



PSICOLOGÍA Y METAFÍSICA APORTES DESDE EL TOMISMO⁵

Martín F. Echavarría

1. Introducción

Las palabras “metafísica” y “teología”, por un lado, y “ciencia” y “psicología” provocan en el hombre medio de nuestro tiempo la sensación de una contraposición, de una incompatibilidad. La metafísica y la teología serían explicaciones del mundo que

5. Este es el texto de la ponencia leída en el IV Forum Nacional da Liga Cristo Rei, en 2021. Algunas partes del texto coinciden parcialmente con otras publicaciones nuestras. El punto 2, con parte de nuestra presentación del libro de V. Velarde (2022). *Antes de Freud. Una aproximación a las raíces históricas de la psicología*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Finis Terrae. Partes de los puntos 3 y 4 se publicaron en M. F. Echavarría (2018). Proposte per una psicologia ed una psicoterapia tomista. En *Metanoeite. Rivista di psicologia cristiana*, 2(1), 7-35. Una versión de lo que se dice en los dos últimos puntos se publicó en M. F. Echavarría (2023). La madurez vista desde la tridimensionalidad de la vida personal. En M. F. Echavarría – F. de los Bueis (Eds.). *Virtud, psicología y salud mental: El aporte de la concepción cristiana de las virtudes a la psicología*. Madrid: Dyckinson, 89-101. Todos estos textos han sido modificados, sea para ampliarlos, sea para integrarlos armónicamente en el presente texto.

implican entidades que no se pueden percibir con los sentidos, como el alma, los ángeles y Dios, mientras que la psicología es una ciencia y, *por lo tanto*, una explicación naturalística del hombre. Si el oyente es, además, un psicólogo, o una persona con cultura psicológica, podrá pensar también que la metafísica y la teología son explicaciones primitivas del mundo, que consisten en una proyección en entidades trascendentales, de procesos que, en realidad, son intrapsíquicos. La ciencia psicológica sería una superación de la metafísica y de la teología por la psicología.

Estas afirmaciones hunden sus raíces en la ideología positivista, que todavía impregna la mentalidad del hombre culto medio de occidente. Comte sostenía que la Humanidad había pasado por tres fases, la teológica, la metafísica y la científica, en un proceso de progresiva desmitificación⁶. Cuando se contrapone la ciencia a la metafísica, se está suponiendo, explícita o implícitamente, un rechazo de la visión teológica del hombre y del alma. La psicología científica sería el sustituto ilustrado, desarrollado por el hombre plenamente racional, de la psicología religiosa y de la psicología metafísica.

Nuestra intención en este artículo es mostrar que los fundamentos metafísicos son fundamentales para el desarrollo de una psicología a la altura de la dignidad de la persona. Para ello procederemos en dos momentos. En el primero de ellos, describiremos el proceso histórico que llevó a la situación de contraposición entre metafísica y psicología. En un segundo momento, desarrollaremos algunos temas metafísicos de santo Tomás que arrojan luces para el desarrollo de una psicología integral.

6. Sobre los tres estados, cfr. J. M Petit Sullá (1978). *Filosofía, política y religión en Augusto Comte*. Barcelona: Acervo, 113-185.



2. Psicología metafísica y anti-metafísica

Pomo todo el mundo sabe, la palabra psicología está compuesta de los lexemas griegos *psyché* (alma) y *logos* (palabra, concepto, argumento o discurso). Etimológicamente, por lo tanto, “psicología” significa un discurso sobre el alma. La palabra surge a finales del siglo XV o principios del XVI, y parece haber sido utilizada por primera vez por el humanista católico croata Marko Marulić y, poco después, por el escolástico protestante Rudolph Göckel, de quién probablemente haya pasado a otros escolásticos protestantes junto con términos como “ontología”. En estos autores, la palabra Psicología designa la parte de la filosofía que estudia el alma y, por lo tanto, se aplica a los temas tratados por el clásico *De anima* (*Peri psychés*) de Aristóteles.

Aristóteles, que con Platón es el fundador de la metafísica, como es bien sabido, no usó nunca ese nombre para referirse a la ciencia del ente en cuanto ente, sino que la llamó “filosofía primera” (*ho proté philosophia*) y teología. La filosofía primera o metafísica tiene por tema de estudio del ente en cuanto ente. Quizás esto sorprenda a algunos, pero la filosofía del alma (psicología) no era para Aristóteles una parte de la metafísica, sino una disciplina formalmente distinta, una parte de la física (hoy llamada filosofía de la naturaleza) y, por lo tanto, una filosofía segunda. La filosofía de la naturaleza trata sobre el ente móvil. Los entes móviles son los cuerpos y, entre ellos, hay algunos que están vivos y que tienen como primer principio de su movimiento a su naturaleza, cuya forma sustancial se llama “alma” (*psyché*). El alma es, para Aristóteles, el principio primero que explica el ser y el movimiento de unas sustancias corpóreas especiales, que son los cuerpos vivientes, que tienen la capacidad de moverse a sí mismos y de hacer operaciones inmanentes. El alma es la forma sustancial del organismo o cuerpo viviente. Entre estos cuerpos vivientes está el hombre. El estudio del

alma humana y de sus operaciones vitales, vegetativas, sensitivas, racionales, apetitivas y motrices es tema de esta psicología que forma parte de la filosofía de la naturaleza.

La tradición aristotélica, especialmente la de orientación tomista, terminará viendo en el estudio del alma humana, que es espiritual, un puente hacia la metafísica, porque la demostración de que hay entes que poseen el ser por sí, sin materia, es un camino para que haya una ciencia del ente en cuanto ente, distinta de la ciencia del ente móvil. Finalmente, si bien la metafísica prueba principios que la filosofía de la naturaleza y la psicología dan por supuestos, la filosofía del alma no es una disciplina metafísica. Esto no quiere decir que el hombre y su alma no puedan ser temas estudiados en la metafísica, pero lo son en cuanto tienen una referencia especial al ente común -sujeto propio de la metafísica- por sus potencias espirituales (inteligencia y voluntad), porque el alma es “en cierto modo todas las cosas” (*quodammodo omnia*). Por otro lado, la metafísica provee de la noción de persona, que es fundamental para una comprensión integral del ser humano singular. De modo semejante, la teología sobrenatural también se ocupa del hombre y su alma, pero por su referencia a Dios como causa primera y fin último, de modo que la consideración última del alma humana es teológica, y se puede hablar de una psicología teológica (un discurso teológico acerca del alma humana), si bien el alma en cuanto alma es tema de la psicología filosófica. De esta manera, el alma humana es primeramente estudiada, como en su sede propia, por la psicología filosófica; también lo es, por la relación especial de la mente al ente, y por la peculiaridad del subsistente personal, por la metafísica; finalmente, integrando los aportes de ambos niveles de consideración filosófica, es estudiada por la teología. A estas dos consideraciones, se suma el estudio práctico del hombre: el hombre como agente voluntario en orden a un fin, que es tema de la ética filosófica, fundada en la psicología filosófica y en la metafísica, y también de la teología, que no es sólo teórica,

sino también práctica, de manera que da la consideración integral última de toda la realidad, especialmente de la realidad del ser humano. Como vemos, tenemos una multiplicidad de disciplinas, pero orgánicamente relacionadas, que se integran desde la visión metafísica y, sobre todo y más profundamente, desde la teología.

El gran cambio de perspectiva (que en realidad se viene preparando, como mínimo, desde Descartes) se produce en el s. XVIII con la filosofía del pensador prusiano Christian Wolff. Este autor, representante de la Ilustración alemana, intenta hacer una síntesis entre racionalismo y empirismo, con un estilo escolástico. Para Wolff, toda la filosofía es Metafísica, una metafísica de orientación univocista y esencialista, que se divide en dos partes: la metafísica general u ontología, que trata sobre el ente en general, entendido como lo que puede ser (no lo que tiene ser, como en santo Tomás); y la metafísica especial, que se dividiría en tres partes, que tratarían de distintos tipos de ente: la Teología natural, que estudia a Dios; la Cosmología, que estudia el mundo; y la Psicología, que estudia el alma. Wolff divide la Psicología en dos ramas: la Psicología racional, que estudiaría el alma y sus propiedades *a priori*, es decir, con independencia de la experiencia⁷; y la Psicología empírica, que describe el alma a partir de la experiencia de la conciencia⁸. Este es

7. Cfr. Ch. Wolff (1994). *Gessammlte Werke, Band 6*. Hildesheim: Georg Holms, 6: “En la Psicología racional se da razón de aquellas [cosas] que están en el alma, o pueden estar.”; *ibidem*, 1: “La Psicología racional es la ciencia de esas [cosas] que son posibles para el alma”; Ch. Wolff (1968). *Gesammelte Werke, Band 5*. Hildesheim: Georg Holms, 4: “La Psicología racional trata de esas [cosas] que son evidentes del alma *a priori*”.

8. Cfr. *Ibidem*, 1: “La Psicología empírica es la ciencia de establecer los principios por experiencia, donde se da razón de esas [cosas] que suceden en el alma”; *ibidem*, 2: “[...] en la Psicología empírica se establecen por experiencia las [cosas] que se tratan sobre el alma humana. Se experimentan esas [cosas] que conocemos atendiendo a nuestras percepciones. A la Psicología empírica le corresponde atender a esos hechos que se evidencian a partir de la conciencia de lo que sucede en nuestra alma”.

el origen de la separación, que pronto se convertirá en oposición, contraposición entre una psicología metafísica y una psicología empírica.

Kant niega la científicidad de ambas disciplinas. La Psicología racional cae junto con el resto de la metafísica, general y especial, como un saber imposible por la estructura trascendental del sujeto. La Psicología empírica, sería una disciplina puramente descriptiva, pero de una científicidad imposible, por la subjetividad de la observación psicológica⁹. Varios autores del siglo XIX intentarán superar, de distintas maneras, la posición kantiana, desde Herbart hasta Wundt.

En Wundt, la distinción entre psicología metafísica y psicología empírica, ahora transformada en psicología experimental, se convierte claramente en una oposición a muerte. La psicología metafísica sería un conjunto de prejuicios que no diría nada acerca de la realidad, y que debe ser sustituida por una psicología científica basanda en el experimento. Así lo expresa el mismo Wundt:

La psicología metafísica da generalmente un valor mínimo al análisis empírico, y a la causal conexión de los procesos psíquicos. Considerando ella la psicología como parte de la filosofía metafísica, su intención principal es lograr una determinación del “ser del alma”, que

9. I. Kant (1998). Crítica de la razón pura. México: Porrúa, 186 (II, L. II, c. 1): “Si, como fundamento de nuestro puro conocimiento racional del ser pensante en general, hubiera algo más que el *cogito*; si no ayudáramos también con observaciones sobre el juego de nuestros pensamientos y las leyes de la naturaleza que de ahí se derivan, originariase una psicología empírica, que sería una especie de fisiología del sentido interno y podría quizá servir a explicar los fenómenos de este sentido, pero nunca a descubrir propiedades que no pertenecen a la experiencia posible (como las de lo simple) ni a enseñar *apodícticamente* acerca del ser pensante en general, algo que se refiera a su naturaleza”.



esté de acuerdo con la compleja concepción universal del sistema metafísico, en el que se incluye la psicología¹⁰.

De la lucha contra esta última dirección ha nacido la *psicología empírica*. Ella, donde es consecuentemente desarrollada, se esfuerza por reconducir los procesos psíquicos a conceptos que son directamente tomados de la conexión de estos procesos, o de ayudarse de procesos bien determinados y simples para derivar de su cooperación otros procesos más complejos¹¹.

El proyecto de Wundt y, después, sobre todo, el de Titchener, es el del asociacionismo del siglo XIX: encontrar los elementos de los que se compone la mente y, a partir de esos ladrillos, reconstruir la complejidad de la mente. En esta perspectiva atomista, sobra el concepto formal de alma. Por eso se llamó a esta nueva psicología experimental, paradójicamente, “psicología sin alma”¹².

En realidad, detrás del rechazo de esa “psicología metafísica” se escondía el proyecto de construir una visión del hombre puramente inmanente, cerrada no sólo a la filosofía y a la metafísica, sino también a la teología sobrenatural. Cuando estos autores rechazan la metafísica no están descartando sólo la ciencia del ente en cuanto ente, de la que saben poco o nada, sino que el ser humano tenga un alma espiritual con una dimensión trascendente y en relación con Dios. Edith Stein hipotetizaba, creo que con razón, que detrás de la psicología sin alma se encerraba el temor de encontrarse con Dios¹³.

10. W. Wundt (1900). *Compendio di Psicologia*. Torino: Claudio Clausen, 5.

11. *Ibidem*, 6.

12. Cfr. M. F. Echavarría (2012). La naturalización del alma en la psicología contemporánea. En J. Martínez Lucena y J. Barraycoa Martínez (Eds.). *Hombre/Animal. La disolución de una frontera*. Barcelona, Scire, 157-194.

13. Cfr. E. Stein (1997). El castillo del alma. En E. Stein. Obras selectas. Burgos: Monte Carmelo, 444: “Cuando se observa una ceguera tan incomprensible

Otro autor al que es necesario citar en este recorrido es el otro gran referente de la nueva psicología: Sigmund Freud. A pesar de sus afirmaciones en sentido contrario, Freud fue un autor que en su juventud tuvo un enorme interés por la filosofía. En su formación escolar, está documentada la influencia de Herbart. Su correspondencia juvenil, nos revela que leyó a Aristóteles y a Nietzsche, y que asumía los principios filosóficos de Feuerbach. Además, sabemos de su relación personal con Franz Brentano, con quien hizo cuatro cursos de filosofía, y con quien pensó en algún momento hacer la tesis doctoral en Filosofía¹⁴. Por eso es tan acertado que, en este libro, se estudie a este autor. No es raro, por lo tanto, que la filosofía haya jugado un papel importante en la obra de la vida de Freud, el psicoanálisis. Por su importante correspondencia con Wilhelm Fliess, sabemos que el primer nombre que pensó para el psicoanálisis fue “metapsicología”. Está claro que el término “metapsicología” está construido imitando el de metafísica. Pero, en este caso, no se trata de ningún ir más allá de la *physis* o de la *psyché*, sino de un más acá. Así lo explica Freud en su *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901):

Creo, de hecho, que buena parte de la concepción mitológica del mundo, que penetra hasta las religiones más modernas, no es otra cosa que *psicología proyectada al mundo exterior*. El oscuro discernimiento (una percepción endopsíquica, por así decir) de factores psíquicos y constelaciones de lo inconsciente se espeja [...] en la construcción de una *realidad suprasensible* que la

respecto de la realidad del alma, como la que encontramos en la historia de la psicología naturalística del siglo XIX, cabe pensar que la causa de esta ceguera y de la incapacidad de llegar a lo profundo del alma no reside simplemente en determinados principios metafísicos, sino en una inconsciente angustia de encontrarse con Dios”.

14. Cfr. M. F. Echavarría (2022). *Correntes de psicologia Contemporânea*. Rio de Janeiro: EDB, 23-41.

ciencia debe volver a mudar en *psicología de lo inconsciente*. Podría osarse resolver de esta manera los mitos del paraíso y del pecado original, de Dios, del bien y el mal, de la inmortalidad, y otros similares: trasponer la *metafísica a metapsicología*¹⁵.

Aquí estamos un paso más allá de Wundt. Está claro que la metafísica que interesa aquí es la fe religiosa, más que la ciencia del ente. Por otro lado, la superación del mito, debería incluir la superación como mitos, no sólo de Dios y del pecado original, sino del bien y del mal, nos dice Freud. Estamos ante el proyecto de Nietzsche de poner al hombre más allá del bien y del mal. Según explica, con razón, el psicoanalista Paul-Laurent Assoun, este es el centro del psicoanálisis, lo que hace de este una “*psicología profunda*”, el ser un sustituto posmoderno de la metafísica y de la teología:

La metapsicología, teniendo en cuenta su función *intrapsicoanalítica* y su posición «contra-metafísica», eleva el psicoanálisis al estatuto de «*psicología profunda*».

[...]. La metapsicología será, entonces la *parte fundamental* de esta *ciencia de los procesos inconscientes* constituida sobre el fundamento de la experiencia clínica

Entonces, es a la vez la «cima» del edificio psicoanalítico, su punto límite de constitución y, finalmente, el otro nombre del psicoanálisis: éste es fundamentalmente metapsicología.¹⁶

Lo que el psicoanálisis de Freud tiene de profundo no lo debe a su escaso recurso al método científico, sino al hecho de ponerse al mismo nivel, como superación suya, de la teología y la metafísica. Con estas bases, cualquier diálogo entre psicología y metafísica,

15. S. Freud (1991). Psicopatología de la vida cotidiana. En *Obras completas*, v. VI, Buenos Aires: Amorrortu, 251.

16. P.-L. Assoun (1997). *Psychanalyse*. Paris: PUF, 360-361.

es imposible. Pero estos autores están equivocados, y el error fundamental es ese proyecto de autonomía total del saber científico respecto de la filosofía y de la teología.



3. Aristóteles, Santo Tomás y la Psicología

Hablar de aportes de santo Tomás y del tomismo a la psicología podrá parecer a algunos una excentricidad. Santo Tomás es un teólogo del siglo XIII y, para colmo, fuertemente influenciado por Aristóteles ¿No ha superado la modernidad completamente la ciencia aristotélica desde Galileo en adelante y, en el caso de la psicología, desde Wundt y Freud? ¿Qué podrá decirnos un fraile medieval a los psicólogos de hoy, después de los avances de la ciencia en los últimos siglos y, particularmente, de los últimos años?

En nuestra opinión objeciones como estas suponen un profundo desconocimiento no sólo del pensamiento de santo Tomás de Aquino, sino incluso de la importancia de la psicología de su maestro Aristóteles para comprender líneas muy importantes de la psicología contemporánea, mal que les pese a los positivistas y científicos. Una prueba de esta importancia, aunque vista desde el revés, se observa en la queja de Skinner según el cual, lamentablemente, no se habría superado aun la psicología aristotélica, a diferencia de lo sucedido en las otras ciencias:

La física y la biología han avanzado mucho, pero no se ha producido el desarrollo paralelo equivalente, ni nada que se le parezca, por lo que a una ciencia de la conducta humana se refiere. La física y la biología griegas tienen hoy día tan sólo un valor histórico y a ningún físico o biólogo

contemporáneo se le ocurriría buscar en Aristóteles la solución a cualquiera de sus problemas. Sin embargo, los diálogos de Platón son lectura obligatoria para los estudiantes, y se les cita con frecuencia como si dieran luz esclarecedora para explicar la conducta humana actual. Muy probablemente Aristóteles sería incapaz de entender una sola página de cualquier tratado actual de física o biología y, en cambio, Sócrates y sus amigos tendrían muy poca dificultad en seguir cómodamente la mayoría de las discusiones contemporáneas concernientes a nuestros problemas humanos. [...] Pues mientras que la física y la biología griegas sentaron las bases –por muy elementales que ellas fueran– de las que eventualmente surgió la ciencia moderna, las teorías griegas sobre la conducta humana, por el contrario, no han sentado las bases de nada¹⁷.

Estas palabras de Skinner son injustas y completamente desenfocadas, pero revelan, mal que le pese a Skinner, la importancia de los filósofos clásicos, y muy particularmente de Aristóteles, para la comprensión de la psicología contemporánea. Quisiera aquí mencionar sólo algunos temas centrales de la psicología actual que serían incomprendibles sin el influjo aristotélico:

- En primer lugar, la división de los procesos psicológicos en cognitivos, afectivos y conductuales, que es el marco común a cualquier psicología general contemporánea, es de origen antiguo, no ha sido superada y se encuentra claramente desarrollada en el *De anima* de Aristóteles.
- Sin el concepto aristotélico central de forma (*morpé, eîdos*), sería incomprendible, por ejemplo, la psicología de la *Gestalt* (forma en alemán), que depende de

17. B. F. Skinner (1986). *Más allá de la libertad y la dignidad*. Barcelona: Martínez Roca, II.

la división de Christian Von Ehrenfels entre cualidades de contenido y cualidades de forma (*Gestalqualitäten*). Esta división, corresponde a la que Aristóteles hizo entre “sensibles propios” y “sensibles comunes”. La tesis de que “el todo es mayor que las partes”, además, es literalmente aristotélica. Esta dependencia de Aristóteles no es hipotética, sino que se explica muy bien por medio de la influencia del maestro de Ehrenfels, el filósofo Franz Brentano, especialista en Aristóteles, conocedor de santo Tomás, y maestro también de Edmund Husserl y de Sigmund Freud. Sólo faltan aquí los “sensibles *per accidens*”, que de algún modo introducirán psicólogos experimentales neoescolásticos como Fr. Agostino Gemelli con su idea de que la forma debe ser completada con el “significado”¹⁸. Así, el concepto de percepción estaba ya completamente prefigurado en la psicología aristotélica y la psicología contemporánea ha debido redescubrirlo después de la ilusión del asociacionismo, aunque lo haya hecho con un sesgo kantiano.

- La influencia de la concepción aristotélica sobre el alma como entelequia (*entelecheia*) se nota en la obra de autores como Philipp Lersch, representante de la Psicología de la totalidad, y segundo sucesor de Wundt en la Universidad de Leipzig¹⁹, y la importancia del concepto

18. Cfr. A. Gemelli & G. Zunini (1947). *Introduzione alla psicología*. Milano: Vita e pensiero.

19. Cfr. Ph. Lersch (1971). *La estructura de la personalidad*. Barcelona, Scientia, 3: “Estamos más bien obligados a admitir en la planta tendencias propias de crecimiento que actúan y son dirigidas desde dentro: fuerzas formadoras internas que cuidan de la realización de posibilidades disposicionales (innatas) del ser y que prescriben al organismo, no sólo su forma externa, sino también su organización interior. El conjunto de estas fuerzas formativas pueden resumirse en el concepto metafísico de la ‘Gestaltidee’ (Idea configuradora) o en el biológico de ‘plan de construcción’ (v. Uexküll). [...] Esta idea configuradora, realizada en la consumación del desarrollo, es lo que

de forma y de la relación entre todo y partes, en Kurt Goldstein, autor procedente de la psicología de la *Gestalt* y de enorme influencia en la psicología humanista -Rogers, Maslow, Perls²⁰.

- Sin esta noción de forma sería imposible además comprender la concepción de la personalidad de Gordon W. Allport, quien considera que ésta no es la mera suma de rasgos o disposiciones, que son sólo la materia de la personalidad, sino la organización de los mismos²¹. Tampoco lo sería la concepción finalista de la personalidad de autores como Alfred Adler o Joseph Rychlak²², o del conductismo teleológico de Howard Rachlin²³. De esta manera, los conceptos aristotélicos de causa formal y causa final se hacen esenciales para comprender la personalidad.

- Incluso autores tan lejanos teóricamente del aristotelismo con Sigmund Freud, muestran señales de la influencia de Aristóteles. En *La interpretación de los sueños*, por ejemplo, Freud da a entender que antes de su propio tratado, no hay autor más importante que Aristóteles. Afirmaciones como estas no son raras ya que Freud había leído a Aristóteles desde su adolescencia, y en la

Aristóteles entiende por ‘entelequia’ y Goethe con el conocido término de ‘forma acuñada que viviendo se desarrolla’.”

20. Cfr. K. Goldstein (1995). *The Organism : A Holistic Approach To Biology Derived From Pathological Data In Man*. New York : Zone Books.

21. Cfr. G. W. Allport(1961). *Pattern And Growth In Personality*. New York : Holt, Rinehart and Winston.

22. Cfr. J. F. Rychlak (1994). *Logical Learning Theory : A Human Teleology And Its Empirical Support*. Lincoln : University of Nebraska Press.

23. Cfr. H. Rachlin (1992). Teleological Behaviorism. *American Psychologist*, 47, 1371-1382.

universidad había cursado cuatro asignaturas con el aristotélico Franz Brentano, como ya se ha dicho.

- Más recientemente, el concepto aristotélico del carácter (*êthos*) y de la vida buena ha sido el punto de partida explícito de toda una nueva línea de investigación en los últimos veinte años, la psicología positiva propuesta por Martin Seligman²⁴.

- Podríamos afirmar que incluso conceptos como el de “inteligencias múltiples” se encontraban ya en Aristóteles, no como facultades sino como distintos hábitos y disposiciones²⁵. Por este motivo, no es raro que Daniel Goleman empiece su famoso libro sobre la inteligencia emocional con una cita de Aristóteles²⁶.

Sólo por esto, la psicología aristotélica merecería ser conocida en profundidad por los psicólogos y ser enseñada en las facultades de psicología como base obligatoria para sus estudios. A su vez, si bien no ha sido tan amplia y evidente como la de Aristóteles, también ha habido una influencia directa de santo Tomás sobre la psicología contemporánea. Señalamos de nuevo sólo algunos datos:

- En el campo de la psicología experimental, se debe mencionar, antes que nada, a la escuela de Lovaina, fundada por el neotomista Cardenal Mercier, a la que pertenecieron autores importantes como Albert Michotte, Frederik Buylendijk o Joseph Nuttin. Junto a

24. M. E. P. Seligman (2003). *La auténtica felicidad*. Madrid: Vergara.

25. Cfr. M. F. Echavarría (2015). Virtudes intelectuales e inteligencias múltiples. Actualidad de la psicología tomista de la inteligencia. en M. F. Echavarría (Ed.), *La formación del carácter por las virtudes: Estudios Interdisciplinarios. Vol 2: Prudencia, Justicia y Amistad: Propuestas Terapéuticas y Educativas*. Barcelona: Scire, 209-233.

26. D. Goleman (2006). *La inteligencia emocional*. Barcelona: Kairós, 23.



esta importante escuela hay que mencionar a otros autores como los neoescolásticos y psicólogos experimentales Joseph Fröbes (Alemania), Thomas Verner Moore (Estados Unidos), Agostino Gemelli (Italia) y el dominico Manuel Barbado (España), todos ellos sacerdotes, entre muchos otros. La conexión entre estos estudios y los de la psicología tomista de la percepción ha sido especialmente destacada por el filósofo tomista Cornelio Fabro²⁷.

- En el ámbito de la psicoterapia, se han inspirado explícitamente en el pensamiento de santo Tomás el psiquiatra, psicoterapeuta y filósofo vienes Rudolf Allers -alumno de Sigmund Freud, discípulo de Alfred Adler y maestro de Viktor Frankl- y los holandeses Anna Terruwe y Conrad Baars, creadores del concepto de “desorden de privación emocional”.

- Quizá la influencia más importante de una visión tomista en la psicología contemporánea sea la que ha tenido sobre la teoría de las emociones de la psicóloga checo-norteamericana Magda B. Arnold. Esta autora es conocida como la responsable en los años ‘60 del “giro cognitivo” en la psicología de las emociones, y por haber influenciado la concepción de las emociones de Richard Lazarus. Arnold se inspira en la concepción de las pasiones de santo Tomás²⁸. Al igual que él, divide las emociones (o pasiones) en once, que se clasifican en dos grupos, emociones impulsivas (que corresponden a las pasiones del apetito concupiscible del Aquinate) y emociones de lucha (que corresponden a las pasiones del irascible). Según Arnold, las pasiones serían activadas por una

27. Cfr. C. Fabro (1978). *Percepción y pensamiento*. Pamplona: EUNSA.

28. Cfr. M. F. Echavarría (2019). *Las teorías psicológicas de las emociones frente a Tomás de Aquino*. En S.-Th. Bonino – G. Mazzotta (Eds.). *Le emozioni secondo san Tommaso*. Roma: Urbaniana University Press, 47-81.

valoración intuitiva prerracional, que correspondería al concepto tomista de *vis aestimativa*. Magda Arnold busca fundamentar esta teoría tomista de la facultad estimativa a partir de los conocimientos actuales de las neurociencias, y propone cambiar el nombre del sistema límbico por el de “sistema estimativo”. Por su capacidad reflexiva, el ser humano sería capaz de no actuar movido directamente por las emociones que resultan de esa estimación intuitiva o sensorial, sino voluntariamente.

Todo esto demuestra que la psicología contemporánea ha sido ya influenciada, y de modo importante, por ideas procedentes de la psicología aristotélico-tomista.

4. Los aportes capitales de Santo Tomás a la Psicología

Los aportes de santo Tomás de Aquino no han sido todavía aprovechados en todo su potencial. El pensamiento de santo Tomás aporta sólidas bases para la fundamentación de la psicología, en el sentido actual de la palabra, es decir, de la psicología científica y profesional. Lo primero que hay que mencionar es su psicología filosófica. La psicología científica, tomando ciencia en su sentido actual, es incapaz por su propio método de dar una concepción global y profunda del ser humano. Por eso, el estudiante de psicología queda muchas veces perplejo por la falta de orden y de visión de conjunto que recibe en la universidad. Para lograrla, opta muchas veces por adscribir a esas escuelas y corrientes de psicología que dan esa visión, como el psicoanálisis o la psicología humanista, sin saber que esa visión global no se debe a la científicidad de esas

escuelas, sino a sus elementos filosóficos. Detrás de cada psicología se encuentra una filosofía. Se trata de dar con la filosofía que más justicia haga a la naturaleza especialísima del ser humano.

No podemos, en este lugar, sintetizar los múltiples aportes que la psicología filosófica de santo Tomás ofrece a los psicólogos. Limitémonos a enumerarlos: una sólida fundamentación de la unidad psicosomática del hombre, a partir de la concepción del alma como forma, a la vez que de su trascendencia, por la idea de espiritualidad e inmortalidad del alma humana. Un cuadro completo de las potencias del alma, de su orden, de su jerarquía e interacción. En este punto se debe destacar especialmente su concepción de los sentidos internos y de las pasiones, así como de su ordenación a las potencias rectoras del alma humana, la inteligencia y la voluntad.

Por otro lado, tenemos el aporte de la ética aristotélico-tomista a la comprensión de la conducta y de la personalidad. Los conceptos de disposición y de hábito nos parecen fundamentales. De la misma manera, el aporte de la ética tomista de la virtud es fundamental para tener el cuadro completo de lo que es una personalidad madura, mientras que la explicación de los vicios, en particular de los capitales, nos aporta una explicación causal de la psicología moral que nos permite comprender muchas de las situaciones a las que se ve enfrentado el psicólogo.

Hay que tener presente, también, lo que podríamos llamar la psicología teológica de santo Tomás. Al comenzar el tratado *De homine*, es decir de antropología teológica, de la *Summa*, santo Tomás nos dice que el teólogo estudia al hombre “*ex parte animae*”, es decir desde el alma. Por eso, esta parte de la Sacra Doctrina podría llamarse perfectamente una “psicología teológica”, que entiende al hombre a la luz de Dios, como ya se ha dicho. El punto central de concepción visión teológica del hombre y su alma es el ver al hombre como imagen de Dios, imagen que le corresponde

por su mente, una mente que puede ser perfeccionada por la gracia, participación de la naturaleza divina.

5. Aportes de la metafísica tomista a la psicología

Pasemos ahora a hablar de la Metafísica. Por supuesto, la filosofía primera es mucho más que un mero accesorio para fundamentar la psicología y otras ciencias humanas. No obstante, al tratar de los principios primeros de todas las cosas, la metafísica afecta con sus conclusiones a todas ellas, y muy especialmente a la psicología, pues no es poco aporte entender que el ser humano es un ente capaz de conocer los principios primeros de las cosas, lo cual es realmente un gran misterio.

Por eso, lo primero que una perspectiva metafísica tomista puede aportar al desarrollo de una psicología integral es el sentido del misterio. El ser humano no es un fenómeno más entre otros, ni un mero animal, un poco más evolucionado que los demás, ni un organismo, ni un sistema, sino que es una persona. El concepto de persona implica la posesión de una especial dignidad. Por ser persona, el ser humano tiene una perfección que no poseen los otros entes materiales: es capaz de entender la esencia de las cosas, es capaz de volver sobre sí mismo (reflexión) y está dotado de libre arbitrio, de tal manera que es dueño de sus actos, de modo que no es “actuado”, sino que actúa él por sí mismo, haciendo de la persona lo más individual y activo (*Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1, co.): “De un modo más especial y perfecto se da lo particular y el individuo en las sustancias racionales, que tienen dominio de sus actos, y no son sólo actuados, como las demás cosas, sino que actúan por sí mismos”. Esta concepción contrasta no sólo con el

punto de partida del conductismo radical, sino también con estas palabras de Freud en *Elyo y el ello*: “Ha de sernos muy provechosos, a mi juicio, 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 ‘vividos’ por poderes ignotos e invencibles”²⁹.

Esta concepción de santo Tomás tiene una consecuencia muy importante para la psicoterapia. Primero, por el respeto que se exige hacia la interioridad del ser humano, que no puede ser forzado a revelar su intimidad, si así no lo quiere³⁰. En segundo lugar, porque su máxima individualidad como persona exige que siempre el tratamiento se enfoque de un modo especial. Si bien todos los seres humanos compartimos la misma naturaleza, y eso hace que tengamos facultades comunes, sin embargo cada uno debe ser al mismo tiempo tratado como algo especial y único.

En tercer lugar, a pesar de las limitaciones inherentes a la naturaleza humana y a las concretas imperfecciones que pueden limitar su pleno despliegue, la persona en cuanto tal es una realidad activa, que, por lo tanto, debe jugar también un papel activo, de compromiso personal, en la formación y cura de su propia personalidad. Este es un aspecto que resalta claramente en la definición de personalidad, de inspiración tomista, de Magda B. Arnold: “La *personalidad* es la totalidad de las potencialidades, actividades y hábitos humanos, organizados por la persona en la búsqueda activa de su auto-ideal”³¹.

29. S. Freud, S. (1973). *Obras*, vol. 3. Madrid: Biblioteca Nueva, 2707.

30. Pío XII (1958). Alocución a los participantes al XIII Congreso Internacional de Psicología aplicada. *Acta Apostolicae Sedis*, L, 268-282.

31. M. B. Arnold & J. A. Gasson (Eds.) (1954). *The human person: An approach to an integral theory of personality*. New York: The Ronald Press.

6. La tridimensionalidad de la vida personal: memoria, inteligencia y voluntad

La vida personal, según santo Tomás, está integrada por tres dimensiones, que son una huella de la interpersonalidad trinitaria. Estas tres dimensiones se pueden sintetizar, y a veces así lo hace santo Tomás, con la tríada agustiniana de memoria, inteligencia y voluntad³². San Agustín encuentra en toda la realidad las huellas de la Trinidad, que la ha creado. Consiguientemente, en toda criatura hay tres dimensiones: el modo, la especie y el orden³³. El modo se refiere a la dimensión de la subsistencia finita, caracterizada por la limitación de sus principios: toda criatura, por el hecho de serlo, tiene el ser recibido y finito, y una serie de determinaciones que la singularizan e individualizan. La especie, se refiere a la dimensión de la esencia de la cosa, por la que esta es el tipo de ente que es, y por la que es cognoscible. El orden es la dimensión tendencial de cada realidad, por la que esta se orienta a su perfección y bien propio. Modo, especie y orden, por lo tanto, se podrían reconducir a los términos *subsistencia individual, esencia y tendencia*.

En el orden de la vida humana, esta tridimensionalidad se manifiesta más especialmente, porque adquiere claramente los tintes de la vida personal. Por eso, modo, especie y orden se transforman en *memoria, inteligencia y voluntad*. Santo Tomás aclara que con estas palabras, san Agustín no se está refiriendo a tres potencias, que todavía estarían por actualizar, sino a la vida personal ejercida en acto³⁴.

32. Cfr. M. F. Echavarría (2019). La mente como *imago Dei* según Tomás de Aquino. *Espíritu*, 68(157), 223-252.

33. Cfr. J. Bofill i Bofill (1967). Note sur la valeur ontologique du sentiment. Double point de vue des phénomènes psychiques. Le problème du sentiment. En J. Bofill i Bofill, *Obra filosófica*. Ariel, 70-71.

34. Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 7.

En primer lugar, la persona se caracteriza por un modo especial de poseer el ser. La persona es el máximo nivel de participación del ser entre las criaturas, por eso, santo Tomás decía que la persona es lo más perfecto que hay en toda la naturaleza³⁵. Ese modo de poseer el ser es un modo reflexivo, recogido, íntimo³⁶. Esto es la memoria sustancial de sí. A diferencia de las formas materiales, que están completamente derramadas sobre la materia a la que actualizan, las formas espirituales y subsistentes, como el alma humana, están vueltas sobre sí. El alma humana es verdaderamente forma, por lo que está en la materia actualizándola, aunque mejor sería decir, con santo Tomás, que es el cuerpo el que está en el alma, más que el alma en el cuerpo, porque la actualidad del alma trasciende la potencialidad de la materia, por su potencias espirituales³⁷. Este modo de subsistir reflexivo es la base ontológica de la capacidad de reflexión de las potencias espirituales, es el fundamento de que podamos conocernos como un yo permanente en el tiempo, es decir, de que tengamos memoria intelectiva. Como explica santo Tomás, la mente está permanentemente presente a sí misma al modo de un hábito innato³⁸. No se trata de un conocimiento actual y objetivo de sí, sino de una presencia inmediata de la mente a sí misma, que inicialmente está vacía de todo objeto. Cuando el intelecto se actualiza por el conocimiento del ente, simultáneamente nos experimentamos a nosotros mismos como cognoscientes y existentes, es decir, como un yo. En todo acto de conocimiento y de volición, la persona se experimenta, en ese mismo acto, en su ser, como un yo. La persona es, por lo tanto, un ente

35. *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3, co.

36. M. F. Echavarría, M. F. (2013). El modo de subsistir personal como reflexión sustancial según Tomás de Aquino. *Espíritu*, 62(146), 277-310.

37. Cfr. M. F. Echavarría (2019). La corporalidad humana según Tomás de Aquino. *Revista Española de Teología*, 79(3), 345-366.

38. *De veritate*, q. 10, a. 8.

profundamente arraigado, ontológica y cognoscitivamente en su ser. Por esta dimensión también, la persona se experimenta en su duración espiritual, como explica santo Tomás³⁹.

Ciertamente, la persona humana es un yo que no es puramente espiritual, sino también corpóreo, y de esa corporeidad derivan muchos límites, pero a su vez, esa corporeidad es una corporeidad integrada en una sustancia que subsiste con un ser espiritual⁴⁰. Desde la conciencia espiritual del yo, se recogen todos los otros niveles de conciencia, pues el ser humano se percibe, desde el espíritu, como un ente corpóreo que experimenta la realidad a partir de la sensibilidad. Antes de sentir, el alma es como una *tabula rasa*, en la que no hay nada escrito. Por eso, el intelecto debe abstraer la semejanza intelible de las cosas para poder estar en acto de posesión de su objeto, y de posesión consciente de sí mismo en acto. Eso que es abstraído pasa a enriquecer el tesoro de la memoria espiritual, desde la que puede concebir y discurrir intelectualmente.

La persona es, además, el ente que está abierto trascendentalmente a la verdad y a la bondad del ente. Santo Tomás explica que los hoy llamados trascendentales de la verdad y del bien, no suponen una determinación del ente en el sentido de una limitación, pero que agregan algo a la noción de ente: su respectividad al alma⁴¹. El alma es *quodammodo omnia*, porque en cierto modo (en potencia) se extiende tanto como el ente. Aunque no es un trascendental, porque no se predica en todos los géneros, es una apertura trascendental que abarca tanto como el ente. El alma y,

39. Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 79; J. Bofill i Bofill, J. (1967). Consideracions sobre el temps, mode de presencialitat. En En J. Bofill i Bofill, *Obra filosòfica*. Barcelona: Ariel, 237-244.

40. Cfr. M. F. Echavarría (2019). La corporalidad humana según Tomás de Aquino. *Revista Española de Teología*, 79(3), 345-366.

41. Cfr. *De veritate*, q. 1, a. 1, co.

en general, la persona, es un ente que por su naturaleza es tal que conviene con todas las cosas. La respectividad del ente al intelecto corresponde al trascendental *verum*; la correspondencia del ente con el apetito, corresponde al trascendental *bonum*.

La persona es pues, algo que, en cierto modo, se extiende a todo, porque puede convenir con el ente por el conocimiento y por el apetito. La persona está hecha para la verdad y para el bien, y se frustra si no desarrolla su destinación a la verdad y al bien. Cuando conoce la verdad, la expresa íntimamente en la palabra mental y, exteriormente, en la palabra proferida. Cuando esta verdad es una verdad profunda, se le presenta al apetito como un bien, que se imprime profundamente en el afecto y así la voluntad prorrumpie en amor.

7. La madurez personal vista desde la tridimensionalidad de la mente

La tridimensionalidad de la vida personal nos permite pensar lo que es la madurez personal. Uno es maduro en la medida en que tiene plenamente desplegadas las tres dimensiones de la vida personal: la de la memoria, la de la inteligencia y la de la voluntad. A continuación se desarrolla brevemente cada una de estas tres dimensiones de la madurez personal:

- a. Dimensión de la *memoria*: La memoria es la dimensión de la *identidad* personal. Una persona madura está plenamente radicada en su ser personal. Esto quiere decir, en primer lugar, que tiene conciencia de su yo y que vive plenamente desde su interioridad. Vivir en sí mismo, habitar en su propio yo y vivir desde el corazón es algo

propio de la persona madura. Lo contrario es vivir enajenado, en la exterioridad o la inconsciencia, de manera reactiva y no desde lo profundo del corazón.

La madurez de la memoria implica también, la aceptación de sí mismo en todas las dimensiones. Primero que nada, la aceptación de la propia naturaleza, con sus determinaciones y limitaciones físicas y morales. Esto implica también la aceptación del propio cuerpo, con sus características. Por lo mismo, la aceptación y asunción de la propia sexualidad como un aspecto fundamental de la propia identidad. Lo contrario es el rechazo de sí, o de una parte de sí, el tratarse a sí mismo o al propio cuerpo como una cosa, y no como un constitutivo sustancial del ser personal, la no aceptación de los límites impuestos por la propia naturaleza y por el propio cuerpo, lo que puede derivar en, en el peor de los casos, en un trastorno de la identidad.

Esta aceptación implica también el reconocimiento de que procedemos de otros, de que somos causados. Primeramente, de que somos hijos de unos determinados padres; en segundo lugar, de que provenimos de una determinada tradición; en tercer lugar, de que somos criaturas, que recibimos todo nuestro ser de Dios. Esto supone el reconocimiento de una deuda, y nos da la tarea de asumir personalmente lo recibido. A esto se opone la consideración de sí como autocreación, como constructor autónomo de la propia identidad, sin referencia alguna al origen, que es uno de los males de nuestro tiempo.

b. Dimensión de la *inteligencia* y la *palabra*: Se trata de la dimensión de la relación con la verdad y su comunicación. Por la inteligencia, la persona está radicalmente dirigida a la verdad como aquello de lo que vive. La verdad vivida nos hace verdaderos, plenifica

nuestra interioridad y nos hace capaces de comunicar a otros esa vida. La verdad se expresa, primeramente, en la palabra interior. La plenitud de esa palabra es la sabiduría. La palabra del corazón se expresa también exteriormente por la palabra proferida. Cuando la palabra proferida exteriormente es la palabra alumbrada en el corazón, esa palabra puede ser vida también para los demás. Esta es la dimensión de la fecundidad. Erich Fromm dice que la personalidad madura es la que tiene una orientación productiva⁴². En realidad, esa palabra, de tintes neomarxistas, no es la adecuada. Es mejor la palabra *fecundidad*. Quien vive en la verdad es capaz de engendrar una palabra del corazón plena de sentido, que puede ser comunicada de tal manera que suscite vida. De aquí nace toda verdadera paternidad y maternidad. Primero que nada, la paternidad y maternidad bien vividas, que no consisten sólo en engendrar biológicamente, sino también en comunicar la propia vida interior a los hijos. Santo Tomás explica que el matrimonio no se orienta sólo a engendrar a los hijos, sino también a «la conducción y promoción de la prole hasta el estado perfecto del hombre en cuanto hombre, que es el estado de virtud»⁴³. Muchos toman esas palabras como la definición tomista de educación⁴⁴. Ser padre es sobre todo comunicar vida espiritual, intelectual y moral. Ser maestro es una manera de ser padre. Desde el punto de vista de la madurez, esto implica una asunción, no sólo de la referencia a la verdad, sino de la paternidad y de la autoridad. Cuando no se asume la vida en la verdad, como en nuestra sociedad de la posverdad, se termina por la pérdida del sentido de la paternidad y de la autoridad, y por

42. Cfr. E. Fromm (1947). *Man for Himself. An Enquiry into the Psychology of Ethics*. Greenwich (Conn.): Fawcett.

43. In *IV Sent.*, dist. 26, q.1, a.1.

44. Cfr. E. Martínez (2002). *Persona y educación en Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Fundación Universitaria Española; A. Millán Puelles (1989). *La formación de la personalidad humana*. Madrid: Rialp.

el rechazo de las responsabilidades como padres, educadores y gobernantes.

c. Dimensión de la *voluntad* y el *amor*: La palabra que brota del corazón es una palabra llena de sentido que suscita amor. El amor personal es fundamental para la plenitud de vida que es la madurez. Hay dos tipos de amor, el amor de cosa (*amor concupiscentiae*) y el amor de persona (*amor benevolentiae*). Santo Tomás explica que lo que amamos primeramente y por sí es a la persona. Las realidades no personales son amadas como bienes para las personas, que son el bien subsistente que se ama en primer lugar⁴⁵. Quien ama a las personas sólo con amor de cosa, en realidad es un egocéntrico que se ama a sí mismo por medio de los demás. La madurez implica el poder salir de sí por el amor personal, amando a los otros como *alter ipse*, otro yo, otro sí mismo. El amor personal tiene dos aspectos aparentemente contrarios, pero que se complementan. Por el amor nos trascendemos, ya que no vivimos en nosotros mismos, sino en la persona amada: «vivo sin vivir en mí». Al mismo tiempo, por el amor, la persona amada pasa a existir también en nuestro corazón, de una manera distinta a la existencia física o cognoscitiva. El amor produce la mutua interpenetración de dos almas en una sola unión afectiva⁴⁶. Sin esto, la vida humana está incompleta. El amor maduro implica que esa plena posesión de sí, por la memoria y la palabra del corazón, se transforme en entrega de sí, como don a la persona amada. Lo contrario de esto es la incapacidad de amar, es decir, la incapacidad de salir de sí por el amor a otro yo, y la incapacidad de incorporar al otro como parte de nuestra vida íntima. La activación de la vida mental de la persona en la primera infancia comienza justamente así: cuando, por la entrega de unos padres como don a sus hijos, estos, incorporándolos como objeto amado en su interior, se ven movidos a actualizarse desde la memo-

45. Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 26, a. 4.

46. Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 28, a. 1.

ria profunda, hacia la palabra, hasta la entrega de sí por el amor. La máxima realización de esto se da en el orden sobrenatural, por la memoria, inteligencia y amor de Dios, y se realiza proporcionalmente en todas las otras relaciones de amor personal. Todo el desarrollo de las virtudes del carácter, tiene aquí su punto de apoyo, su fuente de energía y su sentido, pues la virtud es el *ordo amoris*.



Conclusiones

SEl abandono, por parte de la psicología contemporánea, de su conexión con la metafísica y con la teología, ha derivado en un empobrecimiento de esta disciplina, que se ha convertido en una psicología sin alma y sin persona. Para el desarrollo de una psicología integral es de absoluta necesidad una recuperación de la conexión de la psicología con la sabiduría.

Esperamos haber contribuido algo, con esta exposición, a comprender la profundidad y la amplitud de los aportes que el pensamiento metafísico de santo Tomás puede colaborar a la restauración de la psicología desde lo alto de la realidad y desde lo hondo del corazón.

Submetido em: 10/12/2023
Aprovado em: 10/12/2023