliberado,

²³³ Gilson, 1980; pp. 49-50.

²³⁴ Ferrater, 2005a; p. 706.

²³⁵ P. Lemoine, *Encyclopédie française*, V' 08-2. Citado en Gilson, 1980; pp. 269-270.

²³⁶ Sánchez, 2014.

²³⁷ L. Cuénot, *L'adaptation*, 1925. Gilson, 1980; p. 299, Nota 22 a pie de página.

²³⁸ R. Queraltó, *The Recovery of the Teleology Category in Science*, 1983. Citado en Artigas, 1985b; p. 127.

²³⁹ Artigas, 2003; pp. 285-286.

el «objetivo» que se busca mediante la acción”. Este tercer sentido supone los dos primeros y les añade la intención del sujeto²⁴⁰, así pues, se está refiriendo explícitamente al caso de los sujetos racionales capaces de proponerse metas, dando lugar a que “la finalidad se identifica con el «objetivo de un plan»”.

Por otro lado, los escolásticos han distinguido entre varias clases de fin. Según Ferrater²⁴¹, se diferencia entre el fin de la operación (*finis operis*) y el fin del que ejecuta la operación (*finis operantis*) [...]; el fin *interno* y el fin *externo*; el fin *inmanente* y el fin *trascendente*; el fin *principal* y el fin *secundario*; el fin *relativo* y el fin *absoluto*; el fin *natural* y el fin *sobrenatural*. Como vemos, hay multiplicidad de especificaciones, pero, por el momento, sólo hará falta distinguir las fundamentales, es decir, entre el fin *objetivo* (*finis qui*) y el fin *formal* (*finis quo*). Grosso modo, el primero es “la cosa misma querida” o *finalidad*, y el segundo es “la consecución o posesión del fin objetivo” o *fin*²⁴², ambos entrelazados. Así pues, con el fin de precisar brevemente el concepto de teleología, sólo distinguiremos entre los distintos campos a los que se aplica la noción de lo teleológico y, por otra parte, en lo que concierne a las distintas formas de pensar teleológicas, dado que así se podrá diferenciar más claramente, vista la tecnicidad escolástica. En lo que refiere a los distintos campos, “la noción de lo teleológico no tiene siempre el mismo sentido cuando se aplica a los procesos de la Naturaleza o a los actos (principalmente a los actos morales) de los hombres”²⁴³. En el último caso, los actos de los hombres, estaría envuelto el problema de la libertad, y en el primero, lo teleológico podría ser concebido como una determinación desde el fin. Como hemos visto, un número no pequeño de autores han confundido ambos conceptos mencionados, donde el entrelazamiento de las dos significaciones sólo sería admisible cuando se intenta presentar lo teleológico como una síntesis entre lo natural-mecánico y lo ético libre²⁴⁴. Por lo tanto, siguiendo a N. Hartmann, es fundamental considerar la dimensión ‘cognoscitiva’ teleológica, esto es, como una categoría del entendimiento, que además está en conjunción con los diversos motivos que impulsan a la conciencia a adoptar un pensar teleológico, como la tradición teleológica, el ‘para qué’ o los diversos supuestos filosófico-metafísicos.²⁴⁵ Es importante resaltarlo,

²⁴⁰ En el mismo sentido Sánchez (2014) argumenta que “para que una acción sea teleológica *no es suficiente* con que responda a un fin consciente del agente; es preciso también que dicho fin haya sido asumido consciente y críticamente. De otro modo, la estructura teleológica de un proyecto vital personal se opone, en tal caso, a las formas de vida miméticas, inerciales, irreflexivas y alienadas”.

²⁴¹ Ferrater, 2005a; pp. 706-707.

²⁴² *Ibidem*.

²⁴³ Ferrater, 2005b; p. 768.

²⁴⁴ *Ibidem*.

²⁴⁵ *Ibidem*. Los diversos motivos son: (a) La condicionalidad histórica de nuestro pensar (la tradición teleológica); (b) Los supuestos del pensar ingenuo (el interés por el “para qué”); (c) Los

pues, para no eliminar la condición consciente de la finalidad que se presenta, en mayor o menor medida, a la persona, y derivar en peores consecuencias (reduccionistas) que cieguen una visión integradora o completa del hombre.

Por último, cabe destacar que todas las especies del fin como causa final tienen una condición común, que es la universalidad, es decir, que “la causa final penetra o, mejor dicho, se entrecruza con todos los órdenes del ser y del acontecer”²⁴⁶. Así pues, sólo queda diferenciar brevemente la noción de ‘fin último’, que, siguiendo a S. Tomás de Aquino, puede considerarse de dos modos: “uno, refiriéndonos a lo esencial del fin último; y otro, a aquello en lo que se encuentra este fin”²⁴⁷. En el primer caso todos coinciden en desear el fin último, porque todos desean alcanzar su propia perfección o “la felicidad”. Pero en cuanto qué sea el fin último ya no es cuestión unánime, dado que los hombres desean cosas diversas (más adelante se dedicará un apartado tanto al “deseo” del fin último como a qué sea éste). Sin embargo, como nos avanza el Aquinate, “se debe considerar como bien más perfecto el deseado como fin último por quien tiene el afecto bien dispuesto”²⁴⁸.

3.2. Naturaleza de la persona humana

Como ya se vio en el primer bloque, es fundamental explicitar qué se entienda por naturaleza humana y a qué visión antropológica se ha acudido para ello. Así pues, expondremos brevemente que concepción tenemos de ésta, puesto que de ahí se derivará una u otra concepción de la persona. Como Petit dice, la naturaleza “no es una fuerza, ni siquiera una fuerza ‘ínsita’ como la de Leibniz o Newton. Porque una fuerza es algo separado del que obra, es algo ‘absoluto’, mientras que la naturaleza es ‘relativa’”, ésta es “el principio que expresa esta relación como originada y causada por el sujeto natural”²⁴⁹. Es imprescindible comprender la díada que se establece entre naturaleza y persona, dado que, si no, se expone al hombre a una solitaria lucha contra lo imposible.

Si adoptamos el punto de vista de la filosofía del ser, la naturaleza es teleológica, es al mismo tiempo principio y fin, esto es, que es “fuente de la identidad y operatividad de un ente y meta hacia la cual debe dirigirse el despliegue existencial de dicho ser: cada cosa se orienta hacia sus acciones propias, y el principio de tales acciones es

supuestos del pensar científico (regularidad de los fenómenos u organismos); (d) Los supuestos metafísico-populares (orden divino, panteísmo, teodicea) y filosófico-especulativos (idealismo, doctrina de la relación potencia-acto, predominio del valor, de los motivos éticos, etc.).

²⁴⁶ *Ibidem*.

²⁴⁷ S. Tomás de Aquino, I-II, q. 1, a. 7. Citado en Andereggen, 2008; p. 89.

²⁴⁸ *Ibidem*.

²⁴⁹ Petit, 1994; p. 539.

justamente su naturaleza²⁵⁰. Precisamente, esta doble caracterización de la naturaleza como principio y fin es lo que la habilita para ser “*normativa*: ella es parámetro, regla que permite valorar (“medir”) qué operaciones son o no naturales para un determinado ser²⁵¹. Como se verá más adelante, es fundamental para entender cómo su negación ha dado lugar a que el hombre sea medida de todas las cosas, incluso a la hora de definir cuál sea su finalidad. Por otro lado, también cabe considerar que, que la naturaleza sea medida o normativa únicamente es aplicable a la naturaleza humana, ya que “solo el ser humano, en virtud de su racionalidad, es capaz de conocer la propia naturaleza en cuanto tal y, a partir de esta comprensión, aceptarla, o no, como ley y patrón de conducta²⁵². Sólo es posible si, dada una naturaleza, ésta tendiera a algo en función de la cual se pudiera rechazar o afirmar:

Naturaleza se refiere a lo que cada ser era desde el principio, pero también a lo que en cierto modo está llamado a ser en la forma de *hacérselo ser* al final, de acabar siéndolo como resultado de su obrar. Entre esos dos extremos –principio y fin– la noción aristotélica de *physis (natura)* lo que pone de relieve es el dinamismo propio de cualquier ser natural, el hacerse ser lo que se es. Re-afirmar lo que somos es a lo que finalmente estamos llamados, en especial los seres humanos. Pero en el caso del hombre esa llamada convoca o invoca la libertad.²⁵³

Así pues, lo que hace al hombre distinto de los procesos físicos o no-libres que le rodean es su racionalidad, o dicho en términos teleológicos, “es su específica inteligencia lo que permite al hombre objetivar la temporalidad de las cadenas causales, abstraer los fines a los que poder dirigirse²⁵⁴. Empero, es necesario destacar que, aunque los hombres tenemos naturaleza, ésta “no es la explicación inmediata y directa de nuestro comportamiento como personas²⁵⁵. Esto es importante, dado que, como expone Canals, “el “principio” de la vida humana no ha de ser buscado en la línea de la esencia específica”, sino que “tiene que ser caracterizado, como principio de la vida humana, como el fin y bien que pone en marcha dinámicamente su proceso²⁵⁶. Es decir, que la vida de la persona particular “no se entiende exclusivamente desde su naturaleza, que sólo nos da el marco de sus posibilidades”, sino “principalmente desde el fin, desde aquello que busca como sentido de su existencia. Y a este sentido se dirige a través de sus elecciones libres

²⁵⁰ Irizar, 2011; p. 286.

²⁵¹ *Ibidem*; p. 287.

²⁵² *Ibidem*.

²⁵³ Maestre, 2013; p. 79.

²⁵⁴ Echarte, 2008; p. 403.

²⁵⁵ Echavarría, 2013b; p. 58. Y, “una naturaleza humana individual que nos dota de nuestras capacidades comunes con otros hombres (en el orden mental, nuestras capacidades cognitivas y afectivas, por ejemplo), y de algunas peculiaridades específicas nuestras muy importantes (constitución corporal, sexo, caracteres físicos, inclinaciones temperamentales, talentos, etc.)”.

²⁵⁶ Canals Vidal, 1987, 616-617. Citado en Echavarría, *op. cit.*; p. 58.

tomadas en la intimidad de su conciencia”²⁵⁷. Elecciones libres, por otro lado, que tienen su garantía en la naturaleza, dado que se puede contribuir a prolongar o desarrollar operativamente lo que somos, y “eso significa la libre aceptación del propio ser: también su libre desarrollo y desenvoltura”²⁵⁸. En definitiva, para una completa comprensión de la naturaleza y persona humana y evitar caer en visiones parciales, es necesario considerar la finalidad a la que tiende, dado que es ésta la que permite entender en profundidad qué es el hombre. Y es que la negación del telos en el concepto naturaleza “conduce inexorablemente a su ininteligibilidad racional” y “específicamente en el plano real, causa un daño grave a la dignidad humana porque la desarraiga de su fundamento, postrándola en un estado de desprotección”²⁵⁹, además de despojarla del valor ético intrínseco en los actos humanos²⁶⁰, consecuencia que es desarrollada en el siguiente apartado *Responsabilidad y culpa*. Como dice Cardona, la naturaleza tiene leyes inexorables a las que libremente puede seguir o no:

El hombre, al despersonalizarse, se desnatura y la Naturaleza se venga. Cuando el hombre violenta su naturaleza actuando (o viéndose forzado a actuar) como cosa, como animal exclusivamente instintivo, se degrada y se hace incapaz de percibir las gratificaciones del espíritu. Surge entonces la tristeza, la angustia del vacío existencial.²⁶¹

Las consecuencias del desarraigo de la naturaleza, entendida en su significado más profundo y que se irán desarrollando particularmente, son evidentes. Pero no lo serían si la naturaleza humana no fuese de una presencia tal, es decir, si ésta no determinara en cierta manera toda la vida humana, si el fin al que tiende no fuera algo principal. Descubrimos que “la naturaleza sustancial del hombre es tal que lo empuja hacia una relativa unificación de la vida (nunca plenamente alcanzada) [...] del que podemos identificar muchas características psicológicas fundamentales”²⁶². Entre ellas encontraríamos el sufrimiento, la muerte o la culpa, las relaciones con el prójimo o el intento de identificar el lugar correspondiente en el mundo y la propia identidad. Como vemos, esta unificación de la vida o, en definitiva, de una búsqueda

²⁵⁷ *Ibidem*; p. 59.

²⁵⁸ Maestre, 2013; pp. 88-89.

²⁵⁹ Sánchez, 2013; p. 669.

²⁶⁰ “El silencio y el ostracismo al que se ha abandonado la naturaleza humana como fuente de moralidad, relega el bien y el mal a la mera sociología, psicología y a la estadística. Ahora, se trata de estamentos externos al hombre los que han de determinar los límites del bien y del mal, límites que al verse suprimidos son reinventados subjetivamente y de modo arbitrario por quien quiera. [...] La naturaleza, al reivindicarse una libertad total, ha dejado de ser la medida del hombre moderno. De tal modo, que de modo inflexible, se acalla la conciencia moral para que en su lugar pueda subirse el volumen de la comodidad y el provecho que supone dejar de oír las exigencias que laten en lo profundo de su ser. [...] Negar la naturaleza humana e invertir sus instrucciones teleologizantes –sus fines– dificulta seriamente el reconocimiento de un valor ético intrínseco en los actos humanos. En la relación del hombre con el hombre y con el mundo, dejarían de existir actos considerados malos o buenos en sí mismos” (Sánchez, *op. cit.*; pp. 674-676).

²⁶¹ Cardona, 1988; p. 53.

²⁶² Allport, 1969, 215. Citado en Fizzotti, 1977; pp. 88-89.

radical de significado es imprescindible y patente en todos. Giussani lo expresa diciendo que “es como si dentro de nosotros existiera una exigencia que nos mueve a una total entrega a algo de lo que todo depende. [...] Esta enérgica inclinación pertenece, como antes hemos visto, a nuestra misma estructura”, es decir, “constituye, como suele decirse, una *capacidad* de nuestro ser. Se trata de una energía que orienta el fondo de nuestras acciones en una dirección determinada”²⁶³. No sólo eso, sino que además defiende que esta energía, entre todas las capacidades de nuestra naturaleza, es sin duda la fundamental, “ya que todas las demás se refieren a bienes parciales, mientras que éste se refiere al bien final y definitivo”, y, por lo tanto, esta capacidad natural “en cierto modo reúne en sí todos los fines de las demás capacidades de nuestra persona”²⁶⁴. Es un hecho que el hombre siempre “ha reconocido desde su origen de manera más o menos consciente”²⁶⁵. Es como si la persona percibiera un latido natural como respuesta a un orden interior que corresponde a unos fines intrínsecos, hecho diferenciador de los demás seres vivos.

Además, cabe destacar que, lógicamente, si existe el deseo existe la capacidad o posibilidad, al menos, de respuesta (aspecto muy debatido, que aunque se ha argumentado de manera escueta en el bloque 2, se intentará responder más adelante). Así lo exponen dos autores el significado de ‘estar hechos para’ una determinada cosa: “significa que en nosotros, precisamente en la estructura misma de nuestro ser, se encuentra una energía que nos empuja hacia esa realidad, hace que la deseemos”, en una palabra, significa que “*en nosotros existe la capacidad* de esa realidad. Se trata de una capacidad *activa*, una enérgica inclinación que orienta nuestro ser en una determinada dirección”²⁶⁶. Por lo que, en conclusión y después de lo expuesto, se puede concluir citando a Aristóteles, al decir que “la naturaleza no hace nada en vano. Pues bien, ella concede la palabra al hombre exclusivamente (...) para expresar el bien y el mal, y por consiguiente lo justo y lo injusto”²⁶⁷.

3.2.1. Breve digresión acerca del alma

Con el fin de desarrollar las diversas implicaciones, mayores de lo que en apariencia se muestran, tanto de la concepción antropológica de la persona humana como de su consiguiente visión psicológica (de la que además derivarán las diversas técnicas psicoterapéuticas), se pasará a debatir la importancia del principio vital o *alma* en la

²⁶³ Giussani, 2005; p. 20.

²⁶⁴ *Ibidem*; p. 21.

²⁶⁵ Sánchez, 2013; p. 689.

²⁶⁶ Montini & Giussani, 2011; p. 42.

²⁶⁷ Aristóteles, *Política*, I, 1. Citado en Martínez, 2009; p. 37.

persona humana. Hemos visto en algunos fragmentos cómo a lo largo del tiempo el concepto de alma ha ido siendo atacado –con el mecanicismo, el azar, su sustitución terminológica por ‘mente’ en la psicología anglosajona, etc.–, por lo que, dada la importancia de ésta para el sustento de la teleología, y en continuidad con la explicación de la naturaleza de la persona humana, nos detendremos brevemente para desarrollarla un poco más. Tal y como dice Gilson²⁶⁸, “si no hay finalidad en el ser vivo y en sus relaciones con el medio, no hay razón para suponer la existencia de un alma”, entendida ésta como forma que preside la formación y el funcionamiento del cuerpo organizado²⁶⁹, “ya que aun si existiera, no explicaría nada”. Es decir, que la noción de alma depende de la noción de finalidad y no a la inversa. Si se elimina la noción de finalidad, la realidad queda reducida a sus aspectos materiales, no se va más allá de lo físico, tal y como se puede ver en la postura fundamental sostenida por los materialistas-fisicalistas, en que

el ser, el mundo y el hombre pueden explicarse en su totalidad en términos físicos, [...] centrándose en los únicos lenguajes reales, el neurofisiológico y el biológico, reducen al hombre a exterioridad sin interioridad. [...] Neurociencias y biotecnologías ponen en duda la libertad y la autodeterminación del sujeto humano, naturalizan el alma, reduciéndola a la mente y ésta al cerebro, y si mantienen lamente, la consideran sólo como un ordenador (inteligencia artificial) sin intencionalidad.²⁷⁰

Queda patente la consecuencia más inmediata de esta postura reduccionista del alma, iniciada por Darwin²⁷¹, a pesar de que “ahora más que nunca nos damos cuenta de que, para comprender bien los datos observables de la conciencia, hay que relacionarlos con la fisiología de la vida humana”²⁷². Pero esto no quita que para entender el contenido y el significado de los datos experimentales, ha de “desaparecer la concepción mecanicista del alma como mera propiedad de la sustancia cortical²⁷³, y la noción cartesiana de la misma como entidad identificada únicamente con el pensar”²⁷⁴. Es una degradación de la relación, iniciada por Aristóteles, entre cuerpo y alma y del “sentido marcadamente finalista de los hechos de la vida humana, [que] prepararon el camino para la enunciación de la teleología

²⁶⁸ Gilson, 1980; p. 45.

²⁶⁹ En el presente apartado no se va a entrar en qué consiste estrictamente el alma, etc., dado que no es pertinente, simplemente se explicará en relación a la teleología, por lo que, a fin de cuentas, puede entenderse ésta como principio trascendental a la materia o no físico-material, o si se quiere como principio vital o incluso ‘interioridad’.

²⁷⁰ Possenti, 2012; p. 37; p. 42.

²⁷¹ Como exponen Martin & Barresi, “la persona con una mayor responsabilidad a este respecto [naturalización del alma] fue Darwin. En lo que concierne a la ciencia de la naturaleza humana, él no sólo fue el más influyente pensador del siglo XIX, sino muy probablemente el más influyente de todos los tiempos” (2006; p. 204. Citado en Martínez, 2012; p. 116).

²⁷² Brennan, 1957; p. 276.

²⁷³ Es el mecanicismo moderno “que se apropió el discurso físico, el que expulsó al alma del campo de la naturaleza, y redujo ésta a extensión inanimada” (Echavarría, 2012; p. 158).

²⁷⁴ *Ibidem*.

de la naturaleza humana²⁷⁵. Ha sido, sobre todo, el naturalismo el que ha sustentado el cambio de paradigma en cuanto al alma, un naturalismo que concibe al hombre como un ser únicamente biológico. Pero, si nos adherimos a una visión naturalista, “entonces no podemos aceptar que haya algo en la mente que necesite ser explicado mediante la invocación de espíritus vitales, almas incorpóreas, planos astrales o cualquier otra cosa que no pueda ser integrada en las ciencias naturales²⁷⁶. Además de la evidente imposibilidad de explicar hechos supra-materiales, la reducción o naturalización del alma²⁷⁷ a mera física, dejaría al hombre a la merced de la naturaleza, sin posibilidad de decisión o de existencia de finalidad, como lo ejemplifica Freud (aunque como aspecto positivo), al decir que hay que seguir la invitación de “G. Groddeck, el cual afirma siempre que aquello que llamamos nuestro yo se conduce en la vida pasivamente y que, en vez de vivir, somos ‘vivididos’ por poderes ignotos e invencibles²⁷⁸. Parece ser que el hombre está sometido a la influencia de sus impulsos internos, pero, por fortuna, “su carácter de persona le permite, en la mayoría de los casos gobernarse a sí mismo²⁷⁹. Como expone Pío XII, los impulsos inferiores

son energías, tal vez, de una intensidad considerable; pero la naturaleza ha confiado su dirección al puesto central, al alma espiritual, dotada de inteligencia y de voluntad, capaz, normalmente, de gobernar estas energías. El que estos dinamismos ejerzan su presión sobre una actividad no significa necesariamente que ellos la obliguen.²⁸⁰

Como veremos más adelante, éste es uno de los puntos esenciales en cuanto a la fundamentación de la finalidad escogida libremente. Y lo es, entre otras cosas, por la relación directa con la psicología, como intuitivamente se ha podido entrever (cfr. n. 277). Por ejemplo, la línea de pensamiento empirista, “terminará reduciendo lo que queda del alma a la experiencia consciente” y entonces el alma, “negada ya como principio sustancial del ente viviente, se reduce a sus operaciones, especialmente a sus operaciones cognoscitivas sensitivas²⁸¹, siendo además ésta el concepto de lo psíquico que pasa a la psicología de los siglos XIX y XX. Asimismo, Herbart, iniciador de la psicometría, pedagogía científica y psicología dinámica, “elimina las potencias del alma como realidades y principios explicativos en la psicología”, por lo que “la vida mental es reducida a mecánica de las representaciones, mecanicismo

²⁷⁵ Brennan, 1957; p. 49.

²⁷⁶ Botterill & Carruthers, 1999. Citado en Martínez, 2012; p. 117.

²⁷⁷ Siguiendo a Echavarría (2012; p. 157), se entiende por naturalización del alma en la psicología “la posición reduccionista que concibe la psique humana «desde abajo», es decir, según modelos explicativos que son propios de realidades ontológicamente inferiores al hombre, como las leyes de la termodinámica o las de la selección natural, lo que lleva a la imposibilidad de distinguir al hombre de los animales, e incluso de los seres inertes”.

²⁷⁸ Citado en Echavarría, 2013b; p. 58.

²⁷⁹ *Ibidem*.

²⁸⁰ Pío XII, 1953. Citado en Echavarría, 2013b; p. 58.

²⁸¹ Echavarría, 2012; p. 167.

que pasará, aún más naturalizado, a la psicología freudiana”²⁸². Así pues, nos encontramos en un panorama en el cual se ha dado una reducción de la concepción de alma a mera física o a únicamente conciencia, pero en cualquier caso no como principio vital capaz de gobernarse a sí mismo, dejando al hombre a merced de las fuerzas, tanto impulsivo-internas como externas o naturales. Por ende, como hemos visto, la noción de *alma* es fundamental para la argumentación teleológica, su relación con la psicología y la consecuente imagen que se tenga del hombre, aunque para el desarrollo que prosigue daremos por supuesto tal principio.

3.3. Responsabilidad y culpa

Es primordial dilucidar, tanto en psicología como a nivel ético, moral o simplemente humano, acerca de la noción de responsabilidad y culpa, de si puede atribuirse el movimiento del acto a un sujeto consciente y libre, que veíamos que los detractores de la teleología –en los diversos ámbitos: biología, ciencia, materialismo, determinismo, etc.– anulaban, por lo que vamos a detenernos a ahondar un poco más y desarrollar su argumentación e implicaciones. Así pues, pasemos a exponer, en la medida de lo posible, las consecuencias de la supresión de la teleología en relación con la responsabilidad, empezando por Nietzsche, al vislumbrar que

hoy que hemos ingresado en el movimiento *opuesto* a aquel, hoy que sobre todo nosotros los inmoralistas intentamos con todas nuestras fuerzas expulsar de nuevo del mundo el concepto de culpa y el concepto de castigo y depurar de ellos la psicología, la historia, la naturaleza, las instituciones y sanciones sociales, no hay a nuestros ojos adversarios más radicales que los teólogos, los cuales, con el concepto de «orden moral del mundo», continúan infectando la inocencia del devenir por medio del «castigo» y la «culpa».²⁸³

Éste es el panorama actual en el que nos hallamos sumergidos. Aunque, como veremos más adelante, Nietzsche establezca equivocadamente que el castigo y la culpa son términos contruidos conceptualmente y nada más, sí que acierta al decir que la actual corriente de pensamiento está sustentada por una dinámica que se basa en la eliminación de valores o nociones tradicionales. Por ejemplo, las teorías físico-materialistas conciben ahora al hombre como un mero producto determinado, fruto de la marginación de aspectos esenciales para el mismo: “la estrecha alianza entre materialismo y técnica, concluye que el hombre es totalmente perecedero”, dado que éste es “interpretado a través de los modelos computaciones de la mente o por los de las ciencias neurobiológicas: ahí donde existen cerebro y cadenas neuronales tan sólo habría interacciones físicas, no interioridad, ni mente, ni alma, ni

²⁸² *Ibidem*; pp. 167-168.

²⁸³ Nietzsche, 2001; p. 75.

responsabilidad ni libertad”²⁸⁴. Pero, como bien apunta Fizzotti, “si Dostoyevski afirmaba que «el hombre es un animal que se acostumbra a todo», ¿merece la pena tratar de iluminar la zona que indudablemente queda siempre en el hombre con capacidad de estructurarse por una decisión libre y responsable?”²⁸⁵. Éste es uno de los tantos interrogantes que, ante tal situación, asaltan de manera dramática la vida del hombre, puesto que “si se conoce mal la capacidad del hombre para decidir de su vida, entonces no vale la pena empeñarse; es mejor ‘dejarse llevar’, ya que todo es inútil”²⁸⁶. Como cabe esperar, la propuesta que se plantea es la de realizar un camino con sentido.

El interrogante que se plantea, de si el sujeto es responsable en algún modo de su estado, debe ser considerado aún más si la psicología quiere contemplar la totalidad de la persona y no reducirla a un aspecto parcial (ya sea a los instintos, a lo puramente cognoscitivo, etc.), y si quiere ser una psicología “antropológica” o integral, un aspecto que no puede olvidar es la personalidad del individuo y su dimensión volitiva, racional y, sobre todo, intencional. Por lo que, para evitarlo debe tomar conciencia de esta cuestión, dado que “el problema de la responsabilidad es claramente de orden moral”, y no se puede “comprender la estructura de la conducta, sea la que sea, sin considerar los fines perseguidos por el sujeto, los valores que quiere realizar con sus actos, es decir, la posición que éste toma ante leyes y hechos morales”²⁸⁷. Si eliminamos la responsabilidad moral, la conducta se nos presenta como indescifrable, incomprensible, únicamente atribuible a alguna especie de determinismo. Por lo que, en cualquier caso, se puede dar una actitud de fatalismo frente a las fuerzas biológicas, psicológicas o sociológicas que dominan la vida del hombre, los acontecimientos que suceden o deberán suceder, pero será “una huida ante la propia responsabilidad”, porque “si efectivamente se cree que todo está «determinado», no vale la pena empeñarse en construir la propia vida sobre auténticos ideales. Se trata en los enfermos psíquicos de «una superstición en la fuerza del destino interior y exterior»”²⁸⁸. Como bien indican Salles y Molina, si el mundo está gobernado por un determinismo causal, todo lo que hacemos está total y exclusivamente determinado por factores externos, y de ser correcta esta objeción, “el determinismo causal sería incapaz de hacer justicia al hecho de que somos responsables de muchas de las cosas que hacemos”²⁸⁹. O el hombre es libre y por ende responsable de sus actos o está completamente determinado, pero no es

²⁸⁴ Possenti, 2012; p. 42.

²⁸⁵ Fizzotti, 1977; p. 94.

²⁸⁶ *Ibidem*.

²⁸⁷ R. Allers, *Aridité symptôme et aridité stade*, 1937, 140. Citado en Echavarría 2013a (p. 424) y en Echavarría, 2013b (pp. 69-70).

²⁸⁸ Fizzotti, 1977; p. 58.

²⁸⁹ Salles y Molina, 2004; p. 123.

válido un punto medio²⁹⁰. Por ello, lo que implican todas las formas del auténtico determinismo, es la eliminación de la idea de responsabilidad individual, ya que después de todo, “es natural que los hombres, sea por razones prácticas o porque son dados a reflexionar, se pregunten qué o quién es responsable de una determinada situación que ellos ven con satisfacción o intranquilidad, con entusiasmo u horror”²⁹¹. El problema que arrastra el determinismo, es que ante la inevitabilidad de la necesidad de respuesta, si se identifica la causa de la acción, no con la libre voluntad o elección humana, sino con una fuerza ajena, “se produce la tendencia a decir que las que en último término son «responsables» son estas entidades mayores, y no los individuos”²⁹². Así pues, es necesario que para la responsabilidad, en un nivel u otro, en términos aristotélicos ‘se de un cierto grado de interioridad de la causa’, es decir, que esté motivado por nosotros²⁹³.

Por otro lado, atendiendo al premio o al castigo como atribución, en un sentido u otro, a la respuesta efectuada, serían inútiles si tal respuesta no fuera efectuada libre y responsablemente²⁹⁴ (con una *voluntad libre*), es decir, si no hubiera elección previa y el sujeto no hubiera tenido nada que ver en el resultado de tal hecho. Según el ya citado Nietzsche, tal asignación de responsabilidad no sería más que una herramienta de carga al hombre, es decir, que lo oprimiera más y más, y por eso “hoy ya no tenemos compasión alguna con el concepto de «voluntad libre»”²⁹⁵:

[la voluntad libre es] la más desacreditada artimaña de teólogos que existe, destinada a hacer «responsable» a la humanidad en el sentido de los teólogos, es decir, a *hacerla dependiente de ellos...* [...] La doctrina de la voluntad ha sido inventada esencialmente con la finalidad de castigar, es decir, de *querer-encontrar-culpables*. Toda la vieja psicología, la psicología de la voluntad, tiene su presupuesto en el hecho de que sus autores [...] querían otorgarse el *derecho* de imponer castigos [...] A los seres humanos se los imaginó «libres» para que pudieran ser juzgados, castigados, - para que pudieran ser *culpables*: por consiguiente, se *tuvo que* pensar que toda acción era querida y que el origen de toda acción estaba situado en la consciencia.²⁹⁶

No hace falta remarcar lo agudo del análisis que efectúa, pero resalta a su vez el pesimismo con que describe la realidad de las cosas. El problema está en que, además de que la naturaleza es la que es y así el hombre, si al final “todas las

²⁹⁰ Como bien indica Berlin (1988; p 12), “parece evidentemente inconsecuente decir, por una parte, que cualquier acontecimiento está completamente determinado por otros [...], y, por otra, que los hombres son libres para elegir, al menos, entre dos posibles maneras de actuar, y no sólo en el sentido de poder hacer lo que eligen hacer (y porque lo hacen), sino también en el sentido de no estar determinados por causas que no están bajo su control”.

²⁹¹ *Ibidem*; p. 129.

²⁹² *Ibidem*.

²⁹³ Salles y Molina, 2004; p. 126.

²⁹⁴ Cfr. Berlin, 1988; pp. 130-131, Nota 9 a pie de página.

²⁹⁵ Nietzsche, 2001; p. 74.

²⁹⁶ *Ibidem*; pp. 74-75.

cosas, acontecimientos y personas están determinados, el premio y el castigo se convierten, desde luego, en instrumentos puramente pedagógicos, rotatorios y amenazadores”, o si no son sólo cuasi descriptivos, “se sitúan en una escala cuyos grados están en función de la distancia que guardan respecto a un ideal”²⁹⁷. En definitiva, prosigue I. Berlin, si la hipótesis determinista fuese verdadera y explicase adecuadamente la totalidad del mundo real, “la idea de responsabilidad humana, tal como se la entiende corrientemente, dejaría de valer para cualquier situación real y sólo valdría para situaciones imaginarias o concebibles”, y es que al final, “nosotros no hablamos ni pensamos como si pudiese ser verdadero y que es difícil, y quizá está fuera de nuestras posibilidades normales, concebir lo que sería nuestra imagen del mundo si creyéramos seriamente en él”²⁹⁸. En definitiva, la creencia en la libertad, basada en el supuesto de que el hombre tiene la capacidad de elegir y que no está determinado totalmente por relaciones causales típicas de la física o biología, “es una ilusión necesaria, esta es tan profunda y está metida tan adentro que no se la considera como tal ilusión”²⁹⁹. Sin ir más lejos, no haría falta ni siquiera un código ético o deontológico, dado que no se podría escoger entre hacer un acto moralmente bueno o malo, por ejemplo. Por tanto, más adelante veremos desde un punto de vista positivo, esto es, en qué consiste realmente esta responsabilidad, que vemos que no puede ser anulada, ya sea ante uno mismo, el mundo y el destino.

3.4. Razonamiento teleológico

A continuación pasaremos a desarrollar, en la medida de lo posible, el razonamiento propio para la argumentación de la noción teleológica dado que, como bien dice Allport, “se puede demostrar que los animales son seres de expectativa de estímulo y de catexis de necesidad [pero] el hombre, en todo lo que es distintivo de su especie, es una criatura de intenciones”³⁰⁰. Otro autor, Giussani, dice claramente que “por el mismo hecho de vivir cinco minutos una persona afirma la existencia de un algo por lo cual, en último término, merece la pena vivir esos cinco minutos”, y “por el mismo hecho de que uno continúa viviendo, uno afirma la existencia de un *quid* que, en última instancia, es el sentido de su vida”³⁰¹. En definitiva, “sea cual sea el motivo último que la conciencia humana afirme por el hecho de vivir, se está expresando una religiosidad y afirmando un *dios*”³⁰². Quizá sea el dios de un momento, del ahora, del instante o de un período de tiempo, pero al final –por muy

²⁹⁷ Berlin, 1988; p. 16.

²⁹⁸ *Ibidem*; p. 137.

²⁹⁹ *Ibidem*; p. 138.

³⁰⁰ Allport, 1971; p. 100.

³⁰¹ Giussani, 2005; p. 17.

³⁰² *Ibidem*, p. 18

conscientes o inconscientes, diversos o efímeros que sean—, la persona afirma algo por lo que vivir³⁰³. Para verlo más claro, profundicemos brevemente en el conocido ejemplo de Sócrates en la cárcel³⁰⁴, en el que se ve explícitamente la existencia de finalidad o teleología en la realidad. Concretamente, este pasaje “nos muestra como de un mismo hecho se pueden dar dos explicaciones diferentes, una de orden material y la otra teleológica”, y, “poniendo de manifiesto que la primera es insuficiente, la declara necesaria, de modo que ninguna de las dos explicaciones excluye la otra, ni se basta ella sola”³⁰⁵. Es decir, que “al analizar las acciones se constata que cualquiera de ellas exige que se den varias causas”³⁰⁶, evidenciando así un modelo de pluralidad de las explicaciones causales de las cosas. Gilson lo sintetiza diferenciando entre las estructuras homogéneas, movidas por la causa motriz, y las heterogéneas, movidas por la final:

Todo aquello cuya estructura es homogénea puede ser explicado por la causa motriz, que Aristóteles llama a menudo «el punto de origen del movimiento». Por su lado, las partes heterogéneas requieren, para su explicación, otro género de causa, la que hoy llamamos «causa final» y que Aristóteles llama, simplemente, el fin (*telos*), el «con miras a» (*to ou eneka*), el «para que» (*dia ti*). Nunca emplea expresiones abstractas como «causa final», y menos aún «finalidad». Habla de objetos reales y de elementos de esos objetos, tan reales como los primeros.³⁰⁷

Se hace patente, por tanto, que negar una causa sería negar una posibilidad de entender una relación causal, y establecer así un juicio reducido de la realidad. Al final, con el término causa “no designamos otra cosa que aquello que pedimos con la pregunta ‘¿por qué?’”³⁰⁸. Una clara demostración de ello serían los fenómenos naturales y el encadenamiento existente en ellos, aunque sobre la regularidad volveremos más adelante. Así pues, en cuanto “al ojo o al estómago”, “que se forman con vistan a alimentos, luces, futuros, no podemos impedir suponer que

³⁰³ Al respecto es muy interesante acudir a un estudio de doscientas biografías de estudiantes en la que se descubrió que todos tenían una dirección o proyección profesional al futuro, es decir, en una dirección (cfr. Allport, 1986; p. 351).

³⁰⁴ “Sócrates está sentado allí en la cárcel —este es el ejemplo que él pone— conversando con los amigos, y todos pueden decir ciertamente que está sentado porque su cuerpo se compone de huesos y músculos, y los huesos son duros y articulados, mientras que los músculos se pueden contraer y distender, y esto le permite doblar las piernas, &c. Igualmente se pueden dar como causas de la conversación el aire, la voz, y otros; pero si decimos que Sócrates está sentado en la prisión porque a los atenienses les ha parecido lo mejor condenarlo, y a él le ha parecido mejor no huir, y que está conversando con sus amigos porque esto también le parece lo mejor, sin negar que los huesos y los músculos son necesarios para estar sentado o el aire para la conversación, experimentamos sin duda que entendemos más verdaderamente el hecho, y que tal es la verdadera causa”. Ejemplo original en Platón (1988). *Diálogos III: Fedón*. Madrid: Editorial Gredos. Pp. 106-108.

³⁰⁵ Prevosti, 1984; p. 243.

³⁰⁶ Artigas, 1985a; p. 178.

³⁰⁷ Gilson, 1980; p. 26.

³⁰⁸ Prevosti, 1984; p. 244.

estas cosas están hechas intencionadamente con un fin determinado³⁰⁹, hechas con una meta de previsión. Y esto es porque, como dice Aristóteles, “en todo lo que hay un fin, cuanto se hace en las etapas sucesivamente anteriores se cumple en función de tal fin”, pues “las cosas están hechas de la manera en que su naturaleza dispuso que fuesen hechas, y su naturaleza dispuso que fuesen hechas de la manera en que están hechas, si nada lo impide”, por lo que “están hechas para algo. Luego han sido hechas por la naturaleza para ser tales como son³¹⁰. Asumiendo pues, que la finalidad está incrustada en la esencia o naturaleza de cada ser particular³¹¹, para Aristóteles, el argumento fundamental y decisivo a favor del finalismo en la naturaleza es la regularidad de sus sucesos, es decir, “como que las cosas naturales suceden siempre o la mayoría de las veces de la misma manera, en ellas hay finalidad³¹²”:

Las cosas suceden o por coincidencia o por un fin, y puesto que no es posible que sucedan por coincidencia ni que se deban a la casualidad, sucederán entonces por un fin. Ahora bien, todas estas cosas y otras similares son por naturaleza [...]. Luego en las cosas que llegan a ser y son por naturaleza hay una causa final.³¹³

Por tanto, podemos decir que la acción de todo agente está siempre dirigida hacia un objetivo determinado³¹⁴, a un fin “concreto³¹⁵, y “si no se diera esa *finalidad*, las acciones serían indeterminadas, lo que equivale a decir que no habría acciones (y, de hecho, las hay)³¹⁶. Pero para que se cumpla el supuesto de que todo agente obra por un fin, tiene que ser posible que haya un fin, es decir, “que las acciones no tiendan al infinito³¹⁷, dado que si no hubiera último fin, “no habría apetencia de nada, ni se llevaría a cabo acción alguna, ni tampoco reposaría la intención del agente”, porque “si no hubiera algo primero entre las cosas que se ordenan al fin, nadie comenzaría a obrar ni se llegaría a resolución alguna, sino que se procedería hasta el infinito³¹⁸. Atendiendo al motivo o determinación de la realización de una acción en vistas a un fin, es la razón o pensamiento –o conciencia, como algunos modernos han atribuido–, la que inicia la relación causal entre fin y medios para

³⁰⁹ Bernard, *Cahier de Notes*, 1860. Citado en Gilson, 1980; pp. 284-285.

³¹⁰ Aristóteles, 1995; p. 72.

³¹¹ Sánchez, 2014.

³¹² Prevosti, 1984; p. 279.

³¹³ Aristóteles, 1995; p. 71.

³¹⁴ “Todo agente obra necesariamente por un fin” (Tomás de Aquino, I-II, q. 1, a. 2. Citado en Anderreggen, 2008; p. 84).

³¹⁵ En efecto, “si un agente no estuviera determinado a lograr algo concreto, no haría una cosa en vez de otra, porque, para que produzca un efecto determinado a, tiene que estar determinado a algo cierto, lo cual tiene razón de fin” (*Ibidem*).

³¹⁶ Artigas, 1985a; p. 178.

³¹⁷ Álvarez, 1998; p. 37.

³¹⁸ S. Tomás de Aquino, I-II, q. 1, a. 4. Citado en Anderreggen, 2008; p. 86. Por otro lado, este mismo razonamiento no se aplicaría a las cosas que no están ordenadas entre sí por naturaleza, sino que se unen accidentalmente, dado que “pueden tener infinitud, pues las causas accidentales son indeterminadas”.

alcanzarlo. Sin entrar en más detalles, dado que sería muy extenso, sólo añadiremos que si bien la determinación “la realiza en los seres racionales el apetito racional, que llamamos voluntad”, en “los demás seres la lleva a cabo la inclinación natural, que también se llama apetito natural”³¹⁹. Así pues, una vez hecha la distinción entre hombres y ‘seres naturales’, cabe decir que el pensamiento, en tanto que «razón de lo que hacemos», “es la causa primera y principal, la «causa de las causas» como razón que es preciso alegar para explicar que una cosa sea, y sea tal como es”³²⁰; igualmente Allport usa el término intención “para denotar los aspectos del pensamiento y de los motivos que desempeñan un papel principal, pero ahora descuidado, en la conducta moral, compleja y asociativa, de los hombres”³²¹. A continuación veremos, pues, la presencia del sentido teleológico inherente al ser humano y presente al entendimiento, tanto en su naturaleza como en su búsqueda.

3.5. Finalidad natural del hombre

El hombre, por ser hombre, es consciente –en mayor o menor grado– de que reside en él una inclinación, sabe cuál es su finalidad natural, diferencia fundamental además entre hombres y aquellas otras creaturas, que se manifiesta en “el apetito innato de felicidad, que hace que el hombre rechace y deteste la idea de una total destrucción de su persona”³²². Sin entrar ahora en que consista específicamente, es como si en el hombre existiera una tendencia que le impele, y necesita, a descubrir el significado de las cosas e ir profundizando en ellas. Este intento de ahondar cada vez más en el conocimiento de los niveles últimos de las cosas, de aprender y conocer el misterio que fundamenta la realidad, “es el alma misma de la razón, el motivo de toda su inquietud sustancial y de su creatividad inagotable”³²³.

Ahondando un poco más en la naturaleza de la “inquietud del sinsentido”, es decir, de la imposibilidad de no querer tender *hacia*, ya sea el conocimiento de las cosas o el apetito innato de felicidad, pero que tiene como origen el deseo de la razón, “la acción humana en cuanto es humana se determina en lo conciente, procede del conocimiento de sí mismo y del acto y de una determinación de la voluntad”³²⁴. Es decir, hay un apetito natural que nos mueve hacia un fin, y que, si mas bien hay libertad para escoger los diversos medios para alcanzarlo, no hay, “en sentido estricto, libertad respecto del fin”³²⁵, sin quitar que “el hecho de que nosotros nos

³¹⁹ *Ibidem*, a. 2. Citado en Anderreggen, *op. cit.*; p. 84.

³²⁰ Gilson, 1980; pp. 34-35.

³²¹ Allport, 1971; p. 101.

³²² Cong. para la Doctrina de la Fe, 2001; p. 68.

³²³ Giussani, 2005; p. 43.

³²⁴ Anderreggen, 2008; p. 82.

³²⁵ *Ibidem*; p. 83.

dirijamos necesariamente hacia un fin no quita que nuestra orientación a él sea conciente”³²⁶. Como bien dice Giussani, la naturaleza humana tiene como factor de su dinamismo no sólo la urgencia, sino “también el conocimiento de la finalidad de esa misma urgencia”, ya que éste, “a diferencia del animal y de las demás cosas, es consciente de la relación que hay entre el instinto que brota en él y el todo, o sea, el orden de las cosas”, el conocimiento del sentido de la realidad.³²⁷ Así pues, la inteligencia, “donde la finalidad es consciente de sí misma, sabe en que consiste”³²⁸, y es donde se da el estado de conciencia que permite dirigir tal operación.

Visto que “toda finalidad exige un origen y todo conocimiento un sujeto”³²⁹, es necesario que haya algo que posibilite la trascendencia del ser, es decir, “la superación de los propios límites sin pérdida de identidad, cualquiera que sea el término de la relación hacia donde se dirija el agente: fin de una acción, estímulo de una percepción o emoción, objeto de juicio, etc.”³³⁰. Sin entrar por ahora –dado que se hará más adelante– en la condición que posibilite al sujeto conservar la identidad, que es la personalidad en cuanto que manifestación y expresión estable del propio ser persona u organización operativa estable, cabe remarcar que para el conocimiento de la finalidad –urgencia que como hemos visto nace en el *interior* de la persona, en el fondo de su ser–, no sólo es necesaria la consciencia, sino además necesita “trascender el ser”, es decir, mirar más allá, mirar fuera de uno mismo, para descubrir el sentido diverso de las cosas, dado que es ahí donde uno descubre el “porqué” de las cosas y hace experiencia:

La persona es ante todo conocimiento y conciencia de sí. Por eso, lo que caracteriza a la experiencia no es tanto el hacer, el establecer relaciones con la realidad como un hecho mecánico: (...) lo que caracteriza a la experiencia es *entender* una cosa, descubrir su *sentido*. La experiencia implica, por tanto, la inteligencia del sentido de las cosas.³³¹

Así pues, esta actitud básica que es determinante de todo otro comportamiento, “viene iluminada y guiada por una intuición última del fundamento de la existencia, intuición derivada de la visión de la relación básica del hombre con el ser”³³². Este tipo de intuición se debe no únicamente a la deducción racional sino más bien, como se acaba de citar, a una especie de conocimiento proporcionado por la experiencia, es decir, “tiene lugar cuando el hombre percibe la plenitud del mundo y sus posibilidades, entra en contacto con lo que hay en él” y, en consecuencia, “por un lado se da cuenta de los límites de su existencia y, por otro, va rastreando las ideas

³²⁶ *Ibidem*.

³²⁷ Giussani, 2007; p. 334.

³²⁸ Gilson, 1980; p. 46.

³²⁹ Echarte, 2008; p. 411.

³³⁰ *Ibidem*.

³³¹ L. Giussani, *Educación es un riesgo*, 2006, pp. 117-118. Citado en Giussani, 2007; p. 22.

³³² B. Hamann, 1970: 21. Citado en Quintana, 2001; p. 82.

trascendentes que subyacen a ese mundo, con lo cual es llevado a pensar en un fundamento último del ser³³³. A esto corresponde la existencia de la finalidad natural en el hombre, de la que es consciente y tendente, libre de escoger los medios hacia ella. Es una inclinación al fin que “se explica por su carácter perfectivo, pues todos apetecen su perfección”³³⁴, o lo que es lo mismo, por el apetito innato de alcanzar la felicidad, descansar en él una vez conseguido y comunicarlo a otros³³⁵. Así pues, pasaremos a continuación a desarrollar y establecer, en línea con otros autores, qué sea este fin natural o “sentido existencial”.

3.6. El sentido de la vida o existencial y sus preguntas

Es cierto que vemos en la existencia algunos procesos dotados de sentido, en diferentes medidas e intensidades, pero también otros que contradicen todo sentido, y el mundo “nos aparece por un lado carente de sentido y, por otro, dotado de sentido, pero no pleno todo él de sentido. Y cabe preguntarse también si está destinado a cobrar pleno sentido en un futuro”³³⁶. Dejando de lado el aspecto que evidencia la posibilidad de encuentro con el significado de la realidad en el momento presente, sí que es verdad que hay elementos que, al menos en un primer momento, y también por la magnitud de su respuesta, parecen no tener un sentido aparente. Entonces, como dice Blondel, “la vida humana, ¿tiene o no tiene un sentido? Y el hombre, ¿tiene un destino? Yo actúo, pero sin saber qué es la acción, sin haber deseado vivir, sin conocer a ciencia cierta ni quién soy ni siquiera si soy”³³⁷. Antes que este autor se lo habían plantado otros, de entre ellos y a la cabeza, Sócrates, “al filo de esas palabras tuyas dichas en el momento de su muerte, y con que Platón termina su diálogo *Defensa de Sócrates*”, diciendo, “«es hora de partir; yo he de marchar a morir, y vosotros a vivir. ¿Sois vosotros, o soy yo quien va a una situación mejor? Eso es oscuro para cualquiera, salvo para la divinidad»”³³⁸.

Uno puede, y debe, preguntarse acerca del sentido de la existencia, y no sólo eso, sino además de si esas preguntas son típicamente humana. Ciertamente, son incluso “la raíz del equilibrio (o desequilibrio) de las personas”³³⁹, y “muchas gente tiene cubiertas sus necesidades primeras, e incluso todo tipo de necesidades «ordinarias» (y «extraordinarias»), y sin embargo lo pasan mal y llegan a la

³³³ *Ibidem*.

³³⁴ Martínez, 2009; p. 52.

³³⁵ *Ibidem*.

³³⁶ R. Lauth, *La cuestión del sentido de la existencia*, 1953. Citado en Quintana, 2001; p. 50.

³³⁷ Blondel, 1893: p. VII. Citado en Quintana, *op. cit.*; p. 48.

³³⁸ Quintana, *op. cit.*; p. 49.

³³⁹ Justamente por ser de importancia primordial para la “salud” humana, se le dedica un apartado a ello denominado *La personalidad sana*.

desesperanza porque no encuentran sentido a lo que hacen”³⁴⁰. Así pues, el interrogante existencial no es un síntoma de enfermedad, ni un signo que preceda a un estado próximo de patología, sino expresión del ser del hombre, de lo que en él hay de más humano, “expresión de sí mismo, un requisito indispensable para un mejor conocimiento de sí, una manifestación de la propia capacidad radical de descubrir, profundamente, las motivaciones y las líneas directrices de una existencia”³⁴¹. Y es que en el fondo descubrimos que todas estas preguntas –¿por qué merece la pena que yo viva? ¿cuál es el significado de la realidad? ¿qué sentido tiene la existencia?– están enraizadas en el origen de nuestra actividad humana, “son expresión de todos, incluso de aquellos que niegan su valor teórico y filosófico. [...] Se trata, pues, de interrogantes en un nivel inevitable, implícito en cualquier posición humana”³⁴². Vemos que incluso están presentes en todo el ámbito teórico, formulado de diversos modos y matices: la pregunta «¿por qué?» significa para los teleologistas «¿en persecución de qué fin inalterable?»; para los «realistas» metafísicos no teleológicos significa «determinado de manera inalterable ¿por qué ley última?», y para los defensores de los ideales comtianos de la estadística y dinámica sociales, «¿resultante de qué causas?».³⁴³ Sean quienes sean, es una pregunta inexorablemente humana, dado que todos los seres vivos, tanto los animales como el hombre, quieren vivir –voluntad que sólo desaparece en circunstancias excepcionales y con un dolor inmenso–. En palabras de Fromm, parece que “la naturaleza –o, si se prefiere, la evolución– ha dado a todo ser viviente esta voluntad de vivir, y cualesquiera crea el hombre que son sus motivos, no son más que ideas derivadas con las que justifica este impulso [...]”, por lo que “el querer vivir, el gustarnos vivir, es cosa que no necesita explicación”.³⁴⁴ Este hecho, que hemos ido viendo es origen y fundamento de la actividad y deseo humanos, no puede censurarse en el estudio de la persona y sus diversas dimensiones, a riesgo de reducir o dejar, en última instancia, la finalidad del hombre sin respuesta ni sentido. Así pues, a continuación, desglosaremos en cinco subapartados el desarrollo del tema referido. Éste se dividirá en la acepción del término sentido para, después, abordarlo más integralmente en relación con el ‘sentido religioso’. Posteriormente se debatirá entre si son distintos o varios y nos detendremos brevemente en si el placer cumple o no el sentido de la vida; por último, finalizaremos con la explicación de la necesidad de que éste sea objetivo.

³⁴⁰ Artigas, 1985a; pp. 76-77.

³⁴¹ Fizzotti, 1977; pp. 118-119.

³⁴² Giussani, 2005; pp. 17-18.

³⁴³ Berlin, 1988; p. 123.

³⁴⁴ Fromm, 2011; p. 15.

3.6.1. La palabra “Sentido”

La palabra «sentido» tiene varias acepciones, como bien se puede entrever. De un modo más genérico, puede entenderse como la dirección hacia la cual tiende un proceso, y así una finalidad indicaría un sentido, “la relación de algo con algún fin, relación que permite juzgar el papel jugado por ese algo en el esquema donde se plantea dicho fin”³⁴⁵, ya sea en cuanto acercamiento o lejanía de éste, por ejemplo. Más específicamente, R. Schaeffler habla de dos significados de la palabra sentido. El primero, que hemos ya definido, de tipo funcional, que viene ligado con la idea de finalidad que le confiere un sentido. El segundo, más profundo, es una “cuestión de sentido en el tema de la confusión o la liberación que atañen al hombre, a raíz de su existencia, y entonces el sentido comporta una exigencia, en una dimensión moral que requiere una comprensión y una justificación”, y así se supone, en este caso, “que la vida humana debe dar a entender algo que puede ser afirmado, y ha de estar al servicio de algo que haga que esa vida merezca vivirse”³⁴⁶. Por otro lado, para B. Welte, “normalmente se entiende por sentido “lo que puede justificar y llenar nuestra vida en conjunto y en sus actos particulares [...], tanto la idea general por la que se explica y orienta nuestra vida global”, como también “todos los proyectos, todas las esperanzas y exigencias que brotan de la misma, participan de ese sentido y cobran de él su dinamismo; todos los fines particulares de nuestra vida se inscriben dentro de su fin general”³⁴⁷. Así pues, aunque haya diversos matices a la hora de definir el sentido, todos coinciden en que es un aspecto fundamental para la existencia personal, así como necesario e inevitable para comprenderla. Por lo tanto, la pregunta del sentido no es una cuestión meramente teórica y abstracta, sino que está llena de un interés vivo para nuestra existencia y circunstancias particulares.

3.6.2. Sentido de la vida y sentido religioso

Después de haber visto que el sentido de la vida se formula, sobre todo, a modo de preguntas –totalmente importantes por la materia y densidad de las mismas³⁴⁸ y sin las cuales uno puede llegar incluso a ahogarse vitalmente³⁴⁹–, y que ha de abarcar y explicar la vida entera, es comprensible que para R. Lauth (y todos nosotros) el problema del sentido es el problema central de la vida humana, de tal modo que “su

³⁴⁵ Quintana, 2001; p. 46.

³⁴⁶ *Ibidem*; p. 47.

³⁴⁷ *Ibidem*; p. 48.

³⁴⁸ “«¿De dónde vengo? ¿Adónde voy? ¿Por qué existo? –En vano lo preguntas». La pregunta puede ser vana para un escéptico, o para quien quiera respuestas fáciles a preguntas difíciles. Pero es una pregunta con sentido, una pregunta importante, una pregunta acuciante; y una pregunta así nunca puede ser vana” (Quintana, *op. cit.*; p. 45).

³⁴⁹ “Si vivimos la vida sin preguntarnos por su significado, al final parecerá que la vida no tenga sentido y nos faltará el aire” (Orellana & Martínez, 2010; p. 108).

conocer, su juzgar, sus proyectos y sus acciones se hacen siempre con un sentido”, aunque “en la experiencia humana ese sentido no aparece formulado como una idea expresa, sino más bien como algo implícito en la experiencia, que precisamente la ilumina racionalmente”³⁵⁰, como algo *a priori*. Es decir, que normalmente no reflexionaríamos o deliberaríamos conscientemente acerca del sentido existencial, sino que se percibiría en cada acto de aplicación concreta, aunque esto no suprima el hecho de que la conciencia sobre el mismo pueda ir aumentando (de hecho, este aspecto de explicitar el sentido o finalidad vital, está en estrecha relación con el proceso madurativo de la personalidad, sobre el que se volverá más adelante). Pero ahora nos encontramos con que necesitamos más que antes explicitar el significado de las cosas, dada la situación específica posmoderna que parece ser que, entre otras cosas, despierta más la sed de sentido: “es verdad lo que afirma MacIntyre de que todos los hombres son buscadores. Pero todavía se puede decir más de los posmodernos”, dado que “éstos no sólo buscan el significado sino el marco referencial –que en otros tiempos estaba pre-dado– dentro del cual la vida adquiere un determinado sentido u otro”³⁵¹. En el hombre pues, que quiere “conocer los cómo y los porqué”³⁵², la pregunta renace siempre: ¿es posible ser hombre?; ¿y cómo?, y “la única manera de responder afirmativamente no es diciendo *sí* en abstracto, sino ofreciendo una forma de vida, una figura de la realidad dentro de la cual el hombre tiene un determinado quehacer y toda su existencia un sentido”³⁵³. Así pues, se distingue un movimiento respecto a un fin, exigente de un sentido real, no figurativo, ante el cual poder posicionarse y seguir avanzando, tal y como dice R. Allers:

En toda acción humana ve implicado un movimiento, o al menos una toma de posición, por parte del yo con respecto a las cosas circundantes, el no-yo. Cada acción representa un esfuerzo por mejorar una situación establecida [...]. Por lo tanto, en toda acción se presupone un juicio de valor que tiene una doble dirección: por una parte, se considera la situación presente y, por otra, se dirige la mirada a una situación futura mejor, que se toma como *telos* a conseguir.³⁵⁴

Aunque los múltiples fines puedan ser diversos –dada la inevitabilidad del problema del sentido de la vida y su posterior resolución manifestada en las acciones, exacta o falsa, pero ineluctable³⁵⁵–, vemos que han de ser totalmente necesarios. Sino, como se ha dicho, uno se aliena y ahoga. Y no sólo eso, sino que además, a la vez que personal, es decir, para uno mismo, es necesario que sea exterior, entendido como

³⁵⁰ Quintana, 2001; p. 50.

³⁵¹ Orellana & Martínez, 2010; p. 157.

³⁵² Allport, 1971; p. 77.

³⁵³ Zambrano, 1993; p. 86.

³⁵⁴ Fizzotti, 1977; pp. 76-77.

³⁵⁵ Blondel, 1893; p. VIII. Citado en Quintana, 2001; p. 65.

ajeno a uno³⁵⁶. Como defiende Fizzotti, entendiendo por hombre el buscador perenne del significado de la propia vida, “sólo en la autotrascendencia, realizando dicho significado, obtendrá como consecuencia la realización de sí y de su potencialidad, la felicidad, la alegría, la paz, a pesar del inevitable sufrimiento y del más incomprensible dolor”³⁵⁷. Puede vislumbrarse que éste sentido, además de permitir vivir el dolor y sufrimiento, que más adelante se desarrollan, no coincide con uno mismo en un sentido estricto. Sin ir más allá, Frankl atribuye esta exterioridad a la vida misma, al mero hecho de existir: “es la misma vida la que te pregunta. El hombre no pregunta nada; él es el interrogado, el que responde a la vida de la que es responsable”³⁵⁸. Es el mismo autor el que expone, además, que el sentido existencial no permite diversas cualidades de grado, es decir, no es susceptible de reducciones, o existe o es un engaño radical: “o bien la vida tiene sentido, en cuyo caso lo conservará, ya sea larga o corta [...] o bien no tiene sentido alguno, y en este caso no lo adquirirá tampoco por mucho que dure o se propague ilimitadamente”, porque “lo que carece de sentido de por sí no lo adquiere por el simple hecho de que se eternice”³⁵⁹. La existencia de un sentido vital, sólo se resuelve a favor o en contra, pero no a nivel intermedio; si un caso, el descubrimiento de sentido se explicaría por su aparente falta. No olvidemos que todo esto es suscitado por un deseo, más bien dicho, necesidad de significado, transformado normalmente en preguntas. En cuanto a una de las más profundas atendiendo a la radicalidad de sentido, es decir, respecto al significado de toda la realidad, L. Giussani la denomina ‘sentido religioso’:

No existe actividad humana más extendida que la que puede identificarse bajo el título de «experiencia o sentimiento religioso». Ésta suscita en el hombre un interrogante sobre todo lo que realiza, y, por tanto, viene a ser un punto de vista más amplio que ningún otro. El interrogante del sentido religioso [...] es: «¿Qué sentido tiene todo?»; debemos reconocer que se trata de un dato que se manifiesta en el comportamiento del hombre de todos los tiempos y que tiende a afectar a toda la actividad humana.³⁶⁰

Así pues, para ahondar un poco más, pasaremos a explicar la relación entre el sentido vital y el sentido religioso que, como vamos a ver, no refiere al aspecto puramente religioso (cristiano, judío, musulmán, etc.), ni a un ‘sentimiento religioso’³⁶¹, sino como tensión o deseo unido a la necesidad de encontrar un significado final. Y es que el sentido religioso podría definirse bajo muchos títulos,

³⁵⁶ Por ello, más adelante se aborda el sentido de la vida como autorrealización “egocéntrica”.

³⁵⁷ Fizzotti, 1977; p. 43.

³⁵⁸ Frankl, 1947a, 28. Citado en Fizzotti, 1977; p. 101.

³⁵⁹ Quintana, 2001; p. 64.

³⁶⁰ Giussani, 2007; p. 20.

³⁶¹ ‘Sentimiento religioso’ de la época modernista, entendido como una intuición vital, intimista, fideísta y ‘subconsciente’, sin necesidad de mediación, para alcanzar el conocimiento de Dios. Cfr. Pío X, Carta Encíclica *Pascendi* sobre las doctrinas de los modernistas.

como exigencia de felicidad, exigencia de verdad, exigencia de justicia, etc.³⁶², pero no es otra cosa que “esa naturaleza original del hombre que hace que éste se exprese de modo exhaustivo en preguntas ‘últimas’, buscando el porqué último de la existencia en todos los vericuetos de la vida y en todas sus implicaciones”³⁶³. Vemos la pertinencia del ‘sentido religioso’ o deseo de descubrir la finalidad individual, que no sólo es una capacidad fundamental, sino que entre todas las de nuestra naturaleza, ésta es la principal, dado que mientras las demás se refieren a bienes parciales, “éste se refiere al bien final y definitivo”³⁶⁴. Así pues, en cierto modo quedan reunidos en sí todos los fines de las demás dimensiones de la persona, actuando como “chispa que pone en marcha el motor humano” antes de la cual “no existe ningún movimiento, no se da ninguna dinámica humana”³⁶⁵.

Esta capacidad natural, inherente al hombre, surge cuando en estas preguntas, que hemos ido viendo, aparece un adjetivo o adverbio importante: “¿cuál es el sentido *exhaustivo* de la existencia?, ¿cuál es el significado *último* de la realidad?, ¿*en el fondo* por qué merece la pena vivir?”, por lo que “el contenido del sentido religioso coincide con estas preguntas y con *cualquier respuesta* a las mismas”³⁶⁶. Así es fácil identificarlas, y mediante ellas uno puede confrontar todo lo que existe, es decir, remitir las preguntas a la realidad buscando una respuesta, búsqueda, por otro lado, que sólo se da en aquellos que se comprometen realmente con el significado de su existencia, con el deseo de sentido³⁶⁷. Este compromiso no debe confundirse con un compromiso parcial, con una parcela de la vida (ya sea el trabajo, familia, etc.), sino que por la propia naturaleza de la búsqueda, ha de englobar toda la actividad humana: “el compromiso con uno u otro aspecto de la vida, si no se vive como algo que deriva del compromiso global con la vida misma, corre el riesgo de convertirse en una parcialidad desequilibrante, una fijación o una histeria”³⁶⁸. La condición para el surgimiento de este factor clave y decisivo es, pues, el compromiso de la vida entera, porque uno no quiere ser *parcialmente* feliz o *únicamente* feliz en un ámbito de su vida; así pues, sin olvidar ni censurar nada, se abre la posibilidad de que en cada gesto haya un paso hacia el propio destino³⁶⁹.

³⁶² L. Giussani, *El sentido religioso*, p. 22 y ss. Citado en Montini & Giussani, 2011; p. 56.

³⁶³ Montini & Giussani, *op. cit.*; p. 51.

³⁶⁴ *Ibidem*; pp. 42-43.

³⁶⁵ L. Giussani, *op. cit.*, p. 22 y ss. Citado en Montini & Giussani, *op. cit.*; p. 57.

³⁶⁶ *Ibidem*; p. 52.

³⁶⁷ “El significado de la vida—o de las cosas más pertinentes e importantes de ella— es una meta sólo posible para quien se toma en serio la vida y, por tanto, sus acontecimientos y encuentros, para quien está comprometido con la problemática de la vida” (Giussani, 2007; p. 64).

³⁶⁸ *Ibidem*.

³⁶⁹ *Ibidem*; p. 65.

3.6.3. *Diversidad de fines*

No es fácil abordar la cuestión de si el sentido o finalidad humanos son diversos y distintos e igualmente válidos, o por el contrario, es uno y el mismo para todos, con diversas características y medios para alcanzarlos, pero en esencia igual. Y es que de hecho, se sostienen múltiples opiniones sobre la naturaleza de la finalidad de la existencia humana, y “a muchos les parece poco democrático elegir una de ellas y llevarla a la categoría de sabiduría acabada con su sistema conocido de respuestas, a expensas de otras”, pero si no al final “cualquier escepticismo o relativismo respecto a los valores últimos [...] es autodestructivo”³⁷⁰. Si, por un lado, todos los fines dependen de la opinión subjetiva, cada uno escogerá lo que más apetezca, en el sentido más instintivo de la palabra; si, por otro, no es posible llegar a conocer si un fin no sólo ya si es válido, total o parcial, sino si existe o no, uno se queda inmóvil, obviamente no tiende hacia ello, y las consecuencias ante un juicio carente de sentido son muy previsible. Como bien intuye Anderreggen:

Si se sacan las consecuencias psicológicas de la doctrina del fin, se ve que las diferencias psicológicas [...], dependen de la acción causal del fin en la vida de las personas. [...] Entre los que se mueven deliberadamente a fines que no son el verdadero fin, se dan una gran diversidad de fines que hacen imposible llegar a una unidad.³⁷¹

Como hemos visto, la elección, u “obediencia”, al fin natural o ideado, tiene una acción conformadora de los rasgos y disposiciones tanto interiores como a veces incluso físicas –evóquese a modo de ejemplo la cara rasgada del avaro, las facciones de un anciano que saborea la amargura de la vida, la fisionomía del glotón o, por el contrario, los rasgos amables de una persona entregada al servicio de otros durante toda la vida–. Porque es claro también que las “consecuencias psicológicas”, es decir, el dinamismo particular de la psique de una persona, se modulan a partir del fin: “lo que un hombre acepta como fin último domina su afecto, porque de ello toma las normas que regulan toda su vida”³⁷². Es pues característica de la “autodestrucción” antes mencionada la división o falta de unidad que se da respecto de algunos fines parciales.

La estructura teleológica constitutiva de la persona hacia algo, y por tanto, que implica una búsqueda, una orientación del sí mismo, un querer comprometido con la vida, es evidencia de que existe “un bien proporcionado al hombre, que hay que alcanzar, ya que no se posee actual y absolutamente”³⁷³, en cuya consecución y descubrimiento encontraría el significado existencial. Pero si nos preguntamos cómo

³⁷⁰ Derrick, 1982; pp. 100-101.

³⁷¹ Anderreggen, 2008; p. 88, Nota 34 a pie de página.

³⁷² S. Tomás de Aquino, I-II, q. 1, a. 5, s.c. Citado en Anderreggen, *op. cit.*; p. 247.

³⁷³ Opazo, 2007; p. 45.

queremos vivir, qué pedimos a la vida o qué le hace tener sentido para nosotros, se trata de preguntas –más o menos idénticas–, pero que recibirán muchas respuestas diferentes. Unos dirán que “amor, otros escogerán el poder, otros seguridad, y, otros, placeres sensuales y comodidades [...], pero lo más probable es que la mayoría coincidan en decir que quieren *ser felices*”, y éste “es también, para la mayoría de los filósofos y de los teólogos, el propósito de los afanes humanos”³⁷⁴.

Entrevemos ya que, el fin último que corresponde ‘a la felicidad’, por su propia naturaleza, en cierto sentido ha de ser único y unitario a la vez que unificador. Como prosigue E. Fromm, “si entendemos por felicidad cosas tan diferentes e incompatibles como las citadas, será una idea abstracta y más bien vana”³⁷⁵. Cabe resaltar nuevamente que aun entendiéndose el fin último de modos diversos, el cumplimiento o alcance de éste siempre corresponde con una posesión de lo querido o deseado. La diferencia o multiplicidad de fines vendría pues de la respuesta o creencia que se tenga a las diversas necesidades “cuya satisfacción nos hace ser felices” y llegamos, pues, “al momento en que *la pregunta por el sentido y la finalidad de la vida nos lleva a la cuestión de qué son las necesidades humanas*”³⁷⁶, de cuál es el fin o cumplimiento del deseo del hombre, dado que como se lee en Mt 6,24, “*nadie puede servir a dos señores, no subordinados entre sí*. Por tanto, un hombre no puede tener a la vez muchos fines últimos no subordinados entre sí”³⁷⁷. Así pues, una vez evidenciada la singularidad necesaria del fin principal del hombre, a riesgo de dejarlo a medias o con fines parciales, veremos a continuación si éste sea o no el placer, entendiendo con este término diversidad de acepciones, tales como bienestar, satisfacción propia, etc., para finalizar mostrando la necesidad de objetividad y universalidad del fin al que tender.

3.6.4. Placer hedónico

Hay diversos modos de placer, ya sea el más físico e instintivo, o el más “elevado” o abstracto. En sí mismo todos estos placeres no conllevan un mal asociado, es decir, no van en contra de la naturaleza o son impropios al hombre, al contrario, forman parte de dimensiones necesarias de la persona. El problema surge cuando uno absolutiza –e inmediatamente desvaloriza– alguno de ellos, lo persigue y busca como fin principal y último. Y es que hoy, como bien expresa Cardona³⁷⁸, la sociedad posmoderna materializada “sitúa en el logro de placer el máximo criterio de

³⁷⁴ Fromm, 2011; p. 16.

³⁷⁵ Anderreggen, 2008; p. 17.

³⁷⁶ *Ibidem*.

³⁷⁷ S. Tomás de Aquino, I-II, q. 1, a. 5, s.c. Citado en Anderreggen, *op. cit.*; p. 247.

³⁷⁸ Cardona, 1988; p. 51.

autorrealización”, junto con el deseo de ‘homeostasis’ o bienestar como otras formas de placer, priorizando y asignando como valores últimos el cuerpo, el ejercicio físico o el entretenimiento lúdico, quedando fácilmente apresada en ellos. Pero aceptar el principio del placer como motivación primaria de toda actividad del psiquismo humano, en última instancia significa “desembocar en un nihilismo ético, en el convencimiento de que todas las cosas sólo sirven para la satisfacción individual y, por consiguiente, no tienen en sí ningún valor, sino que están en función de las necesidades que contentar”³⁷⁹. Y así, uno puede llegar a creer que “la realidad no es más que un puro medio, un instrumento que el individuo utiliza y manipula para su propia intención”³⁸⁰, en este caso, para la satisfacción de su placer.

La forma más antigua, pero fácilmente identificable en nuestros días, de primacía del placer es el hedonismo, sostenido principalmente por Epicuro. Además del fundamento pandeterminista, azaroso y accidental³⁸¹, plantea una ética inversa a la aristotélica, puesto que “las cosas no placen porque son buenas, sino que son buenas porque causan placer”, siendo éste “el único fin que posee valor tangible y asequible para el hombre sensato”³⁸². Así pues, el hedonismo resulta ser una *praxis* basada en el placer como medida de todas las cosas, pero que no explica el sentido profundo de la vida y mucho menos de las realidades arduas o dolorosas donde el placer evidentemente está ausente, como la muerte, pudiendo llegar así a provocar incluso “un fenómeno de despersonalización, con gravísimas repercusiones en la patología psiquiátrica [...como] del aumento alarmante y progresivo de depresiones y de síndromes de angustia, que, como resaca de una vida sin sentido, experimentan tantos en nuestros días”³⁸³. Esto no sorprende porque una búsqueda pura del placer escapa a una verdadera aceptación del carácter intencional de los actos humanos, porque “la intencionalidad implica siempre un objeto hacia el que se dirige el sujeto (Scheler, Jaspers)”, y “en el caso del placer el objeto sería el sujeto mismo, sus personales exigencias y sus necesidades interiores”³⁸⁴. Y, como hemos visto y veremos en un apartado dedicado a ello, cuando se propone éste como fin, además de resultar reducido para el hombre, acaba resultando ser una búsqueda inmediata dictada por los instintos. Parece evidente que no es suficiente, pero ahondemos en otra forma de placer, más “interior” e igualmente presente, que es la

³⁷⁹ Fizzotti, 1977; p. 126.

³⁸⁰ *Ibidem*.

³⁸¹ Según Epicuro, “el hombre es un producto meramente accidental del eterno fluir, refluir y confluir de los átomos, carente de toda causalidad... Un nacer al azar en el tiempo y en el espacio, [...] Algo que simplemente está ahí, frente a un mundo que se impone sin otra explicación que la de estar ahí, como lo captan los sentidos [...] cuya muerte no debe espantarlo porque lo que muere deja de existir y porque lo que no existe no sufre...” (Siri, 1978; p. 51).

³⁸² Siri, *op. cit.*; p. 52.

³⁸³ Cardona, 1988; p. 51.

³⁸⁴ Fizzotti, 1977; p. 126.

sentimental o emocional –lo que place a los sentidos externos o internos–, que sobre todo surge ante las preguntas existenciales. Es la evasión estética o sentimental, en la que “el hombre acepta las preguntas, las mide y las calibra con su sentimiento, pero no hay compromiso personal del yo [...], de su libertad, sino sólo un regodeo ante la repercusión emotiva que suscitan los interrogantes”³⁸⁵, y así, al no adoptar una postura seria ante ellas, la búsqueda del sentido de la vida que surge de la exigencia de encontrar su significado, se convierte en un entretenimiento de belleza, “asume una forma estética”. Cabe preguntarse por qué se busca con tal radicalidad el placer superficial –que sólo genera a fin de cuentas una satisfacción personal en diverso grado sea cual sea lo que lo haya proporcionado³⁸⁶–. Y es que el deseo de realizar los valores o de buscar el sentido de la propia vida “ha cedido el paso”³⁸⁷, no comparece, porque “está oprimido por la lucha por el placer y contra todo lo desagradable, por la satisfacción de la vida y la tranquilidad del ánimo, por la indiferencia total y por el acaparamiento de tomar lo más posible”³⁸⁸. Además, topamos con la imposibilidad del hombre actual –que veíamos que tiene la urgencia más viva y las preguntas más despiertas, pero no por ello más comprometido–, de censurar el deseo, es decir, de *querer ser feliz*. Esto sólo se entiende si aceptamos que “lo que un hombre busca en los placeres es un infinito, y nadie renunciaría nunca a la esperanza de conseguir esta infinitud”³⁸⁹. Así pues, el hombre que busca el placer como fin máximo, no yerra en cuanto que ‘desea mal’, sino sólo en el objeto del desear. Una prueba de ello es que, paradójicamente, poner como criterio de vida la búsqueda del placer engendra una tensión, totalmente contraria a la que se busca, de la que proviene el tedio, en cuanto que “la insatisfacción subsiguiente al logro de placeres relativos exige y, de algún modo, determina nuevas y sucesivas comprobaciones”³⁹⁰. Tensión que suele derivar en ansiedad o insatisfacción profundas, y, finalmente, “en un profundo disgusto por la vida, que predispone al hombre a entregarse, inseguro y abatido, a una existencia sin ilusiones, configurada por el hastío”³⁹¹. Así pues, una vez mostrada la insuficiencia del placer como plenitud humana, pasaremos a intentar dilucidar si el fin último es o no necesario que sea objetivo o independiente de la propia subjetividad personal.

³⁸⁵ Giussani, 2007; p. 110.

³⁸⁶ En el principio del placer y de la homeostasia, “se tiende principalmente a la satisfacción de las necesidades personales; pero mientras en el primero la forma es tal vez más egoísta, porque el principio se manifiesta como índice de una personalidad posesiva y captativa, en el segundo es menos exasperada, porque el fin es un estado de equilibrio y una posible tranquilidad, con la absoluta falta de tensiones” (Fizzotti, 1977; p. 127).

³⁸⁷ *Ibidem*; p. 128.

³⁸⁸ *Ibidem*.

³⁸⁹ C. Pavese, *El oficio de vivir*, 1992, p. 198. Citado en Giussani, 2007; p. 88.

³⁹⁰ Cardona, 1988; p. 74.

³⁹¹ *Ibidem*; p. 75.

3.6.5. Objetividad y universalidad del fin

A lo largo de todo el desarrollo, hemos ido viendo cómo la necesidad del sentido de la vida es algo ineludible a la vida humana, que principalmente se fundamenta en el 'sentido religioso' o deseo, y búsqueda, en función del compromiso, de encontrarlo. Después, se han demostrado las consecuencias, profundamente nocivas, de la asignación del fin último a varios y distintos, entre ellas y principalmente la fragmentación del individuo, para concretizar posteriormente en el placer, el cual, no siendo malo en sí mismo, sí lo es absolutizado dado que reduce el deseo humano, a la vez que lo deja más insatisfecho. Así pues, pasaremos a continuación a exponer un poco más extensamente y de manera detallada si la finalidad goza o no de objetividad, es decir, si es objetiva y única para todos independientemente de toda circunstancia, lugar, tiempo y momento históricos determinados, puesto que, en otras palabras, "lo primero que debemos estudiar es el fin último de la vida humana; después, lo que le permite al hombre llegar a este fin o apartarse de él, pues se deben tomar del fin las razones de cuanto a él se ordena"³⁹².

Como hemos visto, si hay o no un fin último verdadero y único para todos es una pregunta clásica. Evidentemente, "para todos los filósofos y pensadores de la historia, que aquello a lo que todos los hombres aspiran más íntimamente es la felicidad", pero las discrepancias "aparecen a la hora de definir en qué consiste esta felicidad. No es un problema empírico (pues empíricamente surge el hecho de que muchos se dirigen a fines distintos), sino que tiene que ver con lo que el hombre es"³⁹³. Además, como dice E. Fromm, la postura objetiva "establece una diferenciación fundamental, atendiendo a si la necesidad conduce al desarrollo y bienestar del hombre, o lo obstaculiza y perjudica", es decir, "piensa en las necesidades que se originan en la naturaleza del hombre y conducen a su desarrollo y a la realización de sí mismo"³⁹⁴; necesidades que, no olvidemos, son tantas como hombres hay, pero que no justifica la legitimidad de los medios en cuanto al fin último, la felicidad integral a la que todo hombre tiende, ya que sólo en la medida que conduzcan a él serán éticamente lícitos³⁹⁵. Definir qué sea la naturaleza y fin últimos no es tarea fácil, sobre todo porque, como ya se ha dicho, impera un pensamiento escéptico y subjetivista que parece imposibilitarlo, y por eso se ha dedicado previamente un apartado a la naturaleza humana, aunque se seguirán

³⁹² S. Tomás de Aquino, I-II, pról. Citado en Anderreggen, 2008; p. 80.

³⁹³ Echavarría, 2015; p. 12.

³⁹⁴ Fromm, 2011; p. 17.

³⁹⁵ "Así como la semilla del roble [...], también la persona humana se mueve con tendencia predeterminada hacia su propia perfección –la felicidad integral que todos los hombres apetecen como último fin–. En un proceso en que los medios, innumerables como las necesidades existenciales del devenir humano, sólo son legítimos cuando conducen al último fin; o [...] éticamente lícitos si no se contraponen a su consecución" (Siri, 1978; p. 1).

desvelando elementos de la misma. Establezcamos de momento que la tendencia a un fin tiene que ser a un objeto determinado, “porque si todos fueran indiferentes no se produciría ninguna acción”³⁹⁶, con lo que, atendiendo a la forma de la finalidad, es decir de su objetividad, surge la cuestión de cuál es la norma suficientemente independiente para establecer el criterio. La duda está, pues, “en si no es cierto que la norma en sí tiene validez objetiva”³⁹⁷. Como ya se ha dejado entrever, “la ley o estructura de la realidad, y sólo ella, confiere el ser, causa el dejar de ser y da finalidad; es decir, valor y significado, a todo lo que existe”³⁹⁸. Así pues, sólo conduce a la felicidad el cumplimiento de los deseos que están en el interés del hombre, determinados por la naturaleza humana. Es según ésta que todos los hombres tienden en común a un único fin esencial, coincidente con el cumplimiento o felicidad integral, “al mismo tiempo que se mueve, en condiciones históricas diversas y muchas veces conflictivas, para la consecución de los múltiples medios que les exige su perfeccionamiento existencial”³⁹⁹. Así lo sintetizó el Aquinate:

Si, pues, todo lo que la voluntad en cuanto tal puede apetecer es del mismo género, forzosamente el último fin tiene que ser uno solo. Y, sobre todo, porque en cada género hay un primer principio, y el fin último tiene carácter de primer principio [...]. Por otra parte, la relación que tiene el último fin del hombre en cuanto tal con todo el género humano es la misma que guarda el último fin de un hombre concreto con todo su ser. Por consiguiente, hay que concluir que la voluntad de cada hombre se determina a un solo fin último, del mismo modo que todos los hombres tienden naturalmente a un solo fin último.⁴⁰⁰

Si el motor por el que todas las personas tienden a la plenitud o felicidad integral, es el mismo para todos y pertenece a un mismo género, la voluntad de ellos apetece lo idéntico. Por ende, en oposición al subjetivismo —el hombre como medida de todas las cosas, del ‘tantas cabezas, tantos pareceres’—, ha de afirmarse la objetividad del fin último, de que el camino del hombre hacia la verdad y hacia su destino “no está a merced de lo que piense uno, o de lo que piensen otros, o la sociedad en que se vive. Es objetivo: no se trata de imaginar o de inventar, sino de seguir”⁴⁰¹. Como bien expresa Fizzotti, “el destino último del hombre no es él mismo, sino algo objetivo que está representado por el significado de las concretas situaciones que es llamado a vivir”⁴⁰².

³⁹⁶ Álvarez, 1998; p. 37.

³⁹⁷ Fromm, 2011; p. 18. Y, “¿no puede decirse que el hombre tiene una naturaleza? Y si tiene una naturaleza que podemos definir objetivamente, ¿no podemos creer que su finalidad es la misma de todos los seres vivientes, a saber, su más perfecto ejercicio [...]? ¿No se sigue de ello que ciertas normas son conducentes a esta finalidad, mientras que otras la obstaculizan?”.

³⁹⁸ Berlin, 1988; p. 118.

³⁹⁹ Siri, 1978; p. 50.

⁴⁰⁰ S. Tomás de Aquino, I-II, q. 1, a. 5. Citado en Anderreggen, 2008; pp. 86-87.

⁴⁰¹ Giussani, 2005; p. 145.

⁴⁰² Fizzotti, 1977; p. 180.

Con lo dicho no hay que confundir la primacía del fin último sobre los medios con el desprecio de éstos, es decir, con la eliminación de los bienes o fines parciales. Es más, cuando están subordinados al fin integral, éstos adquieren mayor importancia dado que, además de entenderse en función de éste, posibilitan –o en su defecto dificultan– su consecución. Siguiendo a C. Taylor, y su propuesta de una jerarquía de fines o bienes (de alta herencia tradicional), descubrimos que esta diferenciación de la plenitud humana está “constituida por cierto tipo de bienes de orden racional – los más altos– que armonizan y combinan todos los bienes que queremos, racionales y sensibles [...donde] la prioridad de los primeros no es anulación o desprecio de los segundos”, sino que se trata de que, aunque los diversos bienes materiales puedan gozarse, “no se puede tener una vida plena si se carece de los racionales. Éstos son los más propios y los que capacitan para descubrir el significado de los primeros y gozar de ellos sin que dañen, aun físicamente”⁴⁰³. Del mismo modo, la influencia de la ciudad donde se habite, la sociedad y familia específicas o la profesión, no serán plenamente bienhechoras para el hombre sino “en la medida en que el último fin del hombre sea realizado”, remarcando con G. Thills que “el fin último (del hombre) no reemplaza el fin inmediato (de los instrumentos sociales), sino que, al contrario, lo torna más perfecto, al orientarlo hacia una meta superior y absoluta”⁴⁰⁴.

Así pues, las consecuencias que se derivan de negar la objetividad del fin último, son en definitiva totalmente reduccionistas en varias dimensiones, ya sea del hombre o de la realidad. Se caería en un pragmatismo que, negando lo anterior, afirmaría “que el sentido de la vida depende de cada persona, de lo que quiera proponerse, y que no existe un ‘deber’ moral en sentido propio”, o que “las personas están determinadas por las circunstancias de tal manera que no puede darse realmente una libertad moral de elección”⁴⁰⁵; pero, en ambos casos, sin posibilidad de definir lo que es ‘bueno’ o ‘malo’ para el hombre en general y, por consiguiente, acaba excluyendo el criterio en base el cual definir la finalidad. Salvo cuando exista un telos que trascienda los bienes limitados de las prácticas y constituya así el bien de la vida humana completa concebida como una unidad, ocurre que “cierta arbitrariedad subversiva invade la vida moral y no somos capaces de especificar adecuadamente el contexto de ciertas virtudes”⁴⁰⁶ o, en definitiva, ciertas actitudes o comportamientos. Por ello MacIntyre propone la virtud de la integridad como la única

⁴⁰³ Opazo, 2007; pp. 45-46.

⁴⁰⁴ G. Thills, *Teología de las Realidades Terrestres*. Citado en Siri, 1978; p. 1.

⁴⁰⁵ Artigas, 1985a; p. 160. La postura contraria “consiste en admitir que la vida humana tiene un sentido global definido, y que las acciones concretas que el hombre realiza tienen una bondad o maldad morales, según su adecuación a esa finalidad, admitiendo a la vez que la felicidad está unida a la actuación moralmente buena” (*Ibidem*; p. 159).

⁴⁰⁶ MacIntyre, 2004; p. 267.

que puede especificarse sólo en referencia a la totalidad de la vida humana: «la pureza de corazón —dijo Kierkegaard— es querer una sola cosa». Esta noción de único propósito de toda una vida no puede tener aplicación si esa vida entera no la tiene⁴⁰⁷. Recordemos con Frankl que el significado hacia el que yo estoy dirigido, no es elegido libremente por mí, sino “que me espera, espera ser actualizado por mí; y en ese momento [...soy] más que libre: soy responsable [...] en cuanto que debo buscar el significado concreto y personal de mi existencia y puedo encontrarlo”⁴⁰⁸. Sino, si ‘doy’ un significado cualquiera a la existencia, si, siguiendo Kierkegaard, absolutizo valores, de suyo quizá sublimes pero relativos, al egoncentrarlos, llegaré inevitablemente a ser como “el eterno buscador Ahasvero, el insatisfecho Don Juan, el insaciable Fausto; todos ellos, desligados de los valores objetivos y sin fin último”, todos ellos “a la búsqueda ansiosa de una valor egocentrado absolutizado, sin llegar nunca a la verdadera plenitud”⁴⁰⁹. Si el perfeccionamiento y el logro de satisfacciones del propio yo representan metas naturales y legítimas para el hombre, “si se desvinculan de los valores objetivos, se hace imposible rebasar el marco de lo individual [...], pasar de los propios valores egocentrados a los valores del amor que trasciende la subjetividad”⁴¹⁰. Por esto, Edith Stein pudo decir sin temor a error que “la humanidad es un gran todo: procede de *una misma* raíz, se dirige a *un mismo* fin, está implicado en *un mismo* destino”⁴¹¹.

3.7. El fin último del hombre

Después de haber razonado acerca de la naturaleza del hombre y su dimensión teleológica, de su apología lógica y el finalismo natural, y del sentido último de la vida como objetivo y común, pasemos a una exposición más concreta del fin último del hombre. Frankl sostiene que el significado de la vida difiere de un hombre a otro, de un momento a otro, de modo que “resulta completamente imposible definir el significado de la vida en términos generales [...], ningún hombre ni ningún destino pueden compararse a otro hombre o a otro destino. Ninguna situación se repite y cada una exige una respuesta distinta”⁴¹². No falta razón al decir que, como veremos, el fin último ha de ser para la persona particular y concreta, pero no se ha de confundir, en este sentido, el fin subjetivo en cuanto que acto de conocimiento y fruición (consecución) del fin último, con el fin objetivo al que todos los hombres tienden, que sí que es el mismo para todos, por encima de la circunstancia

⁴⁰⁷ *Ibidem*.

⁴⁰⁸ Frankl, 1959 b, 43. Citado en Fizzotti, 1977; p. 146.

⁴⁰⁹ Cardona, 1988; p. 44.

⁴¹⁰ *Ibidem*.

⁴¹¹ Stein, 2007; p. 19.

⁴¹² Frankl, 1983; p. 79.

contingente y particular de cada uno, como además se ha inferido en los apartados previos. Por otro lado, I. Andereggen⁴¹³ complementa diciendo que, la condición existencial y dinámica de la vida humana, no puede comprenderse realmente sino respecto del fin, es decir, “no puede juzgarse acerca del movimiento hacia la meta – esto es la conducta normal del hombre– sin conocer y considerar centralmente esa misma meta”. Por ello, “sin atender al único último fin no hay posibilidad de captar la situación concreta de la persona sino en aspectos parciales que suelen ser, por más bien que vaya, altamente desorientadores”. Esta desorientación puede bien identificarse con un descontento vital, como bien expone Durkheim en *El suicidio*⁴¹⁴: “por mucho placer que el hombre sienta al obrar, al moverse, al esforzarse, aun es preciso que sienta que sus esfuerzos no son vanos y que al marchar avanza”, pero no se adelanta si no se marcha hacia algún fin o se “tiende al infinito”. Así pues, prosigue, “perseguir un fin inaccesible por hipótesis es condenarse a un perpetuo estado de descontento”. Y aunque el hombre moderno quiere ser libre, su problemática radica en que no sabe para qué debe ser libre, y, como resultado, “está en peligro de perder o abandonar su libertad, aunque no sea más que por la sencilla razón de encontrarse cada vez menos capaz de ver una meta que valga la pena, hacia la que poder orientar esa libertad”⁴¹⁵. Si no hay metas en su vida que valgan la pena, las elecciones tendrán un valor necesariamente inútil. Como hemos visto, “para comprender una potencia debemos comprender el objeto hacia el que se orienta esa facultad”, y si “el fin y el objeto de la voluntad –y por ende del hombre impulsado por ella– es el bien entendido”⁴¹⁶, éste y la perfección son el fin último:

El fin de una cosa es aquello en que termina su apetito. Y el apetito de una cosa cualquiera termina en el bien [...]. Así pues, el fin de una cosa cualquiera será algún bien. Aquello a lo cual tiende una cosa, cuando se encuentra fuera de ella, y en lo que descansa, cuando lo posee, es su propio fin. [...] El fin de cada cosa es su propia perfección. Pero la perfección de todo ser es su propio bien. Luego todo ser se ordena al bien como a su propio fin.⁴¹⁷

Así pues, la naturaleza –entendida del modo hasta ahora mencionado– es regla, criterio del obrar humano, y si tenemos presente que ésta es fin o telos del hombre, sinónimo no de término sino de bien o perfección, “advertiremos con facilidad que de cara a dicha meta ontológica el ser humano puede evaluar qué actos lo retienen dentro de los carriles de su propia plenitud existencial y cuáles lo sitúan fuera de las coordenadas de su perfección”⁴¹⁸. En pocas palabras, la perfección o fin último del ser racional, este *deber ser*, es el criterio mediante el cual reconocer si determinados

⁴¹³ Andereggen, 1999; p. 23.

⁴¹⁴ P. 265. Citado en Barraycoa, 2005; pp. 203-204.

⁴¹⁵ Burke, 1976; pp. 118.

⁴¹⁶ Andereggen, 2008; p. 83.

⁴¹⁷ S. Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, III: Cap. 16. Citado en Álvarez, 1998; p. 75.

⁴¹⁸ Irizar, 2011; p. 287.

actos son potenciadores o no de su finalidad. Por lo tanto, “lo que dirige la acción humana y la sostiene es una norma constante de preferencias con respecto a determinados valores”, y, dando un paso más, “el juicio de valor depende de un *máximum* no dado [...], de un *Summum Bonum*”⁴¹⁹.

El bien integral, no incompleto o parcial, es finalidad común de todos los hombres, pero es necesario que lo descubramos, que lo ‘veamos’, porque “el conocimiento de la verdad de las cosas es el fin del hombre, es decir, aquello que lo atrae profundamente, y que, así, lo perfecciona”⁴²⁰. Dicho de otro modo, que las cosas capaces de por sí de motivarnos son aquellas buenas o valiosas por su adecuación al apetito, que suscitan del amor y el deseo⁴²¹. A nivel cognitivo, motiva de un modo efectivo la percepción próxima y posible –efectivamente realizable– de la adecuación de la cosa a nuestro apetito, es decir, la consideración del bien mismo⁴²². Por tanto, “todas las acciones humanas se dan por un fin: nos hallamos al nivel de la voluntad motivada por *el objeto que le presenta la inteligencia*”⁴²³. Como dice L. Giussani (y otros muchos antes), la verdad es una *adequatio rei et intellectus*, una correspondencia de la cosa con la autoconciencia o intelecto, con la conciencia que tenemos de nosotros mismos, es decir, con la conciencia de las exigencias que constituyen el corazón⁴²⁴. Esta correspondencia entre el bien entendido y nuestro deseo existencial no es una idea, una abstracción, sino que, como se ha visto, “sólo la *realidad* del objeto, cuando se presenta *de hecho*, puede revelar al yo tanto su deseo como la medida de su satisfacción”⁴²⁵. Así pues, el sentido es el descubrimiento de la correspondencia, la misma adecuación. Como vemos, obrar por un fin y obrar por el bien son lo mismo, siendo el fin aquello a lo que todas las cosas tienden y el bien lo que todos los hombre apetecen, y cuando uno y otro son poseídos o alcanzados, la consecuencia es la quietud del deseo, puesto que “el fin se busca en razón de bien [...], razón de bien y razón de ser a su vez son lo mismo”, lo que “arrastra consigo que la acción se encamina a la perfección de ser, a la plenitud en acto, y se aparta de cuanto suene a no-ser, a imperfección y al mal”⁴²⁶. Por tanto, podemos decir que todo cuanto desea el hombre, lo desea bajo razón de bien, ya sea como medio en cuanto que tendente al bien perfecto o como fin último, primer motor de los demás movimientos, evidenciando pues que el fin se refleja en

⁴¹⁹ Fizzotti, 1977; pp. 76-77. Para profundizar en el significado de *Summum Bonum* se dedica el apartado 3.15. *Teleología Trascendental* al final del presente bloque.

⁴²⁰ Andereggen, 2008; p. 233.

⁴²¹ Echavarría, 2015; pp. 3-4.

⁴²² *Ibidem*, pp. 5-6.

⁴²³ Andereggen, 2008; p. 83.

⁴²⁴ Giussani, *Educación es un riesgo*, pp. 25-26. Citado en Montini y Giussani, 2011; p. 58.

⁴²⁵ Montini & Giussani, *op. cit.*; p. 58.

⁴²⁶ Álvarez, 1998; p. 38.

la configuración de toda la vida humana y cada uno de sus actos concretos⁴²⁷. Aunque en el debate del fin último del hombre, hay que precaverse de no reducir todo el panorama existencial a un pesimismo o a un optimismo extremos. Es decir, que tanto la postura que considera la existencia de un modo nihilista o determinista como la contraria, en la que la vida consta de un significado pero es totalmente inmediato y evidente para el hombre, son reduccionistas de la naturaleza humana, dado que si bien es cierto que ésta sugiere al hombre un tipo de actos acorde a ella, también lo es “que la situación existencial en la que vive le hace imposible realizar el ímpetu ideal que el hombre lleva en su corazón”⁴²⁸. No hay que olvidar que “todo impulso bueno –prosigue– tiende a degradarse pronto [...], todos los hombres conocen el sabor amargo, la humillación de sentir esta decadencia de uno mismo. No reconocerlo significa perder de vista la concreción de la propia humanidad”. Es necesario reconocer que, el ánimo natural, aun constituyendo siempre para el hombre un punto de irreductibilidad de su necesidad de significado, está sometido, en la concreción, a una debilidad, está existencialmente herido. Por ello el hombre necesita un *camino* de madurez, un perfeccionamiento personal.

Así pues, en conclusión, la finalidad de la vida puede definirse en definitiva como “un desarrollo propio que nos acerque todo lo posible al *modelo* de la naturaleza humana (según Spinoza) [...], el óptimo desarrollo de acuerdo con las condiciones de la existencia humana, *llegando a ser* plenamente lo que *somos* en potencia”⁴²⁹, como se ha visto. Así pues, hay que aprender y comprender de la razón y experiencia las diversas normas correspondientes a la naturaleza humana, por lo que en un capítulo posterior se debatirá qué significa una personalidad actualizada, es decir, el hombre desarrollado, así como otro apartado acerca de la salud o “lo sano”, que sobre todo consiste en un funcionamiento ‘normal’ de los instintos o perturbaciones anímicas⁴³⁰. También cabrá hablar de ello teniendo en cuenta que “el hombre no puede no desear el fin último, que es el bien en general”⁴³¹, y que éste es a veces identificado con una idea, o con otra realidad, a riesgo de reducir la

⁴²⁷ “Es necesario que el hombre desee por el último fin todo cuanto desea. Y esto por dos razones. En primer lugar, porque cuanto desea el hombre, lo desea bajo la razón de bien; y, si éste no es el bien perfecto, que sería el fin último, es necesario que lo desee como tendente al bien perfecto, porque siempre el comienzo de algo se ordena a su perfeccionamiento, como se ve en las obras de la naturaleza y artificiales. Y, por tanto, el comienzo de una perfección se ordena a la perfección completa, que lo es por el último fin. En segundo lugar, porque el fin último, cuando mueve al apetito, se comporta del mismo modo que el primer motor en los demás movimientos. [...] Por consiguiente, los apetecibles segundos mueven el apetito sólo en orden al primer apetecible, que es el fin último” (S. Tomás de Aquino, I-II, q. 1, a. 6. Citado en Anderreggen, 2008; p. 87).

⁴²⁸ Giussani, 2005; pp. 104-105.

⁴²⁹ Fromm, 2011; p. 20.

⁴³⁰ Stein, 2007; p. 7.

⁴³¹ Anderreggen, 2008; p. 89.

dimensión del deseo o finalidad humana, sobre todo en la psicología⁴³². Aunque aquí nos encontramos con un dilema: todos los hombres en concreto buscan un bien, pero “¿cómo sabremos cuál es el verdadero fin último? Para determinar [indirectamente] cuál es el bien perfecto debemos referirnos a aquél hombre que es mejor, y que, por lo tanto, tiene el mejor ‘gusto’ del bien”⁴³³. Por tanto, después de todo lo expuesto, puede decirse que el hombre desea como fin último un bien y verdad objetivos –referente a lo interno y externo a la vez, es decir, interno en cuanto que debe cumplir las exigencias más hondas del hombre y externo en cuanto que uno mismo no es capaz de responderse consigo mismo–, pero en última instancia correspondiente de un modo concreto con la sed de significado y fin del hombre. Puede decirse, pues, citando de nuevo a E. Stein⁴³⁴, que “es propio de la eficiencia personal-espiritual ser *consciente, dirigida a fines y libre*”, y que “su actuar estriba en conocer y querer”, donde “su conocer tiene por objetivo la verdad, su querer se ordena al bien (o al menos a lo que se considera un bien)”.

3.8. La autodeterminación libre o autoposesión

Como hemos ido viendo, si se despoja a la persona de su interioridad y autodeterminación, en definitiva de la necesidad y capacidad de sentido, “el yo aparece como un simple punto de la naturaleza, un momento efímero de un proceso sin finalidad ni sentido”⁴³⁵. Así pues, es necesario considerar que “la persona tiene la capacidad de autodeterminarse, de construir su vida libremente”⁴³⁶, es decir, que puede decidir qué postura adoptar ante la vida, cómo atender al deseo de significado, si comprometerse con la búsqueda o, por el contrario, negar el criterio de su propia naturaleza. Esta libertad es fundamental para comprender al hombre libre, al hombre que, como dice C. Derrick, “le preocupan los fines más que los medios y, por lo tanto, cuál es la naturaleza y el propósito de la existencia humana”⁴³⁷. Si atendemos a la experiencia personal, se evidencia que la libertad ha de ser, es, la satisfacción total o realización plena del yo, es decir, “la capacidad del *fin*, la cabida de la totalidad, la capacidad de la *felicidad*” y “la plena realización de uno mismo”⁴³⁸. Por tanto la libertad es la posibilidad junto con la capacidad y responsabilidad de completarse, o, en la línea de lo dicho, de alcanzar su finalidad. La psicología, si no

⁴³² Por ejemplo, para Alfred Adler, el sentido existencial o “sano” de la vida “consiste en la realización del “sentimiento de comunidad”, que se opone al egocentrismo neurótico”, pero que “en el fondo se trata de la vida política. Para Adler el fin último del hombre está en su integración en la comunidad humana y en su servicio a ella” (Echavarría, 2015; p. 14).

⁴³³ Andereggen, 2008; p. 89.

⁴³⁴ Stein, 2007; p. 114.

⁴³⁵ Possenti, 2012; p. 40.

⁴³⁶ Domínguez, 2013; p. 28.

⁴³⁷ Derrick, 1982; p. 100.

⁴³⁸ Giussani, 2007; p. 136.

quiere ser reduccionista, debe contemplar este aspecto, y no sólo como complementario o añadido, sino como principio fundamental a partir del cual desarrollar la teoría y su praxis concreta. Como dice Torralba,

que todo tratamiento psicológico se construya desde este principio [dignidad de la persona] como su fundamento y tienda a esta constatación como su fin, es innegociable si queremos construir una psicología personalizante [...]. Las psicologías de fundamentación materialista o mecanicista, por muy eficaces parcialmente que sean sus terapias o técnicas, dejan siempre al margen lo que es la principal cualidad de la persona: su dignidad. Por ello pueden devenir [...] en técnicas de manipulación en vez de caminos de personalización.⁴³⁹

Se hace patente la necesidad de consideración de la capacidad de autodeterminación, aunque cabe decir que el yo posmoderno “se encuentra sólo frente al reto del caos cósmico [...]. El sujeto se auto-construye pero es incapaz de explicarse a sí mismo, de darse un sentido”⁴⁴⁰. Por ello, en siguiente apartado, pasaremos a ahondar acerca de la autorrealización individualista característica de esta época y su contrapuesto, la dependencia, y es que “que la persona sea justo lo que no es cosa implica, además, que frente a lo ya acabado o construido, *la persona es un ser inacabado*” pero “con la posibilidad de *construirse ella misma* [...]”, como puesta en juego de las propias capacidades en la línea de su autoposesión y plenificación⁴⁴¹. Ejemplos de ello pueden ser la teoría de Rogers o Maslow y la reciente psicología positiva, aunque luego identifiquen, sobre todo los dos primeros, esta construcción individual con un ideal reducido. Así pues, la persona es, en fin, una realidad dinámica orientada hacia su plenitud, pero que “no camina hacia su plenitud en abstracto sino por un camino propio, en función de un sentido existencial que descubre [...], es decir, la actuación desde un sentido”⁴⁴², como puede verse en las más humanas perspectivas de Allers o Frankl, donde la responsabilidad, posterior a la capacidad de autodeterminación en cierta medida, juega un papel fundamental ante la búsqueda y aceptación de significado. Éste es un camino que, en definitiva, “es esta aspiración total al destino [...], de tal modo que la libertad es la experiencia de la verdad de nosotros mismos”⁴⁴³.

3.9. Autorrealización e incompletud, dependencia y soledad

A continuación, por tanto, vamos a especificar a qué nos referimos cuando hablamos de autorrealización, que brevemente se ha podido entrever que no es un individualismo autónomo, pero que es necesario aceptar la capacidad de ésta como

⁴³⁹ Torralba, 2005. Citado en Domínguez, 2013; pp. 28-29.

⁴⁴⁰ Orellana & Martínez, 2010; p. 180.

⁴⁴¹ Domínguez, 2013; pp. 29-30.

⁴⁴² *Ibidem*.

⁴⁴³ Giussani, 2007; p. 136.

fundamental y no como finalidad en sí misma. La autorrealización, entendida en un sentido negativo y al que la tradición clásica ya aludía, sería “un excesivo apego a sí misma (*amor propio*)” que “tienta a la razón y la impele a pretender definir el misterio, a comprender el más allá, a determinar en qué consiste el sentido último de las cosas”⁴⁴⁴, de un modo racionalista y limitado. Así pues, en esta dirección, el sentido religioso o búsqueda y necesidad de significado último, “se corrompe [...] la razón, en vez de percibirse y reconocerse como lo que en realidad es, apertura total a la realidad del ser, se toma a sí misma como medida de la realidad, como ámbito exhaustivo del ser”⁴⁴⁵; es como si dijese «lo que yo no consiga medir no existe». Pero vayamos un paso más atrás y tratemos de identificar la raíz del problema.

El mundo actual está fuertemente afectado por el secularismo que, más allá de la negación o no de la existencia de Dios en la esfera privada, consiste en “una visión autonomista del hombre y del mundo, que prescinde de la dimensión del misterio, la descuida e incluso la niega”⁴⁴⁶. Este inmanentismo es una reducción de la visión integral del hombre, una reducción a lo materialista-fisicalista. Además, este individualismo autónomo, no se reduce al hedonismo y al psicologismo, sino que, como dice Lipovetsky, implica cada vez más “un trabajo de construcción de sí, de toma de posesión del propio cuerpo y de la propia vida”, es decir, “un rechazo prometeico del destino y la invención de uno mismo sin vía social trazada de antemano”⁴⁴⁷. Puede decirse que se ha confundido la libertad con la independencia absoluta, con ausencia de todo compromiso, pero la libertad humana requiere una causa final, un porqué o un sentido, y lo requiere porque “la libertad la tiene el hombre «para» amar el bien y la verdad. Desconectada de esta finalidad, la libertad se degenera: esclaviza y desnaturaliza al hombre. [...] El hombre es un ser *para la libertad*”⁴⁴⁸. Si uno no considera esto, deja a todos los hombres *dependientes de sus sentimientos patológicos de independencia*⁴⁴⁹. Por tanto, el hombre no se autorrealiza en el sentido de que su misma acción de buscar un fin sea el fin:

Si alguna acción humana es el fin último, es necesario que sea voluntaria [...] de dos modos distintos: porque la ordena la voluntad, como andar o hablar, o porque nace de la misma voluntad, como el mismo querer. Pero es imposible que el acto nacido de la voluntad sea fin último, porque el objeto de la voluntad es el fin, como el de la vista es el color. Del mismo modo que es imposible que el primer objeto visible sea el ver mismo.⁴⁵⁰

⁴⁴⁴ Giussani, 2005; p. 44.

⁴⁴⁵ *Ibidem*; p. 45.

⁴⁴⁶ Cong. para la Doctrina de la Fe, 2001; p. 42.

⁴⁴⁷ *Metamorfosis de la cultura liberal*, p. 27. Citado en Orellana & Martínez, 2010; p. 252.

⁴⁴⁸ Cardona, 1988; p. 95.

⁴⁴⁹ Maestre, 2013; p. 89.

⁴⁵⁰ S. Tomás de Aquino, I-II, q. 1, a. 1, ad 2. Citado en Andereggen, 2008; p. 83.

Como vemos, el pensamiento clásico de la jerarquía de los fines supone una teleología objetiva en que las cosas no son fines por sí mismas, sino que son fines naturales en sí, pero “la Ontología moderna conoce los fines únicamente como tendencias a la autoconservación, es decir, a la conservación de lo que es. Se puede denominar a la definición de la teleología como tendencia a la autoconservación una inversión de la teleología”⁴⁵¹. Se revela como un sin sentido aspirar al mantenimiento del orden interior únicamente por sí mismo y proponerse como finalidad última la pura conservación del yo en cuanto tal⁴⁵². Por tanto, la verdadera meta de la existencia humana no puede hallarse en lo que se denomina autorrealización, ésta no puede ser en sí misma una meta por la simple razón de que “cuanto más se esfuerce el hombre por conseguirla más se le escapa, pues sólo en la misma medida en que el hombre se compromete al cumplimiento del sentido de su vida, en esa misma medida se autorrealiza”, o en otras palabras del mismo autor, “la autorrealización no puede alcanzarse cuando se considera un fin en sí misma, sino cuando se la toma como efecto secundario de la propia trascendencia”⁴⁵³. Así pues, pasemos a desarrollar la evidencia de que el hombre está *incompleto*, de que a sí mismo no se basta.

Desde su nacimiento, la mayor parte de lo perteneciente al ser del hombre es en principio potencial, y no se va desarrollando más que muy gradualmente. Que se despliegue y cómo lo haga, depende de las influencias que reciba de su entorno humano, concretamente, sabemos por experiencia que “sin ayuda de otros hombres, separado de todo entorno humano, no se desplegaría, en modo alguno, hasta alcanzar su plena condición humana”⁴⁵⁴. Igualmente, según C. Taylor, el hombre, en su plenitud como ser que habla y vive en comunidad con otros hombres (otros yos), debe llegar a ser aquello que está llamado a ser por naturaleza, esto es, un sí mismo pleno⁴⁵⁵. Por tanto, el hombre se trasciende a sí mismo, y no es un sistema cerrado, y la felicidad resulta como “un efecto de la realización de un significado, del encuentro con otro ser humano, del cumplimiento amoroso de una misión que confiere sentido a la vida, de vivir plenamente su cualidad autotrascendente de persona”⁴⁵⁶. Esto es importante por la influencia contemporánea del hedonismo

⁴⁵¹ Spaemann, 1991; p. 277-278.

⁴⁵² Pieper (1988, 277-288), prosigue diciendo que “[...] 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”. [...] 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” (Citado en Echavarría, 2013b; pp. 72-73).

⁴⁵³ Frankl, 1983; p. 109.

⁴⁵⁴ Stein, 2007; p. 173.

⁴⁵⁵ Opazo, 2007; p. 45.

⁴⁵⁶ Cardona, 1988; p. 18.

epicúreo, que veíamos es insuficiente, dado que no resuelve el problema existencial de la finitud humana, por cuanto que, como expone Siri, “al hombre le resulta imposible aislarse para sólo vivir consigo mismo [...], simplemente porque no se basta a sí mismo”, puesto que “inclusive para las necesidades menores de la existencia, le son imprescindibles los bienes que producen, los valores que crean y los servicios que prestan los otros hombres: todo lo cual lo fuerza a una constante dependencia de sus semejantes”⁴⁵⁷. Así pues, la capacidad de autotranscendencia humana, denota el hecho de que el ser humano “siempre apunta y se dirige a algo o alguien distinto de sí mismo –para realizar un sentido o para lograr un encuentro amoroso en su relación con otros seres humanos–”⁴⁵⁸. En definitiva, se patentiza la desproporción entre lo que el hombre es y la consecución de su plenitud autónomamente, y por ello, a continuación se profundizará en esta incompletud existencial necesitada de la alteridad que ha de apuntar a otro.

Como que el individuo asilado es una abstracción, y que es propio de la estructura de la persona humana apuntar a lo que se encuentra fuera de ella misma⁴⁵⁹, la alteridad “no es una palabra mágica cuya repetición, a modo de abracadabra, nos libera del malísimo narcisismo”, es algo más, es que “el otro, sea en su acepción de objeto-realidad o de ‘otra persona’, es simplemente un signo, la modalidad de un encuentro con algo divino que se ha hecho encontradizo o presencia en el mismísimo seno de nuestras circunstancias”⁴⁶⁰. Por lo que sólo en la alteridad real, uno encuentra las condiciones que posibilitan autorrealizarse, “sólo la gratuidad y la donación que se vive en la amistad y en el amor nos permiten hacer experiencia, aunque sea limitada, de una satisfacción a la que la libertad aspira”⁴⁶¹. Si tan necesario es, uno puede comprender que la imagen hoy presente de libertad ‘desvinculada’ de toda dependencia “resulta patológica y patogénica. Depender es una condición intrínseca de cualquier ser finito [...], de cualquier ente creado”⁴⁶². La dificultad mayor que encontramos en la sociedad actual para entender la dependencia humana estriba en que la actitud que se deriva de ese saberse en deuda es una actitud esencialmente religiosa (estar ligado a)⁴⁶³, y “la religión es el homenaje de reconocimiento a esas raíces de las que dependemos [...] que nos suministra los nutrientes básicos de nuestra existencia”⁴⁶⁴. Por lo que, en definitiva, “el otro, sin referencia a una alteridad religiosa, queda re-absorbido por el propio *self*

⁴⁵⁷ Siri, 1978; p. 52.

⁴⁵⁸ Frankl, 1999; p. 26.

⁴⁵⁹ Stein, 2007; p. 161.

⁴⁶⁰ Orellana & Martínez, 2010; p. 265.

⁴⁶¹ *Ibidem*.

⁴⁶² Maestre, 2013; p. 78.

⁴⁶³ Etimológicamente *religión* viene del latín *religio*, estar intensamente [*re-*] ligado [*ligare*].

⁴⁶⁴ Maestre, 2013; p. 81.

y sus apetitos del momento”, pero a su vez el encuentro con el otro “puede resultar la vía de acceso a un ideal a la altura de nuestro deseo de infinito”⁴⁶⁵. Porque vemos que el hombre no se basta a sí mismo, necesita de *otros*, una alteridad, pero muchas veces ni siquiera esta compañía es suficiente, y de hecho, una muestra de ello es la soledad, experiencia común en el hombre, más en unos que en otros, generada por el sentido de impotencia que acompaña a toda experiencia seria de humanidad⁴⁶⁶. Ésta puede definirse como “el *vacío existencial del desamor querido o sufrido* [...], que se experimenta psíquicamente como vacío, inanidad, impotencia, carencia de sentido, desolación”⁴⁶⁷. Y es que la verdadera soledad no proviene tanto del hecho de estar solos físicamente, sino “cuanto del descubrimiento de que un problema nuestro fundamental no puede encontrar respuesta en nosotros ni en los demás”⁴⁶⁸. Entonces no es extraño que, como dice Frankl⁴⁶⁹, el hombre “torna sobre sí mismo, se interesa exclusivamente por la propia persona, sólo cuando ha errado su misión, cuando ha fallado su búsqueda para encontrar el significado de la vida”. Pero cabe decir, a modo de esperanza, que la soledad es la que provoca “la tensión desde la que el arco de nuestra búsqueda se dispara, es la apertura desde la que se puede recibir la respuesta a la pregunta por el significado de nuestras vidas”⁴⁷⁰. Así, siguiendo la experiencia de cada uno, Fizzotti expone que “la alternativa es una existencia que se dirija hacia todos aquellos que con intensidad y profundidad viven la fascinante aventura de la vida, sin cerrarse en un estéril solipsismo”, porque “ser-hombre significa estar fundamentalmente dirigido hacia algo que nos trasciende, hacia algo que está más allá y por encima de nosotros mismos, algo que nos atrae fuertemente”⁴⁷¹.

3.10. El sentido teleológico del sufrimiento y el dolor

Tanto el dolor como el sufrimiento van estrechamente ligados con la experiencia de significado. Incluso éste, si es aceptado y asumido, puede ser oportunidad para descubrir un sentido del fin más profundo en la realidad⁴⁷². Pero, expone Lipovetsky, el individuo posmoderno “al evacuar sistemáticamente cualquier posición trascendente, engendra una existencia puramente actual, una subjetividad total sin finalidad ni sentido, abandonada al vértigo de su autosedución”⁴⁷³, y se enfrenta a

⁴⁶⁵ Orellana & Martínez, 2010; pp. 263-264.

⁴⁶⁶ Giussani, 2009; p. 32.

⁴⁶⁷ Cardona, 1988; pp. 99-100.

⁴⁶⁸ Giussani, 2009; p. 32.

⁴⁶⁹ Frankl, 1964a, 516. Citado en Fizzotti, 1977; p. 142.

⁴⁷⁰ Orellana & Martínez, 2010; p. 260.

⁴⁷¹ Fizzotti, 1977; p. 142.

⁴⁷² Frankl, 1983; pp. 70-71.

⁴⁷³ Lipovetsky, *La era del vacío*, p. 61. Citado en Barraycoa, 2005; p. 221.

su vida sin ningún apoyo externo que le ayude a descubrir significado, ya sea político, moral o religioso. Como dice Nietzsche, *lo que realmente rebela contra el dolor no es el dolor en sí, sino el sin sentido del dolor*⁴⁷⁴. Y es que si un hombre puede encontrar y lograr dar sentido a su vida, puede ser feliz, pero también se hace capaz de enfrentarse con el sufrimiento. En cambio, si no puede encontrar el sentido, “igualmente está inclinado a suicidarse, incluso en medio o a pesar de todo el bienestar y la riqueza que lo rodea”⁴⁷⁵. Porque, como es conocido, hasta en un campo de concentración donde el sufrimiento es radical, puede encontrarse sentido, y “debido a que el sentido puede extraerse incluso del sufrimiento, la vida demuestra estar potencialmente plena de sentido, literalmente hasta nuestro último aliento”⁴⁷⁶, sin necesidad de minimizar incluso las torturas⁴⁷⁷. Esto es posible porque el sentido permite vivirlo todo en su amplitud, sin censurar ninguna parte.

En el dolor, dice Alfons Auer, se desvanece la ilusión de que “todo en la vida responde al orden más placentero, como criterio indispensable para conseguir una existencia plena”⁴⁷⁸, y por ende, una vida cuyo único y último sentido consistiera en el placer o el mero pasar superficial, cuyo sentido dependiera por tanto, en última instancia de la casualidad, no merecería la pena de ser vivida⁴⁷⁹. Por eso, Von Weisacker decía que el verdadero sentido de la vida y del dolor sólo pueden entenderse desde una perspectiva que se sitúe más allá de la muerte, y esto se debe a que “el dolor, tanto el corporal como el psíquico, penetra hasta lo más íntimo de la existencia personal, y exige ineludiblemente del hombre una postura, una actitud”, y “según y como se pronuncie el hombre en esta decisión [...], contribuirá en la edificación de su estructura interna –hacia su madurez– o lo derribará hundiéndole en una existencia configurada por el egoísmo y la amargura”⁴⁸⁰. Por lo tanto, para poder afrontar el sufrimiento debo trascenderlo, o, con otras palabras, “yo sólo puedo afrontar el sufrimiento, sólo puedo sufrir con sentido, si sufro por un algo o un alguien”⁴⁸¹, de lo que se deduce que el sufrimiento no puede ser un fin en sí mismo (sino la disposición al sufrimiento o sacrificio puede degenerar en masoquismo), es necesario el se padece ‘por causa de’. Así pues, el sufrimiento dotado de sentido “apunta siempre más allá de sí mismo, [...] remite a una «causa» por la que padecemos”⁴⁸².

⁴⁷⁴ *Ibidem*.

⁴⁷⁵ Frankl, 1988: 293. Citado en Quintana, 2001; p. 69.

⁴⁷⁶ Frankl, 1999; p. 37.

⁴⁷⁷ Frankl, 1983; p. 80.

⁴⁷⁸ Cardona, 1988; p. 72.

⁴⁷⁹ Frankl, 1983; p. 80; p. 70.

⁴⁸⁰ Cardona, 1988; pp. 66-67.

⁴⁸¹ Frankl, 2000; p. 257.

⁴⁸² *Ibidem*; p. 258.

Es común que ante el dolor surja en el hombre la pregunta ¿por qué?, lo que revela la necesidad de sentido de éste. Es una pregunta acerca de la finalidad, para qué, y del sentido, y ésta no sólo acompaña el sufrimiento humano, sino que “parece determinar incluso el contenido humano... Solamente el hombre, cuando sufre, sabe que sufre y se pregunta por qué, y sufre de manera humanamente aún más profunda si no encuentra una respuesta satisfactoria”⁴⁸³. Así pues, ante el dolor, que es inevitable y que constituye parte integrante de la existencia humana, hay que descubrir su sentido, su ‘porqué’ y, entonces, no resultará tan incisivo, dado que “no hay nada tan demoledor como sufrir y no saber por qué se sufre, y no hay nada tan liberador como encontrar la verdad, con el conocimiento de la finalidad –que siempre existe– del dolor”⁴⁸⁴. El hombre dolorido necesita reconocer la propia y específica responsabilidad frente a las tareas singulares y específicas que se le presentan, “debe ver su posición única e individual en el mundo, y la misión que va íntimamente ligada a su personal existencia”⁴⁸⁵, es decir, su finalidad concreta y personal. Por tanto, sobre el dolor que nunca es absoluto ni inútil, como psicoterapeutas hay que facilitar que “el paciente desentrañe de él la función madurativa y enriquecedora de su personalidad, con el hallazgo de una respuesta satisfactoria a la acuciante pregunta del porqué del dolor”, ya que “cuando el hombre asume y da sentido a su dolor, se encamina hacia su propia madurez”⁴⁸⁶.

Detengámonos brevemente en un tipo de dolor caracterizado por su radicalidad o extremo sufrimiento y de especial interés psicológico, y es el de las situaciones límite. Son aquellos momentos en que el hombre siente frustradas sus tendencias más fundamentales, circunstancias difíciles “en que la vida parece perder su razón de ser y se convierte en una dolorosa pesadilla”⁴⁸⁷. Como situaciones-límite K. Jaspers⁴⁸⁸ menciona, además del sufrimiento, que es común a todos los hombres, otras cuatro individuales: la lucha, la muerte, el azar y la culpa. La lucha no se abordará, como sí se ha hecho con el azar; la muerte se hará a continuación y la culpa, además de lo expuesto en el apartado de *Responsabilidad y Culpa*, más adelante. Ante todas estas situaciones extremas –en cuanto que te lanzan una provocación ineludible a responder o encontrar significado que permita vivirlo–, de la vida humana, es posible un resquicio de libertad o sentido, casi siempre la última de las libertades humanas, esta es, “la elección de la actitud personal ante un conjunto de circunstancias– para decidir su propio camino [...], que no se nos puede

⁴⁸³ Juan Pablo II, *Salvifici Doloris*, III-9. Citado en Cardona, 1988; pp. 78-79.

⁴⁸⁴ Cardona, *op. cit.*; p. 77.

⁴⁸⁵ Fizzotti, 1977; p. 24.

⁴⁸⁶ Cardona, 1988; p. 80.

⁴⁸⁷ Quintana, 2001; p. 59.

⁴⁸⁸ Jaspers, 1967: 301-70. Citado en Quintana, 2001; p. 59.

arrebatarse, lo que hace que la vida tenga sentido y propósito⁴⁸⁹. Así pues, en la muerte, que es especialmente interpeladora dado que choca directamente con el deseo de vivir, o en la culpa y demás, aparentemente sin-sentido, es donde el hombre busca una explicación, siendo así que “las situaciones-límite ayudan al hombre a encontrar el sentido de su vida”⁴⁹⁰. Por lo que, el sufrimiento común a todos y la pregunta por el sentido revelan que “el hombre *puede* conservar un vestigio de la libertad espiritual, de independencia mental, incluso en las terribles circunstancias de tensión psíquica y física”⁴⁹¹.

Por último, atendamos al binomio muerte y dolor-sufrimiento, ya que clarifica y revela la profunda necesidad de sentido existencial. Actualmente nos encontramos que “la misma sociedad tecnológica transforma la muerte, a través de los medios de comunicación de masas, en un espectáculo excitante, en un antídoto frente al tedio general sobre la existencia”⁴⁹², prueba –junto con el debilitamiento de los ritos funerarios y del sentido del tiempo eterno⁴⁹³–, de la incapacidad de nuestra cultura “para secundar lo misterioso y lo aporético en la realidad”⁴⁹⁴, de lo que permite dotarlo de sentido. La muerte es especialmente interpeladora, pues “choca contra ese deseo nuestro profundo y espontáneo que [...] expresó Unamuno (1984: 33): «creo en el inmortal origen de este anhelo de inmortalidad, que es la sustancia misma de mi alma»”⁴⁹⁵. Porque, como expone R. Lauth, si supiéramos con seguridad que con la muerte todo termina y nada hay después de ella, podríamos decir con certeza que “el mundo para nosotros no tiene sentido, dado que no satisface nuestra gran esperanza ni nuestra tendencia más profunda de supervivencia”⁴⁹⁶. Cabe destacar que la muerte no revela el sentido de la vida ni se la quita, sino que más bien “la finitud de la vida humana tiene necesariamente que representar algo que dé un sentido a la existencia humana, en vez de quitárselo”⁴⁹⁷; en este sentido la muerte no priva de sentido a la vida humana, sino que se lo da (en efecto, si nuestra vida fuera infinita, podríamos demorar *sine die* nuestras acciones). En definitiva, como sintetiza P. Foulquié, podemos decir que “la muerte es el fin de nuestra vida, pero no su finalidad. Si es ésta la que buscamos, sólo podemos

⁴⁸⁹ Frankl, 1983; pp. 69-70.

⁴⁹⁰ Quintana, 2001; p. 60.

⁴⁹¹ Frankl, 1983; p. 70.

⁴⁹² Cong. para la Doctrina de la Fe, 2001; p. 21.

⁴⁹³ “La conciencia de ser «mortal» va unida en todas las culturas a la «construcción simbólica» de la inmortalidad. [...] Los ritos funerarios nos delatan una percepción por parte del hombre de una vida «más allá» de la muerte. [...] La posmodernidad parece ser el único -y original- momento en la historia de la humanidad en el que se debilitan los ritos funerarios, [...] y, paralelamente, sólo se concibe el «tiempo» dentro del «tiempo»” (Barraycoa, 2005; pp. 17-18).

⁴⁹⁴ Martínez, 2012; p. 125.

⁴⁹⁵ Quintana, 2001; p. 59.

⁴⁹⁶ R. Lauth, *La cuestión del sentido de la existencia*, 1953. Citado en Quintana, *op. cit.*; p. 49.

⁴⁹⁷ Quintana, *op. cit.*; p. 64.

encontrarla más allá o más acá de ella”⁴⁹⁸, aunque la muerte sea el origen y el estímulo de toda su búsqueda, porque, como se ha dicho, la profundidad de la exigencia de la pregunta humana encuentra justamente en ella “la contradicción más potente y descarada” que no elimina la pregunta sino que “la exagera. [...] Cuando una fuerza está tensa, si encuentra un obstáculo no afloja, sino que se pone más tensa”⁴⁹⁹.

3.11. El finalismo de la personalidad en psicología

En el presente apartado, después de abordar cómo el sufrimiento y el dolor cotidianos o de situaciones límite, entre ellas la muerte, lanzan directamente al hombre a preguntarse por el sentido de la vida o por su finalidad, pasaremos a explicar la relación entre la psicología y la personalidad con la teleología particular del individuo, así como su formación y desarrollo.

Gordon Allport, aludiendo a los motivos para una correcta elaboración de una teoría de la personalidad, nos deja claro que se debe “considerar que el organismo está lleno, no vacío [y] considerar que el motivo normalmente es un hecho de estructura y función actuales, no simplemente una consecuencia de fuerzas anteriores”⁵⁰⁰. Nos encontramos que una discusión presente en el ámbito de la teoría de la personalidad es la de cuál es la causa principal que conforma la personalidad, en la que clásicamente se han opuesto dos posiciones: “la que acentúa la centralidad de lo dado, es decir de lo que se trae con el nacimiento genética y congénitamente, y la que subraya la importancia de lo ambiental”⁵⁰¹. Hoy la mayoría sostiene que es intervención de ambos elementos, sin embargo “en esta oposición o relación entre lo natural y lo social, *natura* y *nurtura* (Filloux, 1971) se deja de lado con excesiva frecuencia el factor que es más determinante en un ser humano”, y son “los factores personales, muy particularmente la función de la voluntad y las decisiones personales”⁵⁰². Y es que parece más exacto decir que vivimos de dentro a fuera, es decir, que “antes de que sobrevengan las contingencias externas, nuestro personaje interior está ya en lo esencial formado, y aunque los casos de la existencia influyan algo sobre él, es mucho mayor el influjo que él ejerce sobre éstos”⁵⁰³. La evolución del carácter, es pues provocada y dirigida por razones internas. Porque si el estudio de la psicología se realiza para poder ayudar a las personas en las situaciones y

⁴⁹⁸ *Ibidem*.

⁴⁹⁹ Giussani, 2007; pp. 89-90.

⁵⁰⁰ Allport, 1971; p. 31.

⁵⁰¹ Echavarría, 2013b; p. 60.

⁵⁰² *Ibidem*; p. 61.

⁵⁰³ Ortega y Gasset, 1973; p. 149.

problemas derivados que son decisivos o importantes, y “si la psicología ha de ser realmente práctica ha de estar determinada esencialmente por su fin [...] ¿Cómo se captará el dinamismo de la vida personal sin considerar su posición y su dirección respecto del fin?”⁵⁰⁴. Así pues, nos encontramos con que si se suprime la energía estimulante de la experiencia elemental, la dinámica que las preguntas provocan, el movimiento que imprimen a nuestra humanidad, “si se vacían de contenido esos interrogantes que constituyen la expresión del mecanismo esencial, el motor de nuestra personalidad, [...] la energía que nos impulsa a obrar se reduce en ese caso a la afirmación de uno mismo”⁵⁰⁵. Esta afirmación voluntarista al final es la que decide, siendo ella la medida de las cosas, su propio fin, y por ende no se ve atraída por una meta objetiva o externa. Más adelante veremos cómo el egoísmo es uno de los principales obstáculos para la maduración de la personalidad.

Aunque la personalidad esté compuesta por una variedad de elementos y además confiera en parte la particularidad de la persona, hay que considerar que “esta variedad de componentes tiene como principio rector y unificador el fin último que la persona se propone”, dado que “si la causa material de la personalidad son sus hábitos, la causa formal es el orden de esos hábitos, que a su vez depende del fin a que globalmente se orientan”⁵⁰⁶. Así pues, el modo de ser persona es muy diverso según los fines que se buscan de hecho⁵⁰⁷ o, lo que es lo mismo, la personalidad viene condicionada “por el sentido de la vida que el sujeto confiera a su existencia [...], que enriquece al hombre y le abre paso a la transformación del carácter en personalidad”⁵⁰⁸. No hay que olvidar, pues, que

es siempre *una persona* la que conoce, siente y quiere, [...] la que aprende y se manifiesta con cierta personalidad (y que puede modificarla libremente). Y que las anomalías de comportamiento pueden tener su raíz en modos inadecuados de vivir como *persona* y siendo las disfunciones síntomas que manifiestan bloqueos del crecimiento personal.⁵⁰⁹

Una prueba de ello son las preguntas fundamentales que se han ido citando a lo largo del trabajo, que indican justamente “la aparición en la naturaleza de la dimensión *personal* del hombre, de la originalidad irreductible de su *personalidad*”, porque esos interrogantes “constituyen mi persona, se identifican con mi razón y mi conciencia, son el contenido de mi autoconciencia”, y “su solución, la verificación de su significado, es algo que debe tocarme a *mí*, que me atañe directamente a *mí*”⁵¹⁰. Es decir, las preguntas no estarán respuestas si ésta no se me da a *mí*, si no es una

⁵⁰⁴ Andereggen, 1999; p. 20.

⁵⁰⁵ Giussani, 2007; p. 99.

⁵⁰⁶ Echavarría, 2015; p. 1.

⁵⁰⁷ Andereggen, 2008; p. 91.

⁵⁰⁸ Cardona, 1988; p. 114.

⁵⁰⁹ Domínguez, 2011. Citado en Domínguez, 2013; p. 17.

⁵¹⁰ Giussani, 2007; p. 118.

respuesta para *mí*. Como ejemplos podemos poner a W. Stern, que “fue tal vez el primer estudioso de la personalidad que consideró [la dinámica vital tendente a un fin] como factor central [...] E. Tolman”⁵¹¹. Para el primero “la persona es una totalidad viviente, individual, única, que persigue determinados objetivos y aunque es completa en sí misma se abre al mundo que la rodea. Tiene capacidad de experiencia”⁵¹². Aunque, partiendo de un enfoque finalista para comprender la personalidad, “define su psicología como “personalista”, y a la psicología como la ciencia de la persona, [...] no alcanza un concepto de persona como unidad espiritual ni supera el actualismo característico de la mayor parte de la psicología contemporánea”⁵¹³. Si nos detenemos un poco más en G. Allport, descubrimos que participa también de una visión teleológica de la personalidad y considera la personalidad madura como tendente al exterior⁵¹⁴, y que, según él, “los psicólogos cuyos conceptos tienen su centro en la persona rechazan el fetiche del organismo vacío”, afirman también que “hay formaciones sumamente dinámicas, constituidas por propósitos e intereses, que dan personalidad a su carácter activo, apremiante, orientado”⁵¹⁵. Pero, lamentablemente, Allport, que sintió fuertemente la importancia de lo individual, “no puso suficiente atención en el papel de las decisiones personales en la configuración de la personalidad, suponiéndola, como es frecuente, un resultado de la interacción impredecible entre el complejo patrimonio biológico y las influencias ambientales”⁵¹⁶. Como último ejemplo, A. Adler sostiene en una línea parecida que “el estilo vital engendrado en la infancia sólo podrá resistir a los embates de la vida a condición de que se halle adecuadamente estructurado *sub specie aeternitatis*”, y si “el estilo vital recae sobre todas las formas de expresión, el todo sobre las partes, si algún defecto existe, se manifestará no en la expresión parcial, sino en la ley del movimiento, en el objetivo final del estilo de vida”⁵¹⁷.

Por tanto, podemos observar que la personalidad es una realidad compleja, “pero no un mero agregado unívoco y plano de rasgos que tienen la misma importancia, sino un orden, o mejor una pluralidad organizada en base a un designio, un plan”⁵¹⁸. Un designio o plan que a su vez está subordinado a un fin extrínseco que es el fin último a la que el hombre tiende. Aunque cada hábito tiende a un fin o bien propio, “la totalidad de la estructura operativa de la persona sólo se comprende desde el fin o bien que pone orden y jerarquía en los hábitos”, y “en este sentido [...] tenían razón

⁵¹¹ Echavarría, 2015; p. 3.

⁵¹² W. Stern, *General psychology*, 1938. Citado en Allport, 1971; p. 60.

⁵¹³ Echavarría, 2013b; p. 57.

⁵¹⁴ Allport, 1986; p. 352.

⁵¹⁵ Allport, 1971; p. 42.

⁵¹⁶ Echavarría, 2013b; p. 56.

⁵¹⁷ Adler, 2000; p. 12.

⁵¹⁸ Echavarría, 2013b; p. 63.

autores como Stern, Adler y Allers cuando consideraban que la personalidad se entiende desde el fin o, como lo llamaba Adler, el “sentido de la vida”⁵¹⁹. Así pues, podemos afirmar que “la pérdida del significado tiende a la anulación de la personalidad, ya que la personalidad del hombre adquiere densidad y consistencia justamente como exigencia, intuición, percepción y afirmación del significado”⁵²⁰. Por tanto, pasemos a continuación a exponer la necesidad de significado para la maduración o desarrollo de la personalidad individual, que como veremos se fundamenta sobre todo en la dirección *hacia* la finalidad del hombre.

3.11.1. Formación y desarrollo de la personalidad madura

Además de lo brevemente ya mencionado acerca de la madurez, podemos distinguir que en el mundo contemporáneo el individuo está cada vez más “a merced de las fuerzas más incontroladas del instinto y del poder [...]. La definición de las palabras más importantes de la vida, si está determinada por la mentalidad común, asegura una esclavitud total, una alienación total”⁵²¹, esclavitud de la que no es fácil liberarse, por lo que es necesario hacer una “ascesis”, una “aplicación que el hombre hace de sus energías en un trabajo sobre sí mismo, sobre su propia inteligencia y su propia voluntad”⁵²². Así pues, como se lee en la carta de Louis Jugnet, como la personalidad “no está simplemente dada, sino que debe ser desarrollada por él mismo, es un deber a cumplir y no solamente un don recibido, y el hombre debe consentir el ocupar el lugar que le pertenece y al que él pertenece”⁵²³. Pero aquí cabe destacar la posible tentación de que sea el hombre la medida de todo, es decir, un autónomo en su sentido estricto, y llegando a aceptar que “la *libertad absoluta* de que goza cada individuo le confiere el *derecho* de escoger cualquier vía, la que él prefiera, para *desarrollar su personalidad*”⁵²⁴. En cuanto que cualquier camino es válido para desarrollarse individualmente puede no ser cierto, dado que, como se ha visto, hay una naturaleza objetiva que funciona como pauta o criterio, el único consonante con la finalidad; pero en cuanto que hay diversas vías en las cuales la libertad personal puede dirigirse y, no independientemente, sino acorde con la naturaleza dirigirse al fin, sí que es cierto, dada la multiplicidad y particularidad de diferencias de cada persona. Así pues, teniendo en cuenta este aspecto, el ser humano, “si bien sometido a influencias importantes de su naturaleza y de su entorno, es capaz de gobernarse y de formarse a sí mismo, configurando su

⁵¹⁹ *Ibidem*.

⁵²⁰ Giussani, 2007; p. 124.

⁵²¹ *Ibidem*; p. 134.

⁵²² *Ibidem*; p. 135.

⁵²³ Carta del 2 de agosto de 1949. Citado en Echavarría, 2013a; p. 429.

⁵²⁴ Irizar, 2011; p. 284.

personalidad y su carácter”, y por ello, “la persona humana adulta es, en la mayoría de los casos, y según diversas circunstancias personales, responsable tanto de sus conductas, como de su modo de ser”⁵²⁵. Por tanto, si la persona no asume libremente la responsabilidad de sus actos, frente al destino, no se dará un crecimiento humano.

La personalidad, pues, configurada por múltiples fuerzas formadoras, como sostiene E. Stein, ya sea bajo la forma interior “que según una tendencia teleológica llega a configurarse como una personalidad madura plenamente desarrollada y con una peculiaridad individual completamente definida [...] desde el exterior, condicionada por la anterior, y realizada por los formadores”⁵²⁶, está orientada por el carácter en todo el obrar humano, o según Allers⁵²⁷ por la ley de preferencia en el valor –de que el valor (subjetivamente) más alto debe preferirse al más bajo y actúa así como regla o máxima–, adquiere una importancia fundamental para la consecución del fin existencial. Y aunque es evidente que nadie debe interferir en el desarrollo de la personalidad estructurada en base a un proyecto vital libremente escogido, sin embargo, “la libertad exige un cultivo; necesita plegarse a un proceso de maduración afectiva (nunca plenamente cumplido) de modo que se convierta en un instrumento que sirva al verdadero desarrollo del propio ser”⁵²⁸. De modo que, para que se alcance la maduración de la personalidad, es necesario atenernos al telos específico de la naturaleza humana, es decir, atender al ‘sentido u orientación fundamental’ de esta naturaleza, sin olvidar por eso el egocentrismo, uno de los principales, si no mayor, obstáculos para la maduración humana dado que “engendra una distorsión de la realidad, una hipertrofia del yo que arranca de cuajo la objetividad y conduce a neurotizarse la propia existencia”⁵²⁹. Ante esto, A. MacIntyre propone las virtudes que “proporcionan la estructura tanto de la vida en la que el telos puede ser alcanzado, como de la narración en que la historia de tal vida puede desarrollarse”⁵³⁰, y, como dice J. B. Torelló, “superado el egocentrismo [...] se pasa del *ser servido*, tantas veces inconsciente, al *servir*. Y así se puede llegar a la maduración de la personalidad”⁵³¹. Por tanto, puede sintetizarse que la personalidad madura se caracteriza por la correcta percepción y adaptación a la realidad, de la dimensión temporal en toda su extensión, y sobre todo, la “justa jerarquización de sus intenciones, valorando lo que es fin como fin y lo que es medio como medio, pues si yerra en esta valoración forzaré el orden de la Naturaleza y frustrará su propia

⁵²⁵ Echavarría, 2013b; p. 73.

⁵²⁶ González, 2007; pp. 483.

⁵²⁷ R. Allers, *Naturaleza y educación del carácter*, pp. 28-29. Citado en Echavarría, 2004; p. 81.

⁵²⁸ Irizar, 2011; p. 295.

⁵²⁹ Cardona, 1988; p. 172.

⁵³⁰ MacIntyre, 2004; p. 319.

⁵³¹ Torelló, 2010; p. 12.

realización como persona⁵³². En la medida en que el hombre busque como fin lo que solamente tiene carácter de medio, estará apartándose por una vía opuesta de su verdadero y propio fin. De lo dicho puede deducirse que “la naturaleza teleológica no es un límite sino una garantía de la libertad y del desarrollo de la personalidad [...], la naturaleza humana, cuando es oída, permite a la persona desplegar a través de *actos liberadores* lo mejor de sí⁵³³. En efecto, la libertad puede entenderse como la capacidad de elegir los medios adecuados para desarrollar nuestro fin personal, y por eso

la libertad incluye el poder realizar las propias potencialidades, el poder de desarrollarse, de crecer, de alcanzar la propia y auténtica personalidad [...]. Ahí está la paradoja. Por eso somos libres y no somos libres. Somos libres porque tenemos libre albedrío. No somos libres plenamente porque no se han desarrollado todas nuestras posibilidades ni superado nuestras necesidades.⁵³⁴

En conclusión, recuperando la idea de Allers de que el carácter se dirige en función de los valores —o lo que es lo mismo, uno decide corresponder o no a su fin, desarrollando su personalidad o no—, nos encontramos con que el carácter se desarrolla correctamente “cuando el orden subjetivo de preferencia de los valores, se adecua al orden objetivo de los valores [...] en cuya cima está el *Summum Bonum*, que es a la vez el máximo en la escala del ser⁵³⁵, y, entendido como amor, el configurante último de la personalidad. Entonces, como Giussani⁵³⁶ expresa, la fórmula del itinerario que conduce hacia el significado de la realidad, “es vivir lo real sin cerrazón, es decir, sin renegar de nada ni olvidar nada”, pues, en efecto, “no es humano, o sea, no es razonable, considerar la experiencia limitándose a su superficie [...] sin descender a lo profundo de su movimiento” y descubrir tanto la inexorable tendencia, como posesión, del fin último.

3.12. El finalismo en psicología clínica y en psicoterapia

Sabemos que la psicología clínica es una dimensión esencial a la psicología dado que, en tanto que ciencia humana, no sólo pretende ahondar en el conocimiento del hombre, sino ser también “ser instrumento para la plenitud humana, lo que significa, entre otras cosas, optimización de sus capacidades intelectivas, afectivas, volitivas, de relación, así como su integración personal⁵³⁷. Así pues, esta rama de la psicología ha de tener en cuenta “la libertad como factor último que da cuenta del

⁵³² Cardona, 1988; pp. 70-71.

⁵³³ Irizar, 2011; p. 294.

⁵³⁴ Burke, 1976; p. 105.

⁵³⁵ Echavarría, 2013a; p. 425.

⁵³⁶ Giussani, 2007; p. 165.

⁵³⁷ Domínguez, 2013; p. 20

comportamiento humano”, como expresa Polaino-Lorente⁵³⁸, aunque, por supuesto, condicionada e influenciada, pero que permite deliberar y escoger en función de los fines que descubra. Por tanto, es fundamental que toda psicoterapia se plantee como un camino de crecimiento, y esto “no excluye al psicólogo que –enfrentado al dolor humano– debe ser capaz de promover un desarrollo pleno”, sino que “esta fundamental actitud de apertura a la realidad del hombre, debe madurar en primer lugar, en el profesional que guiará al enfermo hacia un orden objetivo”⁵³⁹. Así, la responsabilidad es doble: de elaborar una ciencia y técnicas específicas acorde con las dimensiones humanas entendidas desde el fin al que tiende y del psicólogo terapeuta de acogerlo y transmitirlo. Por esto el psicólogo clínico “estudia a la persona en acción, con todas sus características, circunstancias y relaciones. [...] Su tarea es comprender y ayudar al individuo”⁵⁴⁰, y “quiere saber no sólo *qué* es el fenómeno sino el *por qué* y el *para qué* del mismo, esto es, su fundamento y sentido”⁵⁴¹.

En el mundo teórico-académico, explica I. Andereggen, se da la paradoja de que aún aquellos que “combaten teóricamente la primacía del método sobre el objeto en el conocimiento y en la ciencia [...] son quienes, esquizofrénicamente, defienden la importancia de un método psicoterapéutico, único o no, independiente de las ideas filosóficas y religiosas del psicólogo”⁵⁴². Si así fuere, la psicología sería una pura ‘técnica’ para ‘curar’ las ‘enfermedades’ psíquicas y nada más, y nos encontraríamos con que “los mismos que teóricamente afirman del modo más claro y vigoroso el carácter espiritual de la parte más valiosa de la persona terminan en la práctica conduciéndose como si lo más importante fuera lo instintivo-somático-inconsciente”⁵⁴³, donde se encontraría la solución de los diversos problemas humanos. Por tanto la psicoterapia debe dirigirse a orientar y facilitar el encuentro del sentido de la existencia personal, y que así “sirva de guía en el proceso de desarrollo y maduración humana, evitando los obstáculos que suponen las reacciones vivenciales anormales, que, cuando se hacen crónicas, conducen a las neurosis”⁵⁴⁴, evitando caer en diferentes dualismos reduccionistas. Y en cuanto al psicoterapeuta, no debe quedarse en las dudas, desesperación o dolor del paciente que se pregunta por el sentido de su existencia, ni, como dice Frankl, “explicar al paciente el origen psicológico del tormento que le aflige, mostrándole tal o cual complejo [ya que] en realidad no consigue más que rozar su malestar sin llegar a

⁵³⁸ Citado en Domínguez, *op. cit.*; p. 28.

⁵³⁹ Seligmann, 1999; p. 29.

⁵⁴⁰ Echavarría, 2013b; p. 56.

⁵⁴¹ Domínguez, 2013; p. 25.

⁵⁴² Andereggen, 1999; p. 17.

⁵⁴³ *Ibidem*; p. 18.

⁵⁴⁴ Cardona, 1988; p. 172.

penetrarlo⁵⁴⁵, sino que tiene que ir al fondo de la experiencia humana y de la finalidad correspondiente. R. Allers propone, para ‘liberar’ al hombre de la neurosis, como se ha mencionado brevemente, “observar aquel que vive realmente una auténtica entrega a los deberes naturales y sobrenaturales de la vida”⁵⁴⁶, y que acepta su posición ante ésta. La tarea del terapeuta es, entonces, la de

llevar al paciente a un claro conocimiento y al reconocimiento de la posición del propio ‘yo’ individual en el centro comunitario y en la jerarquía de los valores que gobiernan tal centro [...] ya que necesitan «poseer convicciones racionales en torno a las imprescindibles exigencias de la realidad objetiva» (Titone, 1956, 41-45).⁵⁴⁷

Así pues, como se está viendo, la psicoterapia sólo tiene éxito si logra superar el principal obstáculo, el egocentrismo, ya que es ahí donde puede empezar la reconstrucción de la persona moral; entonces psicoterapia, significa “en su sentido verdadero y propio, una «conversión»”⁵⁴⁸, un cambio de mirada, de ‘dentro’ a ‘fuera’ de uno mismo. De lo dicho deducimos que, cualquier tentativa de combatir la influencia psicopatológica mediante la psicoterapia, debe alcanzar el objetivo de “conferir una fortaleza interior, señalando una meta futura hacia la que poder volverse. [...] El hombre tiene la peculiaridad de que no puede vivir si no mira al futuro: *sub specie aeternitatis*”⁵⁴⁹, es decir, de encontrar un sentido que posibilite la esperanza. Cabe destacar que, aunque el paciente acuda con un sentido íntimo de la vida, su finalidad, el cual determina todo su pensar, sentir y obrar, y quiera revelárnoslo, debemos acogerlo sin rechazarlo a priori, porque, tardo o temprano el auténtico sentido de la vida se hace patente en “la inevitable resistencia contra la que choca el individuo cuando obra equivocadamente”⁵⁵⁰, entendiéndolo como protesta de inadecuación al criterio objetivo de la naturaleza humana, y no como respuesta del dinamismo de voluntad de poder o pulsión erótico-sexual que reducen tanto la libertad como dignidad humanas⁵⁵¹. Por tanto, una correcta psicoterapia se ha de fundamentar en “el distanciamiento de la actitud del paciente frente a la sintomatología, después entrar en una valoración crítica de los factores negativos de la vida y, en tercer lugar, encauzar las actitudes en relación a los factores positivos”⁵⁵². Posteriormente, sobre estos presupuestos puede entrarse en la última

⁵⁴⁵ Frankl, 1972. Citado en Fizzotti, 1977; p. 57.

⁵⁴⁶ Fizzotti, *op. cit.*; p. 75.

⁵⁴⁷ *Ibidem*; p. 76.

⁵⁴⁸ *Ibidem*.

⁵⁴⁹ Frankl, 1983; p. 75.

⁵⁵⁰ Adler, 2000; p. 24.

⁵⁵¹ Al respecto Pío XII dice que los dinamismos freudianos o adlerianos, “la pulsión sexual y la voluntad de poder, no son fuerzas que nos constriñan necesariamente en una dirección. La inhibición del yo que ellas producirían, no es inevitable. [...] Por este mismo motivo, antes que las técnicas que sumergen al individuo en el caos de su vida imaginativa e instintiva, [...] se deben preferir los procedimientos que tienden a dirigir, formar y educar” (Echavarría, 2013b; p. 70).

⁵⁵² Cardona, 1988; p. 117.

fase de la psicoterapia: “orientar al paciente a una superación del propio ‘yo’ y a incrementar, como consecuencia, la importantísima capacidad de autotranscendencia”⁵⁵³. Esta concepción antropológica subyacente es primordial e importantísima, como ya se expuso al inicio, dado que “un psicólogo que fue instruido en teorías erróneas en la concepción del hombre, no está capacitado para ver lo más profundo del drama humano: *la rebeldía a la realidad*”, en el cual “el dolor y la enfermedad mental son fruto de un desorden y de una situación que ‘clama’ por el orden que debe llevar al hombre a su verdadero fin”⁵⁵⁴.

En definitiva, podemos concluir que la psicoterapia implica una forma de tratamiento de la anomalía psíquica no sólo como la Psicología moderna propone, sino mediante “la comunicación personal con el paciente, al que se trata de orientar (nunca imponer) [...], y fomentar, por consiguiente, el crecimiento, desarrollo y madurez de su personalidad”⁵⁵⁵, como se viene diciendo. A nivel de ejemplo, la terapia de Allers comporta “enseñar a adecuarse a las tareas de cada día, modestas pero reales, que ofrece la vida” dado que “conocerlas es conocer el fin del hombre”⁵⁵⁶. Se trata, por tanto, de ayudar a tomar conciencia de las propias posibilidades y de las orientaciones comunes, porque “el paciente debe adquirir la convicción de que no está *necesariamente* condicionado por las actitudes enfermizas adoptadas hasta entonces”⁵⁵⁷ y poder empezar así, con esta alusión esperanzadora, el cambio orientado hacia el desarrollo maduro de su personalidad dirigida al descubrimiento y posesión de la finalidad última.

3.13. La enfermedad y la neurosis ante la falta de sentido

A continuación expondremos, además de lo mencionado durante el desarrollo del trabajo, cómo la falta de sentido o negación de la finalidad puede llevar a la neurosis, entendida de un modo amplio como patología o enfermedad, sobre todo porque, como se ha dicho, uno de los principales obstáculos para la ‘curación’ es el descubrimiento del significado vital y abatimiento del propio egocentrismo. Porque cuando el hombre se opone al fin natural y se ama a sí mismo por encima de todo, “falla su ordenamiento y fracasa la realización de aquel sentido inherente al recto amor de sí mismo, por el que se constituye, se realiza y logra la esencia del hombre en toda su plenitud”⁵⁵⁸. Empero, actualmente nos encontramos con que ha surgido

⁵⁵³ *Ibidem*; p. 178.

⁵⁵⁴ Seligmann, 1999; p. 29.

⁵⁵⁵ Cardona, 1988; pp. 162-163.

⁵⁵⁶ Torelló, 2010; p. 56.

⁵⁵⁷ *Ibidem*; p. 176.

⁵⁵⁸ *Ibidem*; p. 146.

“la conciencia de ruina, hasta llegar al miedo ante el fin de aquello por lo que vale la pena vivir”⁵⁵⁹, como se venía diciendo hasta ahora. Y es que cuando la existencia

es insoportable por la imposibilidad de captar siquiera su significado, huye el hombre a refugiarse en su enfermedad que como algo evidente y protector le acoge. Pues en las situaciones extremas, fronterizas, que le destrozan interiormente, [...] el hombre siente la necesidad del ser-mismo de la libertad, de un asidero objetivo.⁵⁶⁰

Así pues, en cierta manera puede concebirse que se enferme tanto en una sociedad tan ‘avanzada’. No hay que olvidar que, en parte, la acción anormal es resultado de una voluntad consciente o de un hombre libre, y que cada acción o conducta está determinada por su fin, que es la realización de un valor juzgado más alto que todo otro considerado en la misma circunstancia y, por tanto, que a veces la acción disfuncional es causada por la ignorancia o por una visión equivocada de la jerarquía de valores⁵⁶¹. En este sentido, el individuo, aunque no reniegue de su racionalidad, “vivirá rechazando la teleología vital (presenteísmo), manifestará un deseo constante de liberación que creará saciar librándose de normas y códigos morales y necesitado de recreaciones comunitarias vivenciadas y sincréticas”⁵⁶². Por lo que es consecuente que entre en una crisis que le muestre el desamparo ante la inexistencia de un punto de referencia, “de una vida que no fluye hacia meta alguna y que no encuentra justificación”⁵⁶³. Así, la desesperación neurótica puede llegar a constituir una conmoción radical, es decir, puede llegar hasta las raíces del fondo vital, ocasionando una crisis existencial, afectando a la causa primitiva de la voluntad de vivir que el hombre percibe directamente en el fondo de su vida emocional⁵⁶⁴. Como dice Adler, lo que constituye el punto de partida de todo proceso neurótico se encuentra en el amenazante sentimiento de inseguridad e inferioridad –sobre todo porque se ha perdido el punto de referencia objetivo, ya sea la realidad de un modo general o la naturaleza humana de manera particular–, “que engendra un deseo irresistible de darse un objetivo capaz de hacer llevadera la vida y de brindarle una dirección, fuente de seguridad y de calma”⁵⁶⁵. Estas formas inadecuadas de vivir como persona y de realizarse plenamente, proceden de “bloquear, desintegrar o no ejercer varias de las capacidades o facultades personales, por falta de sentido personal o por pérdida de su dimensión comunitaria”⁵⁶⁶, tal y como se manifiesta. Entonces, como augura Echarte, sólo cabe “la esquizofrenia moral o la angustia

⁵⁵⁹ Jaspers, 1933; pp. 57.

⁵⁶⁰ *Ibidem*; pp. 58-59.

⁵⁶¹ R. Allers, *Reflexiones sobre la patología del conflicto*, pp. 293-294. Citado en Echavarría, 2004; pp. 89-90.

⁵⁶² Barraycoa, 2012; p. 90.

⁵⁶³ Zambrano, 1993; p. 85.

⁵⁶⁴ Cardona, 1988; p. 49.

⁵⁶⁵ Adler, 1978; p. 48.

⁵⁶⁶ Domínguez, 2013; p. 30.

existencial ante un panorama en el que la actividad humana es presentada como exclusivamente regida por los mismos principios de causalidad eficiente —ciegos, necesarios y determinantes— que rigen el mundo inorgánico⁵⁶⁷.

Llegados a este punto, ya puede entreverse que “la psiconeurosis es un resultado de la vanidad”, porque “su objetivo final es preservar al individuo de la colisión entre su objetivo en la vida y la realidad”⁵⁶⁸, unas veces conscientemente, otras de manera inconsciente, pero casi siempre estableciendo un fin ficticio cegador a la vez que casi imprescindible por la dinámica autojustificadora que se ha establecido, típicamente neurótico, para que le permita sobrellevar este estado existencial⁵⁶⁹. Por tanto, “en el fondo de los desórdenes neuróticos se encontraría, entonces, una actitud no consciente de falta de aceptación de la realidad, de “inautenticidad”, una especie de autoengaño o “mentira existencial”, que impide vivir la vida con profundidad”, donde se presentaría en la persona “una especie de rebelión oculta, no clara del todo para su propia conciencia, contra la exigencia de hondura que le presenta la misma realidad”⁵⁷⁰. Este sentimiento de falta de sentido “no solamente subyace en la tríada de la neurosis masiva de esta época: depresión, drogadicción, agresión, sino que también puede concretarse en lo que nosotros los logoterapeutas llamamos «neurosis noógenas»”⁵⁷¹, donde la tristeza sería el síntoma principal junto con la depresión, y que manifiesta una deficiencia de plenitud y falta de sentido en la existencia, lo que acaba generando una actitud sombría dado que no puede encontrar los “valores que den sentido y ofrezcan apoyo a la existencia”⁵⁷². Este factor negativo de la dinámica existencial, además, paraliza e inhibe el desarrollo de las cualidades madurativas del hombre. Una de las manifestaciones de este estado, fácilmente patológica (incluso llegando a convertirse en trastorno mental grave), la expone J. Barrycoa, al decir que “se genera la ilusión de que dando rienda suelta a los instintos se vivirá acorde con la naturaleza y se recuperará, así, el don creador perdido [...] complementado con el sentimiento opuesto: la ascesis”, es decir, que la dejadez existencial y vital se intentará complementar con un ‘esfuerzo del autocontrol’, bajo el cual “el alma tratará de autodominarse y no dejarse arrastrar por la naturaleza, la cual se considerará la fuente de todos los males, [...], expresado en forma de dietas, culto al cuerpo, la obsesión por la higiene y la vida sana”⁵⁷³.

⁵⁶⁷ Echarte, 2008; p. 388. Cfr. Arnold, M. B. (1971), *op. cit.*

⁵⁶⁸ Adler, 1978; p. 332.

⁵⁶⁹ Para indagar más acerca del fin ficticio del neurótico, cfr. Adler, *op. cit.*; p. 44 y p. 52; Echavarría, 1999; pp. 61 y ss.

⁵⁷⁰ Echavarría, 2013a; p. 427.

⁵⁷¹ Frankl, 1999; p. 33.

⁵⁷² Cardona, 1988; pp. 101-102.

⁵⁷³ Barrycoa, 2012; p. 88.

Por tanto, es evidente que si la neurosis es un obstáculo en la relación del hombre consigo mismo, entonces la acción psicoterápica necesariamente ha de ser o un “peligroso acto que fija más todavía este obstáculo o un acto liberador por medio de una nueva autocomprensión del hombre [...] el que sea una cosa u otra depende de la concepción que el psicoterapeuta tiene de la naturaleza humana”⁵⁷⁴. Es evidente que la segunda concepción es más correspondiente a lo que el hombre es, puesto que “muy otro es el resultado si se admite que detrás de los fenómenos visibles obra ese objetivo final a la manera de una causalidad finalista” y “en tal caso, a partir de ese momento, las tinieblas se disipan y podemos leer en el alma del enfermo como en un libro abierto”⁵⁷⁵. Porque a fin de cuentas, si Allers considera la neurosis como una particular conjunción de dificultades y errores caracteriológicos, es porque en su raíz hay una lucha o “hiperacentuación de la tensión, presente en toda vida humana, entre la voluntad de poder y las concretas posibilidades individuales, entre la soberbia original del hombre caído y el autorreconocimiento de la propia esencial finitud”⁵⁷⁶. Este es el fin natural e inmediato de la situación real del hombre débil e inclinado al mal, pero con un profundo anhelo de lo absoluto y de lo infinito. Efectivamente, hay que reconocer la acidia o tristeza de la que el hombre trata de huir con hiperactividad, y la soberbia, por la que se reniega de cualquier fin al que estar sometido –ambas causas morales de la absolutización de la praxis poética, que tienen como consecuencias un resentimiento hacia el hombre individual en su limitación, y la transmutación de la verdad, del bien y de la belleza–⁵⁷⁷; hay que reconocer la debilidad y límite humanos, pero también, aun así, como ya se ha dicho, frente a esta actitud “el hombre debe comenzar reconociendo su ordenación a la felicidad y su contingencia [...] de esta humildad metafísica resurgirá la afirmación y contemplación de la verdad, el bien y la belleza en la realidad”⁵⁷⁸, a la que todos, sin excepción, estamos dirigidos y llamados.

3.13.1. *Angustia, narcisismo y culpa*

El estado neurótico o enfermo resultante de la pérdida de significado o finalidad previamente definido puede manifestarse, de manera más concreta y destacada, en tres consecuencias relacionadas entre sí: la angustia, la culpa y el narcisismo. Sólo ahondaremos en la primera, y brevemente en las dos siguientes. La angustia es un estado de ánimo que “no es capaz de conciencia de su propio origen (se trata de la

⁵⁷⁴ Von Gebattel, *Antropología médica*, 1966. Citado en Cardona, 1988; p. 150.

⁵⁷⁵ Adler, 1978; p. 44.

⁵⁷⁶ Fizzotti, 1977; p. 75.

⁵⁷⁷ Martínez, 2013; p. 57.

⁵⁷⁸ *Ibidem*.

Angst que estudió Freud)”, que surge cuando “perseguiamos al propio yo como ideal y [...] éste no está a la altura de la situación”⁵⁷⁹. Se da cuando se junta en nosotros

el malestar originado por no poder cumplir nuestro deseo, la creciente sospecha de que esta situación es endémica y no va a poder solucionarse nunca y la incapacidad de entender el porqué de esa estructural desproporción entre lo que uno es capaz de darse a sí mismo y lo que uno desea.⁵⁸⁰

La diferencia entre el deseo, lo que quiero, y el resultado, lo que consigo, al estar carente de un significado que lo explique, aboca al individuo a la angustia, incluso a la depresión, donde se percibiría el anhelo de realización como inalcanzable⁵⁸¹ de un modo más dramático. Así pues, si la voluntad adolece de falta de dirección, de un fin evidente, y el hombre se encuentra “perdido en un aburrimiento mortal y en ese divagar por lo ilícito, automáticamente, se dirige hacia los bienes sensibles, a buscar compensaciones en el consumo de alcohol y de drogas o la búsqueda del placer por el placer”⁵⁸², entre otros, como por ejemplo –prosigue la autora– “por la ausencia de un ideal que les permita organizar su vida y les proporcione los medios para alcanzar la felicidad y por falta de hábitos”, ante lo cual la angustia de vacío se intenta ensordecen. Además, según Cardona⁵⁸³, esta angustia también puede ser evitada mediante la *colectivización*, en que “el hombre elude su responsabilidad frente a ‘sí mismo’ y diluye el sentido individual de su vida en el caldo de la angustia colectiva”, o mediante la *huida* “ante la inquietante pregunta acerca del sentido de su vida [...] entregándose a disipaciones que diluyen su desazón”. Pero, en cualquier caso, ambos mecanismos ensordecen temporalmente la angustia, pero, evidentemente, no la resuelven.

Otro aspecto de la angustia es que es configurada por la *nada*, y la vida, que es siempre tendencia hacia la plenitud o fin último humanos, “experimenta una estrangulación que oprime y sofoca al individuo, que se debate, por caminos angostos, en busca del sentido plenificador de la vida”⁵⁸⁴. Thielicke afirma que el fondo del escepticismo nihilista o de la angustia, “no está en que se responda a la pregunta sobre el sentido de la vida con un desesperanzador ¡ningún sentido! sino en que de pura desesperanza no llega a plantearse la pregunta”⁵⁸⁵. De esta forma, la carencia de sentido no es superada, sino afirmada y aceptada como algo inexorable y fatal, de lo que se deduce que la solución pasará necesariamente por su enfrentamiento. Por tanto es preciso que el hombre angustiado “descubra, haga

⁵⁷⁹ Orellana & Martínez, 2010; p. 144.

⁵⁸⁰ *Ibidem*; p. 144.

⁵⁸¹ *Ibidem*.

⁵⁸² Palet, 2000, p. 222. Citado en Orellana & Martínez, *op. cit.*; pp. 144-145.

⁵⁸³ Cardona, 1988; pp. 35-36.

⁵⁸⁴ *Ibidem*; pp. 33.

⁵⁸⁵ *Ibidem*; p. 37.

consciente, para ponerse en disposición de superar su angustia, dando (o volviendo a dar) a su vida el sentido que no supo –o quizás no quiso– dar, o que perdió por alguna circunstancia⁵⁸⁶, dando así ocasión a que haya un encuentro con el significado que se anhela.

Junto con esta angustia vital pueden convivir otras formas de patología interna, como son el narcisismo o la culpa. En cuanto al narcisismo, además de lo previamente expuesto en relación a la soberbia, cabe destacar que el sufrimiento sin sentido y una búsqueda apartemente vana “causado por la insatisfacción que genera no encontrar el modo de ser completado, invitan a esta postura oriental que sacrifica el yo (aunque sea momentáneamente) en pro de la armonía y de la paz propia del narcisismo⁵⁸⁷. Así, descubrimos que en el proceso de personalización del narcisismo, según Lipovetsky⁵⁸⁸, el individuo acaba por “evacuar sistemáticamente cualquier posición trascendental, engendra una existencia puramente actual, una subjetividad total sin finalidad ni sentido, abandonada al vértigo de su auto-seducción”, del que obviamente encuentra poca satisfacción. Por otro lado, incluso en el mencionado sentido narcisista, también puede surgir un sentimiento o creencia de culpa en el que, para Heidegger, “el hombre se ve culpable porque acepta su existencia, aun sabiendo que existirá de un modo inauténtico e ineficaz, con lo cual cae en una angustia⁵⁸⁹, angustia vital y existencial ya citada, provocada por la paradoja de una vida frustrada y frustrante. Porque, como augura Habermas en *Fe y Saber*⁵⁹⁰, cuando a raíz de la secularización del lenguaje religioso tradicional, el pecado se convirtió en no más que culpa, se perdió algo, pues “la búsqueda del perdón de los pecados lleva asociado el deseo, bien lejos de todo sentimentalismo, de que pudiera darse por no hecho, de que fuese reversible”, y la pérdida de la esperanza en la reparación, en el ‘perdón desculpabilizador’ no hace sino dejar tras de sí un vacío bien tangible, es decir un angustioso vacío de significado.

3.14. La personalidad sana

Aquí atenderemos, de modo breve pero esencial –dado que ya se ha ido viendo a lo largo del presente estudio en qué consiste, así como sus características, sobre todo en los apartados 3.11. y 3.12.–, qué elementos son necesarios y pertinentes para descubrir el fin o significado al que está destinado el hombre, ya no tanto en cuanto que personalidad madura, sino como antítesis de la personalidad enferma, es decir,

⁵⁸⁶ *Ibidem*.

⁵⁸⁷ Orellana & Martínez, 2010; p. 159.

⁵⁸⁸ Lipovetsky, *La era del vacío*, p. 61. Citado en Orellana & Martínez, *op. cit.*; p. 47.

⁵⁸⁹ Quintana, 2001; p. 60.

⁵⁹⁰ Citado en Orellana & Martínez, 2010; p. 185.

precisando en que consiste una personalidad *normal* o sana, como respuesta y consiguiente propuesta a la neurosis o patología desarrollada en el punto anterior.

Ya se ha ido apreciando que la salud se basa en un cierto grado de tensión, entendida como “tensión existente entre lo que ya se ha logrado y lo que todavía no se ha conseguido; o el vacío entre lo que se es y lo que se debería ser”, tensión por tanto “inherente al ser humano y por consiguiente indispensable al bienestar mental”⁵⁹¹. De hecho, esta presencia de tensión o de sentido como elemento central para el bienestar mental, es necesaria para prevenir y superar la angustia, porque “se requiere una tensión dinámica que facilite *el salto trascendente* [...], que abre las puertas del ámbito en donde únicamente se puede descubrir o rencontrar el sentido de la vida”⁵⁹², y pudiendo llegar, en este sentido, a que la angustia sea principio de salud psíquica. Es fácil identificar la “falta de tensión en una sociedad altamente industrializada y automatizada, en la sociedad llamada del bienestar, [que] en vez de crear un estado de integración y maduración, es la causa de las luchas y provocaciones de la juventud de hoy”⁵⁹³. Por tanto, a riesgo de considerar la salud mental como equilibrio u ‘homeostasis’, es decir, un estado sin tensiones⁵⁹⁴, hay que entender que lo que el hombre realmente necesita no es vivir sin éstas, sino sentir la llamada de un sentido potencial que está esperando a que él lo cumpla⁵⁹⁵.

Sabiendo pues, que no se puede reducir la salud y la enfermedad sólo a procesos de buen funcionamiento biológicos, psíquicos o sociales, la sanación, entendida desde una perspectiva antropológica integral, sucede gracias a *acontecimientos terapéuticos*, es decir, de “tomar consciencia de su dignidad personal, recuperar las propias capacidades, descubrir el sentido existencial, recuperar la capacidad del encuentro con otros y la apertura a la realidad [...]. Salud es, al cabo, integración personal, crecimiento hacia la plenitud personal”⁵⁹⁶. Es, por tanto, de fundamental importancia que se tenga en cuenta el orden antropológico en tanto que “proceso personal de darse de-sí integralmente, desde un sentido y en apertura comunitaria”⁵⁹⁷, buscando la raíz “del ‘error primordial’, que es necesario sanar, para recomponer la personalidad desestructurada”⁵⁹⁸. Entre ellas, se encuentran las situaciones de, por un lado, soberbia, ante la que hay que admitir la propia contingencia y que “requiere una humildad metafísica que admita la condición

⁵⁹¹ Frankl, 1983; p. 104.

⁵⁹² Cardona, 1988; p. 40.

⁵⁹³ Fizzotti, 1977; p. 149.

⁵⁹⁴ Igualmente, Domínguez (2013; p. 30): “la sanación [...] no consiste, como en lograr un equilibrio (biológico o somático), ni en ‘volver a la normalidad’, ni en un proceso mecánico de eliminación de síntomas [...], de los fármacos y de las técnicas conductuales o dinámicas”.

⁵⁹⁵ Frankl, 1983; p. 105.

⁵⁹⁶ Domínguez, 2013; p. 30.

⁵⁹⁷ *Ibidem*.

⁵⁹⁸ Torelló, 2010; p. 11.

creatural del hombre, que se admire ante el orden teleológico de la naturaleza, que contemple la realidad como algo dado a su entendimiento, y no fruto de su voluntad”⁵⁹⁹, y de desamor por otro, dada la problemática psicológica que refiere. Lo es porque “necesitamos del verdadero amor, en el plano humano, para sentirnos vivos y desarrollarnos sanamente [...]. El desamor no se cura con más desorden (muy por el contrario, se potencializa) sino con el amor ordenado y ordenador de la realidad”⁶⁰⁰. Ésta es la clave que hay que reconocer y abordar al final: en sentido negativo, luchar contra la soberbia que quiere alzar al hombre sobre todas las cosas como dueño de su destino, pero que a su vez descubre la insuficiencia de autoproporcionarse un sentido, y, en sentido positivo, buscando ese amor citado que permita descubrir el significado y finalidad últimos, tan correspondientes con nuestra naturaleza. Por ello, con Guardini⁶⁰¹ diremos que, en definitiva, “sano es lo que conduce a la mayor humanización; enfermo, por el contrario, lo que la impide”.

3.15. Teleología trascendental

En consonancia con el último apartado del primer bloque, y asumiendo los conocimientos expuestos en el desarrollo del presente trabajo, hemos considerado pertinente, a modo de corolario, profundizar y dar un paso más allá intentando exponer acerca de la teleología “trascendental”, es decir, especificando de un modo conciso y argumentativo que el fin último de todo hombre, el *Summum Bonum*, es Dios. Dejando de lado la vía clásica teleológica de la prueba o existencia de Dios⁶⁰², puesto que, aunque haya sido “aceptada por mayor número de filósofos y teólogos que la prueba ontológica”⁶⁰³, es preferible acudir a otro tipo de argumentación que intente mostrar desde lo hondo de la naturaleza humana y el devenir teleológico la total correspondencia entre ambos, la identificación del fin último con Él. Atendamos a este fragmento introductorio para establecer la cuestión, sosteniendo con el autor, y como hemos podido ir viendo, que “las sencillas experiencias fundamentales de cada hombre contienen la búsqueda de Dios, que sigue permaneciendo presente incluso en el ateísmo”⁶⁰⁴, hecho que se descubre en la desproporción

entre la pregunta que proviene de la exigencia religiosa y su posible respuesta. El yo intuye, a partir del dinamismo de su naturaleza, que esta respuesta existe [...pero que] es huidiza y enigmática. El hombre consciente se da así cuenta de que el sentido de la realidad, es

⁵⁹⁹ Martínez, 2013; p. 65.

⁶⁰⁰ Seligmann, 1999; pp. 30-32.

⁶⁰¹ Guardini, 2000, p. 722. Citado en Domínguez, 2013; p. 30.

⁶⁰² Para recordar la vía clásica de la prueba teleológica, cfr. Ferrater, 2005b; p. 769.

⁶⁰³ Ferrater, *op. cit.*; p. 769.

⁶⁰⁴ Giusani, 2005; Introducción, p. 10.

decir, aquello a lo que tiende la razón, es una 'x' que en último término no es comprensible y que *no puede hallarse en la capacidad de memoria de la razón. Está fuera.*⁶⁰⁵

Aunque la discrepancia entre el deseo de significado último y la incapacidad de dárselo uno mismo es un factor que evidencia, por lo menos, la necesidad de salir fuera de sí (como también veíamos en los apartados 3.6. y 3.9.), detengámonos un momento y analicemos la situación de la cultura actual. Actualmente, dice Juan Pablo II, la sociedad dominada por “los métodos y por la forma de pensar propios de las ciencias naturales, y fuertemente influenciada por las *corrientes filosóficas que proclaman la validez exclusiva del principio de verificación empírica*, tiende a dejar en silencio la dimensión trascendente del hombre”⁶⁰⁶. Así pues, el carácter trascendente de la realidad nos aclarará el por qué de la crisis y su soledad añadida, y que sencillamente es la imposibilidad “de trascender en que se halla nuestra vida. Nos hemos cerrado a la realidad y ella se oculta de nosotros, y la realidad de nuestra vida que es el máximo de esta trascendencia se halla a su vez en suspenso”⁶⁰⁷. Si atendemos a las situaciones-límite, que previamente se han expuesto, vemos que éstas representan un sin-sentido que sitúa al hombre ante esta duda original: ¿hay o no hay un sentido?, y “es la alternativa entre el absurdo o la fe, entre el absurdo o el misterio, que tan bien nos plantea J. Guitton (1991: 38s)”, ante el cual no se puede quedar uno indiferente, al decirnos que “todo será absurdo siempre si no admitimos un misterio, que es el de la necesidad de una Perfección Absoluta [...]. Este es «el misterio de los misterios», y lo único que puede superar el absurdo en la vida”⁶⁰⁸.

Por tanto, es necesario tomar una postura práctica en relación con el gran dilema «trascendencia o inmanencia», ante la pregunta de si el destino del hombre “trasciende las realidades materiales o es inmanente a ellas y se consume bajo pocos metros de ella [...]. El ‘hecho crucial’ en la historia de un hombre, el hecho crucial del que nadie puede escapar es exactamente ese”⁶⁰⁹. Asimismo, Frankl también sostiene que el encuentro entre yo y tú no es la entera verdad ni la historia entera, sino que “la cualidad esencialmente autotrascendente de la existencia humana hace al hombre un ser que busca algo, más allá de sí mismo”, porque “el diálogo falla mientras el yo y el tú no se trasciendan a sí mismos para referirse a un significado que está más allá de ellos”⁶¹⁰. Y esto es así puesto que hemos visto que la característica fundamental de la existencia es la de estar cargada de exigencias

⁶⁰⁵ L. Giussani, *Los orígenes de la pretensión cristiana*, p. 13. Montini & Giussani, 2011; p. 59.

⁶⁰⁶ Discurso a profesores de Teología, 1982. Citado en Artigas, 1985a; p. 101.

⁶⁰⁷ Zambrano, 1993; p. 88.

⁶⁰⁸ Quintana, 2001; p. 61.

⁶⁰⁹ Cong. para la Doctrina de la Fe, 2001; p. 104.

⁶¹⁰ Fizzotti, 1977; p. 88.

que no son susceptibles de ser satisfechas en el ámbito de la existencia misma, de que “los «porqués» más decisivos (los que se refieren a la verdad, la felicidad, la justicia, el amor) no se resuelven con el tiempo; al contrario, éste los complica y aumenta”⁶¹¹. Por eso mismo, es necesario el concepto de *misterio*, es decir, algo que ‘explique’ de alguna manera esta inabarcabilidad de los sucesos, deseos y preguntas más serias:

[...] para ser coherente con su naturaleza y comprender consiguientemente la existencia, la razón está forzada a admitir la existencia de algo incomprensible: la misma exigencia de explicación exhaustiva que constituye la razón lleva al espíritu del hombre a intuir la respuesta a dichos porqués en un *quid* existente *más allá* de la propia experiencia; un *quid* constitutivamente *más allá* de la posibilidad de comprensión, inconmensurable para la mente humana. Así surge el concepto de misterio.⁶¹²

Por ello, puede decirse que la razón es conciencia de la existencia hasta llegar a su último porqué, junto con las exigencias humanas, inextirpables como búsqueda y afirmación del último porqué racional, “¿qué sentido tiene el mundo?, ¿cuál es el destino del hombre y de todo?, y como urgencia existencial, de amor, justicia, felicidad”⁶¹³. El significado de todas estas preguntas, de todas estas cosas sería imposible de alcanzar al margen de la existencia de Dios, como la experiencia acaba de mostrarlo, puesto que “si no existiese Dios, la trayectoria de estas exigencias se vería bloqueada antinaturalmente. La vida sería, según la famosa expresión de Shakespeare, «una fábula contada por un idiota en un acceso de ira»”⁶¹⁴. Por todo esto y para no reducir el deseo humano, es necesario recuperar la noción finalista de la persona humana, y, siguiendo al por entonces cardenal J. Ratzinger, vemos que éste establece como objetivo de recuperación del proceso de crisis efectuado sobre la naturaleza y la dignidad, “recuperar el contenido metafísico del concepto naturaleza, un concepto intrínsecamente teleológico. Es decir, devolver a la naturaleza humana los fines superiores que le corresponden y que permiten su inteligibilidad racional y su carácter perfectivo”⁶¹⁵, ya que sólo de este modo el hombre puede entenderse así mismo como lo que es, un ser abierto a la Trascendencia. Ésta es la condición para alcanzar la felicidad humana que le permite desarrollarse dirigiéndose hacia su fin último, “reconstruir un *ethos* verdadero que salvaguarde y enaltezca la dignidad del hombre [...], rehabilitar en el interior del hombre la apertura a la verdad completa sobre él mismo, para que pueda

⁶¹¹ Giussani, 2005; p. 38.

⁶¹² *Ibidem*; p. 39.

⁶¹³ *Ibidem*; p. 32.

⁶¹⁴ *Ibidem*.

⁶¹⁵ Sánchez, 2013; p. 680.

reconocerse y sentirse teleologizado, como objetivo final”⁶¹⁶. Esto es esencial “para la esperanza de la humanidad en una trascendencia de la existencia terrena”, donde “únicamente se puede completar el sentido definitivo de la vida y de sus aspiraciones profunda. Sin estas verdades, el hombre no puede encontrar una garantía contra el riesgo de la superficialidad y la desesperanza”⁶¹⁷.

Como definición concreta de tal propuesta, podemos encontrar el cristianismo, diferente a la humanista, dado que “el ideal de la perfección es para esta última un objetivo terreno al que tiende la evolución natural de la humanidad”⁶¹⁸, y como hemos ido viendo, el objetivo terreno es insuficiente porque este tender como fin último, es una trascendencia de lo terrenal, de lo humano. Por ello, en la concepción cristiana, “se trata de un objetivo trascendente: el hombre puede y debe esforzarse por llegar a él, pero no le es dado alcanzarlo con sus solas capacidades naturales”⁶¹⁹. Así pues, el cristianismo comparte con la filosofía existencial la llamada a atenerse al verdadero ser, pero “lejos de identificarlo sin más con la finitud y con la nada de la existencia”, descubre, al igual que San Agustín, “que la verdad que habita en el interior del hombre revela no sólo lo que éste no es, sino también el ser eterno y absoluto que está detrás de ese ser frágil y condicionado”⁶²⁰. Un interior que tiene como centro el corazón, lugar por tanto de la *experiencia elemental* más original, en su sentido estricto, que se muestra en que “el yo está inquieto, marcado por exigencias que le urgen hacia una satisfacción *total* y que encuentran sólo parcial solución en el ámbito del mundo”, y de donde “nace la búsqueda por parte del yo de algo o de alguien que ‘corresponda’ a su corazón”⁶²¹, posibilitando además, por tanto, descubrir o no la correspondencia con el objeto deseado y consecuentemente hacer o no *experiencia* en su sentido más profundo. Por ende, con todo lo expuesto, razonablemente sólo puede decirse que “Dios es el destino, el sentido; Dios es el fin del hombre”, ante el cual debemos ser libres, “ya que libertad significa responsabilidad de hacerse a sí mismo, de realizarse, de alcanzar el propio fin”⁶²². Por eso San Agustín⁶²³ pudo vivir y escribir con plena confianza:

«Nos hiciste, Señor, para ti, e inquieto está nuestro corazón hasta que descansa en Ti».

⁶¹⁶ *Ibidem*; p. 681.

⁶¹⁷ Cong. para la Doctrina de la Fe, 2001; p. 21.

⁶¹⁸ Stein, 2007; p. 11.

⁶¹⁹ *Ibidem*.

⁶²⁰ González, 2007; p. 478.

⁶²¹ Montini & Giussani, 2011; p. 57.

⁶²² Giussani, 2005; p. 33.

⁶²³ San Agustín, *Las Confesiones*, I: 1. Citado en Álvarez, 1998; p. 41.

4. Conclusión

Durante todo el desarrollo de este trabajo se ha podido comprobar cuán importante es la noción teleológica para la psicología actual, dado que puede desembocar en diferentes visiones de la persona y sus consecuentes terapias específicas, que si no se presta atención, dan espacio a una visión reduccionista de la persona, pudiendo incluso derivar en una perpetuación del estado vital angustiado ante la falta de sentido. Es, por tanto, fundamental revindicar el proceso teleologizante, que consistiría en remplazar el *ethos* de cuna determinista y consensuado, por un *ethos* que atienda en todas sus dimensiones a la naturaleza más profunda inscrita en el ser del hombre. Es decir, destapar la insuficiencia de muchas de las visiones antropológicas subyacentes a las corrientes psicológicas, tanto relativistas como nihilistas, y, de este modo, volver a familiarizarse con una concepción más profunda y verdadera de la existencia y realidad de la persona, lo que implica principalmente atender a su dimensión finalista y trascendente en cuanto que abierta al otro, dependiente y necesitada de la alteridad, y no solipsista y autónoma como los postulados científicos modernos pretenden establecer.

Conviene, pues, recuperar la visión integral del ser humano, de su necesidad de significado para la vivencia más cotidiana, y no censurar las preguntas que evidencien la urgencia de un sentido, sino fortalecer, junto con la diversa patología que presente, la búsqueda realista como principio madurativo de la personalidad, sobre todo en psicoterapia, incluso la clínica. Con ello no quiere desestimarse las diferentes técnicas o terapias específicas de cada trastorno, sino revindicar la necesidad de que éstas, en última instancia y como principio al cual atenerse a partir del cual desarrollar el resto del proceso, contemplan y favorezcan en la medida de lo posible la raíz de todo su ser, esto es, la finalidad a la que está destinada la personalidad de la persona y su totalidad, puesto que, como se ha visto brevemente, varias de las patologías, como por ejemplo la depresión, la neurosis o el narcisismo, que, si bien no son exclusivamente existenciales y hay algunas con etiopatogenia orgánica, están profundamente relacionadas con la noción teleológica en su fundamento. Si una intervención terapéutica en cuestión necesita una revisión y remodelación de sus principios o bases subyacentes para adecuarse a una visión más plena de la persona que, en definitiva, redundará al final, no en una eficacia parcial, sino real y por tanto mayor, aunque pueda requerir de más perseverancia y acompañamiento, ya depende de la seriedad con que el psicólogo o terapeuta se tome su profesión y la vida del paciente y, a fin de cuentas, la suya propia.

Es necesario, por tanto, ahondar más sobre el adecuado desarrollo de la personalidad en vistas a un fin último, no subjetivo y autoproclamado, sino objetivo, universal y acorde con la naturaleza de todos nosotros, a partir del cual construir verdaderamente, porque en la medida en que se evite mirar el fin último de la persona, se dejará sin un criterio objetivo al que aferrarse para el correcto desarrollo de la personalidad, aun estando sufragados algunos aspectos patológicos. Y en la medida en que se ayude y anime a responder o encontrar los distintos medios en función del fin último que faciliten el crecimiento personal –de manera realmente guiada, esto es, con un lugar y acompañamiento concretos y específicos–, más estaremos favoreciendo un conocimiento profundo y realista de sí mismo, es decir, más estaremos dirigiendo la mirada del paciente a descubrir, en el fondo, la verdad de su destino.

Siguiendo con la definición propuesta, dado que no es posible de otra manera, hay que partir siempre del reconocimiento de la posibilidad de que la vida merece la pena ser vivida, de que tiene un significado primero y último, que no sólo corresponde con la felicidad humana, sino que además es posible encontrarlo. En esta dirección tiene que estar enfocado no sólo el progreso teórico, sino también el técnico-específico que se derive de ello, dado que por mucho que se posea un conocimiento preciso y seguramente adecuado de las patologías específicas, está el riesgo de caer en una visión que en última instancia ahogue y no promueva la mejora o perfeccionamiento humanos. Así pues, en este sentido depende de nosotros recuperar la noción finalista de la persona y su personalidad, para poder sentar las bases adecuadas de una psicología *real* de la persona, que contemple tanto su estado psicológico como la tendencia última e inicial, que, más allá de cualquier patología o enfermedad, es el *deseo de ser feliz*.

Bibliografía

- Abbagnano, N. (1994a). *Historia de la filosofía. Vol. I.* Barcelona: Hora Editorial.
- (1994b). *Historia de la filosofía. Vol. II.* Barcelona: Hora Editorial.
- Adler, A. (1978). *El carácter neurótico.* Buenos Aires: Editorial Paidós.
- (2000). *El sentido de la vida.* Madrid: Editorial Ahimsa.
- Allport, G. (1971). *Qué es la personalidad.* Buenos Aires: Editorial Siglo Veinte.
- (1986). *La personalidad: su configuración y desarrollo.* Barcelona: Editorial Herder.
- Álvarez, A. (1998). *La Suma contra los gentiles de Tomás de Aquino.* Madrid: Alianza Editorial.
- Amado, D. (2012). *La pérdida y recuperación de la humanidad en tres novelas contemporáneas.* En J. Martínez y J. Barraycoa (Eds.), *Hombre/Animal: la disolución de una frontera* (pp. 195-230). Barcelona: Ediciones Scire.
- Ancona, L. (1966). *Cuestiones de Psicología.* Barcelona: Editorial Herder.
- Anderegg, I. (1999). *La problemática de una psicología intrínsecamente católica.* En I. Anderegg y Z. Seligmann (Eds.), *La Psicología ante la Gracia* (pp. 13-27). Buenos Aires: Ediciones Educa.
- (2008). *Antropología profunda: El hombre ante Dios según santo Tomás y el pensamiento moderno.* Buenos Aires: Editorial Educa.
- Aristóteles (1995). *Física.* Editorial Gredos.
- Artigas, M. (1985a). *Ciencia, Razón y Fe.* Madrid: Ediciones Palabra.
- (1985b). *Las fronteras del Evolucionismo.* Madrid: Ediciones Palabra.
- (2003). *Filosofía de la Naturaleza.* Pamplona: Editorial Eunsa.
- Barraycoa, J. (2005). *Tiempo muerto: Tribalismo, civilización y neotribalismo en la construcción cultural del tiempo.* Barcelona: Ediciones Scire.
- (2012). *La animalización y la deshumanización como progresión-regresión cultural.* En J. Martínez y J. Barraycoa (Eds.), *Hombre/Animal: la disolución de una frontera* (pp. 83-112). Barcelona: Ediciones Scire.
- Bauman, Z. (2004). *Modernidad Líquida.* Buenos Aires: Editorial Grafínor.
- (2005). *Vidas Desperdiciadas. La modernidad y sus parias.* Barcelona: Ediciones Paidós.

- Belmonte, M. (2012). *El nuevo hombre máquina*. En J. Martínez y J. Barraycoa (Eds.), *Hombre/Animal: la disolución de una frontera* (pp. 135-155). Barcelona: Ediciones Scire.
- Berlin, I. (1988). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bofill, J. (1960). Intencionalidad y finalidad. *Revista de Filosofía (C.S.I.C.), Any XIX*, n.º 72, 173-188.
- Brennan, R. E. (1957): *Historia de la psicología*. Madrid: Morata Editor.
- Buber, M. (1998). *Yo y Tú*. Madrid: Caparrós Editores.
- Burgos, J. M. (2013). *Un modelo antropológico para la psicología: el personalismo ontológico moderno*. En A. Polaino-Lorente y G. Pérez-Rojo (Coords.), *Antropología y Psicología Clínica* (pp. 34-51). Madrid: CEU Ediciones.
- Burke, C. (1976). *Conciencia y Libertad*. Madrid: Ediciones Rialp.
- Cardona, J. (1988). *Los miedos del hombre. Reflexiones de un psiquiatra*. Madrid: Ediciones Rialp.
- Carreira, M. (2009). *El hombre y el Universo: ¿somos fruto del azar?*. Madrid: CEU Ediciones.
- Cincunegui, J. M. (2013). Ética y filosofía de la psicología. *Veritas*, (28), 133-146.
- Congregación para la Doctrina de la Fe (2001). *Temas actuales de escatología: Documentos, escritos y estudios*. Madrid: Ediciones Palabra.
- Copleston, F. (1994). *Historia de la Filosofía. Tomo I*. Madrid: Editorial Ariel.
- Derrick, C. (1982). *Huid del escepticismo: una educación liberal como si la verdad contara para algo*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Domínguez, X. M. (2013). *¿Necesita la psicología clínica de una fundamentación antropológica?*. En A. Polaino-Lorente y G. Pérez-Rojo (Coords.), *Antropología y Psicología Clínica* (pp. 15-32). Madrid: CEU Ediciones.
- Echarte, L. E. (2008). La mente en la naturaleza. El problema de la finalidad de lo inconsciente. *Anuario filosófico*, 41 (2), 383-414.
- Echavarría, M. (1999). *La soberbia y la lujuria como patologías centrales de la psique según Alfred Adler y Santo Tomás de Aquino*. En I. Andereggen y Z. Seligmann (Eds.), *La Psicología ante la Gracia* (pp. 41-162). Buenos Aires: Ediciones Educa.
- (2004). Rudolf Allers, psicólogo católico. *Vida y Espiritualidad*, 57, 73-105.
- (2012). *La naturalización del alma en la psicología contemporánea*. En J. Martínez y J. Barraycoa (Eds.), *Hombre/Animal: la disolución de una frontera* (pp. 157-194). Barcelona: Ediciones Scire.

- (2013a). Aportes de Rudolf Allers a la fundamentación antropológica de la psicoterapia. *Espíritu*, 62 (146), 419-431.
- (2013b). *Persona y responsabilidad: La clínica de la personalidad desde una perspectiva antropológica*. En A. Polaino-Lorente y G. Pérez-Rojo (Coords.), *Antropología y Psicología Clínica* (pp. 53-75). Madrid: CEU Ediciones.
- (2015). *Finalidad y motivación*. Apuntes inéditos.
- Facchini, F. (2012). *Evolucionismo y reducción de lo humano*. En J. Martínez y J. Barraycoa (Eds.), *Hombre/Animal: la disolución de una frontera* (pp. 59-82). Barcelona: Ediciones Scire.
- Ferrater, J. (2005a). *Diccionario de Filosofía. Tomo I (A-K)*. Buenos Aires: Editorial Montecasino.
- (2005b). *Diccionario de Filosofía. Tomo II (L-Z)*. Buenos Aires: Editorial Montecasino.
- Fizzotti, E. (1977). *De Freud a Frankl. Interrogantes sobre el vacío existencial*. Pamplona: Editorial Eunsa.
- Frankl, V. E. (1983). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Editorial Herder.
- (1999). *La idea psicológica del hombre*. Madrid: Ediciones Rialp.
- (2000). *El hombre doliente*. Barcelona: Editorial Herder.
- Fromm, E. (2011). *Del tener al ser*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Gilson, E. (1945). *Dios y la filosofía*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- (1980). *De Aristóteles a Darwin (y vuelta)*. Pamplona: Editorial Eunsa.
- (1981). *El espíritu de la filosofía medieval*. Madrid: Ediciones Rialp.
- Giussani, L. (2005). *El sentido de Dios y el hombre moderno*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- (2007). *Curso básico de cristianismo*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- (2009). *Huellas de experiencia cristiana*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- González, I. D. (2007). Edith Stein: una visión filosófica y católica de la educación. *Religión y cultura*, 53, 463-498.
- Irizar, L. B. (2011). La naturaleza humana: ¿obstáculo o garantía del libre desarrollo de la personalidad? Un planteamiento desde la filosofía del ser. *Díkaion*, 20 (2), 279-297.
- Jaspers, K. (1933). *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*. Barcelona: Editorial Labor.
- La Mettrie, J. (1962). *El Hombre Máquina*. Buenos Aires: Editorial Eudeba.

- Leahey, T. H. (1998). *Historia de la psicología: principales corrientes en el pensamiento psicológico*. Madrid: Editorial Prentice Hall.
- Lipovetsky, G. (2000). *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- MacIntyre, A. (2004). *Tras la virtud*. Barcelona: Editorial Critica.
- Maestre, J. M. B. (2013). *Dependencia y libertad*. En A. Polaino-Lorente y G. Pérez-Rojo (Coords.), *Antropología y Psicología Clínica* (pp. 77-91). Madrid: CEU Ediciones.
- Marcos, A. (2012). Figuras contemporáneas de la teleología. *Diálogo filosófico*, 83, 4-32.
- Marinoff, L. (2000). *Más Platón y menos Prozac*. Barcelona: Ediciones B.
- Martínez, E. (2009). *¿Juega Dios a los dados? Respondiendo al mecanicismo neodarwinista desde la teleología aristotélico-tomista*. Espiritu: Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana, 58 (138), 37-66.
- (2013). *Contemplación de la belleza y perfección de la vida humana*. Espiritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana, 62 (145), 57-71.
- Martínez, J. (2012). *En busca de la frontera hombre/animal: de la literatura a la fenomenología*. En J. Martínez y J. Barrycoa (Eds.), *Hombre/Animal: la disolución de una frontera* (pp. 113-133). Barcelona: Ediciones Scire.
- Montini, G. B. & Giussani, L. (2011). *Sobre el Sentido Religioso*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Nietzsche, F. (2001). *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Opazo, M. P. K. (2007). Bien y naturaleza: algunas coincidencias entre Robert Spaemann y Charles Taylor. *Pensamiento y Cultura*, 10 (1).
- Orellana, J. & Martínez, J. (2010). *Celuloide posmoderno: narcisismo y autenticidad en el cine actual* (Vol. 422). Madrid: Ediciones Encuentro.
- Ortega y Gasset, J. (1973). *Estudios sobre el amor*. Madrid: Editorial Espasa-Calpe.
- Petit, J. M. & Prevosti, A. (1992). *Filosofía de la naturaleza: su configuración a través de sus textos*. Barcelona: Editorial PPU.
- Petit, J. M. (1994). *La pérdida del sentido de la naturaleza en la modernidad*. Estudios filosóficos, Tomo II. Verbo 329-330.
- Possenti, V. (2012). *La deshumanización de los humanismos*. En J. Martínez y J. Barrycoa (Eds.), *Hombre/Animal: la disolución de una frontera* (pp. 25-57). Barcelona: Ediciones Scire.
- Prevosti, A. (1984). *La física de Aristóteles*. Barcelona: Editorial PPU.

- Quintana, J. M. (2001). *Las creencias y la educación. Pedagogía cosmovisional*. Barcelona: Editorial Herder.
- Salles, R., & Molina, J. (2004). ¿Depende todo lo que hacemos de factores externos?: casualidad externa y casualidad interna en la psicología estoica de las acciones. *Nova Tellus*, 22(2), 123-177.
- Sánchez, E. G. (2013). El ocaso de la teleología en la naturaleza humana: una clave de la crisis bioética según Ratzinger. *Scripta Theologica*, 45 (3), 667-693.
- Sánchez, S. S. (2014). *Teleología*. Recuperado 03 febrero 2015, desde <http://www.mercaba.org/DicPC/T/teleologia.htm>
- Seligmann, Z. (1999). *Psicoterapia: un camino de conformidad*. En I. Andereggen y Z. Seligmann (Eds.), *La Psicología ante la Gracia* (pp. 29-39). Buenos Aires: Ediciones Educa.
- Siri, C. A. (1978). *La patología de la sociedad. Diagnóstico y terapéutica*. México: Edición del Autor.
- Spaemann, R. (1991). Teología natural y acción. *Anuario filosófico*, 24 (2), 273-288.
- Stein, E. (2007). *La estructura de la persona humana*. Madrid: BAC Editorial.
- Torelló, J. B. (2010). *Psicología y vida espiritual*. Madrid: Ediciones Rialp.
- Zambrano, M. (1993). *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza Editorial.

