

UNIVERSIDAD DE LA SABANA

FACULTADES DE PSICOLOGIA Y COMUNICACIÓN SOCIAL Y
PERIODISMO.

ESTATUTO ONTOLOGICO DE LA AFECTIVIDAD

Deisy Julieta Acosta Rodríguez

Luisa Fernanda Arias Caballero

Polyana Ortega Botero

Ángela María Quintero Velosa

Silvia María Gómez Ortiz

Nnury Alejandra Sánchez Ramos

CHÍA, PUENTE DEL COMUN
2003

INTRODUCCION

Este compilado e investigación tiene como fin presentar un análisis profundo de la ontología de la afectividad a través de resúmenes analíticos con sus respectivas tablas donde se explican las diferentes definiciones de los conceptos relacionados con la afectividad.

Este estudio busca exponer los resultados investigativos para dar una luz a futuros investigadores y profesionales en el área de la afectividad. Igualmente, esta investigación realizado de manera conjunta entre las facultades de Comunicación Social y Psicología, es el medio adecuado un modelo practico investigativo a nivel universitario y profesional.

Finalmente este trabajo es presentado ante la comunidad académica de la Universidad de la Sabana con el fin de realizar un aporte al enriquecimiento de esta.

TABLA DE CONTENIDO

	PÁG.
PRESENTACION	I
INTRODUCCION	II
 COMPILADO	
RAA 001 LA ANGUSTIA O LA PALABRA HECHA SINTOMA	1
RAA 002 LA “COGNITIO AFFECTIVA” EN SAN JUAN DE LA CRUZ	7
RAA 003 EL SER A MERCED DE LA AFECTIVIDAD	14
RAA 004 LOS NOVIOS: Los misterios de la afectividad.	21
RAA 005 EDUCACIÓN DE LA AFECTIVIDAD Para el amor y la Convivencia una alternativa a la educación sexual	27
RAA 006 PERSONA, ACCIÓN Y LIBERTAD Las claves de la Antropología en Karol Wojtyla	56
RAA 007 FILOSOFÍA DEL HOMBRE Una Antropología de la intimidad	97
RAA 008 ANTROPOLOGÍA DE LA SEXUALIDAD	154
RAA 009 Dimensiones de personalidad y valores interpersonales en adolescentes	193
RAA 010 Observación y registro de la depresión en el niño	210
RAA 011 El futuro emocional y psicosexual del niño en hogares Destruídos.	203
RAA 012 EL CORAZÓN	206
RAA 013 EL SER PERSONAL De Tomás de Aquino a la metafísica del don	213
RAA 014 LA FORMACIÓN DE LA PERSONALIDAD HUMANA	257
RAA 015 FILOSOFÍA DEL HOMBRE	274
RAA 016 NATURALEZA Y LIBERTAD	310
RAA 017 SANTO TOMÁS Y LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO	330
RAA 018 LA COMUNICACIÓN PERSONAL	346
RAA 019 EPISTEMOLOGÍA Y PSICOLOGÍA DE LA IDENTIDAD	395
RAA 020 METAFÍSICA DEL AMOR	440
RAA 021 CÓMO LOS ADULTOS PUEDEN NUTRIR CON AFECTO LA VIDA DE NIÑOS Y NIÑAS	465
RAA 022 CONCIENCIA Y AFECTIVIDAD (ARISTÓTELES, NIETZSCHE Y FREUD).	468
RAA 023 EL DON DEL AMOR, ESCRITOS SOBRE LA FAMILIA	490
RAA 024 EDUCAR EL CORAZÓN	511
RAA 025 EL ENIGMA DEL HOMBRE, DE LA ANTROPOLOGÍA A LA RELIGIÓN	517

RAA 026	LABERINTO DE LA AFECTIVIDAD	523
RAA 027	EL ROSTRO OCULTO DE LA MENTE	530
RAA 028	ACERCA DEL ALMA	536
RAA 029	AFECTIVIDAD, OBRAR HUMANO, MORALIDAD	549
RAA 030	LA PERSONA HUMANA Y SU CRECIMIENTO	554
RAA 031	LA VOLUNTAD HUMANA	563
RAA 032	LA PERSONA HUMANA, PARTE I INTRODUCCIÓN E HISTORIA	571
RAA 033	LA PERSONA HUMANA, parte II Naturaleza y esencias Humanas	577
RAA 034	LA PERSONA HUMANA, parte III Núcleo Personal y Manifestaciones	585
RAA 035	LA PERSONA	594
RAA 036	TEORÍA DEL CONOCIMIENTO	598
RAA 037	EL ÉXTASIS DE LA INTIMIDAD, Ontología del amor en Tomás de Aquino	606
RAA 038	LA ARTICULACIÓN DEL CONOCIMIENTO SENSIBLE, Una interpretación del pensamiento de Santo Tomas de Aquino.	613
RAA 039	INTELIGENCIA SENTIENTE	623
RAA 040	NATURALEZA Y NIVELES DE LOS SENTIMIENTOS	636
RAA 041	DESCARTES Y WITTGENSTEIN SOBRE LAS EMOCIONES	642
RAA 042	LA AFECTIVIDAD	649
RAA 043	BOSQUEJO DE UNA TEORÍA DE LAS EMOCIONES	652
RAA 044	FORMAS ESPIRITUALES DE LA AFECTIVIDAD	657
RAA 045	LA AFECTIVIDAD EN EL PROYECTO PERSONAL DE VIDA, Una propuesta de educación sexual.	662
RAA 046	AMOR Y MADUREZ PSICOLÓGICA, educación de la Afectividad	670
RAA 047	EL COMPONENTE AFECTIVO EN EL APRENDIZAJE HUMANO; Sentido y significado de una educación para el desarrollo de la afectividad.	679
RAA 048	LAS CLAVES DE LA AFECTIVIDAD FEMENINA: Corazón de Mujer.	684
RAA 049	SOBRE EL AMOR HUMANO	690
RAA 050	EL MUCHACHO Y SU MUNDO AFECTIVO	696
RAA 051	PAPEL INTENCIONAL DE LA EMOCIÓN	706
RAA 052	TENDER, QUERER, AMAR	711
RAA 053	RAZONES DEL CORAZÓN: la educación del deseo	717
RAA 054	MORALIDAD, PENSAMIENTOS Y SENTIMIENTOS, un solo acto de conocimiento	722
RAA 055	LA AFECTIVIDAD Y LA TEORÍA DE PIAGET, el conocimiento como deseo	725
RAA 056	EL ARTE DE AMAR	728
RAA 057	AFECTIVIDAD: LOS AFECTOS SON LA SONRISA DEL	

	CORAZÓN	737
RAA 058	ALEXITIMIA: LA DIFICULTAD PARA VERBALIZAR LOS AFECTOS: TEORÍA Y PRÁCTICA	742
RAA 059	ANTROPOLOGÍA PEDAGÓGICA: INTELECCIÓN, VOLUNTAD Y AFECTIVIDAD	751
RAA 060	BERGSON: LA INTUICIÓN COMO MÉTODO EN LA METAFÍSICA	764
RAA 061	BREVE TRATADO DE LA EMOCIÓN	770
RAA 062	CEREBRO Y AFECTIVIDAD	773
RAA 063	LA CONCEPCIÓN PSICOANALÍTICA DEL AFECTO	782
RAA 064	CONVIVIR CON LA AFECTIVIDAD	789
RAA 065	CUERPO, AFECTO Y LENGUAJE	793
RAA 066	DE FREUD A PIAGET: ELEMENTOS PARA UN ENFOQUE INTEGRADOR DE LA AFECTIVIDAD Y LA INTELIGENCIA	800
RAA 067	EL CONFLICTO DE LAS FACULTADES	807
RAA 068	EL SENTIDO COMÚN	812
RAA 069	EL SUEÑO Y EL AFECTO: UNA TEORÍA DE LO SOMÁTICO	820
RAA 070	LA EXPERIENCIA DEL AMBIENTE: PERCEPCIÓN Y SIGNIFICADO DEL MEDIO CONSTRUIDO	829
RAA 071	LA AFECTIVIDAD COLECTIVA	835
RAA 072	METAMORFOSIS SOBRE EL DESARROLLO DEL AFECTO, LA PERCEPCIÓN, LA ATENCIÓN Y LA MEMORIA	842
RAA 073	LAS PASIONES DEL ALMA Y CARTAS SOBRE PSICOLOGÍA AFECTIVA	855
RAA 074	TEORÍA DE PIAGET DEL DESARROLLO COGNOSCITIVO Y AFECTIVO	864
RAA 075	SENTIDO Y SER EN MERLEAU PONTY	874
RAA 076	MORAL Y AFECTIVIDAD	876
RAA 077	INTELIGENCIA Y LOGOS	881
RAA 078	AMISTAD Y AMOR EN ARISTÓTELES Y HUGH LA FOLLETE	884
RAA 079	FILOSOFÍA Y DESEO	887
RAA 080	RAZÓN Y SENTIMIENTO	889
RAA 081	AFECTIVIDAD Y RELATIVISMO AXIOLÓGICO EN LA MODERNIDAD.	892
RAA 082	LO SUBLIME	894
RAA 083	VOLUNTAD Y AFECTIVIDAD (I)	896
RAA 084	VOLUNTAD Y AFECTIVIDAD (II)	899
RAA 085	LIBERTAD Y FELICIDAD	902
RAA 086	LA AFECTIVIDAD, CLAVE PEDAGÓGICA Y APUESTA SOCIAL	905
RAA 087	MANEJO DE LOS SENTIMIENTOS Y LAS EMOCIONES EN LA FAMILIA	907

RAA 088 PERSONA Y COMUNIDAD, Ensayo sobre la Significación ética de la afectividad en Max Scheler	910
RAA 089 PERSONA: INTIMIDAD, DON Y LIBERTAD NATIVA. HACIA UNA ANTROPOLOGÍA DE LOS TRASCENDENTALES PERSONALES	915
RAA 090 EL MISTERIO DEL SER	918
RAA 091 PERCEPCIÓN Y PENSAMIENTO	920
RAA 092 EL CONOCIMIENTO SENSITIVO	924
RAA 093 PSICOPEDAGOGÍA DE LA AFECTIVIDAD ADOLESCENTE	928
RAA 094 EL CONOCIMIENTO POR CONNATURALIDAD.(LA AFECTIVIDAD EN LA GNOSEOLOGÍA TOMISTA).	935
RAA 095 TEORÍA DE LA INTELIGENCIA CREADORA	943
RAA 096 Pensamientos sobre religión y otros asuntos	958
RAA 097 DE ANIMA	965
RAA 098 LA ESTRUCTURA DE LA SUBJETIVIDAD	969
RAA 099 IMMANUEL KANT: FUNDAMENTACIÓN DE LA METAFÍSICA DE LAS COSTUMBRES	975
RAA 100 J. LOCKE: ENSAYO SOBRE EL ENTENDIMIENTO HUMANO	980
RAA 101 FUENTES DEL CONOCIMIENTO (ensayo de divulgación)	987
RAA 102 El amor como principio metafísico	994
RAA 103 Perturbaciones de la afectividad	999
RAA 104 Motivación y emoción	1003
RAA 105 EL ODIOS COMO UN AFECTO NUCLEAR DE LA AGRESIÓN	1007
RAA 106 LA CARICIA ESENCIAL (una psicología del afecto)	1012
RAA 107 Pensamiento Y Afecto En Nietzsche Y Spinoza	1024
RAA 108 ARISTÓTELES METAPHYSICA, TRADUCCIÓN: METAFÍSICA DE ARISTÓTELES	1028
RAA 109 INTELIGENCIA Y RAZÓN	1039
RAA 110 TIEMPO Y SISMO. Escritos De filosofía, entre lo sentidos y la afectividad. Disgregaciones antropológicas sobre el tiempo y el sí mismo.	1051
RAA 111 EL DERECHO A LA TERNURA	1055
RAA 112 SER INFINITO Y ETERNO (Ensayo de una ascensión al sentido del ser)	1065
RAA 113 ÉTICA EUDEMIA / ARISTÓTELES; TR., INTROD. Y NOTAS DE ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO.	1072
RAA 114 VOCACIÓN Y AFECTOS	1075
RAA 115 LA AFECTIVIDAD EN LAS ADOLESCENTES	1079
RAA 116 AFECTIVIDAD, SUGESTIBILIDAD, PARANOIA	1083
RAA 117 La sabiduría de Abdu'l – Bahá	1091

TABLAS:

TABLA DE FRECUENCIAS
INDICE ANALITICO
INDICE CRONOLOGICO
INDICE TEMATICO
INDICE POR AUTOR

GRAFICOS:

TORTA CON LAS 10 FRECUENCIAS MÁS ALTAS
TORTA POR PORCENTAJES DE LAS 10 FRECUENCIAS MÁS ALTAS
HISTOGRAMA DE LAS 10 FRECUENCIAS MAS ALTAS
OJIVA DE LAS 10 FRECUENCIAS MAS ALTAS

TÍTULO: LA ANGUSTIA O LA PALABRA HECHA SÍNTOMA

AUTOR(S): ROVALETTI, María Lucrecia

PUBLICACIÓN: En: Revista de Filosofía. Universidad Iberoamericana / Plantel México. N° 89 (may/ago) 1997; pág.188 - 214

UNIDAD PATROCINANTE: Universidad de Buenos Aires. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

PALABRAS CLAVES:

Befindlichkeit: “Encontrarse. Heidegger alude a la condición afectiva de la existencia, a esa forma general de toda disposición anímica, a ese modo pre-reflexivo de nuestra situación original” (Pág. 188). Es el título ontológico que designa ese estado en el cual el Dasein se encuentra y siente; indica todos los fenómenos ónticos y tradicionalmente conocidos como ‘disposición’ (Stimmung), ‘sentimientos’ (Gefühl) o afecto... los italianos traducen ‘befindlichkeit’ como ‘situazione emotiva’ y los franceses como ‘sentiment de situation’ o ‘affection’ (Martinau)” (Pág. 189)

Geworfenheit: “Facticidad” (Pág. 191)

Grundstimmungen: (Afectos fundamentales) son la angustia, el aburrimiento y la alegría (Pág. 189)

DESCRIPCIÓN:

La autora pone de manifiesto varias relaciones: La relación existente entre la afectividad y el mundo. - Somos en el mundo y lo somos a través de un cuerpo -. Nuestra relación con las cosas y los otros gracias a ese “ser cuerpo”. Y, finalmente, la relación angustia, cuerpo y expresión, para descubrir cómo en la angustia que da el existir la sabiduría del cuerpo permite expresar lo que la palabra no puede.

El ensayo contiene los siguientes títulos:
Mundo y afectividad
Afectividad y alteridad

Angustia, cuerpo y expresión
A modo de reflexión.

FUENTES:

Las fuentes usadas por la autora no presentan toda la información bibliográfica, no obstante se señalan las siguientes:

- Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*. o.c., 466-7
- Lopez Ibor
- Husserl, en *Ideen II* (Huss. IV)
- Kimura, p. 52
- G. Florival p.87
- Frank, p. 31
- Lang, 1988, p. 24
- Heidegger, *Was ist Metaphysik*, p. 32
- Sartre. *L'être et le néant*

CONTENIDO:

Mundo y afectividad

Nuestro ser-en-el-mundo no es un conocer sino un trato, un “andar-por” el mundo. Esto significa que los asuntos o cosas de la vida “no se nos presentan como meros datos objetivos, sino como temibles, gozosos, dolorosos, angustiantes...siempre, y en cada situación, estamos en un cierto ‘temple de ánimo’, y eso nos muestra la condición afectiva de nuestro ser-en-el mundo” (Pág. 188).

Heidegger habla de la “*Befindlichkeit*” como una condición afectiva de la existencia y se opone al sentido que se hace del término como “sentimiento” o simples estados subjetivos “que sólo recogerían el eco interior que producen los sucesos externos, razón por la cual carecerían de valor cognoscitivo alguno sobre el mundo; los sentimientos sólo revelarían entonces nuestros propios estados [*Was ist Metaphysik*, 31]” (Pág. 188)

Se menosprecian los estados de ánimo diciendo que son pasajeros, sin entender que son precisamente ellos los que nos abren el ser. La oscuridad de los sentimientos se debe a la cercanía o no del conocimiento, pero es la deformación racionalista la que relega a la irracionalidad esta forma fundamental de nuestra apertura al mundo.

Para la doctora Rovaletti, la afectividad no sería pasiva, porque no se trata del cómo se encuentra uno a sí mismo, sino del cómo nos relacionamos con el mundo. Desde esta óptica, la afectividad es receptividad activa, es disponibilidad. (Pág. 190)

“No hay hombre interior, el hombre está en el mundo” citando a Merleau Ponty.

Además de lo anterior, el temple de ánimo al abrírnos a nuestro propio ser nos abre a su vez al puro hecho de existir, a la “facticidad”. No estamos ahí simplemente, sino que debemos realizar nuestro propio ser. Habría entonces varios estados afectivos, porque el yo no está todo en un instante. Roavaletti habla de una especie de melodía afectiva en la cual se diseña la historia del yo.

Afectividad y alteridad

Como pasividad, la afectividad es esa capacidad de ser afectado, no desposesión de sí mismo. Y el ser afectados nos demuestra que somos-en-el-mundo, pero de un lado somos seres abiertos y, del otro, seres cerrados a ese mismo mundo.

Existir no se reduce al nacer, es un estar continuado. La existencia, en cuanto receptiva proviene-de, en cuanto activa es donación. Donación como la de los padres que genera en la misma existencia seguridad, acogida, mas cuando desaparece produce un sentimiento de amenaza.

Según Roavaletti, es claro que no podemos pensarnos como comienzos absolutos. El hombre a diferencia de los animales sabe que su existencia se debe a la de sus padres y que trascendentalmente “mi comienzo no es mi comienzo... más allá de mi nacimiento, mi mirada me lleva a un ilimitado proceso en el cual no se llega a ninguna causa (Jaspers,)” (Pág. 196)

Por eso, citando a López Ibor, Roavaletti recuerda cómo el “estar en el mundo”, que es lo primario de la existencia, es una experiencia angustiosa. Los animales se mueven por instinto en su mundo circundante, el hombre en cambio, debe crearse ese mundo. De ahí que sólo al hombre la existencia se le plantee como problema inevitable.

Tal angustia empieza con la primera ruptura afectiva entre la madre y el hijo, en el momento del destete. “Una angustia que al descubrir la distancia que introduce la ruptura, provoca el deseo del otro... esta angustia se manifiesta tanto hacia el pasado como hacia el devenir”

El devenir traerá la angustia que se manifiesta por “ser-arrojado” y el tener que construir la figura propia de su ser.

El niño experimenta que es distinto al descubrir a su madre como un tú y al percibir las personas que le rodean. Al verse enfrentado al mundo, a lo otro, se abre un mundo de amenazas y de seguridades por conquistar.

“Precisamente la afectividad traduce las modulaciones de esa temporalidad. Así la existencia se manifiesta entre una polaridad positiva y una negativa, según sean las posibilidades de existir. Y como existir es existir-en-el-mundo, la afectividad traduce el encuentro con los otros útiles, objetos y personas que son tenidos como propicios o amenazadores” (Pág. 200)

Angustia, cuerpo y expresión

Somos afectividad en cuanto somos cuerpo. A través del cuerpo nos comunicamos con los otros y es el lugar de intercambio con las cosas. Pero aclara que no se trata del cuerpo físico, anatómico, sino del cuerpo que somos. “El cuerpo es, en tanto comportamiento, el despliegue de nuestras intenciones; es esa capacidad de apropiarse de las significaciones, de hacerlas suyas, de hacer surgir en sus gestos las mismas unidades de sentido” (Pág. 201)

Cuando nos comunicamos lo hacemos preferentemente a través de nuestro cuerpo, él es potencia expresiva. Todos los otros niveles de comunicación están en cierta forma supeditados a éste. De ahí que cuando la palabra se vuelve escasa, la corporalidad puede expresar lo que parece inexpresable. Sin embargo, el lenguaje corporal solo alude, sugiere, induce, estados de ánimo o sentimientos porque no es conocimiento sino información.

Nuestra sociedad sólo tiene en cuenta las enfermedades del cuerpo, es la razón por la cual el enfermo solo puede recurrir a la expresión corporal. Pero qué hacer cuando llega la angustia que plantea la existencia. No se puede explicar, pero se somatiza. El cuerpo presta ayuda a la palabra y así la palabra se hace síntoma.

Del mismo modo, existir es un Co-existir. Estamos expuestos a la mirada del otro. Y el no poder controlar ese reparo del otro sobre mí me genera angustia. Tal angustia, la provocada por el mero hecho de existir o la patológica, puede llevar al hundimiento, incluso a la muerte. En los casos neuróticos se presenta una despersonalización pero a la vez hay objetivación de esa angustia. El problema es peor en los psicóticos donde se da la vivencia de la Nada y una especie de des-concreción, el sujeto no puede expresarla. No puede decir nada, ni tiene qué decir porque está sumergido en esa distancia que distingue los sujetos de los objetos.

“El angustiado, perdiendo su poder sobre su cuerpo, deviene corporeidad expuesta a la mirada del prójimo. En esta pérdida de distancia, en esta pérdida de reparos, reside la angustia”. (Pág. 209)

A modo de reflexión

Rovaletti plantea al final del texto que la angustia nos habla de la facticidad de la vida humana y es angustia de ser-en-el mundo. La finitud,

el límite, el tiempo nos muestran que no sólo hay creación, sino también distensión. Pero la angustia no es mala porque suscita la vehemencia por vivir.

CITAS CLAVES:

Pág. 188: “Antes de todo conocer o querer, la existencia se revela como afectividad. El estado de ánimo es la forma de ser original del Dasein en cuanto abierto para sí mismo. (Heidegger)”.

Pág. 189: “Se olvida que los estados de ánimo, ontológicamente, tienen la función de ‘abrirnos’ nuestro propio ser, darnos a entender nuestra situación original de ser-en-el-mundo. El ‘encontrarse’ nos abre primariamente al puro hecho de existir, a la ‘facticidad’, es decir que el Dasein ‘es’ y ‘que ha de ser’, aunque el de dónde y el ‘a dónde’ permanezcan en la oscuridad (Heidegger)”

Pág. 189: “la afectividad es ‘la condition de l’ouverture au monde, de son ‘abordabilité’... ‘la condición de la apertura al mundo, de su abordabilidad”

Pág. 190: (Nota al pie) “Husserl, en Ideen II (Huss.IV), dice que la receptividad no consiste únicamente en el hecho de padecer la afección, sino también y al mismo tiempo en la conciencia de la actividad y de un nexos causal entre ambos”.

Pág. 191: “El temple de ánimo tiene, finalmente, la función de abrirnos a nuestro propio ser para darnos a entender nuestra situación original. El encontrarse nos abre, ante todo, al puro hecho de existir: la “facticidad” (Geworfenheit).

Pág. 194: (Nota al pie) “El sujeto que está en una relación con el mundo, no es un yo puro pensante, consciente de sí mismo, que pueda aprenderse totalmente en la reflexión. Si yo tengo un mundo es porque soy en el mundo (être-au-monde) y estoy abierto al mundo por mi cuerpo y no primariamente por mi pensamiento”

Pág. 206: “Cuando el ‘cuerpo objeto’ sale de su silencio (Sartre), la angustia deviene la palabra hecha síntoma. Entonces es la sabiduría del cuerpo la que presta ayuda a la palabra”

Pág. 213: “Pero esta angustia no es vana porque suscita una réplica, esa vehemencia por existir, ese desiderium essendi que se constituye bajo la amenaza de la muerte, es decir en y por la angustia”.

METODOLOGÍA:

Ensayo de profundidad investigativa, donde se recurre a la sustentación teórica de los argumentos con el soporte teórico de autores relacionados con la materia en cuestión.

CONCLUSIONES:

- Las cosas y los aspectos de la vida se plantean no como datos objetivos, sino como gozosos, dolorosos, angustiantes.
- Lo anterior nos habla de la afectividad de ser en el mundo.
- Somos en el mundo y somos cuerpo a través del cual establecemos las relaciones con los otros y los objetos.
- La afectividad nos permite entrar en contacto con los otros y los objetos a los cuales se les considera propicios o amenazantes.
- Existir plantea una angustia: la angustia de no encontrar nuestro origen, de la finitud, de la mirada del otro y de tener que descubrir nuestro propio mundo, a diferencia de los animales.
- Pero ante las anteriores realidades, la angustia permite abrir posibilidades de una vida con vehemencia.

TÍTULO: LA “COGNITIO AFFECTIVA” EN SAN JUAN DE LA CRUZ

AUTOR(S): SALTOR, Jorge Eduardo

PUBLICACIÓN: En: Studium. Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino – Centro de Estudios Institucionales. Vol. 2, N° 3 (1999); pág. 51-81

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Cognitio Affectiva: “Entre el cognoscente y su obra no se da ningún modo de mediatez discursiva; por el contrario, el prudente o el místico en cierta manera se mimetizan con el término de su intencionalidad, a tal punto que entre ellos se establece una corriente de compromisos afectivos que los une en una singularidad metafísica indestructible. Por eso, el conocimiento místico es una cognitio affectiva” (Pág. 56)

DESCRIPCIÓN:

Más que una ontología se trata de una epistemología de la mística de San Juan de la Cruz. Luego de presentar las distintas formas de conocimiento, ubica la sabiduría mística dentro del conocimiento prácticamente práctico que se basa en la realización de afectos. Posteriormente se expone las 8 características de la cognitio affectiva en San Juan de la Cruz para concluir que éste conocimiento es cristológico y se da en el contexto de la fe católica.

El texto se divide en 3 capítulos de la siguiente manera:

Capítulo I: Introducción

Capítulo II: Características de la cognitio affectiva en San Juan de la Cruz

Capítulo III: El conocimiento místico de Juan de la Cruz es cristológico

FUENTES:

- Santo Tomás de Aquino. In II Metaph., lect. II, 290
- Ryle, G. El concepto de lo mental, Piados, Bs. As., s/f, pp. 28-29

- Santo Tomás de Aquino. QQ. Disput. de Veritate, q. II, art. 8.
- Elorz: El conocimiento por connaturalidad, Univ. De Navarra, Pamplona, 1964, p. 57
- P. Crisógono O.C.D. Vida de San Juan de la Cruz. BAC, Madrid 1982.
- San Juan de la Cruz. Obras Completas. Editorial Monte Carmelo. Burgos, 1990; edición preparada por Eulogio Pacho.
- Trueman Dicken: La mística carmelitana, Herder, Barcelona, 1966, p. 149
- J. Arintero, O.P. Cuestiones Místicas, BAC, Madrid, 1956. p. 170, 179-180
- Santa Teresa. Moradas
- Santa Juana Francisca de Chantal. Oeuvres, II, p. 260.
- Nieto, José C. Místico, poeta, rebelde, santo: en torno a San Juan de la cruz. Fondo de Cultura Económica, México, 1982, pp. 177-78
- Romano Guardini. Introducción a la vida de oración, Salutis, San Sebastián, 1987. p. 168.
- Rahner, K. Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo, Herder, Barcelona, 1979, pp. 216 a 363.

CONTENIDO:

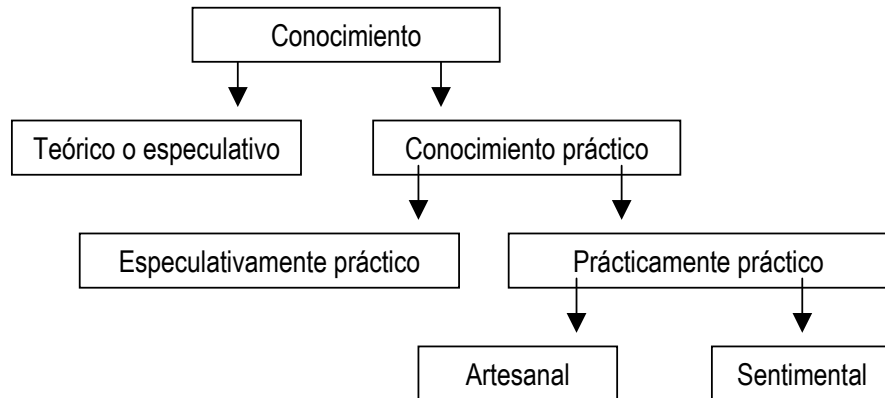
Capítulo I: Introducción

En este punto Jorge Eduardo Saltor dice que desde Aristóteles hasta Ryle los filósofos reconocen dos formas de conocimiento: uno teórico o especulativo y otro práctico.

Con base en la Metafísica de Aristóteles, escrita por Santo Tomás, Saltor explica que el conocimiento teórico tiene como fin la verdad, mientras el práctico, la obra. Un tema sobre el que se ha discutido mucho, sin embargo afirma, como centro de su interés, el indicar las características de un tipo de conocimiento práctico: la sabiduría mística, ejemplificada de manera muy clara por San Juan de la Cruz. El Santo posee una armonía admirable entre el saber teórico y el práctico.

En función de lo anterior Saltor parte de la hipótesis de dos formas del conocimiento práctico:

El especulativamente práctico y el prácticamente práctico. Este último a su vez puede ser artesanal o sentimental. El sentimental se basa en la realización de afectos y no en la formulación de enunciados verdaderos.



El conocimiento prácticamente práctico es el de la mística, la prudencia y el de lo poético que está expresado en todas las artes. Aquí no hay esfuerzo metódico de la razón, pero hay una realización concreta de la acción.

En el conocimiento místico desaparece la relación sujeto-objeto, pues es un conocimiento directo por connaturalidad donde entre el sujeto cognoscente y el objeto hay una afinidad real, una comunidad de participación. Todos tenemos conocimientos que no adquirimos por raciocinio sino que nacen de lo más íntimo y que se alcanzan por la unión de tipo afectivo con el objeto conocido, “mediante una unión amorosa por la que alcanzamos la materia de nuestros juicios, de un modo más vital y palpitante que en los otros conocimientos” (Pág. 56)

El conocimiento especulativamente práctico se da cuando se aprende el método de realizar una operación sin tener por eso el propósito de llevarla a cabo.

Pero volviendo al conocimiento místico, Saltor, expone las ideas de Plotino entorno al Uno y la tendencia del alma por retornar a él en el proceso “ascendente”. Algo que constata la importancia de este autor para la teología mística y la universalidad de este mismo saber, con las diferencias lógicas del Cristianismo frente a la dialéctica filosófica.

Capítulo II: Características de la cognitio afectiva en San Juan de la Cruz

Para Saltor, la mística juancruciana es: “supraconceptual, intuitiva, afectiva, frutiva y nocturna a la vez, especificada por el Ser y no especificante, no técnica, simple, y, finalmente, cristocéntrica” (Pág. 61). Ocho características presentes en otros místicos, pero de forma eminente y con autoconciencia en San Juan de la Cruz. No se dan unas separadas de otras, sino todas en una armonía admirable.

Y comienza a explicar una por una:

Supraconceptual: San Juan de la Cruz no era un místico de conceptos, era un místico experimental aunque quiso traducir en lo posible en forma poética y conceptual sus experiencias contemplativas. No quiere decir que el místico sepa más que el filósofo, sólo experimenta lo que por vía discursiva sabe el teólogo. Sin necesidad de los modos argumentativos del pensar, los místicos llegan al corazón del Ser. “San Juan de la Cruz conoce y acepta la doctrina filosófica tradicional de que, en el orden humano, es absolutamente imposible amar si no se conoce previamente el objeto intencional; pero, según él, en el orden sobrenatural, es posible que pueda haber un torrente de amor divino infuso sin que el alma, en el campo de lo conceptual y de lo proposicional, adquiera elementos de tipo noético”. (Pág. 64).

Intuitiva: Es un conocimiento intuitivo justamente por ser experimental. No se llega a Dios por inferencia deductiva como en la prueba ontológica de San Anselmo, ni por vía discursiva como en la obra de Santo Tomás, sino inmediatamente se da la experiencia, pero luego de haber transitado por la ardua etapa purgativa y las noches del sentido y del espíritu. Entonces viene el matrimonio espiritual con el Amado.

Afectiva: La intuición mística no es de tipo intelectual, sino afectiva. El místico sólo puede amar y unirse a Dios porque Éste lo amó primero. La contemplación es ciencia de amor que enamora e ilustra al alma, don dado por el Espíritu, y procede más o menos de la Sabiduría. “La Sabiduría, afirma San Buenaventura, debe denominarse con mayor propiedad el conocimiento experimental de Dios, y en consecuencia, éste es uno de los siete dones del Espíritu Santo, cuyo acto consiste en gustar la suavidad de Dios. Tal acto, asimismo, en parte, es cognitivo y, en parte, afectivo” (Pág. 67) (Collationes septem de donis Spiritus Sancti, p. 3^a, S 45.)

Fruitiva y nocturna: Esto es gozosa y nocturna: Juan de la Cruz es el “místico de las noches”. Su visión contempla tres noches en el camino contemplativo: la noche de los sentidos, la del espíritu, y la que impide en vida la experiencia plena del “lumen gloriae”. La noche no debe asumirse con un sentido negativo, sino por el contrario, como el tránsito necesario para llegar a la unión con Dios. Esto exige sacrificio y dolor, pero trae el consuelo en la fe y el gozo de que después de las dos primeras se da el matrimonio espiritual en el que los deleites son producto de la más perfecta alegría. Es la noche que por exceso de luz ciega y oscurece, como el sol a la pupila cuando se mira de lleno.

Pasiva: El autor explica aquí cómo desde Kant el entendimiento ha sido determinante de su objeto y no determinado por éste. Sin embargo en el conocimiento místico, de acuerdo con la tradición católica, es el objeto – Dios el que determina totalmente al sujeto humano. “El hombre en la

experiencia mística no se crea un Dios a su medida; por el contrario, Éste especifica totalmente su alma, la metáfora de la luz tiene aquí mucho sentido, porque de la misma manera que en condiciones normales la recepción de la luz solar es totalmente pasiva, también la recepción de la luz divina – mediatizada por el oscuro espejo que implica la condición carnal – está inequívocamente especificada por la gracia.” (Pág. 70) Esta pasividad juancruciana es diferente al quietismo de Miguel de Molinos. Para este último, según su teoría similar al budismo, todo esfuerzo humano que implique ascesis, incluso la oración vocal, impide a Dios obrar en el alma. Mientras en la visión de San Juan de la Cruz “La pasividad espiritual, esto es, el apaciguamiento de las pasiones, la superación de la condición pecadora, el desapego de las consolaciones psicológicas no se logran sino al final de una dura lucha consigo mismo y con las fuentes de la concupiscencia” (Pág. 72). En el quietismo hay renuncia a la acción, en Juan de la Cruz el encuentro con el Amado, Si Él lo quiere, se da una vez se lo ha buscado afanosamente, una vez está la casa sosegada, o sea, dominadas las pasiones. El alma colabora apasionadamente con la gracia, en una contemplación infusa que se ve en las primeras canciones del Cántico Espiritual.

No técnica: Esto quiere decir que no hay un ejercicio específico, sino que todo es por gracia de Dios y de ello hay que estar conscientes con especial humildad. Santa Teresa decía que Dios da los dones sobrenaturales “cuando quiere, y como quiere y a quien quiere” (Moradas IV, CAAP I) (Pág. 74) Y Santa Juana Francisca de Chantal: “El gran método de la oración es que no lo haya... la oración debe hacerse por gracia y no por artificio” (Oeuvres, II, p. 260) (Pág. 74) En ese sentido, el conocimiento místico no es técnico. No hay una forma de purificación. Los caminos de la contemplación son muchos y no hay un único modo de transitarlos, dirá también el padre Arintero.

Simple: En el texto ‘Subida al Monte Carmelo’ de Juan de la Cruz se ve que cuando han pasado las noches del sentido y el espíritu viene la unión del alma con el Amado que es sencilla y pura, es decir, todo se torna al amor. “Mi alma se ha empleado, y todo mi caudal, en su servicio; ya no guardo ganado, ni ya tengo otro oficio, que ya sólo en amar es mi ejercicio” (Canción 28 Cántico Espiritual) (Pág. 77) El alma siente una tendencia a ser poseída por Dios y se identifica por participación afectiva con Él, así renuncia a los gustos de la sensibilidad, de la memoria e incluso a los gustos de la oración y vive una atención amorosa a Dios. Y si el amor pide al místico una determinada misión apostólica la cumplirá de modo cristiano.

Cristocéntrica: Última característica que queda claramente expresada en su título. “El objeto intencional de la mística juancruciana es, sin lugar a dudas, Cristo” (Pág. 77) Todo en Juan de la Cruz tiene como última instancia a Cristo. Él, verdad absoluta, verdad hecha carne. El místico tiende a la Unión con Él y por Él alcanza la unión con el Padre y el

Espíritu Santo. “De modo pues que San Juan de la Cruz comprendió perfectamente que el Amado, al cual se alude en el versículo 6 del primer capítulo de la Epístola (Efesios 1, 6), es el Señor Jesucristo. Este es, pues, el centro alrededor del cual gira toda la vida de nuestro santo”

Capítulo III: El conocimiento místico de Juan de la Cruz es cristológico

Si bien los capítulos no tienen ningún enunciado que los identifique, sino que están solo divididos por números romanos, la idea de este apartado queda resumida en lo anterior: El conocimiento místico de Juan de la Cruz es por encima de todo, cristológico. La pregunta es ¿una persona puede llegar a este conocimiento místico sin ser cristiano? Y el autor recurre a las palabras de un teólogo moderno “la experiencia mística es auténtica solamente si supera la prueba de que habla San Juan: ‘todo espíritu que confiesa a Jesucristo, que se ha hecho carne, es de Dios; todo espíritu que no conoce a Jesús, no es de Dios’ (Epístola I, 4, 2-3). Solamente lo que se justifica ante Cristo es divino. La experiencia mística debe por lo tanto conducir al hombre a Cristo” (Romano Guardini: Introducción a la vida de oración, Salutaris, San Sebastian, 1987, Pág. 168) (Pág. 79) Jesús es el mediador absoluto y a veces parece que estuviera en otras religiones de manera encubierta, implícita, confusa o distorsionada. Puede haber similitud en la mística de Juan de la Cruz y los místicos del lejano oriente, y todos los hombres participan de la misma naturaleza dada por Dios, pero lo que Juan de la Cruz enseña sólo se concibe dentro del contexto de la fe católica.

CITAS CLAVES:

Pág. 54: “El artífice, tiene un doble conocimiento de lo operable: especulativo y práctico. Tiene conocimiento especulativo o teórico cuando conoce las razones de la operación, pero sin aplicarlo, con la intención, a la obra; y tiene conocimiento práctico cuando, por la intención, extiende al fin de la operación las razones de la obra (...) Por lo cual es evidente que el conocimiento práctico que tiene el artífice sigue a su conocimiento especulativo, dado que el práctico se obtiene extendiendo el teórico a la acción” (QQ. Disput. De Veritate, q.II, art. 8.)

Pág. 64: “Donde es de saber, acerca de lo que algunos dicen que no puede amar la voluntad sino lo que primeramente entiende el entendimiento, hace de entender naturalmente, porque por vía natural es imposible amar si no se entiende primero lo que se ama; más por vía sobrenatural bien puede Dios infundir amor y aumentarle sin infundir ni aumentar distinta inteligencia” (San Juan de la Cruz. Cántico espiritual B, comentario a la canción XXVI, 8. Obras Completas, editorial Monte Carmelo, Burgos, 1990; edición preparada por Eulogio Pacho).

METODOLOGÍA:

Texto de la revista Studium, perteneciente al Centro de Estudios Institucionales de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino de Buenos Aires. Se trata de un trabajo que involucra a la vez la rigurosidad filosófica sobre un tema teológico de profundidad mística. Su redacción responde al estilo científico actual, con notas a pie de página sujetas a las reglas convencionales ordinarias empleadas en la confección de monografías filosóficas.

CONCLUSIONES:

- Existen dos tipos de conocimiento: el especulativo y el práctico. La mística pertenece al conocimiento prácticamente práctico cuya base es la realización de afectos, de ahí que el conocimiento místico sea una cognitio afectiva.
- San Juan de la Cruz es el mejor exponente de esta cognitio afectiva.
- La mística juancruciana es: “supraconceptual, intuitiva, afectiva, fruitiva y nocturna a la vez, especificada por el Ser y no especificante, no técnica, simple, y, finalmente, cristocéntrica”.
- Sin necesidad de los modos argumentativos del pensar, los místicos llegan al corazón del Ser.
- Para este conocimiento es necesaria la gracia dada por Dios al hombre a través de Cristo mediador absoluto y en el contexto de la fe católica.

TÍTULO: EL SER A MERCED DE LA AFECTIVIDAD

AUTOR(S): SACCHI, Mario Enrique

PUBLICACIÓN: En: Sapientia Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires / Facultad de Filosofía y Letras. Vol. 55, No. 207 (ene./jun. 2000); Pág. 253 - 270

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Emotivismo: El emotivismo sostiene que el conocimiento práctico y la regla de los actos humanos dependerían de impulsos subjetivos que signarían el obrar del hombre en función del agrado o del desagrado, del placer o del fastidio, o, si se prefiere, como dirían los escolásticos, de los movimientos de los apetitos concupiscible e irascible” (Pág. 253).

DESCRIPCIÓN:

Este texto hace parte de la revista Sapientia que oficia como órgano de la Sociedad Tomista Argentina y acoge trabajos exclusivamente inéditos escritos en español, latín, italiano, francés, portugués, alemán e inglés. Su redacción responde al estilo científico actual, con notas a pie de página sujetas a las reglas convencionales ordinarias empleadas en la confección de monografías filosóficas.

El texto se divide en 4 capítulos de la siguiente manera:

Capítulo I: La transpolación moderna de la afectividad al orden cognoscitivo

Capítulo II: El escarnecimiento de la intelección objetiva

Capítulo III: Tres paradigmas de la ontología afectivista contemporánea

Capítulo IV: El agnosticismo oculto en las invocaciones a la afectividad

FUENTES:

- G. E. Moore, Principia Ethica, rpt. (Cambridge University Press, 1960), Pág. 189-192;199, 203-205, 208-209, 211-212, 217 y 224-225.

- R. Carnap, *Philosophy and Logical Syntax* (London: Keegan Paul, Trench & Trubner, 1935), *passim*.
- A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, new ed. (Harmondsworth: Penguin Books, 1971), Pág. 60-61
- R. Gagnebet O. P., *De natura theologiae eiusque methodo iuxta S. Thomam* (Romae: Pontificium Institutum Internationale "Angelicum", 1958).
- M. E. Sacchi, "La razón humana y el misterio de la Trinidad", en Id. (Ed), *Ministerium Verbi: Estudios dedicados a Monseñor Héctor Aguer en ocasión del XXV aniversario de su ordenación sacerdotal* (Buenos Aires: Basileia, 1997), Pág. 332, nota 1.
- B. Pascal, *Pensées*, n. 793, en Pascal. *Oeuvres complètes, texte établi et annoté par J Chevalier*, Bibliothèque de La Pléiade 34 (Paris: Librairie Gallimard, 1954), Pág. 1331.
- M. Blondel, *L'action* (1893): *Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, nov. Éd. (Paris: presses Universitaires de France, 1950), Pág. 436
- C. Tresmontant, *La crise moderniste* (Paris: Editions du Seuil, 1979), trad. De E. Sierra: *La crisis modernista* (Barcelona: Editorial Herder, 1981), Pág. 98.
- L. Lavelle, *La dialectique de l'éternel présent I: "De l'être"*, nouv. ED. (Paris: Aubier-Éditions Montagne, 1947), Pág. 240
- H.U. Von Balthasar, *Der Christ und die Angst* (Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1959), trad. De J.M. Valverde: *El cristiano y la angustia* (Madrid: Ediciones Guadarrama, 1960), Pág. 114

CONTENIDO:

Capítulo I: La transpolación moderna de la afectividad al orden cognoscitivo

El pensamiento moderno está marcado por una dilección apasionada por la afectividad. Es decir, existe un amor, un elogio de la afectividad como motor de las cogitaciones teológicas y filosóficas predominantes en la Edad Moderna. Sacchi afirma que tal pensamiento se ha extendido al orden científico, a la vida humana y social, a la producción artística y al campo religioso. Incluso el romanticismo del siglo XIX y el existencialismo del XX han exaltado lo afectivo. Se ve además en el orden moral con el emotivismo, frecuente en las naciones de habla inglesa, con George Edward Moore como uno de sus precursores. Finalmente, en el neopositivismo del siglo XX para atacar la metafísica y la ética como lo hicieron Rudolf Carnap y Alfred Yules Ayer.

El autor afirma que felizmente esta apreciación entró en decadencia con la aparición del libro *After Virtue* de Alasdair MacIntyre "quien ha ofrecido un diagnóstico agudo del grave problema provocado por la irrupción de una afectividad despojada de la necesaria regulación racional" (Pág. 254).

Para MacIntyre se debe ser inflexibles con esta tendencia que va de un desatino a otro.

Según Sacchi no hay un descubrimiento nuevo de la filosofía moderna, ni hubo desconocimiento del pensamiento antiguo y medieval de los ingredientes afectivos, a través de frías especulaciones sobre la objetividad del mundo exterior que olvidarían lo afectivo de la creatura racional en el devenir fáctico de su historia. Escribe además, que cualquier persona culta puede apreciar el examen de la afectividad en el Banquete y en el Fedro de Platón. En el tratado Del alma, Ética a Nicómaco y Ética a Eudemo de Aristóteles. En la escolástica medieval con San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino. Y en la mística cristiana con Dionisio Areopagita perteneciente a la patrística, San Bernardo de Claraval en la escolástica de la Edad Media y San Juan de la Cruz en los inicios de la Edad Moderna.

La modernidad habría puesto entonces la afectividad en campos donde antes no se le reconocía, como en la especulación metafísica que busca los primeros principios y las primeras causas de todo lo que es.

“Contraviniendo la médula del razonamiento esencialmente especulativo de la ciencia del ente en cuanto ente, el pensamiento imbuido de prejuicios afectivistas ha querido incursionar en la inspección de su sujeto con una competencia que nunca nadie ha demostrado que se hallara a su alcance” (Pág. 257)

Esto ha generado una crisis que llega al siglo XX y por eso Sacchi propone “indagar acerca de aquello que se sigue de tamaña claudicación de la razón humana ante la primacía absoluta concedida a los afectos” (Pág. 257)

Capítulo II: El escarnecimiento de la intelección objetiva

Desde el título puede verse lo que el autor plantea en este apartado: la burla, el escarnecimiento de la intelección objetiva, esto es, la impugnación moderna de la metafísica que niega la capacidad del intelecto humano de conocer el ser. Ante tal incapacidad sólo un vínculo afectivo con el ser podría explicarlo. Se pregunta Sacchi qué clase de vínculo sería ese, porque los autores no se ponen de acuerdo. Para algunos el acceso al ser sería mediante el acto de la voluntad; para otros, en el movimiento del apetito sensitivo; algunos más, a través de ciertas manifestaciones de la vida emocional; y los últimos, por sus experiencias religiosas.

Sacchi ve ignorancia en la concepción que se hace de la unión afectiva, en despecho de la inteligencia, del acto de ser. “La postulación de un vínculo extraintelectivo del hombre con el ser no podía dejar de provocar

una colisión franca de sus partidarios con la metafísica tomista” (Pág. 258)

Dice que se ha criticado la concepción de Santo Tomás del conocimiento intelectual del ser, por su supuesta condescendencia con el racionalismo. Pero habría varios equívocos en la significación nominal de la palabra racionalismo. Los que creen que éste desecha el valor de la experiencia en el conocimiento, los que consideran “desmerece la sobrenaturalidad del conocimiento de la fe confiriendo a nuestra razón una competencia omnímoda y exenta de toda limitación para acceder a las verdades de la revelación divina” (Pág. 259) y finalmente los que dicen “resta importancia a la afectividad humana o que, en el menor de los casos, la supeditaría a la regulación y al imperio de la razón imponiéndole una suerte de subordinación a ésta” (Pág. 259)

Críticas que niegan la objetividad del ser y la afirmación tomista de la inteligibilidad exclusiva del mismo a la razón humana que en nada despreja la afectividad del hombre como se pretende hacer ver.

Para Sacchi el siglo XX representa el culmen del afectivismo antimetafísico moderno que “descarta la captación intelectual del acto de ser sustituyéndola por un consorcio de índole primordial e incluso excluyentemente afectiva, pero asegura que es falsa la apreciación de Pascual según la cual si no se ama la verdad no se llega a ella. Para el pensamiento tomista “la conditio sine qua non del amor a la verdad estriba ni más ni menos que en su conocimiento previo por parte de nuestro intelecto”(Pág. 261)

Capítulo III: Tres paradigmas de la ontología afectivista contemporánea

Comienza Sacchi citando a Maurice Blondel “El filósofo de Aix-en-Provence” universidad donde enseñó de 1897 a 1927. Luego de recorrer un poco su historia como filósofo concluye su aporte en la segunda mitad del siglo XX al incentivar el afectivismo dentro de los círculos católicos. Lo critica por sus escasas fuentes, reducidas prácticamente a Pascal y a Leibniz, donde no figuran los filósofos de mención inexcusable. Además lo señala de padecer del provincialismo que tanto daño hizo a la filosofía en diversas regiones de Europa. Su cultura no trasciende a Francia.

“Blondel tuvo a su cargo la tarea de esquematizar la reacción contra la inteligencia metafísica del ser, supeditándola a una afectividad decretada por la voluntad libre del espíritu... tendría la potestad de afirmar tal acto sin necesidad de ninguna percepción intelectual antecedente”. (Pág. 263).

Para nuestro autor, Blondel desconoce la primacía absoluta de la especulación al pretender que la acción perceptiva del intelecto dependa de una praxis presidida por la voluntad, pero es imposible que el ser sea

conocido después del acto de la libertad por dos cosas: la primera, porque el intelecto se dirige al objeto como verdadero mientras la voluntad le busca como bien. La segunda, porque la voluntad no elige si antes el entendimiento cognoscente no le presenta el objeto apetecible. De ahí que la tesis de Blondel sea insostenible. El resultado, gracias a las exaltaciones que los discípulos de Blondel han hecho de sus tesis: la desaparición del análisis objetivo y su descalificación frecuente.

“El meollo de esta teoría reside, entonces, en la negación de la objetividad del ser frente a la potencia perceptiva de nuestra razón; así, el encuentro del hombre con el ser no podría consistir en su asimilación intencional a través del acto del conocimiento intelectual. En su defecto, tal encuentro se verificaría al nivel de una experiencia afectiva gracias a la cual la extraobjetividad del ser sería suplida por una apertura espiritual espontánea liberada de toda captación intelectual a causa de la impotencia de la razón humana para unirse a dicho acto al modo de un objeto”. (Pág. 266)

Louis Lavelle encarna para Sacchi la segunda apología de la negación de la objetividad del ser en el siglo XX. Su tesis: la objetividad es propiedad del mundo exterior, el objeto refleja sólo la apariencia de las cosas, por eso el conocer en vez de ser exterior al ser, le es interior. “Se debe excluir toda actitud metafísica por la cual se piense poder asir el ser de las afueras y contemplarlo como un objeto”(Pág. 266)

Y finalmente, cita a Hans Urs von Balthasar de quien dice elaboró el ensayo más sobresaliente de la tendencia a negar la objetividad inteligible del ser a la razón humana con la supuesta proyección ontológica de la angustia que defendió el protestantismo liberal al considerar una relación puramente sentimental entre el hombre y Dios. En su libro *El Cristiano y la angustia* se ve cómo “el ser no es finito, ni es un ente, sino aquello por lo cual un ente está siendo. Tampoco es objetivo, como una cosa frente al espíritu cognoscente, sino que del mismo modo que es la causa para que un ente sea, así es la causa en el espíritu para que este pueda conocer un ente como tal” (Pág. 268).

Balthasar estaría reemplazando la inteligencia del ser, necesariamente objetiva, por una simple apertura del alma para el conocimiento del ser. Lógicamente, si el ser no pudiera ser objeto y por tanto no pudiera aprehenderse, no se podría conocer. Pero sostiene Sacchi, esto es sólo adaptación del pensamiento antintelectualista de Blondel, Pascal, el protestantismo liberal, el romanticismo ruso, entre otros.

Capítulo IV: El agnosticismo oculto en las invocaciones a la afectividad

Termina su estudio Sacchi, tachando de agnosticismo todo lo que niegue la cognoscibilidad del ser por medio de la inteligencia y abandone este

acto a la experiencia afectiva. Dice que para Santo Tomás es claro que en el vigor de la filosofía de Aristóteles “El ser asequible al animal racional no es sino la inteligencia del acto propio del ente en cuanto ente tal cual se lo especula en el transcurso de la analítica científica de la metafísica” (Pág. 269).

La imposibilidad absoluta del conocimiento de Balthasar y Lavelle nos estaría devolviendo al escepticismo de la sofística de la antigüedad pagana.

CITAS CLAVES:

Pág. 254: “En términos filosóficos, el emotivismo es la doctrina según la cual todos los juicios de valor, principalmente los juicios morales, serían tan sólo expresiones de preferencia, de actitud o de sentimiento”

Pág. 255: “El examen sereno y circunspecto del pensamiento premoderno revela con creces que la afectividad humana no sólo no ha sido ni ignorada ni pospuesta en las consideraciones y de los teólogos precedentes, sino que, a la inversa, estos la han estudiado con una penetración nunca reiterada con igual dosis de profundidad en épocas posteriores”.

Pág. 257: “La crisis desatada como fruto de esta confusión entre un pensamiento gobernado por la afectividad y el conocimiento científico supremo, adquirible por la razón del hombre librada al ejercicio de sus solas fuerzas naturales ha sido ciertamente lamentable... Por eso no es inoportuno afirmar que este pensamiento pseudometafísico ha colocado el ser a merced de la afectividad”

Pág. 260: “Ya desechada la intelección objetiva, emancipada de todo compromiso con los afectos dependientes de los apetitos sensitivo e intelectual, el nexo del hombre con el ser estaría indefectiblemente gobernado por la anteposición de dichos afectos a cualquier unión de naturaleza cognoscitiva y, en definitiva, reducido a los dictámenes de una voluntad absolutamente liberada de toda necesidad”.

Pág. 263: “Decía Blondel: ‘El conocimiento del ser implica la necesidad de la opción; el ser en el conocimiento no está antes, sino después de la libertad de la elección’”.

Pág. 270: “La asignación del acceso humano al ser mediante alguna experiencia afectiva – de cuyas virtudes aprehensivas, que sepamos, nadie ha provisto ninguna demostración - reincide en un antintelectualismo, de vieja y penosa prosapia histórica”

Pág. 270: “En efecto, todo conocimiento es conocimiento de algo que, por ser, es ente, o, cuando menos, una cosa que próxima o mediata o inmediatamente, es reducible al ente”

METODOLOGÍA:

El estudio es una revisión del pensamiento de autores modernistas que negaron la capacidad del intelecto de conocer el ser y trasladaron este acto a la afectividad. Visión que llega con fuerza hasta el siglo XX, pero que Sacchi refuta con base en el pensamiento y la escuela de Santo Tomás de Aquino, quien recordando a Aristóteles afirma que “el conocimiento del ser asequible al animal racional no es sino la inteligencia del acto propio del ente en cuanto ente tal cual se lo especula en el transcurso de la analítica científica de la metafísica”. (Pág. 269)

CONCLUSIONES:

- Sacchi sale a la defensa de la escuela tomista a la cual se le acusa de propugnar “la regulación y el imperio de la razón sobre la afectividad del hombre como si ello implicara un ataque contra el valor de los actos del animal racional sucedáneos al desenvolvimiento de sus movimientos apetitivos” (Pág. 259)
- Para el autor existe una distorsión de lo que significa el racionalismo y eso explica el porqué, en el siglo XX, se han extendido las visiones teoréticas que niegan la legitimidad del método objetivo, que parte de la realidad objetiva, para conocer el ser de las cosas.
- Se descubre que para Sacchi los pensadores antiguos y medievales no se olvidaron del estudio de la afectividad, sólo la pusieron en el punto que le corresponde.
- El conocimiento es conocimiento de lo que es o puede ser reducible a ente. Lo cognoscible es ente ya sea en acto o en potencia. De no ser así nada conoceríamos. Nuestra mente necesita aprehender los objetos.

TÍTULO: LOS NOVIOS: Los misterios de la afectividad.

AUTOR(S): MONTALAT, Ramón

PUBLICACIÓN: Madrid: Abril, 1993. 236 Pág.
Contiene dos anexos

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Amor: Unión de almas íntima y estable. (Pág. 121)

Frustrar: Privar a uno de lo que esperaba. (Pág.127)

DESCRIPCIÓN:

El libro contiene 236 páginas.
La obra se divide en 12 capítulos de la siguiente forma:
Capítulo I: Qué es al amor.
Capítulo II: Nace el amor.
Capítulo III: Los afectos también mueren.
Capítulo IV: La fuerza que atrae a los sexos y la relación sentimental.
Capítulo V: Amor y Egoísmo.
Capítulo VI: Más sobre amor y egoísmo.
Capítulo VII: El amor entre un hombre y una mujer y el papel que juega la afinidad de alma entre uno y otro.
Capítulo VIII: Revolución sexual.
Capítulo IX: Revolución sexual: Análisis crítico de sus presupuestos y de sus resultados.
Capítulo X: Del plano del instinto al plano del amor.
Capítulo XI: Educación de la afectividad en relación con el otro sexo.
Capítulo XII: Claves de la afinidad.
Anexo I: Encuestas y estadísticas.
Anexo II: Resumen de los misterios de la afectividad.

El autor recurre a recuadros para resaltar frases que resumen su exposición.

FUENTES:

- Altarejos, F., Educación y felicidad, Pamplona, Eunsa, 1986.
- Fernández Otero, O. Y Corominas, F., "Hacer Familia hoy". Palabra, Madrid 1990.
- Isaacs, David, "Dinámica de la comunicación en el matrimonio". Pamplona 1986.

- Malmierca, Almudena, “Al llegar la juventud”. Palabra, Madrid 1992.
- Navarro, Ana María, “Decisiones familiares”. Palabra, Madrid 1992.
- Navarro, Ana María, “La realización de los cónyuges”. Palabra, Madrid 1989.
- Pieper, Joseph, “El Amor” Rialp.
- Sheed, F.J., “Sociedad y Sensatez”. Herder, 1976.
- Thibon, Gustave, “Sobre el amor humano”. Rialp, Madrid.
- Vázquez, Antonio, “Matrimonio para un tiempo nuevo”. Palabra, Madrid 1990.
- Wojtyla, Karol, “Amor y Responsabilidad”. Razón y Fe.

CONTENIDO:

Capítulo I: Qué es al amor

¿Qué sabemos del amor? Quienes más hablan del amor son los poetas y literatos. Pero éstos se limitan a describir lo que personalmente sienten sin tener en cuenta lo que advierten.

Todavía no existe una filosofía de la Afectividad, ni siquiera contamos con una verdadera definición del amor. El autor presenta una serie de conceptos sólidos y firmes que sirven para cimentar una investigación seria sobre la afectividad:

1. Principio de equilibrio y colaboración entre el entendimiento, la voluntad y la afectividad.
2. Principio de la proporción entre la respuesta afectiva y el motivo que la provoca.
3. El amor entre un hombre y una mujer es una variedad más del amor en general.

Capítulo II: Nace el amor

Se parte de un esquema mental formado por elementos externos, referido al aspecto físico de la persona del otro sexo. Pero a medida que se va madurando, el ideal integra un número de valores morales.

Ante una persona del sexo contrario que coincide con este ‘esquema’ interno se produce una exaltación emotiva, llamada: Fenómeno del flechazo.

Capítulo III: Los afectos también mueren

Aunque el amor cuenta con una gran importancia, es también importante considerar la posibilidad de provocar la extinción de un sentimiento como medio para defender el mismo amor.

Para olvidar a la persona amada se debe procurar mantener el pensamiento alejado de la persona que se quiere olvidar. Esto es posible de lograr porque contamos con la voluntad para orientar el curso de nuestros pensamientos.

Capítulo IV: La fuerza que atrae a los sexos y la relación sentimental

El amor naciente constituye la primera fase del amor, alimentado por el instinto y por el yo.

La exaltación sentimental hace que el amor permanezca profundamente subjetivo.

La fuerza que atrae a los sexos es un instinto y el atractivo que origina este instinto es selectivo. Es instintiva también la exaltación sentimental que experimentan dos personas de sexo diferente cuando descubren que se gustan.

Capítulo V: Amor y Egoísmo

En el amor, además de la acción de los instintos, también participa el 'yo', pero de manera deformante.

El saber que valemos suscita un movimiento de la afectividad, un movimiento de amor a nosotros mismos. Esta experiencia es normal y provechosa para el desarrollo de la afectividad y útil para el afianzamiento de la personalidad. Lo anormal es estancarse en esta fase.

Capítulo VI: Más sobre amor y egoísmo

El amor del ser humano se orienta desde su origen al propio yo y a los demás. Si no interviene la mente y la voluntad sobre la afectividad, el amor al propio yo acapara todas las posibilidades de amar que posee el hombre.

Capítulo VII: El amor entre un hombre y una mujer y el papel que juega la afinidad de alma entre uno y otro

Es importante la semejanza de almas para que el amor entre dos personas arraigue y llegue a ser un amor profundo y estable. Para Santo Tomás "la semejanza de almas es la mismísima causa del amor".

Capítulo VIII: Revolución sexual

Ningún comportamiento socialmente entendido nace por generación espontánea, ni tampoco es una simple consecuencia de los tiempos.

Marcuse, siguiendo a Freud, se apoya en un concepto teórico de hombre en el que éste es considerado como un ser de instintos y, de acuerdo con Freud, reduce los instintos humanos a uno sólo, el sexual. Ante esto puede afirmarse que existe una filosofía procedente del 'sentido común'. La opción para el hombre es su racionalidad.

Capítulo IX: Revolución sexual: Análisis crítico de sus presupuestos y de sus resultados

Querer algo se relaciona siempre con una voluntad libre.

El problema de la libertad humana es un problema de dominio de la mente y la voluntad sobre los instintos y sentimientos irracionales. El sexo puede producir adicción suprimiendo el dominio y la libertad del individuo.

La deformación del concepto de amor aparece a partir de la revolución sexual, al acto sexual se le llama hacer el amor.

La felicidad no consiste sólo en amar, esto no es suficiente, la felicidad consiste también en saberse amado por el ser al que se ama.

En el ser humano no pueden darse actos puramente espirituales ni actos puramente animales. Sólo existen actos humanos en los que se mezclan el cuerpo y el espíritu.

Capítulo X: Del plano del instinto al plano del amor

Para que nazca y crezca el amor ha de existir el período de trato constructivo. Cuando prima el satisfacer las apetencias sexuales no sucede la unión de almas, no existe el amor.

En el ámbito de la afectividad existe un principio ordenador que puede asumir los movimientos del instinto e integrarlos en un todo: Síntesis afectiva.

Capítulo XI: Educación de la afectividad en relación con el otro sexo

Tanto unos como otras somos personas y, como tales, somos semejantes. Si sólo se tiene en cuenta las diferencias, que siempre separan, unos y otras no se comprenderán. La comprensión es una cualidad y, como todas las cualidades, se adquiere educando la afectividad. La experiencia de nuestros sufrimientos es un medio para comprender el mundo interior de nuestros semejantes.

Capítulo XII: Claves de la afinidad

Edad: una diferencia de años determina una diferencia de mentalidades.
Cultura: no basta con que la otra parte posea una cultura suficiente y sepa orientar sus aficiones en el mismo sentido que su pareja.
Educación: es vivir lo más elemental de la convivencia.
Hábitos de vida: pertenecer a culturas diferentes corresponde a diferencias de mentalidad.
Amar los defectos: necesidad de descubrirlos e intentar pasarlos por alto.
Religión: la religión imprime una visión trascendente de la vida.

Anexo I: Encuestas y estadísticas

Las almas de los jóvenes que se entregan a la libertad sexual caen en una profunda apatía. Esta libertad da muerte a aspiraciones, y apaga la ilusión y la alegría por la misma sexualidad.

Anexo II: Resumen de los misterios de la afectividad

La meta de la afectividad es amar y saberse amado.

El idealismo es un rasgo característico de una personalidad inmadura. Hay que descender a la realidad.

Sólo las personas 'abiertas' a los demás son capaces de establecer vínculos de amistad verdadera.

CITAS CLAVES:

Pág. 186: "Esto que estás sintiendo 'todavía no es amor'; esto otro sí es amor, pero, cuidado, existen vallas que lo delimitan, no las traspases porque lo que está al otro lado ya no es amor, es otro sentimiento".

METODOLOGÍA:

Ensayo fundamentado en actividades en el tema que se apoya, para su mayor comprensión y mayor impactación en el lector, en casos de la vida real.

El libro proporciona elementos de juicio para poder manejarnos con conocimiento en nuestras reacciones afectivas, en concreto, respecto a los sentimientos frente a una persona de sexo contrario que "gusta".

El libro va dirigido a los padres de jóvenes que están en el camino de elegir pareja para casarse, y también para los novios. Su lectura puede ayudarles a elegir mejor para lograr un matrimonio más feliz.

CONCLUSIONES:

- El grado de desorientación respecto del amor es grande. Los jóvenes ignoran que existen normas orientadoras que hacen que sea más probable la felicidad.
- Cuando se quiere conocer a fondo a una persona hay que observarla en el ámbito familiar, en el del trabajo y en el círculo de sus amistades.
- Sentirse atraído no es lo mismo que estar enamorado.
- Encerrar toda capacidad de amor en los estrechos límites de uno mismo se llama egoísmo.
- Teniendo la persona una capacidad de amar limitada, cuando sólo se quiere a sí mismo, resta capacidad para amar a los demás.
- El permisivismo sexual sigue siendo impulsado, en nuestros días, por motivos económicos.
- La libertad no puede consistir en que cada uno haga lo que le apetezca.
- Los padres de la revolución sexual, con sus teorías, anulan la libertad de las personas porque se apoyan en un concepto falso de liberación.
- La felicidad humana no radica en el goce de los placeres corporales.
- El acto sexual ha de ser una manifestación de un amor previo, hondo, estable y comprometido.
- Hay que aprender a convivir con una convivencia respetuosa y pacífica.

COLOMBIA	UNIVERSIDAD DE LA SABANA	RAA 005
-----------------	---------------------------------	----------------

TÍTULO: EDUCACIÓN DE LA AFECTIVIDAD
Para el amor y la Convivencia una alternativa a la educación sexual

AUTOR(S): SIERRA Londoño, Alvaro

PUBLICACIÓN: Colombia: Abril, 1998. 291Pág.

UNIDAD PATROCINANTE: Universidad de La Sabana

PALABRAS CLAVES:

Afectividad: Capacidad relacional de seres conscientes de sí mismos o capaces de interactuar a nivel sensitivo con el medio. (Pág.120)

Alma: (Nota al pie) Hace referencia al principio vital que informa al cuerpo y se constituye en el núcleo de la persona. (Pág. 73)

Antropología cultural: Parte de la premisa según la cual el hombre es fruto de su entorno cultural, invalida cualquier intento de universalización de los conocimientos al respecto. (Pág. 25)

Antropología filosófica: Propuesta de unificación de conocimiento acerca de la persona humana partiendo de los aportes de las ciencias biológicas, humanas y sociales al tema global que podríamos llamar filosofía del hombre.(Pág. 25)

Antropología física: Plantea la propuesta según la cual se asume que el ser humano es una realidad biofísica que puede captarse en su totalidad a partir del conocimiento de su dinamismo biológico.(Pág. 25)

Deseo: Apetito o fuerza impulsiva ordenada a la consecución de algo que se percibe como un bien. (Pág. 58)

Educadores: En el campo de la formación humana son artífices incuestionables de la cultura ciudadana. (Pág. 19)

Fracaso: La palabra fracaso es una eventualidad temporal, revertible y mal tolerada que genera mecanismos correctores adicionales. (Pág. 24)

Impulso:	Fuerza propulsiva orientada a la consecución de un bien que ofrece alguna dificultad al sujeto. (Pág. 59)
Instinto:	Para la vida sensitiva, es un conocimiento sensible mediado genéticamente y con características propias en cada especie, de carácter inmodificable o “automático” en lo que hace relación al circuito estímulo respuesta, encaminado a la realización de fines exclusivamente específicos de la especie. (Pág. 51)
Libertad:	La libertad en el hombre hace referencia a lo indeterminado, lo posible, lo cambiante, lo recursivo. Lo educable, en cuanto mejorable, optimizable, perfectible. Es una potencia, un concepto, actos libres. (Pág. 17)
Persona:	Unión substancial de cuerpo y alma. (35) La más excelsa de todas las criaturas que pueblan la Tierra. (Pág. 37)
Prejuicios:	Relacionar la realidad del momento con las experiencias previas, dando un “valor para sí” a la experiencia vivida. (Pág. 73)
Sentidos:	Órganos y estructuras que responden de las sensaciones, tanto hacia el interior de la persona, como hacia el exterior. (Pág. 54)
Sentimientos:	Modo como un sujeto siente sus propias tendencias. (Pág. 156)
Tendencias:	Son impulsos y apetitos a través de los cuales una naturaleza busca aquello que le es propio y necesario. (Pág. 106)

DESCRIPCIÓN:

El texto contiene 291 páginas.

El texto se divide en tres partes, cada una compuesta por diferentes capítulos:

I Parte

Capítulo I: Afectividad.

Capítulo II: La corporalidad y el mundo de lo sensible.

Capítulo III: La afectividad en el mundo de las relaciones.

Capítulo IV: La inteligencia y la voluntad en el mundo de los seres libres.

Capítulo V: Dinámica de la actuación humana.

II Parte

Capítulo VI: La afectividad, el corazón y los motivos ocultos.

Capítulo VII: Desentrañando la afectividad.

Capítulo VIII: Afectividad y sexualidad.

III Parte

Capítulo IX: La educación de la afectividad.

Capítulo X: Educación de la afectividad en los cinco primeros años de vida.

Capítulo XI: Educación de la afectividad en el escolar.

Capítulo XII: La educación de la afectividad en el adolescente.

Capítulo XIII: Un planteamiento ético sobre la afectividad.

Algunos capítulos contienen cuadros, distribuidos de la siguiente manera:

- Capítulo VII: Desentrañando la Afectividad.
 - Cuadro 1: Clasificación de respuestas afectivas con base en la intensidad y la duración.
 - Cuadro 2: Clasificación de los fenómenos afectivos con relación a la actuación del sujeto.
 - Cuadro 3: Condición pasiva y Estado de ánimo.
 - Cuadro 4: Pasiones del apetito concupiscible.
 - Cuadro 5: Pasiones del apetito irascible.
- Capítulo XIII: Un planteamiento ético sobre la afectividad.
 - Cuadro 1: Formación de la Conciencia.
 - Cuadro 2: Diferentes formas de actuación en el campo de la conciencia.

FUENTES:

- Altarejos, F., Educación y felicidad, Pamplona, Eunsa, 1986.
- Alvira, T., Libertad moral y unidad del hombre, en "Anuario filosófico", XIII (1980),Ps. 173 – 181.
- Alvira, T., Naturaleza y libertad, Pamplona, Eunsa, 1985.
- Aristóteles, Acerca del alma, Madrid, Gredos, 1983.
- Aristóteles, Ética a Nicómaco, México, Ed. Porrúa S.A., 1989.
- Bofill, J., La escala de los seres o el dinamismo de la perfección, Barcelona, Publicaciones Cristianas, 1950.
- Choza, F., Antropología de la sexualidad, Madrid, Rialp, 1991.
- Choza, J., Conciencia y afectividad. (Aristóteles, Nietzsche, Freud), Pamplona, Eunsa, 1978.
- Choza, J., La supresión del pudor y otros ensayos, Eunsa, Pamplona, 1980.
- Choza, J., Manual de la antropología filosófica, Madrid, Rialp, 1998.
- Choza, J., Vicente, J., Filosofía del hombre, Madrid, Rialp, 1992.
- Duprat, G.L., La solidaridad social, Madrid, Jorro, 1913.
- Escobar, I., Filosofía del placer, Bogotá, Mensajero, 1952.

- Fabro, C., Introducción al problema del hombre, Madrid. Rialp, 1982.
- Forment, E., Ser y persona, Barcelona, Ed. Universidad de Barcelona, 1983.
- García – Morente, M., Antropología, México, Epoca, 1975.
- Goleman, Daniel, La inteligencia emocional, Buenos Aires, Javier Vergara Editor, 1996.
- Haecker, Th., La metafísica del sentimiento, Madrid, Aguilar, 1959.
- Juan Pablo II, Varón y mujer, Madrid, Palabra, 1986.
- Laín, Entralgo, P., Cuerpo y alma, Madrid, Espasa, Calpe, 1991.
- Manzanedo, M.F., Las pasiones en relación a la razón y a la voluntad, en “Studium”, 24 (1984), Pág. 289 –315.
- Marías, J., Persona, Madrid, Alianza Editorial, 1996.
- Mcintyre, A., Tras la virtud, Barcelona, Crítica, 1987.
- Messner, J., Ética social, Madrid, Rialp, 1967.
- Millán – Puelles, A., Formación de la personalidad humana, Madrid, Rialp, 1983.
- Minguez, J.A. y otros, Sexo y naturaleza, Pamplona, Eunsa, 1995.
- Ortiz, J., Moral social, Madrid, Fax, 1955.
- Pero – Sanz, J.M., El conocimiento por con-naturalidad, Universidad de Navarra, Pamplona, 1964.
- Pieper, J., Las virtudes fundamentales, Madrid, Rialp, 1980.
- Platón, El banquete o del amor en diálogos, Bogotá, panamericana, 1993.
- Polo, L., Quién es el hombre, Madrid, Rialp, 1991.
- Rojas, E., El laberinto de la afectividad, Madrid, Espasa- Calpe, 1989.
- Sellés, J.F., Curso breve de teoría del conocimiento, Santafé de Bogotá, Universidad de La Sabana, 1997.
- Skinner, B.F., Sobre el conductismo, Barcelona, Ed. Fontanella, 1977.
- Soria, C., Amar y vivir la castidad, Madrid, Palabra, 1976.
- Utz, A., Ética social, Barcelona, Herder, 1964.
- Verneaux, R., Filosofía del hombre, Barcelona, Herder, 1989.
- Wojtyla, K., Amor y responsabilidad, Eunsa, Pamplona, 1996.
- Yepes Stork, R., Fundamentos de antropología, Eunsa, Pamplona, 1996.
- Zubiri, X., Siete ensayos de antropología, Bogotá, Usta, 1982.

CONTENIDO:

A los padres

Solo aquello que la familia acepta y hace propio se convierte en algo común, cotidiano, espontáneo; y todo porque la familia es la institución natural encargada de “domesticar las costumbres”, cotidianizar las leyes y normas; convertir el tiempo en historia viva y perenne. La familia es fuente natural de autoridad.

Tarea de los padres como educadores:

- Creer en sí mismos y en su derecho – deber de educar.
- Creer en sus hijos y en su irreductible vocación a la perfección.

- Creer en el ser humano, fuente inagotable de posibilidades y recursos.

A los educadores

Después de los padres, educadores naturales, nadie posee, en el entramado social, mayor autoridad educativa que los maestros.

La labor de educar en el caso de los maestros no debe hacer énfasis solamente en el cultivo de la inteligencia, pudiendo cubrir un proceso de mejora global del ser humano hacia su plenitud.

Primera Parte Capítulo I: Afectividad

La criptonita del superman contemporáneo

El hombre de la postmodernidad es un nuevo superman dotado de todo tipo de poderes, con control sobre su cuerpo y que además posee sofisticados apoyos técnicos para suplir sus limitaciones biológicas naturales y reparar los fallos ocasionados por el uso, el abuso y la agresión externa.

Respecto a su inteligencia, el nuevo superman se informa en el ciber espacio y alimenta su razón con datos provenientes del mundo entero.

Respecto a la voluntad, se han planteado unos bienes y unos ideales al alcance de sus gustos con ayuda del poder, el dinero y la técnica.

Esta versión postmoderna del hombre de acero parece perfecta, sin embargo, pueden evidenciarse fisuras en su contorno global así como constatar a nivel individual y colectivo caídas, fracasos, frustraciones y dolor. También el superman moderno es sensible a su criptonita.

¿Quién es el hombre?

Para la antropología filosófica existe la pregunta ¿quién es el hombre? como una aproximación a la realidad personal del hombre no determinado biológicamente, sino encomendada a la libertad del individuo que termina de hacerse así mismo en forma particular, única, intransferible, irrepetible e inalienable.

En la antropología física y en la cultura no cabe el concepto persona como ser libre y responsable que busca su plenitud en comunión con sus semejantes.

Un viaje al interior de la persona

El dualismo de corte platónico según el cual el hombre está estructurado como una instancia superior que hace de piloto de una nave que se llama cuerpo físico, aún está vigente para muchos.

“Conócete a ti mismo” sigue siendo hoy, como en la antigüedad, una máxima que debe regir el comportamiento de cada persona, en orden a descubrir cuáles son los motivos y finalidades que dan razón de una actuación de la que se desprenden consecuencias para la vida futura.

Vida después de la muerte

Enseña la Iglesia que el hombre originalmente no fue creado para morir. Este devenir “natural” de la vida humana fue truncado por la libertad humana a partir de un acto de soberbia por medio del cual la criatura quiso igualar a su Creador.

Según la Iglesia católica, el restablecimiento de la unión cuerpo - alma en un orden superior es lo que se designa como resurrección de la carne.

El hombre reclama un sitio entre los seres vivos

Hoy existe una ciencia positiva, con capacidad sólo para confirmar fenómenos físicos, que afirma que “el hombre es un animal más en la escala zoológica, simplemente más evolucionado y complejo”.

Poner al hombre al nivel de la escala animal y valerse para ello de una clasificación taxonómica sustentada en realidades físicas, es el fondo de una ideología que pretende dar al traste con la libertad humana, la responsabilidad, la opción por el bien y una irrenunciable vocación de infinito; reduciéndolo a una condición de animal, con instintos degradados o atrofiados que, haciendo uso de la razón, se pelea con sus semejantes.

Lo que va de animal racional a ser personal

La identificación de hombre a partir de lo que hace o puede hacer, encierra un error consistente en fincar su dignidad en la potencialidad para realizar esas supuestas habilidades.

La dignidad del hombre no descansa en lo que hace o puede hacer, radica en una cualidad del ser humano: su condición personal.

Un nuevo reino: El hominal

El hombre constituye realmente un reino aparte, el hominal, con características que le son propias tanto en el orden biológico, como en el psíquico y espiritual.

Al relacionar el reino animal con el ser humano no es posible equiparar y sistematizar datos de unos y otros, porque ni siquiera entre los mismos seres humanos se pueden plantear comparaciones válidas.

Lo que en los animales es explicable desde lo instintivo, en el hombre se explica desde lo cultural. La cultura es para el hombre como una segunda naturaleza, una forma de ser y estar en el mundo, con manifestaciones diferentes y propias en cada individuo.

Unidad en el ser y en la operación

Cuando alguien en el personal campo de su conciencia opta por el orden inmaterial (corazón y voluntad) como supremos rectores de su actuación, su conducta obedece a un ordenamiento natural, como corresponde a la persona humana, como le es conveniente a la naturaleza del hombre.

Alguien que actuara guiado por sus sentidos, sus pulsiones, sus emociones, sus sentimientos o sus "instintos" entraría a asumir un comportamiento animalizado y a ese podría tildársele de reactivo, en cuanto que no dirige su actuación desde una instancia libertaria, sino desde un campo mediado por estímulos y respuestas.

Dar satisfacción cumplida al deseo desencadenado por el estímulo interno o externo es posible que aporte a la persona un inmediato placer, al precio de comportarse irracionalmente con las consecuencias que este hecho conlleva.

Capítulo II: La corporalidad y el mundo de lo sensible

"Zambullirse en el misterio del ser humano" es encarar un proceso progresivo en el cual cada paso dado en firme garantiza un logro y faculta para conseguir los logros siguientes. Los errores retardan o imposibilitan el progreso y los aciertos van facilitando la consecución del objetivo.

Las formas de la vida

Categorías dentro de los seres vivos por la especialización de sus funciones vitales:

1. Vida vegetativa: Plantas.
Funciones: Nutrición, crecimiento y reproducción.
2. Vida sensitiva: Seres que poseyendo las cualidades de la categoría anterior, además tiene un sistema perceptivo o conocimiento sensible que desencadena una respuesta llamada instinto. Los animales que

son los que poseen vida sensitiva, no tiene fines particulares o individuales, sino generales o propios de la especie y los estímulos del medio exterior son reconocidos por sus instintos en cuanto sirvan de medio para la consecución de su fin.

3. Vida intelectual: Los seres más perfectos entre los organismos vivos. Todas las opciones vitales de las categorías anteriores están presentes en ésta. Pero en estos seres se rompe el automatismo estímulo - respuesta y cada individuo actúa en orden a unos fines fijados por ellos mismos. En la actuación autónoma, los fines son determinados por el individuo quien se ingenia los medios para conseguirlos. El ser humano llega a la madurez o plenitud a través de un proceso de aprendizaje, diferente en cada individuo, como diferente es el grado de desarrollo obtenido.

Los sentidos

Las funciones autónomas del ser humano parten de su capacidad para reconocerse a sí mismo y reconocer el medio circundante. Es a partir de los sentidos que se realiza un primer tipo de conocimiento.

Los sentidos reciben los accidentes de los seres materiales, tales como tamaño, forma, color, consistencia, olor, sabor, emisiones de sonido, etc. lo particular de cada cosa, animal o persona, siendo el mundo de los sentidos, lo concreto y lo particular, en contraposición del mundo del intelecto, que sería el mundo de lo universal.

Clasificación de los sentidos

1. Sentidos externos: Vista, oído, gusto, tacto, olfato. Estos sentidos captan realidades externas de los objetos conocidos a partir de órganos especializados para tal fin.
2. Sentidos internos:
 - Sentido común: Integra la información proveniente de los sentidos externos a través de un proceso denominado percepción, que ensambla cada uno de los accidentes recibidos.
 - Imaginación: Archivo de las percepciones o síntesis sensoriales elaboradas por el sensorio común. Permite elaborar imágenes a partir de la información recibida.
 - Estimativa: Pone en relación el medio externo con el interno, tiene relación con mi actuación futura y con la experiencia.
 - Memoria: Recopilación de la propia actuación y de las valoraciones aportadas por la estimativa en una secuencia ordenada que da razón de la experiencia o historia personal.

Capítulo III: La afectividad, en el mundo de las relaciones

En el hombre su actuación es abierta, porque sus actos no se agotan en el estrecho ámbito de sus necesidades orgánicas como ocurre con los animales, y porque en su operación no caben las conductas estándar; cada sujeto actúa desde el núcleo inviolable e intransferible de su propia intimidad.

Esta actuación humana que apunta a la plenitud personal a través de la consecución de un “bien” que hace de medio para el desarrollo de la propia naturaleza, es movido desde el plano afectivo por dos fuerzas: los deseos e impulsos.

Deseo

Los deseos se desarrollan en el presente y son motivados a la vista de algo concreto que el sujeto asume como placentero o necesario para satisfacer funciones de la propia naturaleza.

La gratificación del deseo ocurre en el plano sensible y trae como consecuencia el placer. Una vez satisfecho el deseo y obtenido el placer el deseo desaparece del plano de la conciencia hasta el momento en que el organismo, después de un periodo de “reposo”, esta nuevamente en condiciones de desear.

Impulso

El bien al cual apunta el impulso es mayor que aquel hacia el cual apunta el deseo. Su ocurrencia no necesariamente es presente.

La ira y la agresividad, son impulsos que buscan remover un obstáculo opuesto a la consecución de un bien.

El mundo afectivo en el que está inmerso cada persona desde el momento de su nacimiento, se establece progresivamente a partir de un clima afectivo aportado por los padres inicialmente y complementado por las relaciones educativas, sociales, laborales, etc. del medio cultural.

Capítulo IV: La inteligencia y la voluntad en el mundo de los seres libres

La inteligencia

Ha sido considerada como una potencia o facultad del alma, tiene como finalidad, el conocer y captar la realidad, la verdad última del sujeto que conoce y de todos los seres a su alcance.

La inteligencia humana es diferenciable de la estimativa humana. La inteligencia sería en el caso del ser humano, su particular forma de captar el mundo.

Manifestaciones de la inteligencia:

1. Lenguaje y pensamiento: El lenguaje es una proyección simbólica del pensamiento a través del cual el hombre comunica sus sentimientos, emociones, deseos y razonamientos; a otros que están en condiciones de captarlo. El lenguaje humano no es instintivo sino cultural, y es elaborado a partir de vocablos diferentes en cada cultura. Pensamiento y lenguaje tienen como requisito el conocimiento, y su existencia garantiza la comunicación interpersonal. Pensamiento y lenguaje se nutren del conocimiento sensible y a partir de contenidos elaborados en el sensorio común y archivados en la memoria y la imaginación, elaboran en la conciencia ideas universales como representación válida de la generalidad.
2. Operaciones del pensamiento:
 - Abstracción: La persona elabora conceptos universales o genéricos en su imaginación a partir de seres concretos.
 - Juicio: Unión de conceptos que dan lugar a proposiciones.
 - Razonamiento: Unión de proposiciones simples que dan lugar a una secuencia lógica.
3. Características del pensamiento:
 - Infinitud: No existe límite al acto de pensar.
 - Alteridad: Todo lo que hay frente al sujeto pensante es inteligible y permite ser captado distintamente.
 - Mundanidad: Lo percibido frente al sujeto es captado como un entorno.
 - Reflexividad: El sujeto cognocente se reconoce a sí mismo como un "yo" que se hace cargo de sí mismo y de todas las realidades a su alrededor.
 - Inmaterialidad: Pensar no es algo que se prepara, se inicia y se termina. Es una acción instantánea.
 - Unión con la sensibilidad: El pensamiento del hombre no es independiente del conocimiento sensible.
 - Universalidad: El intelecto capta de los seres lo que les es común, lo universal. Los sentidos, en cambio, captan los accidentes, lo particular y propio de cada ser.

La voluntad

El ser humano es un protagonista, un hacedor de historia.

Aunque la supervivencia de los hombres depende de los recursos del medio, su iniciativa y su voluntad son determinantes a la hora de evaluar el alcance de su actuación.

El intelecto siempre busca dilucidar la verdad de las cosas.

Por el hábito del conocimiento el sujeto va por la vida más interesado en su mundo, más ávido de verdad. La verdad aportada por la inteligencia no es completa ni posee certeza, sin embargo se atiene a la realidad. La inteligencia, por su parte, sólo se atiene a la realidad de lo conocido.

- Características de la voluntad:

La voluntad junto con la inteligencia es considerada una potencia del alma. Potencia porque siempre están en condiciones de ofrecer más de sí mientras dure la existencia corporal de la persona.

El objeto de la voluntad es la realidad de los seres existentes en cuanto es percibida por ésta como un bien. La voluntad extrae su propio bien de la realidad.

Primero es el ser o la realidad, el objeto, segundo la captación que de él hace el sujeto a través de los sentidos y en tercer lugar, la voluntad informada por la inteligencia trata de obtener para el sujeto la parte de esa realidad conocida que asume como un bien.

El entendimiento no se equivoca nunca. Su percepción de la realidad será siempre en concordancia con los datos provenientes de ésta.

La mentira y el error provendrán siempre de la voluntad que despreciando el entendimiento se guía por lo que el corazón le dicta alejándose de la realidad.

- Voluntad y valores:

De cómo se salvó Ulises de la seducción de las sirenas:

En la eterna lucha entre el bien y el mal, en el combate de la voluntad contra las pasiones, en el campo de batalla de la libertad humana; de un lado está la verdad, el mundo de lo real. De otro lado están el mundo irreal de las pasiones y deseos, incubado en el campo de la afectividad.

Ulises no ató su libertad sino sus pasiones. Reconociendo la fuerza del deseo proveniente del mundo de los sentidos y sabiendo del poder de una pasión desatada con la complicidad de la imaginación, puso un fuerte refuerzo a su voluntad a punto de claudicar. Ese refuerzo lo constituyó la virtud de la prudencia.

Solo dominando la ensoñación creada por su imaginación a partir de los sentidos pudo Ulises sacar adelante una decisión libre de su voluntad.

Un valor es un bien que el intelecto propone a la voluntad para orientar su actuación, la virtud sería el proceso consciente para apropiarse dicho valor.

Una vez la voluntad quiere el bien tratará de apropiarlo, exigiéndolo de los demás y poniéndolo en práctica en la propia conducta.

Intencionalidad de la voluntad:

La voluntad siempre es búsqueda de un otro. La voluntad por sí misma no puede generar lo querido. Aquello hacia lo que tiende le viene de la realidad por la vía de la razón.

La caja de Pandora:

Cada persona tiene dentro de sí la propia 'Caja de Pandora' y no falta a nadie su "canto de sirena" que en el fondo de su conciencia lo invita a tomar por asalto la felicidad abriendo la caja donde supuestamente se guardan todos los goces y satisfacciones imaginados.

En la voluntad, como en la inteligencia, las fuentes posibles de error provienen de otras potencias apetitivas diferentes a la voluntad misma y asentadas en el área afectiva.

Fuentes del error:

- Apetito concupiscible: motivado por la sensibilidad externa.

- Apetito irascible: desencadenado por la memoria y la imaginación.

El apetito irascible, como el concupiscible, son cómplices de acciones bajas, conseguidas con engaños a la razón y la voluntad. También pueden alentar acciones buenas y nobles a favor de la propia persona o de las demás.

La actuación resultante de la motivación afectiva, mediada por el apetito irascible o concupiscible, sin el concurso de la razón y la voluntad no es una acción libre, es una acción instintiva.

Canalizar el sentimiento, el deseo y la pasión en función de una verdad propuesta por la inteligencia y percibida por la voluntad como un bien es posesión y señorío sobre sí mismo, madurez personal, libertad.

Capítulo V: Dinámica de la actuación humana

Operación vegetativa en el hombre

Con el concurso del sistema nervioso autónomo, la persona logra un estado óptimo de funcionamiento orgánico como estructura independiente y como ser de relación o ser en el mundo.

¿Cuál es la relación entre el sistema nervioso autónomo o vegetativo y la afectividad? Si la homeóstasis es responsable del estado de salud corporal, puede referirse también a la relación de equilibrio o armonía entre el organismo vivo y los demás sistemas orgánicos o inorgánicos que lo rodean e interactúan con él como parte de su mundo.

Los sentidos externos tienen una sugestión que proviene del área afectiva. Es la voz de la estimativa que conoce formas para satisfacer una necesidad que ha satisfecho antes. La memoria aporta datos obtenidos del pasado y la imaginación, imágenes vividas que aumentarán el deseo. Es posible que la voluntad motivada por la inteligencia decida aplazar la satisfacción del deseo y seguir persistiendo en el esfuerzo, porque para ella el bien es llegar a la meta, siempre y cuando la voluntad resista el asedio de los sentidos que secundados por la afectividad exigen una satisfacción inmediata.

Actuación “instintiva” en el ser humano

El instinto es una “inteligencia inconsciente” por cuanto es un tipo de conocimiento sensible que relaciona la realidad exterior con los más básicos objetivos de un organismo biológico.

El instinto obedece a un automatismo desencadenado a partir de un estímulo captado por los sentidos y que desencadena en el sujeto una respuesta. El fin perseguido a través de la conducta instintiva es un fin de la especie en general, y está sujeto a un determinante genético común a todos los miembros de la especie.

Plasticidad en la conducta humana

Si algo diferencia la conducta humana de la animal es su plasticidad en contraste con la actuación estereotipada de éste.

No es el instinto lo que rige la conducta del hombre.

Al animal “el saber vivir” le viene dado genéticamente, y para él llegar al estado de madurez es alcanzar una condición de plenitud perfecta. En cambio, el ser humano debe aprender a vivir a través de un proceso de aprendizaje que termina con la muerte.

Además de las diferencias caracteriológicas y temperamentales a la hora de configurar la personalidad individual, están las circunstancias de cada uno, las coordenadas que lo sitúan en el mundo y que provocan en la afectividad de la persona tonalidades particulares, responsables del resultado final.

Deseos y tendencias como motores de la actuación

A la esfera vegetativa y la esfera instintiva, como fuerzas impulsoras de la actuación humana, se añaden los deseos e impulsos.

¿Por qué el ser humano desea?

El deseo no es exclusivo del hombre. Todos los seres vivos tienen apetitos y deseos.

El hombre desea y experimenta impulsos, tendencias y pasiones, a partir de los cuales evidencia necesidades que tienen como finalidad la consecución de algo que desde la esfera afectiva se percibe como un bien.

El deseo es un recurso de los seres vivos que tienen el impulso a su propio dinamismo. Dinamismo que indica que no son seres perfectos sino organismos en formación, maduración y plenificación de sus facultades.

Desean aquellos seres a quienes les hace falta algo para llegar a su estado de plenitud.

Del automatismo de la vida inferior a la plasticidad humana

Si en lo sensible el ser humano tiene la facultad de generar un número ilimitado de opciones para satisfacer los deseos, en lo afectivo y en lo intelectual la satisfacción de deseos y pulsiones internas es más compleja.

Cuando se afirma que la persona debe allegar para sí la mayor cantidad de bien posible para hacerse amable para los demás, no se hace referencia a bienes que ella posea por fuera de sí misma, se trata de bienes asumidos en el propio sujeto y que actúa como una segunda naturaleza.

La libertad como impulso dinamizador

La actuación libre amorosa es el más estupendo impulso a la acción, la fuerza más dinamizadora de la actuación humana, la única que moviliza cada una de las instancias de la persona hasta conseguir un objetivo propuesto.

Actuación libre es la que se realiza, no por motivación, ni por necesidad, sino "porque se me da la gana" y el único acto que podría calificarse de libre es el amor.

Segunda parte

Capítulo VI: La afectividad, el corazón y los motivos ocultos

Afectividad como fardo inútil

La primera posición en el ámbito educativo fomenta el desprecio por la vida afectiva, por cuanto se asume que “eso de los afectos y sentimientos es cosa de mujeres y personas débiles de carácter”.

Este tipo de educación se propone uniformar a los educadores de manera que respondan al ideal del héroe, eliminando los sentimientos, afectos y manifestaciones emocionales de la persona; y preparar a las personas para que sean eficaces de acuerdo al interés público de la época; esta eficacia está dada por la posesión de dinero y la capacidad para conseguirlo; así como vaciar a la persona de su vagaje individual previo.

Afectividad como fuente de la miel y la ambrosía

Después de afirmar que la afectividad constituía una especie de debilidad de carácter y por qué interfería con un proyecto de educación serio, ahora se tiende a exaltar todas las manifestaciones afectivas como fruto de autenticidad.

Una propuesta educativa integral incluye la afectividad pretendiendo la liberación de todas las apetencias espontáneas surgidas de las esferas preconscientes y relacionadas con los sentidos.

En el hombre hay afectividad porque hay un cuerpo físico en relación con un medio externo. Sentimientos, emociones y pasiones son formación para la inteligencia y la voluntad que por sí mismas no se enteran de lo que ocurre alrededor.

Cuando los deseos, impulsos, emociones y pasiones de la esfera afectiva son regulados por el principio de realidad aportado por la razón, el hombre obra de acuerdo con la naturaleza, en propio beneficio y en el de los demás.

La afectividad no decide, sólo propone. Corresponde a la razón y a la voluntad iluminada por ésta, determinar lo que ha de hacerse por el bien de la persona.

El hombre es un ser que se hace a sí mismo en armonía con el entorno, en relación con otras personas y en concordancia con su propia naturaleza.

La armonía en el actuar hay que buscarla dirigiendo todas las instancias de la persona en una misma dirección, buscando un objetivo común. Recurrir a las costumbres que forman hábitos y que a su vez controlan las tendencias.

Sólo el planteamiento ético puede propiciar una lucha cuando se busca la apropiación de hábitos operativos buenos. El discurso ético puede ser perfecto, pero si la afectividad no lo acoge no tendrá repercusiones internas.

El conflicto afectivo

La afectividad y la moral abren a la persona un abanico de posibilidades que sólo pueden desarrollarse con base en una elección.

El acto voluntario surge en el sujeto que realiza la acción, el acto involuntario se realiza con dolor y pesar. El principio del acto forzoso está fuera del sujeto y este no contribuye en la decisión.

Son voluntarios todos los actos de la esfera afectiva, fruto de emociones, pasiones o sentimientos, puesto que antes de ser realizados son conocidos por la razón.

El acto voluntario es propio de seres vivos que poseen en sí mismos un principio de acción autónomo.

Con la sola satisfacción de los deseos y a partir del mero placer, no se puede acceder a la felicidad, cualquier placer cansa, exigiendo un periodo de descanso sin el que no podrá darse nuevamente el placer; la felicidad en cambio no tiene límites, no cansa.

El conflicto afectivo y la angustia

En el problema afectivo convergen fenómenos psíquicos emanados del interior de la persona. También del ambiente social, cultural, familiar, etc.

El hombre común está sometido a presiones que proceden de un entorno inmediato y de un futuro en expansión que introduce preocupación, estrés y angustia, porque los problemas del mundo entero se han convertido en problemas propios.

La universalización de la cotidianidad genera efectos:

- Neocolonialismo socioeconómico: Proceso de desculturización de los países del tercer mundo por una nueva fase de colonización más agresiva que amenaza con uniformar al mundo alrededor de un patrón determinado por un modelo económico.
- Ética de consenso: En ésta todo es negociable, todo según el peso de los porcentajes mayoritarios. Todo “es consenso”, “se impone el bien común” o “las circunstancias lo exigen”.
- La vida como destino fijado por fuera de la persona. Después de las determinaciones impuestas a la persona por el colectivo, ¿queda autonomía individual para pensar en un ejercicio de la libertad? Sí, la libertad es inherente a la condición humana.
- Información sin formación, Ilustración sin criterio: Cuando los conocimientos que llegan a la inteligencia de la persona se acumulan sin generar cambios, se puede deducir que el hombre se ha ido convirtiendo en una máquina. El uso que se hace de la tecnología

puede convertirse en algo inconveniente y aún desastroso. El segundo factor: Ilustración sin criterio, no basta ofrecer al consumidor un amplio menú de conocimientos y contenidos para que se escoja a voluntad. Lo que hace un padre prudente es enseñar el qué, el cómo, el cuánto, el cuándo, el para qué; adecuados criterios de selección.

- Trivialización de lo sublime: Los años posteriores a la segunda guerra fueron testigos de un crecimiento económico, avances tecnológicos, expansión de bienes y servicios que abrieron las puertas a la sociedad de consumo masivo. Es una sociedad que genera como mecanismo de retroalimentación una cultura de lo efímero - desechable.

Reacción de la afectividad

La afectividad no es indiferente a fenómenos propuestos. Todos van creando una impregnación que tiene que ver con los estados de ánimo, las expectativas y el tono afectivo que la persona posee para enfrentar su realidad.

Situaciones afectivas inconvenientes:

- Sensación de vacío: El querer explorarlo todo sin haberse planteado objetivos, provoca en la persona una sensación de inutilidad que convierte lo realizado en fuego que deslumbra unos segundos y luego se consume en la nada.
- Gusto por la novedad: Los consumidores de novedades más que productos, compran supuestos valores o ilusiones. Este gusto por lo novedoso es resultado de dar el timón del barco a la afectividad y no a la razón.
- Espontaneísmo como sinónimo de originalidad: Muchos comportamientos espontáneos y formas de actuar que pretenden ser originales, sólo pueden ser clasificados como extravagantes. Este espontaneísmo nace de una actitud irreflexiva y de un rechazo a todo lo que pueda ser interpretado como formal o convencional.
- Síndrome amotivacional: Una persona que ha querido siempre vivir todas las emociones, todas las experiencias, todas las sensaciones al tope, recurriendo siempre a lo más fuerte, es posible que se encuentre a sí mismo sumido en la apatía, la desmotivación con la sensación de estar ya de regreso de todo. La vida se visualiza como algo monótono.

Capítulo VII: Desentrañando la afectividad

El conocimiento de sí mismo como meta del conocimiento humano y el conocer a los demás como camino inevitable al amor y la convivencia pacífica, pueden ser abordados a partir del estudio de la afectividad.

Explorar la afectividad de una persona es captar las vibraciones físicas de sus más íntimas vivencias. Para adentrarse en las entrañas de quienes nos rodean ha de conocerse primero la geografía de la afectividad.

Elementos estructurales de la afectividad

Cada uno, dependiendo de sus características personales, percibirá de una misma realidad objetiva diferentes estímulos subjetivos.

Definición y análisis de términos

- Emoción: Es una perturbación subjetiva del ánimo ante una valoración de la realidad que lleva implícito el deseo o rechazo. Es algo que a uno le pasa.
 - La emoción como valoración del mundo exterior: educar la afectividad o propiciar una adecuada madurez afectiva sería propiciar una buena lectura de la realidad por parte de la instancia afectiva. Las respuestas de ésta a los estímulos del exterior son adecuadas, oportunas, medidas y controlables.
 - Labilidad emocional: En una misma persona, las respuestas afectivas a los estímulos internos o externos de magnitud equiparable no son las mismas, dependiendo del estado emotivo en que se encuentre.
- Sentimientos: Son el modo como un sujeto siente sus propias tendencias. Son la conciencia o percepción de la armonía o disarmonía entre la realidad y nuestras tendencias. El sentimiento es una forma de conocer la manera como nos afectan los hechos de la vida real.

Los sentimientos, en lugar de acompañar la acción impulsan o retraen de ella. Hoy hay un auge de los sentimientos, se ha caído en la sobrevaloración, dándoles la dirección de la conducta. El sentimiento pretende relegar la razón al campo de lo científico y lo técnico, dejando lo demás en el incierto campo de lo afectivo.

La emoción es motivada o desencadenada por un hecho del presente, es intensa pero de corta duración, los sentimientos son alimentados por la experiencia pasada y son bastante estables hacia el futuro.

Los sentimientos surgen espontáneos por fuera de la razón y la voluntad, y no son fáciles de sujetar a éstas. Sólo una educación puede generar hábitos que adecuen los sentimientos.

Controlar los sentimientos es dar un sustrato humano a los contenidos de la razón y a las decisiones de la voluntad.

Dejados a su libre curso, los sentimientos provocan cambios en el estado de ánimo o tono afectivo.
- La pasión: La pasión sólo difiere de los sentimientos en cuanto a su intensidad, siendo mucho más fuerte y determinante en la conducta de quien la experimenta.

El sólo conocimiento del bien no es suficiente para mover la voluntad. Hace falta una gran pasión que aliente y que provea las fuerzas necesarias.

Capítulo VIII: Afectividad y sexualidad

Un organismo compuesto para gozar de cabal salud y atender debidamente sus diferentes funciones debe sincronizar de tal manera sus órganos y sistemas que en estricto sentido ha de operar como una unidad.

Tal vez sea la sexualidad el campo de actuación humana en el que se generan equívocos, reduccionismos y compartimentaciones indebidas.

- Sexo plástico: El hombre ha despojado el sexo de su historia y de su temporalidad, reduciéndolo a un producto de consumo masivo, instantáneo en la vida personal; el sexo que se usa y se tira.
- Sexualidad Bio-mecánica: Reducir la sexualidad a experiencia sensible y fugaz que solo convoca lo físico y lo afectivo es hoy un hecho tan común y corriente como encontrar personas insatisfechas con su propia sexualidad o la de su contraparte. No sólo se hace sexo, como función eminentemente biológica. Además de lo biológico, la sexualidad es una forma de pensar, de soñar, de amar, de vivir; y si una experiencia sexual se encierra en los límites de un encuentro casual es muy posible que desilusione.
- Sexualidad Romántica: El amor humano, en lo que hace referencia a la relación varón – mujer, se inicia en los sentidos. Se trata de un amor humano y el hombre es un ser que se mueve en un plano material. El enamoramiento como antesala del verdadero amor es un estadio de riesgo alto, por cuanto adolece del verdadero conocimiento de la realidad de la otra persona; deficiencia ésta que se suple con la imaginación, asignándole, no las cualidades que posee, sino aquellas que desearía que poseyera. Cuando el amor ya no se siente, se acaba bajo el supuesto de que el amor es libre y al corazón no se le encadena.
- Sexualidad integral: Descubrimiento de la alteridad, el otro como parte de mi plenitud, alguien que posee en sí el bien que ha hecho falta en mí para ser feliz. La afectividad cumple una función proveyendo sentimientos estables y duraderos que alimentan y sostienen la pasión amorosa. El mundo afectivo es muy lábil al cansancio, a la rutina, a los estados negativos. Para entonces, la razón y la voluntad suplirán con eficacia las caídas de la afectividad. Lo que no pudo el enamoramiento lo logrará la voluntad con la fuerza más poderosa que puede mover a una persona: el amor.
- Una sexualidad sin genitalidad: ¿puede la persona humana apropiarse de su sexualidad y vivirla a plenitud? La respuesta es positiva, la sexualidad humana no es una función instintiva encaminada a la procreación, sino una realidad personal que posibilita una específica forma de ver el mundo. Se trata de una concreta y personal actuación en un ser que se posee a sí mismo en su totalidad y se entrega a quien quiere, como quiere y en la medida que quiere. Los unos con los

otros pueden alcanzar así un nivel de plenitud personal suficiente para lograr la propia felicidad.

- Sesgo tecnológico: las nuevas desviaciones de la afectividad y sexualidad humanas se dan a partir de un mal uso de la tecnología disponible.
- La mascota virtual: La reserva, la desconfianza y la agresividad que acompañan las relaciones interpersonales ha propiciado una limitación en la comunicación afectiva, provocando el aislamiento; responsables de un vacío afectivo que tiende a llenarse con sucedáneos alternativos de muy variada condición. Por ejemplo, una mascota fiel, una comunidad agraria, libros... todos estos poseen limitaciones internas o externas que condicionan su desplazamiento afectivo.
- El amor en los tiempos del sida: 'Amistades virtuales' y los 'amantes virtuales' son situaciones que proporciona el internet. Alguien que se siente solo, recurre a la 'realidad virtual' para dar satisfacción a una afectividad que suple con la imaginación lo que la realidad no le aporta.

Tercera Parte

Capítulo IX: La educación de la afectividad

Educar la afectividad es generar un hábitat en lo físico, lo afectivo, lo psíquico y lo espiritual que se adecue a un optimum de desarrollo humano.

La cultura como eje de la formación de la afectividad

La conducta de la persona no se rige en un 100% por el arbitrio individual, constituyéndose la cultura en una matriz en la que se gestan las acciones libres. Si no fuera por la cultura las personas no tendrían antecedentes, prejuicios ni parámetros de evaluación. La cultura sitúa al sujeto dentro de un rango de posibilidades que le facilita la toma de decisiones. Lo que un individuo hace durante el día son, en parte, actuaciones mecánicas, involuntarias e inconscientes que pertenecen al campo de lo cultural.

La sociedad propone el cambio y las familias lo promueven entre sus miembros en dos formas:

1. Asumiéndolo pasivamente, sin discriminación, sin reflexión, sin criterios para constatar si el cambio es oportuno y provechoso.
3. Conservando el protagonismo de manera que se rechacen las propuestas inadecuadas que alejan los objetivos perseguidos y se asumen actitudes contracorriente.

El clima afectivo es producto hecho en casa

Los afectos son para sentirlos y en más de una ocasión son inexpresables con palabras.

Las actitudes, los gestos y las conductas sustentados por los sentimientos, las emociones, los afectos y las pasiones surgidos del

mundo afectivo, crean un ambiente alrededor de la persona que los experimenta, que pasan a su memoria en forma vivida y ese recuerdo la acompaña durante toda su existencia. De esta memoria sensible se alimenta el corazón.

Nunca se podrán eliminar los motivos ocultos que emanan de la afectividad y que emergen con insistencia porque tienen su origen en la entraña familiar.

La escuela: el crisol de la afectividad

Por fuera del núcleo familiar, la escuela es el segundo espacio para la formación afectiva. El alumno al interactuar con personas de su misma edad o mayores de diferentes procedencias y familias, se sumerge en una cultura común.

En el área de la afectividad, la escolaridad es un crisol que sirve para depurar y aquilatar lo bueno.

Capítulo X: Educación de la afectividad en los 5 primeros años de vida

La familia en los 3 primeros años de vida promueve en los niños un óptimo desarrollo integral.

Las motivaciones que provocan los padres, de modo natural, estando con sus hijos, mostrándoles el mundo, despiertan su inteligencia y su afán de saber, no con técnicas pedagógicas sino con el despliegue natural de una afectividad que fluye de padres a hijos sin el requerimiento de motivaciones externas, como ocurre en la educación escolarizada.

La inteligencia afectiva

Se ha considerado que muchos de los males que aquejan una sociedad, son ocasionados por el bajo nivel de desarrollo intelectual.

El analfabetismo afectivo es responsable de muchos de los problemas de la vida moderna.

Una persona debe ser preparada integralmente para la vida, para ser una persona de bien, un trabajador calificado y competente, en su familia y en su entorno social.

La inteligencia afectiva consiste en ponerle corazón al conocimiento, así nuestro intelecto será una caja de resonancia donde se guarda aquello que nos sorprende, que nos entusiasma y que por tanto se recibe con amor.

Inteligencia afectiva es conocimiento de las propias emociones y de las de los demás. Es conectar la inteligencia y la voluntad con la afectividad para conseguir que el proceso cognitivo se convierta en una búsqueda activa del bien y la verdad.

Educar los sentimientos es acondicionarlos para que perciban lo interesante, lo bello, lo noble, lo verdadero y reaccionen positivamente frente a ello.

No ofrecer a las personas una real posibilidad de controlar sus sentimientos y de interpretar los sentimientos de los demás es, un motivo más de desintegración social y la causa de tantos males que aquejan a los sujetos.

La verdadera escuela contra el analfabetismo afectivo

La mejor forma de educar una inteligencia emocional es creando escuelas que se apliquen a moldear una afectividad personal que sea capaz de dar razón de las propias emociones y sentimientos, y que comprenda y empatice con las emociones y sentimientos de los demás.

La alfabetización afectiva es iniciada en el entorno familiar.

- Un ecosistema para humanizar a los miembros de la familia y domesticar la paz: El hombre es un ser inteligente desde su nacimiento, pero esa inteligencia primera es más una potencialidad que una realidad cumplida, que debe ser educada. No todos los ambientes en que se desarrolla la vida de cada individuo son igualmente propicios para un crecimiento humano sostenido y progresivo. Desde un noviazgo, se empieza a cultivar el hábitat de la que será su propia familia en referencia a la adecuación de un clima afectivo. Quienes estén interesados en hacer de la familia la primera y más calificada escuela de humanismo, deben asumir en sus vidas un profundo respeto por la persona del otro; en las relaciones humanas, el otro tiene razón de fin, no de medio y no debe ser instrumentalizado.
- Obras son amores y no buenas razones: En la primera infancia de los hijos, el amor y los afectos se demuestran con hechos. La primera experiencia de socialización y comunicación humana la vive el niño con sus padres. De aquí se derivan la confianza básica y la seguridad en sí mismo cuando se sabe querido incondicionalmente por sus padres.
- El buen gusto es abundancia; el mal gusto es carencia: La naturaleza dota a la persona de sentidos externos que allegan al interior del sujeto información desde la realidad exterior. La afectividad individual, con base en experiencias previas hace la primera filtración, con sentimientos de complacencia o disgusto ante el estímulo sensorial. La inteligencia, a partir de criterios y conocimientos adquiridos, realiza

el segundo cribaje. La falta de educación es ausencia de pautas, criterios y valores de referencia. El buen gusto hay que educarlo y su ocurrencia es resultado lógico de adecuados estímulos y de ambientes enriquecidos con buenas oportunidades. El mal gusto es resultado pasivo de las carencias en este sentido.

- Un antídoto contra la indolencia: La insensibilidad es un síntoma de la deshumanización de la cultura contemporánea. Cada suceso que pasa desapercibido para el ciudadano, aísla e insensibiliza el corazón, que se vuelve duro, indiferente e incapaz de reaccionar a todo lo bueno o malo que ocurre a los demás.

A modo de recomendaciones a los padres

Recomendaciones para padres interesados en educar la afectividad de sus hijos menores de 6 años:

1. Ayude al niño desde pequeño a interpretar sus estados de ánimo, esto le ayudará a reflexionar sobre sus propias emociones, sentimientos y estados anímicos.
2. Enseñe a sus hijos a interesarse por las manifestaciones afectivas de los demás.
3. Promueva en sus hijos una adecuada expresión de sus emociones y sentimientos. Tener control sobre los propios sentimientos, expresándolos a quien conviene, cuando conviene y para beneficio de ambos, emisor y receptor, es una pauta que facilita la comunicación interpersonal. Ha de tenerse cuidado en no promover los desahogos afectivos.
4. Evite la intemperancia afectiva delante de sus hijos: emociones totalmente descontroladas.
5. Enseñe a sus hijos a disfrutar desde las primeras edades de los detalles, las cosas pequeñas y las maravillas naturales que la vida a diario les regala.
6. Fomente en sus hijos sentimientos nobles y emociones limpias.
7. Estimule en sus hijos desde pequeños actitudes positivas hacia los demás, a través del agradecimiento y el perdón. No basta sentir gratitud, es preciso demostrarla.

Capítulo XI: Educación de la afectividad en el escolar

El escolar ha llegado a la edad de la razón y va entrando en posesión de sí mismo y de su entorno a medida que apropia conceptos y asimila saberes que lo acercan al conocimiento de la verdad.

Han de presupuestarse las influencias negativas del medio.

Actitudes paternas que deterioran la autoridad

Errores cometidos por los padres en el tema de la autoridad, que deterioran la formación de los hijos y hace a nivel afectivo, poco atractiva la imagen de los padres:

1. Entregar la responsabilidad educativa de los hijos al centro escolar.
2. Perder el buen humor, dejándose llevar por el cansancio, el nerviosismo, la rutina o el estrés. Los padres que pierden la confianza en sí mismos llevan su autoridad en el grito, la cantaleta o los castigos.
3. Escapar al derecho - deber de ejercer la autoridad bajo pretexto de preservación de la paz familiar.
4. Socavar la autoridad del cónyuge como recurso para defender el propio prestigio. Quien desde el propio ejercicio de su autoridad demerita la de otro, está deteriorando su propia autoridad.
5. Expresarse mal de los demás, haciendo responsables a otros de lo malo que ocurre a su alrededor.
6. Mostrarse abrumado por los problemas de la cotidianidad de tal manera que ha de buscarse un 'especialista' que solucione el conflicto.
7. Ser antipático, no ser buen amigo de los amigos o mostrarse incapaz de prestar un servicio desinteresado a otro.

El abc de la afectividad en el escolar

Para autoposeerse y autodominarse el requisito es conocerse.

El niño, a medida que conoce, va dilatando los límites de su ignorancia hasta lograr un respeto por todo lo humano.

Actitudes sencillas, útiles en la edad escolar, para la formación de la persona:

1. Para despertar sentimientos en los niños han de proponerse campos de interés. El común de los mortales poseen aptitudes que pueden clasificarse como corrientes y sólo se sensibilizan frente a un tema, cuando éste es presentado adecuadamente, generándose así expectativas, sentimientos positivos hacia el tema y verdadera pasión. Cuando los padres no han sabido proponer una oferta mejor, el hijo ha de tomar la que promociona el medio cultural en el que está inmerso.
2. Para que un niño llegue a tener ánimo grande, sentimientos nobles e ideales por encima de lo corriente, ha de tener capacidad de soñar.
3. Antes de que el escolar se aficione a héroes negativos, han de colocarse a su alcance héroes positivos realmente dignos de ser imitados. Los padres, los educadores y la sociedad deberían demostrarse a sí mismos y luego a sus hijos que el reino de la fantasía no resuelve los problemas de la cotidianidad y que cada quien debe ser el héroe de su propia vida.
4. Triunfadores son los que resistiendo al disfrute de un bien inmediato, luchan por la consecución de un bien mayor. Sólo las personas que

saben a dónde quieren ir y están dispuestas a pagar el precio, llegan a feliz término y triunfan.

5. El optimismo como hilo conductor del proceso de superación personal. Ser mejor que los demás, o igual. Asumir que lo propuesto no es superar mi incompetencia, sino superar a los demás. Se trata de que cada quien mejore cada día con relación a sí mismo. Es conocer los fallos propios para superarlos y los puntos fuertes para potenciarlos.
6. La esperanza, una virtud de caminantes que eleva el tono afectivo. El hombre de hoy, es un ser desesperanzado, pesimista e inseguro.

Capítulo XII: La educación de la afectividad en el adolescente

Ser adolescente es estar en la vanguardia del cambio. El adolescente ama lo nuevo, lo nunca explorado.

La verdadera crisis del adolescente

La crisis del adolescente se ha convertido en un problema que involucra a la familia, a la sociedad y al establecimiento educativo.

Posibles explicaciones:

1. Crisis de autoridad al interior de la familia.
2. Abandono con el argumento de que ya se han hecho mayores y tienen derecho a proceder autónomamente.
3. La sociedad de consumo.
4. En el adolescente convergen dos eventos maravillosos, pero explosivos, cuando caen en un terreno abonado, que en este caso sería la realidad de un adolescente carente de una adecuada formación integral: La maduración sexual y un gran desarrollo afectivo propiciado por el surgimiento de la intimidad.

Las siguientes son sugerencias para padres y maestros, que deben acompañarse de conocimiento, pues nadie educa a quien no conoce.

1. Generar en el adolescente sentimientos de aceptación y aprecio hacia su propia persona.
2. Ayudar a evitar el encierro en sí mismo. Crecer hacia dentro es bueno y digno de estímulo, si no se convierte en escape de la realidad.
3. Promover el control sobre las propias emociones y sentimientos.
4. Estimular un sano control sobre la imaginación y la curiosidad.
5. Enfrentar la fiebre de la prisa por vivir. Vivir al máximo el momento presente se ha convertido en una carrera loca que busca agotar las posibilidades que la vida ofrece.

Capítulo XIII: Un planteamiento ético sobre la afectividad

Unidad de la persona

Las esferas de actuación vegetal, animal y humana son humanas y están relacionadas, siendo como lo son actuaciones personales y siendo la persona una unidad.

Cuando la afectividad impele a la acción pero es la inteligencia la que toma la decisión final, sobre la afectividad pesa un planteamiento ético que la ordena y le da pleno sentido en el contexto global de la actuación personal.

Conciencia moral

La educación de la conciencia, una mezcla de normas, un correcto ejercicio de la autoridad que sancione positiva o negativamente la actuación del educando. Sin una adecuada educación de la conciencia, el bien y la verdad podrán ser conocidos y aún añorados cuando se echan de menos, pero nunca serán tomados como una realidad propia que sustente la actuación cotidiana.

¿Inteligencia racional, o inteligencia emocional?

A la propuesta de una inteligencia racional que gobierne la actuación humana, se opone hoy, a la hora de explicar los logros individuales, la inteligencia afectiva emocional como energía interior encaminada a la mejor comprensión de sí mismo y de los demás.

La educación de la inteligencia moral es el fruto de aprender a actuar frente a los demás. El niño es un testigo atento del sentido moral de los adultos.

Contexto moral: “dime con quién andas y te diré quién eres”

La persona es total indeterminación y durante el término de su vida se hace a sí misma, con ayudas, pero también contando con su libertad, ese uso de los recursos a su alcance es lo que garantiza el resultado final y sobre él se establecerá la calificación moral de los actos humanos.

Apéndice: El desarrollo afectivo en Colombia

Amnesia histórica, desarraigo cultural

Mal latinoamericano: amnesia histórica. Antes de la conquista española no hay historia, sólo olvido, verdadera amnesia voluntaria y culposa. Los años de la conquista tampoco convocan a nadie. Tampoco la colonia

generó memoria histórica en los latinoamericanos. La independencia, en cambio, sí posee arraigo en la cultura latinoamericana.

A partir de la guerra de la independencia comienza una verdadera historia que genera una división. De un lado está la historia escrita, de otro, está la historia que permanece en la conciencia popular. Historia de pobreza, injusticia y manipulación. Se puede hablar de un “inconsciente colectivo” que alimenta en todos una actuación violenta, rencorosa, en la que no cabe la solidaridad, la compasión, ni la mansedumbre.

Como tarea de padres y educadores está promover en ellos mismos y en los educandos una reconciliación interior.

Desprestigio de lo afectivo

Los colombianos toman a menos las manifestaciones afectivas, asumiéndolas como debilidades del carácter o condición muy propia del sexo femenino.

El subdesarrollo no es un problema económico

El subdesarrollo es ante todo una condición de pobreza espiritual, moral y afectiva que genera un tono vital bajo que inhabilita para actuar, pensar y soñar en términos de patria, con criterio comunitario noble y generoso. También es el subdesarrollo, desarraigo personal que impide verse a sí mismo como resultado de un pasado grande.

A modo de epílogo

En dos metas ha puesto el hombre de hoy su corazón que dan cuenta de un progreso tecnológico y de una pobreza espiritual, dos falsas metas causales del estado de pobreza psíquica y moral: el éxito y el bienestar.

El error consiste, no en la aspiración a gozar de éstas sino, en el hecho de colocarlas como un punto de llegada, un logro después del cual no sigue nada.

CITAS CLAVE:

Pág. 20: “Será entonces un buen maestro el que enseñe a sus alumnos a amar la naturaleza porque es el escenario de su historia, a la familia porque es la fuente del humanismo, a la verdad porque nos hace libres, al bien porque perfecciona nuestra naturaleza y al hombre porque es imagen y semejanza del Dios invisible, sustento y fin último de todos los amores”

Pág. 29: “Realidad que entre los seres vivos solo acompaña al hombre: su condición de persona”.

Pág. 47: “Ni despreciar el cuerpo para potenciar el alma, ni desconocer lo espiritual para que lo material florezca. Caminar hacia la plenitud del ser humano, sería armonizar sus instancias materiales y espirituales a partir de un principio integrador que se ha situado en el corazón del hombre y que tiene que ver con la afectividad. Es en el corazón del hombre donde se unifica su actuación con perfecta integración de todos sus componentes básicos”

Pág. 118: “No reprima las emociones para que sea posible la paz, la armonía familiar, la igualdad entre los sexos, el respeto por los derechos de los niños, etc.”

Pág. 236: “Aquellos que logren elevar el tono vital de sus hijos ofreciéndoles unos motivos tan válidos que por ellos valga la pena luchar y aún morir, son los que habrán entendido lo que es educar”

METODOLOGÍA:

Propuesta de educación integral personalizada, escrita en lenguaje claro, sencillo y muy práctico; que motiva la reflexión.

Son consideraciones escritas con ánimo pedagógico sobre el tema de la afectividad para facilitar la tarea de autoevaluación del educador.

CONCLUSIONES:

- Desafortunadamente la unidad de la persona no es clara para todos.
- Todo hombre o mujer que aspire a un adecuado crecimiento personal en orden a una vida feliz, debe saber lo suficiente de sí mismo, de los demás, del medio que lo rodea y del Ser Supremo que es sustento, razón y fin último de todo lo creado.
- La unidad de la persona es un concepto según el cual cada ser humano, es único, irrepetible, inalienable e intransferible.
- El hombre aparece no como uno más, como un animal más evolucionado o perfecto, sino como radicalmente diferente, en virtud de la libertad, que le es dada con su ser y para su ser.
- En el hombre aún las funciones que parecen tener un carácter más puramente orgánico e instintivo son, como todas las acciones del hombre, eminentemente humanas y personalizadas.
- Actuar a partir de una decisión razonada y voluntaria es actuar como conviene al hombre: libremente.
- Lo más determinante en la persona es la indeterminación.
- Los sentidos internos y externos permiten a la persona humana conocer, amar, realizarse en plenitud y ser feliz.
- Las operaciones humanas son actuaciones no finalistas como las animales, con su ejecución siempre se persigue algo más que el resultado inmediato, se persigue un “bien para sí”.

- Deseos e impulsos son estados afectivos que ponen en sintonía a la persona con el medio circundante y acompañan el intelecto y la voluntad como motivos que impelen a la acción.
- Inteligencia y sensibilidad son dos actos que producen un solo conocimiento a partir de la síntesis de ambos.
- Con la información que procede de los sentidos y nutre el hábito intelectual, el hombre accede a la verdad.
- La voluntad por sí misma no tiene acceso a la realidad sino que la capta iluminada por la inteligencia, que a su vez la elabora por información procedente de los sentidos.
- Tres son los hábitos o fuerzas propulsivas que pueden activar la voluntad: inteligencia, virtud y sentimiento.
- El objeto del entendimiento es la verdad y el de la voluntad es el bien.
- En tanto más pequeño es el ser que piensa, menos espacio posee el raciocinio y más determinante es la afectividad.
- El bien no es bien porque alguien lo desee, sino que es deseado porque es bien.
- El medio familiar es el primer proponente cultural en el campo de la afectividad, la familia es la que hace cultura.
- Dentro del dinamismo social, la familia es la que conserva lo que debe conservarse y cambia lo que debe cambiarse.
- Ninguna de las pautas intelectuales dan razón de lo que la persona realmente es.
- El verdadero fin del hombre, es el encontrar su propia perfección y ayudar a otros en tal sentido.

TÍTULO: PERSONA, ACCIÓN Y LIBERTAD Las claves de la antropología en Karol Wojtyla

AUTOR(S): FRANQUET, Casas María José.

PUBLICACIÓN: España: 1996. Ediciones Universidad de Navarra, S.A. EUNSA, 372 p.

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Acción: Acción de la persona o actuación del hombre en cuanto persona. (Pág. 140)

Acto: Expresa la acción de la persona como una forma de devenir basada en la potencialidad del sujeto personal. (Pág. 141)

Afectividad: Descubre el análisis psicológico del amor humano. (Pág. 332)

Autoconocimiento: Comprensión del propio yo. Penetración cognoscitiva en el objeto que soy yo para mí mismo en tanto que agente de la acción. (Pág. 152)

Autodeterminación: - Actuar personal o acto de la persona. (Pág. 210)
- Libre orientación de los actos humanos según la verdad y el bien. (Pág. 333)

Bien: Es el que apetece un ser no enteramente acabado, es decir, un ser en el cual se da una cierta potencialidad, un ser dotado de naturaleza. (Pág. 117)

Conformismo: Obediencia carente de convicción y compromiso auténtico. (Pág. 260)

Cultura: Es la actividad humana encauzada desde sus términos. (Pág. 309)

Ética: - Orienta las capacidades humanas y se constituye en saber rector de la vida. (Pág. 66)

- Tiene que ver con el bien de la acción, objeto de la tendencia. Y con el conocimiento humano, es decir, con la verdad teórica y práctica. (Pág. 73)
- Es el orden de la naturaleza humana, de las tendencias y principios propios de un ser perfectible dotado de razón y voluntad. (Pág. 324)

Historia:	Valor situacional del hombre en la cultura. (Pág. 315)
Libertad:	Independencia específica de los objetos en el orden intencional; capacidad de elegir entre ellos, de decidir sobre ellos. (Pág. 218)
Prudencia:	Es un saber acerca de los juicios imperativos, que son particulares y se obtienen en conexión con los sentidos. (Pág. 273)
Sentimiento:	Es la respuesta a ciertos estímulos que recibe el soma humano y que trasciende el nivel somático. (Pág. 233)

DESCRIPCIÓN:

El libro contiene 372 páginas.

La obra se divide en cinco capítulos de la siguiente forma:

Capítulo I: Sobre el autor y su obra

1. Formación literaria
2. Formación filosófica – teológica
3. De nuevo en Polonia: los años de Cracovia y Lublin.
4. La filosofía de Wojtyla
5. Wojtyla en la vida de la Iglesia

Capítulo II: De la ética a la antropología

1. La moral y la ética
2. La ética como ciencia
3. El origen de la norma moral
4. La perfección fin del hombre
5. El problema de la experiencia ética
6. La experiencia ética y la experiencia de la acción
7. La pérdida del carácter eficiente de la acción en Kant y Scheler
8. Ética y persona: la moral sexual
9. De la ética a la antropología

Capítulo III: Onto-psico-fenomenología de la persona. Las bases metódico-temáticas de la persona en acción

1. El carácter metódico de la acción humana
2. Persona y conciencia

3. La experiencia del hombre
4. La conciencia psicológica en el contexto de la psicología filosófica
5. Persona, eficiencia y soporte óptico
6. El soporte óptico visto desde la conciencia

Capítulo IV: La esencia de la persona: trascendencia, participación e integración

1. La estructura personal de la autodeterminación
2. La estructura personal de la autorrealización
3. El dinamismo psicosomático
4. La integración de la persona en acción
5. La participación de la persona en acción
6. Las actitudes personales del actuar junto con otro
7. Trascendencia, integración y participación en el contexto de la doctrina clásica de las virtudes éticas

Capítulo V: Las dimensiones personales de la libertad

1. Persona y trabajo
2. Persona, Familia y Sociedad
3. Persona y Cultura
4. Persona e Historia
5. Persona y Redención

El cuarto capítulo presenta dos cuadros:

1. Esquema de los hábitos de la voluntad, como lo establece Tomás de Aquino, la distinción wojtyliana de actuar y ocurrir y la esencia dinámica de la persona según Wojtyla. Pág. 275
2. Dinamismos psicosomáticos como aquello que debe ser gobernado y poseído por la persona. Pág. 280

FUENTES:

- Action as a Value, "phenomenology Information Bulletin", n.2 (1978), Pág. 55-57
- Amor y Responsabilidad ("Milosc i Odpowiedzialnosc", Lublin 1960), Razón y Fe, Madrid, 1969
- Bañares, J.I., Masculinidad y feminidad en el pensamiento de Karol Wojtyla. Presupuestos antropológicos, en "Persona y Derecho", vol. 16, n.3 (1987)
- Bednarski, F. W., Les implications axiologiques et normatives de l'analyse de l' experience morale d'après le Card. Karol Wojtyla, "Angelicum", n.56 (1979), Pág. 245-272.
- Buttiglione, R., Il pensiero di Karol Wojtyla, Jaca Book, Milano, 1982.
- Cangioti, M., Sul Concetto di pertecipazione in Karol Wojtyla, en "Karol Wojtyla e il pensiero europeo contemporaneo", CSEO, Bologna, 1984, Pág. 83-97.

- Celli, D., L'uomo soggetto del desiderio e soggetto dell'azione, en "Karol Wojtyla filosofo, teologo e poeta", Librería Editrice Vaticana, Citta del Vaticano, 1985.
- Corzo, J.M. Ética, Persona y Cultura en el pensamiento de Juan Pablo II, "Verbo", n. 207-8 (1982), Pág. 695-715
- Crosby, J., "persona est sui iuris": reflections on the foundations of Karol Wojtyla's philosophy of the person, en "Karol Wojtyla filosofo, teologo e poeta", Librería Editrice Vaticana, Citta del Vaticano, 1984, Pág. 25-37.
- Choza, J., Manual de Antropología filosófica, Rialp, Madrid, 1988.
- Choza, J., Conciencia y afectividad, Eunsa, Pamplona, 1978.
- Dinan, S., The Phenomenological Antropology of Karol Wojtyla, "The new Scholasticism", n. 55 (1981), Pág.. 317-330
- Dybiack, K., La grande testimonianza, CSEO, Bologna, 1981
- Educazione all'amore, Logos, Roma, 1978
- Esposito, C., Fenomenologia e ontologia, en "Karol Wojtyla e il pensiero europeo contemporaneo", CSEO, Bologna, 1984, Pág. 25-45
- Forment, E., Ser y Persona, Ediciones de la Universidad de Barcelona, Barcelona, 1983.
- Frossard, A., ¡No tengais miedo!, Plaza & Janés, Barcelona, 1982
- Galkowski, J., Posizione filosofica del Cardinale Karol Wojtyla, (1982) Città del Vaticano, Pág. 308-322
- García López, J., Entendimiento y voluntad en el acto de la elección, "Anuario Filosófico", vol 10 (1977).
- García López, J., El sistema de las virtudes humanas, Editora de Revista (Mi-nos), México, 1986.
- Genghini, N., L'integrazione della persona nel modelo freudiano della sublimazione, en "Karol Wojtyla e il pensiero europeo contemporaneo", CSEO, Bologna, 1984, Pág. 68-82
- Giardini, F., Amore falso e amore vero tra l' uomo e la donna, "Angelicum", n.56 (1979), Pág. 297-328.
- González, A.L., Ser y participación, Eunsa Pamplona, 1979.
- Grotti, C., L'integrazione della persona: il problema del corpo, en "Karol Wojtyla e il pensiero europeo contemporaneo", CSEO, Bologna, 1984, Pág. 46-67.
- Grygiel, S., -L'uomo visto dalla Vistola, CSEO, Bologna, 1978
-L' antropologia di Giovanni Paolo II, "La Rivista del clero italiano", vol. II (1982), Pág. 141-151
- Hebblethwaite, P., Pope John Paul II as Philosopher and Poet, "The Heythrop Journal", n. 21 (1980), Pág. 123-136
- Huerga, A., -Prólogo a la ed. Cast. De La fe según San Juan de la Cruz, BAC, Madrid 1979, Pág. XI-XXXI
- I Fondamenti dell'ordine etico, CSEO, Bologna, 1980
- Il problema del costituirsi della cultura attraverso la "praxis umana", "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", n. 69 (1977), Pág. 513-524.
- Illanes, J.L., Fe en Dios, Amor al hombre: la antropología teológica de Karol Wojtyla, vol. XI, 1 (1979), Pág. 297-352

- Ingarden, R., Sobre la responsabilidad. Sus fundamentos ónticos, Dorcas, Madrid, 1980
- Jablonska-Deptula, E., La familia e la nazione nel seculo scorso, en Atti del Congresso, Roma (5-8 dic) 1981
- Jaworski, M., Sartre, l' uomo e Papa Wojtyla, CSEO documentazione, Bologna, 143 (1979)
- Jiménez, A., El concepto de persona en Karol Wojtyla, tesis doctoral, Universidad de Barcelona, 1985, pro manuscripto.
- Kackynski, E., Il momento della verita nelle rifessione di Karol Wojtyla, "Angelicum", n. 56 (1979), Pág. 273-296.
- Kalinowski, G., -L'humanisme théocentrique de Juan Paulll, "Seminarium XX", (1980), Pág. 130-144.
- Kalinowski, G., Autor de "The Acting Person". En réponse à Jean-Yves Lacoste, "Revue Thomiste", (1982), Pág. 626-633
- Köchler, H., The dialectical conception of self-determination. Refections on the Systemic Aproach of Cardinal Karol Wojtyla, "Analecta Husserliana", n. 6 8!977), Pág. 75-80
- Köchler, H., The Phenomenology of Karol Wojtyla, n.42 (1982), Pág. 326-334
- Küng, G., El hombre como persona en acción. Sobre la filosofía del Papa, "Universitas", n. 16 (1978-79), Pág. 267-272
- La evangelización y el hombre interior, "Scripta Theologica",vol.XI, 1 (1979), Pág. 39-59
- La fe según San Juan de la Cruz ("Doctrina de fide apud S.Joanneem a cruce", 1948),BAC, Madrid, 1980
- Lobato, A.: La persona en el pensamiento de Karol Wojtyla, "Angelicum", n.56 (1979), Pág. 165-210
- Marion, J.L., L' autotranscendance de l' homme signe de contradiction dans la penée de Karol Wojtyla, en "Karol Wojtyla filósofo, teólogo e poeta", Librería Editrice Vaticana, Città del vaticano, 1984, Pág. 53-70
- Mascioni, A., Il problema dell' intersoggettivita nel primo Sarre e nel pensiero di Karol Wojtyla, en "Karol Wojtyla e il pensiero europeo contemporaneo", CSEO, Bologna, 1984, Pág. 144-157.
- Masiello, R., Anote on Transcendence in The Acting Person, "Doctor Communis", n.35 (1982), Pág. 327-335.
- Max Scheler y la ética cristiana ("Ocena mozliwosci zbudowania etyki chrzescijanskeiej przy zalozeniach systemu Maska Schelera", Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, 1959), BAC, Madrid 1982
- Modras, R., The thomistic personalism of Pope John Paul II, "the Modern Schoolman", n.59 (1979), Pág. 117-127
- Palacios, J.M., Karol Wojtyla et le problème de l' experience en éthique, en "Karol Wojtyla filósofo, teólogo e poeta", Librería Editrice Vaticana, Città del vaticano, 1984, Pág. 71-78.a
- Palacios, J.M., La Escuela ética de Lublin y Cracovia, "Sillar", n. 5 (1982), Pág. 56-66.
- Participation or Alienation? The Self and the Other, "Analecta Husserliana", n.6 (1977), Pág. 61-73

- Persona e Atto (“Osoba i Czyn”, 1969), Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1982
- Pilus, H., Tentativo di sintetizzare la definizione di persona umana data dal Cardinal Wojtyla, Città del Vaticano, VIII (1982), Pág. 323-340.
- Polo, L., Curso de teoría del conocimiento, t. I, Eunsa, Pamplona, 1984.
- Polo, L., Hegel y el posthegelianismo, Universidad de Piura, Perú, 1985.
- Polo, L., La “Sollicitudo rei socialis”: una encíclica sobre la situación actual de la humanidad, AEDOS; Unión Editorial, Madrid, 1990, Pág. 63-119
- Polo, L., Quién es el hombre, Rialp, Madrid, 1991
- Polo, L., Tener y dar, en “Estudios sobre la Laborem exercens”, BAC, Madrid, 1987, Pág. 201-230
- Póltawski, A., The epistemological basis of Karol Wojtyla’s philosophy, en “Karol Wojtyla filósofo, teólogo e poeta”, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1984, Pág. 79-91
- Riera Matute, A., La articulación del conocimiento sensible. Una interpretación del pensamiento de Tomás de Aquino, Eunsa, Pamplona, 1970.
- Seifert, J., Verdad, libertad y amor en el pensamiento ético de Karol Wojtyla, “Persona y derecho”, n.10 (1983), Pág. 177-193
- Seifert, J., Truth and transcendence of the person in the philosophical thought of Karol Wojtyla, en “Karol Wojtyla filósofo, teólogo e poeta”, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1984, Pág. 93-106.
- Sorgia, R., Approccio con l’opera prima di K. Wojtyla, “Angelicum”, n.57 (1980)
- Stycen, T., Karol Wojtyla filósofo, en “Karol Wojtyla negli scritti. Bibliografía”, Ed. Vaticana, 1980, Pág. 27-33.
- Subjectivity and the Irreducible in Man”, “analecta Husserliana”, n.7 (1978), Pág. 107-114
- Teoria e prassi nella filosofia della Persona umana, “Sapienza”, n. 29 (1976), Pág. 377-384.
- The Personal structure of Self-determination, “Tommaso d’Aquino nel suo VII Centenario”, Congreso Internazionale Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974, Pág. 379-390.
- The transcendence of the Person in Action and Man’s Self-Teology, “Analecat Husserliana”, n.9 (1979), Pág. 203-212
- Tischner, J., Etica della Solidarietà, CSEO, Bologna, 1981
- Tischner, J., La svolta storica, SCEO. Bologna, 1981
- Varios, Album del Papa, Punto Editorial, Madrid, 1982
- Vicente Arregui, J., El carácter práctico del conocimiento moral según Santo Tomás, “Anuario Filosófico”, vol.XIII (1980), Eunsa, Pamplona.
- Williams, G.H., The mind of John Paul II. Origenes of his Thought and Action, “The Seabury Press”, New-York, 1981
- Woznicki, A., The Christian humanism of Cardinal Karol Wojtyla, “Proceedings ok the American Catholic Philosophical Association” (PACPA), n. 53 (1979), Pág. 28-3

- Woznicki, A., Un humanismo cristiano: el personalismo existencial de Karol Wojtyla, trad. Cast. De Miguel Salazar, Ed. Vida y Espiritualidad, Lima, Perú, 1988

CONTENIDO:

Introducción

En el primer capítulo, se intenta un primer contacto con el autor y su obra, a saber, hasta qué punto Karol Wojtyla es un pensador tomista.

El segundo capítulo muestra las nociones que toman perfiles más definidos en el desarrollo intelectual del autor, y en esta obra. Aparecen las primeras tentativas de articulación desde un enfoque ético que se continúa en una antropología personalista. Aparecen también los referentes del pensamiento wojtyliano: Tomás de Aquino, Kant y Scheler.

Su obra Persona y Acción permite profundizar en la metodología wojtyliana, que es el objetivo del tercer capítulo, el cual ahonda en una antropología personalista. Uno de los aspectos más importantes de los capítulos es mostrar los límites de la investigación antropológica de Wojtyla.

En el cuarto capítulo se habla de la esencia de la persona. Las categorías personales de la acción han de entenderse en el orden del hacer humano. Los hallazgos filosóficos juegan a favor de la acción teológica-pastoral. El cometido del quinto capítulo de esta investigación es mostrar este enriquecimiento bajo la libertad personal.

Puede decirse que la antropología teológica de Juan Pablo II es una antropología de la persona como ser libre y donal en el sentido de una libertad para y no de una libertad de.

Capítulo I: Sobre el autor y su obra

Este capítulo intenta contextualizar el pensamiento del filósofo polaco, Karol Wojtyla. Cuando se conoce la personalidad del autor se llega a la convicción de que, en Wojtyla, se da una unión entre vida, intelecto y fe.

1. Formación literaria

Wojtyla y un grupo de amigos forman una compañía de teatro. La primera iniciación de la fenomenología en Wojtyla se da por la teoría del teatro rapsódico y por su experiencia como actor. La actividad intelectual orientada a la búsqueda de la verdad sobre la realidad y el hombre la desarrolla a través de la actividad literaria.

Para Wojtyla, el contacto con la filosofía es un darse cuenta del acuerdo entre aquello que la sensibilidad y la intuición le mostraban del mundo y la posesión intelectual de la verdad.

2. Formación filosófica - teológica

En 1942 Karol Wojtyla entra al seminario fundado por Monseñor Sapieha.

En torno a unas revistas promovidas por Sapieha, crece un movimiento intelectual, del cual Wojtyla forma parte y que influye en la vida cultural polaca de los años 50 y 60.

En 1946, al terminar sus estudios eclesiásticos, Wojtyla se ordena sacerdote. Se traslada a Roma, allí asiste a los cursos de la Facultad de Filosofía del Pontificio Ateneo. Elabora un doctorado en Teología, cuyo tema es la fe en San Juan de la Cruz; así aprende un modo de reflexión filosófico - teológica que profundiza en temas del pensamiento teórico.

En cuanto al tema de la fe, Wojtyla orienta su investigación hacia la consideración metafísica de la fe.

Las obras de San Juan de la Cruz pretenden ayudar, servir de guías a las almas, en el camino espiritual cuya meta es la unión con Dios. Para ello, establece una conjunción entre la experiencia, la ciencia y la fe. En lo que se refiere a la ciencia humana, San Juan de la Cruz recoge las enseñanzas de la tradición.

Wojtyla parte de la experiencia pero, a diferencia de San Juan de la Cruz, es una ontofenomenología de la experiencia.

La enseñanza que Wojtyla recibe de San Juan de la Cruz es, por un lado, la perspectiva dinámica de la consideración temática; y por otro, la experiencia interior para el desarrollo de un humanismo filosófico y teológico.

Los contenidos de la fe, son una referencia en el pensamiento de Wojtyla pero no confunde la actividad filosófica con la teológica.

Wojtyla pone en el núcleo del humanismo al hombre como ser desconocido con la posibilidad de ser descubierto.

Durante los años en los que estudió en Roma, Wojtyla conoce diferentes interpretaciones del tomismo, como el intento de conciliar a Tomás de Aquino con la filosofía moderna.

3. De nuevo en Polonia: Los años de Cracovia y Lublin

Karol Wojtyla prepara un doctorado en filosofía, cuyo tema es la posibilidad de fundar una ética cristiana sobre el sistema filosófico de Max

Scheler. Aunque la conclusión fue negativa, este estudio le sirvió para profundizar en el pensamiento fenomenológico.

En 1954 imparte clases de Ética en la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Lublin. Entre Wojtyla y los profesores con los que trabajó existió diferencias y discusiones intelectuales, pero uno y otros defendieron la dignidad de la persona y afirmaron la armonía entre la razón humana, y la fe cristiana contra las teorías que disuelven al hombre en la corriente dialéctica de la historia.

Wojtyla se centra en la ética y la antropología clásica en oposición a la concepción marxista de la realidad y del hombre.

Entre 1955 y 1957, publica artículos de contenido ético - antropológico en los que manifiesta el acuerdo - o desacuerdo – entre las verdades éticas contenidas en la fuente de la revelación y distintas tesis filosóficas.

Entre 1958 y 1970 el interés antropológico de Wojtyla se orienta a indagar hasta qué punto los pensadores Kant y Scheler parten de una experiencia del hombre para construir la ética, o si se reduce la experiencia a una dimensión particular, o si se prescinde de la experiencia humana.

4. La filosofía de Wojtyla

La filosofía de Wojtyla se encuadra dentro de un personalismo ético - antropológico.

Puede afirmarse que Persona y Acción es la obra más madura de este filósofo y también es la que recoge su aportación personal a la historia del pensamiento filosófico.

Desde su inicio, el interés filosófico de Wojtyla, se centra en el hombre.

Para Wojtyla, la mayor crisis y la más radical es la crisis de la persona. Por ello, su filosofía se inclina hacia la defensa del hombre y su dignidad.

El concepto de persona y el de cultura se convierten en los temas centrales de la filosofía de Karol.

5. Wojtyla en la vida de la Iglesia

En 1962, el Obispo Wojtyla toma parte en las etapas del Concilio Vaticano II.

El 30 de diciembre de 1963 finaliza la segunda etapa del Vaticano II y Pablo VI nombra a Monseñor Wojtyla arzobispo de Cracovia. El 29 de mayo de 1967, a los 47 años de edad, es elevado al cardenalato.

Wojtyla señala que la persona es el punto a partir del cual puede abrirse en el mundo contemporáneo la referencia a Dios.

Los ejercicios espirituales predicados por el Cardenal Wojtyla giraron en torno a la situación del hombre frente a Dios.

En 1977 participa en las sesiones del V Sínodo de los Obispos sobre la catequesis en nuestro tiempo.

Tras la muerte de Pablo VI (1978) es elegido Papa el cardenal Luciani que inaugura su Pontificado con el nombre de Juan Pablo I. Tras 33 días de pontificado, muere repentinamente y el 16 de octubre de 1978, el cardenal Wojtyla, sucede a Juan Pablo I y toma el nombre de Juan Pablo II.

Capítulo II: De la ética a la antropología

Wojtyla establece un diálogo con Tomás de Aquino, Kant y Scheler, tras 30 años de actividad filosófica. Sus reflexiones filosóficas culminan en Persona y Acción, con Amor y responsabilidad, como antecedente.

1. La moral y la ética

El estatuto de la ética es el hombre en cuanto que conduce su vida.

Cada época histórica se enfrenta a problemas éticos, en nuestros días, la ética misma se ha vuelto problemática. Es necesario, entonces, un orden en el saber ético; pero lo ético no puede averiguarse desligado de lo humano.

La conexión entre ética y antropología articula el pensamiento de Wojtyla, y se ve en la distinción de ética y moralidad que señala este autor.

La vida moral se concreta en el vivir temporal del hombre, la ética tiene validez universal en tanto que profundiza en el ser mismo del hombre. Por esto, al hombre se le plantea el problema de ligar los principios éticos con las acciones concretas.

Esta conexión de principios y acciones corresponde al juicio moral, a la conciencia ética.

El juicio moral, la conciencia, no está sólo ejercida por el hombre, está abierta al otro. Por ello, otra persona puede ser juez para uno.

El carácter problemático actual de la ética es su fragmentación y desvinculación de lo humano. Es necesario pues que el hombre contemporáneo reencuentre su estatuto para resolver el problema ético.

La ética clásica se constituye como un saber acerca de bienes, normas y virtudes.

El hombre encuentra en sí mismo la necesidad natural de coexistir con los demás, así surge la sociedad.

Para Wojtyla la pregunta fundamental de la ética es qué es bueno o malo y por qué. Y junto a este interrogante: cómo alcanza el hombre la plenitud del bien; es decir, la felicidad.

2. La ética como ciencia

El carácter de ciencia aplicado a la ética se debe a que su estatuto es el hombre en cuanto conduce su vida.

Sólo si el hombre, al margen de su despliegue en la historia, posee una naturaleza específica, propia, que no se ve afectada en su ser por la historia, puede hablarse de validez universal de la ética y ésta puede constituirse como ciencia.

La naturaleza humana se manifiesta en el actuar del hombre que, a través de la acción, despliega las posibilidades de su naturaleza.

El constitutivo esencial del hombre es la unión de espíritu y materia; es decir, de alma y cuerpo.

Sólo a los seres compete el problema del bien y la verdad moral.

La conexión de verdad y bien en la acción, tratada por la filosofía clásica, constituye uno de los pilares en los que se asienta la teoría wojtyliana de la acción y la persona.

3. El origen de la norma moral

El bien es relativo a la naturaleza como su fin y ese fin es el que la razón alcanza. El hombre no crea la ley moral, la descubre en su interior. La práctica humana supone la relación de la naturaleza con la bondad.

La justificación de la norma moral se encuentra en la naturaleza del hombre. Las acciones humanas son una prolongación del ser humano y son la manifestación de la esencia del ser.

La moral hunde sus raíces en la naturaleza racional, en el ser que es persona. Sólo una naturaleza racional, una persona, puede constituirse en fundamento de la moralidad.

La noción de moralidad se relaciona con el manifestarse del bien o del mal moral en la persona. La persona es el sujeto en el que se manifiesta el bien o el mal moral y a la vez, es la causa de éstos.

Es en el tratamiento tomista de la persona donde se encuentran, según Wojtyla, las bases para un personalismo humanista.

La persona es una sustancia individual, de naturaleza racional, y por ello capaz de actuar según la libertad y la razón.

Wojtyla rechaza la absolutización de la conciencia, pero intenta su desarrollo en el contexto de un personalismo en la línea iniciada por Tomás de Aquino. Tarea de su obra Persona y Acción.

Para Wojtyla, las categorías de la ontología son inadecuadas para expresar la esencia de la persona porque esta comprensión es objetiva y no muestra la subjetividad personal, es decir, a la persona como agente de la acción.

Wojtyla distingue entre el orden ontológico, el metafísico y el personal: "La persona, el ser humano en cuanto persona, es sujeto de la existencia (orden metafísico) y sujeto de la actuación (orden ontológico), y la existencia, esse, que le es propia, es personal (orden personal)".

La racionalidad es un atributo de la naturaleza humana, la libertad lo es de la naturaleza racional y éstas son indicio de la persona. Siendo la racionalidad y la libertad características de la persona humana, se abre en el hombre el estatuto de la verdad sobre el bien.

La realidad objetiva está constituida por el sujeto que actúa provisto de naturaleza racional, y por seres objetivos con los cuales el sujeto se encuentra en su actividad. Esta es la doble referencia de la acción, la intrínseca y la extrínseca.

En la referencia subjetiva (extrínseca) la acción conecta con la naturaleza. En la referencia objetiva (intrínseca) tiene que ver con otros seres dotados de naturaleza, los cuales configuran el mundo humano en tanto que tienen que ver con el bien.

Las normas éticas se apoyan en esta interconexión (naturaleza - bien).

La ética realista no puede aceptar el imperativo kantiano de actuar de acuerdo con un principio de ley general, es preciso que el actuar sea conforme a la realidad.

La vida moral, la vida humana, siendo práctica, no puede prescindir de la teoría.

Según Wojtyła: 1. La teoría no puede sustituir a la práctica, 2. La práctica sin teoría puede convertirse en activismo mecánico que implique una pérdida inútil de energías humanas, y 3. La práctica confirma la teoría y permite perfeccionarla.

Nuestra relación cognoscitiva con la realidad tiene su origen en la experiencia, por tanto, la realidad no supone el conocimiento, sino que el conocimiento supone la realidad.

4. La perfección fin del hombre

La perfección de la naturaleza es el fin del hombre. La dimensión perfectiva de la ética sólo es posible si se parte de los supuestos de la filosofía del ser.

El bien moral no es simplemente un contenido de conciencia, sino aquel bien que perfecciona a un ser consciente.

La dimensión perfectiva de la ética se distingue de la dimensión normativa. Pero ambas dimensiones se reclaman mutuamente.

A toda acción corresponde una actualización de su naturaleza.

Si la acción humana está guiada por la verdad sobre el bien, la acción perfecciona moralmente al hombre. El realismo ético atiende a la conexión entre bien, verdad y ente.

El hombre es capaz, a partir de la experiencia, de alcanzar un conocimiento esencial de la realidad. La experiencia moral es el punto de partida de una ética realista. Las normas éticas se basan en la realidad. La razón, que alcanza la realidad, determina los principios de la acción.

El realismo ético sostiene que la razón humana es capaz de conocer el bien objetivo en correspondencia con la subjetividad humana y establecer, mediante el juicio de la conciencia, un ligamen entre los principios morales y las acciones particulares.

Para Wojtyła, al igual que para Tomás de Aquino, la naturaleza es esencia en su relación con el ser y no al margen de éste.

El ser constituye su propia identidad. Ésta es la que constituye el bien fundamental de cada ser, su esencia. En el proceso perfectivo se debe a la razón, en su conexión con la naturaleza, el descubrimiento de los principios que rigen la conducta humana.

5. El problema de la experiencia ética

La experiencia moral no es sólo una experiencia interna, sino también externa.

Wojtyla distingue la experiencia de la moralidad, de la experiencia moral. La experiencia de la moralidad destaca que cada hombre es testigo del nacimiento en sí mismo del bien o del mal. La experiencia moral destaca que ese nacimiento del bien o del mal moral es consecuencia de que cada hombre es el autor y creador, de sus acciones. A través de la experiencia de la moralidad, el hombre adquiere la experiencia de lo humano.

En la estrecha conexión entre experiencia de la moralidad y experiencia de lo humano se sitúa, según Wojtyla, el punto de partida de la ética y debido a esa conexión existe una relación entre ética y antropología.

6. La experiencia ética y la experiencia de la acción

Lo humano de la acción se manifiesta en el momento de la eficiencia, en el momento de la operatividad.

El momento de la eficiencia, el tener la experiencia de ser el que actúa, entender al sujeto como agente consciente de la acción, destaca la dimensión personal del actuar humano.

Según Wojtyla, el término acción sintetiza acto y potencia al destacar la transición como unidad dinámica, a la vez que contiene el aspecto intelectual y volitivo porque por ser acción humana, acción equivale a acción consciente. Que la acción sea consciente significa que el sujeto se reconoce como agente de su acción, a la vez que reconoce la acción como resultado de su eficiencia.

7. La pérdida del carácter eficiente de la acción en Kant y Scheler

El carácter activo de la voluntad se pierde en la moderna ciencia empírico - inductiva y en el racionalismo Kantiano.

Kant sostiene, que no toda actualización de la voluntad tiene un significado ético, sólo aquella que se conforma al deber.

El conocimiento para Kant no se basa en los datos de la experiencia sensible, sino en la ordenación de la misma por las formas de la sensibilidad y la razón. En la filosofía Kantiana, el sujeto como condición de posibilidad del pensar suplanta a la fundamentalidad del ser.

La ética requiere la libre voluntad; sin embargo, en la esfera del conocimiento sensible la actividad humana está regida por la misma

acción causal de la que depende el mundo material. En la filosofía Kantiana la libre voluntad tiene su fundamento en la ley moral.

En Kant la importancia atribuida a la motivación impide considerar otra posible fuente de dinamización de la voluntad. Kant separa los aspectos que configuran la acción ética, así su unidad queda comprometida.

Wojtyla dice que no puede hacer un análisis de la actividad de la razón práctica y añadir después la actividad de la voluntad.

Aunque Kant habla de causalidad inmanente de la voluntad, la presenta como una facultad pasiva. Con este planteamiento emergen sólo las causas que obran sobre la voluntad, no se ve que la voluntad actúe como causa.

Si las causas de las acciones de la voluntad se encuentran en los sentidos y en la razón práctica, la voluntad cede a la inclinación; si se encuentran en la sola razón práctica, la razón debe dar una orden. Así, si existe una causalidad propia de la voluntad, se reduce a ser utilizada por los otros factores psíquicos, entonces ella misma no actúa eficientemente.

La voluntad como autodeterminación en Kant es espontánea, es decir, no está en relación con la persona.

La experiencia en Scheler se centra en el fenómeno del valor, el valor constituye el contenido de la experiencia y la experiencia es experiencia de valor. Para Scheler el nivel más superficial del campo emocional es el sensorial en el que la experiencia tiene un carácter de estado afectivo; y el más profundo es la percepción afectiva intencional, donde descubrimos valores objetivos.

Según Wojtyla la percepción afectiva de los valores se realiza en actos emocionales - cognoscitivos. Con estos actos estrechamos el contacto con el valor y como consecuencia de este contacto se nos manifiesta este valor cognoscitivamente en la percepción intencional.

El valor moral se manifiesta con ocasión de la realización de un valor, pero jamás constituye un fin para la voluntad. Sin embargo, el valor moral decide sobre la dirección de la aspiración por ser a priori respecto de ella. El hecho de que la representación del fin no sea capaz de conferir una dirección a la voluntad hace que la ética de Scheler esté cerrada a la real causalidad de la persona respecto de su acción.

Según Wojtyla, la persona para Scheler, no es causa del valor ni los valores objeto de tal acción causal.

Especial atención merecen, según Wojtyla, las investigaciones realizadas por Ach, Lindwordsky, y otros que conducen el estudio de la voluntad al campo de la experiencia.

El elemento primero y fundamental de la experiencia ética es la causalidad del “yo” personal como esencial para la voluntad, pues la conciencia de ser yo la causa de mis actos individuales constituye una base psicológica necesaria para la experiencia de la responsabilidad ética de los actos.

La intensidad de la motivación, no influye sobre la voluntad hasta obligar a ésta al ejercicio, sino que los motivos influyen a través del momento objetivo.

En el acto voluntario, tal como se da en la experiencia, el “yo” aparece como causa eficiente de la acción. En la experiencia, la voluntad se revela como causal del yo personal.

Scheler distingue dos modos de presentarse el deber: uno ideal, en cuanto que el deber se reduce a la simple afirmación de que un valor objetivo ha de realizarse. Otro real, cuando el deber se presenta como imperativo dirigido a la aspiración volitiva.

La ética Scheleriana se caracteriza por el rechazo del deber y la evidenciación del valor como único elemento de la experiencia ética.

Las normas tienen, según Scheler, una importancia secundaria; provienen de alguna tendencia contraria a ciertos valores.

Scheler afirma que el valor por sí sólo basta para determinar la tendencia de la voluntad, pero de su sistema se sigue que el valor no es suficiente para suscitar su realización.

La concepción de la conciencia en Scheler imposibilita la relación causal de la persona respecto de los valores éticos. La conciencia para Scheler es el sujeto de los valores morales. La conciencia Scheleriana no es moralmente creativa, no conoce nuevos valores. La conciencia es experienciada como órdenes y solicitudes provenientes del interior.

En Kant la moralidad del acto se liga al cumplimiento del deber, en Scheler se vincula a la experiencia del valor. En ambos pensadores queda excluido el vínculo causal persona - bien como fuente de moralidad.

No cabe considerar la bondad o maldad de la acción prescindiendo de que la acción contribuye al perfeccionamiento del hombre. Toda acción conlleva una actualización de la esencia del hombre y, determina una cierta perfección del ente humano.

La libertad de la voluntad es posible cuando está fundada en la verdad.

Según Wojtyła la voluntad debe seguir el verdadero bien. Porque puede no seguirlo, debe seguirlo. En el terreno moral se revela la libertad gracias a la obligación. La obligación surge donde la voluntad encuentra una norma.

Wojtyła considera a la persona como agente de la acción (punto de vista dinámico o esencial), pero no, a la persona como *esse* (punto de vista metafísico).

La consideración dinámica de la persona es ético - antropológica, no trascendental ni metafísica. La antropología de Wojtyła se centra en la esencia del hombre, en la perfección de la naturaleza humana debida a la persona como agente de ese perfeccionamiento.

Así como el ente es verdadero en cuanto conocido, es bueno conectado con el tender humano.

8. Ética y persona: la moral sexual

La consecución del bien mueve al agente a obrar, pero el bien adquiere valor moral si se trata de un agente libre. Se debe, entonces, a la libertad que el bien perfeccione al agente.

Libertad y bien se reclaman, también bien y verdad.

Según Wojtyła, el término persona se ha escogido para subrayar que el hombre no se deja encerrar en la noción de "individuo de la especie", en él hay algo más, una plenitud y una perfección. Lo específico del hombre radica en su espiritualidad, en su libertad.

La persona se diferencia de la cosa por su estructura y por su perfección.

La autodeterminación indica que la persona determina sus propios fines.

La distinción entre lo personal y lo biopsicológico del amor humano marca la superioridad de lo espiritual sobre lo corporal en el hombre. Lo personal encuentra en lo corporal su medio de expresión. La ética es el modo como lo personal ejerce el control sobre lo biopsicológico.

El amor se liga a la autodeterminación (a la libre orientación de sus actos según la verdad y el querer) y a la autorrealización (a la libre realización del bien para sí).

La libertad y verdad marcan el perfil interior del hombre, la impronta espiritual de la persona en la acción cuya realización constituye el bien para sí.

9. De la ética a la antropología

Para Wojtyła la comprensión antropológica de la persona sólo se alcanza en la doble dimensión de objetividad y subjetividad.

Los filósofos de Lublin son conscientes de la necesidad que nuestra época tiene de una orientación ética.

La verdad o falsedad de las leyes morales depende de la que tengan los enunciados de la antropología filosófica y ésta, de los principios de la metafísica. Y es del carácter científico de éstas del que depende la ética.

Wojtyła sostiene que la experiencia es el punto de partida para la investigación ética, y que el saber que ofrece la experiencia no es suficiente para dotar a la ética de su carácter de ciencia.

La antropología toma como punto de partida el valor dinámico del bien y desarrolla una teoría ético - antropológica de la persona, desde el punto de vista de la acción. El paso de la ética a la antropología se lleva a cabo al establecer la conexión acción - persona en sentido onto - ontológico.

La esencia de la persona no es la persona como *esse*, sino como persona en acción.

La antropología de Wojtyła desarrolla una interpretación no sustantiva de la persona que sostiene el carácter activo del sujeto, eficiente y libre, y su real perfección “en” y “a través” de la acción. La teoría Wojtyliana de la acción conlleva una teoría de la subjetividad humana, de la esencia de la persona.

Capítulo III: Onto-psico-fenomenología de la persona: las bases metódicas de la persona en acción

1. El carácter metódico de la acción humana

Wojtyła encuentra en la experiencia de la acción la conexión de acción y persona y la subjetividad humana, y en la fenomenología el primer momento metodológico que permite los primeros hallazgos temáticos.

La descripción fenomenológica de la acción humana no es aislada ni independiente del sujeto; por el contrario es interiorizada e incorporada a la conciencia.

Para Wojtyła la persona es el correlato de la acción, a diferencia del tratamiento tratado por la metafísica, la antropología y la ética que la deja oculta.

La metafísica tradicional expresa la naturaleza dinámica de los seres y la diferencia entre la acción del hombre y lo que ocurre en él. Sin embargo, omite el carácter personal; aspecto que alcanza la experiencia.

La irreductibilidad indica que el hombre no puede ser conocido solamente según la consideración cosmológica, o reductiva en el sentido de conducir a los fundamentos. Irreductibilidad significa también que no puede ser reducido, solo manifestado y revelado: es mediante el método onto – fenomenológico como la persona se revela y muestra su esencia. La fenomenología posibilita la comprensión no reductiva (cosmológica) de la subjetividad personal.

Lo irreductible en la persona es lo manifestado, lo revelado en “la experiencia vivida por medio de”, a saber, la esencia de la persona.

2. Persona y conciencia

La conciencia es un aspecto intrínseco y constitutivo de la estructura dinámica personal, es decir, de la persona en acción; por esta razón, para Wojtyla es importante destacar el aspecto de la conciencia en correlación con la acción y los procesos activos de conocimiento.

El análisis de la conciencia de actuar ayuda a descubrir la base del análisis de la eficiencia. Es la eficiencia la que convierte la actuación en acción de la persona.

A la conciencia de actuar se debe que el hombre tenga conocimiento de la acción como suya. Como atributo la conciencia es el carácter voluntario del actuar humano, como sujeto, es la dimensión especificadora (constitutiva) de la relación persona – acción.

2.1. Conciencia y conocimiento: la función refleja de la conciencia

A la conciencia de actuar le corresponden dos funciones: la función refleja y la función reflexiva.

La función refleja no es cognoscitiva: la actividad de conocer el objeto no pertenece a la conciencia. La conciencia no ejerce ningún acto de conocimiento.

Un modo como la conciencia tiene que ver con la objetividad es el reflejo del autoconocimiento en ella, la conciencia del ego.

La conciencia se presenta también como una modalidad especial de autoconciencia.

Es el autoconocimiento quien contribuye a la formación de la autoconciencia.

Toda forma de conocimiento que el hombre ejerce y que forma su conciencia desde el lado de los significados objetivos, debe distinguirse del autoconocimiento.

El hecho de que la conciencia sea también objeto de conocimiento y que el autoconocimiento forme parte del contenido de la conciencia permite hablar de autoconciencia.

La conciencia se cierra con la autoconciencia.

El autoconocimiento supone un límite a la conciencia.

La conciencia conecta con los significados de los objetos contenidos en ella debido a la relación conciencia – procesos activos de conocimiento, y con la estructura significativa de la conciencia del ego debida a la relación conciencia – autoconocimiento.

2.2. Conciencia y experiencia de la subjetividad: la función reflexiva de la conciencia

La conciencia, dice Wojtyła, es el fondo en que se manifiesta el propio ego con su peculiar objetividad (la conciencia refleja el autoconocimiento) y experimenta su subjetividad (función reflexiva).

La función esencial de la conciencia es la de formar la experiencia del hombre y experimentar su propia subjetividad.

No sólo se es consciente del ego, sino que se tiene experiencia de sí mismo en cuanto sujeto concreto de la misma subjetividad del ego.

Gracias a la función reflexiva de la conciencia, el hombre, al mismo tiempo que tiene experiencia de su propio ego, tiene también experiencia de sí mismo en cuanto sujeto.

La reflexividad aparece únicamente cuando observamos y rastreamos la conciencia en su relación intrínseca y orgánica con el ser humano, en especial con el ser humano en acción.

3. La experiencia del hombre

El análisis de la experiencia se ha centrado en la experiencia ética, en la articulación de las tres dimensiones que la constituyen: bienes, normas y virtudes.

Para Wojtyła, en la experiencia se distingue dos elementos: el sentido real de lo objetivo y el sentido objetivo de lo real.

El sentido real de lo objetivo indica que lo real tiene, al margen del conocer, una existencia.

El sentido objetivo de lo real indica lo real en tanto que conocido. Se manifiesta como una aspiración a lo que es real y existe objetivamente como verdad: el ser trasciende el conocer y sin esta trascendencia no tendría sentido la aspiración a la verdad.

La experiencia se debe a la conciencia, a los procesos activos de conocimiento y al autoconocimiento.

A través de la experiencia el hombre entra en relación consigo mismo. La experiencia es un modo de ser consciente.

La experiencia del ego, en su dimensión objetiva, se asimila al autoconocimiento y se debe a la función reflexiva de la conciencia. Dicha reflexividad no es una reflexión cognoscitiva.

Wojtyła destaca, al hablar de la conciencia, una perspectiva de lo real humano: la subjetividad humana.

La experiencia que se tiene del interior sólo es posible con el hombre que soy yo para mí mismo y de que la experiencia interior no se puede dar en relación con otro hombre que no sea yo mismo.

Los demás hombres están incluidos en la experiencia que se tiene desde fuera, denominada experiencia externa.

4. La conciencia psicológica en el contexto de la psicología filosófica

La conciencia refleja e ilumina lo que ya ha sido conocido en los procesos activos de conocimiento y, de modo especial, por el autoconocimiento.

Wojtyła sostiene que la conciencia en su función de reflejar como un espejo, y la conciencia reflexiva que de ello se deriva, es la condición necesaria para tener una experiencia de lo que está ocurriendo en el hombre.

El desarrollo de la conciencia seguida por Wojtyła, se mueve en la línea de la psicología contemporánea, no de la psicología filosófica.

En orden a la temporalidad, a los movimientos vitales, el sujeto se define como algo que permanece en el tiempo.

La imaginación es una facultad susceptible de perfeccionamiento, configuración; es una forma no enteramente acabada.

Las funciones de la imaginación se resumen en archivar las síntesis sensoriales, realizar configuraciones perceptivas, combinar percepciones para obtener imágenes y suministrar especies a la inteligencia.

Mientras que la dimensión refleja de la conciencia tiene que ver con la memoria y la imaginación, la dimensión reflexiva de la conciencia tiene también que ver con la cogitativa. La cogitativa es la vía por la que el intelecto asiste o tutela a la función imaginativa.

La conciencia de la que habla Wojtyła, a nuestro entender, se trata de la conciencia en sentido psicológico, siendo ésta la base de la conciencia moral.

5. Persona, eficiencia y soporte óptico

Persona y Acción es un estudio de la persona a través de su actuar, la acción revela a la persona y miramos a la persona a través de su acción.

La propuesta antropológica de Wojtyła, el concepto de persona en acción, es fruto de su estudio sobre la ética Scheleriana.

El problema que subyace a la ética de Scheler es el del sujeto, de la persona. Wojtyła se enfrenta a este problema reinterpretando la formulación tradicional de la acción humana, tratando con ello superar la insuficiencia que el autor detecta en las interpretaciones de su variante empirista (Hume), racionalista (Kant), fenomenológica (Scheler) y tradicional (Aristóteles, Tomás de Aquino).

Wojtyła es un pensador de nuestro tiempo. Se da cuenta de la situación de desintegración en que se encuentra la ciencia ética contemporánea y entiende que el modo de superar esta crisis radica en una correcta interpretación de la persona y su acción, situando en la experiencia de la acción el punto de partida.

Cada ego conoce experiencialmente la diferencia entre actuar, aquella acción en la que él es el agente, y ocurrir, aquella en la que no es el agente. Entonces “el hombre actúa” y “algo ocurre en el hombre”, dos formas distintas de pasividad: aquella que se registra como una modificación que el sujeto experimenta en su interior y que proviene de un agente exterior.

Actuar y ocurrir se convierten, ligados al ego, en momentos objetivos – subjetivos: “ego que actúa”, “algo le ocurre al ego” y “algo ocurre en el ego”.

Wojtyla encuentra insuficientes los conceptos tradicionales de acto y potencia para explicar la acción humana, pues dejan oculto el momento característico de la acción, la eficiencia.

La eficiencia alude al sujeto como agente de la acción. La subjetividad alude al sujeto como paciente de la acción.

El momento de la eficiencia distingue la acción del hombre de aquello que ocurre en el hombre. Cuando hay algo que ocurre en mí, el dinamismo se comunica sin la participación eficiente de mi ego.

A pesar de la diferencia, aquel que actúa es simultáneamente aquél en quien ocurre algo.

Existe pues una relación entre la existencia y la actuación, ya que para que algo actúe, antes tiene que existir.

Wojtyla se plantea la relación entre persona y naturaleza, en este sentido afirma que “la naturaleza es la forma de actuar que le está abierta a la persona”.

El actuar y el ocurrir son humanos ya que proceden de la naturaleza, de la humanidad del hombre. La eficiencia del ego en la acción revela la trascendencia de la persona, sin separar a la persona de la naturaleza.

Wojtyla detecta la insuficiencia del pensamiento clásico porque, si el hombre es persona, la perfección de la naturaleza corre de su cuenta. La naturaleza logra su plenitud en cuanto la persona la eleva.

El interés de Wojtyla se centra en la corrección de la insuficiencia Kantiana y Scheleriana de la acción: Kant concede una exagerada preeminencia al momento objetivo o formal en detrimento del momento eficiente, personal y libre de la persona en la acción.

Scheler concede igual preeminencia al momento material.

6. El soporte óptico visto desde la conciencia

Wojtyla encauza la investigación hacia la relación de la conciencia con la potencialidad del hombre, Wojtyla está interesado en la averiguación onto – fenomenológica de la esencia de la persona más que en la consideración onto – ontológica.

La conciencia en su función de reflejar como en un espejo y la conciencia reflexiva es la condición necesaria para tener una experiencia subjetiva de lo que está ocurriendo en el hombre.

En cuanto al dinamismo que pertenece al ocurrir, distingue dos niveles y dos potencialidades: la somatovegetativa y la emotiva.

Los hechos de la potencialidad psicoemotiva se reflejan en la conciencia. Los hechos somatovegetativos no son experimentales, el hombre tiene conciencia y experiencia de su cuerpo debido a las sensaciones corporales, pero no tiene conciencia de su organismo.

Wojtyla concluye que la conciencia no refleja toda la potencialidad humana y que la conciencia es prioritaria respecto de la potencialidad.

Wojtyla intenta superar la real perfección de la persona estableciendo la síntesis entre naturaleza y persona (soporte óptico). Wojtyla se mueve en el orden de la esencia y ésta es dinámica y perfectible.

Capítulo IV: La esencia de la persona: trascendencia, integración y participación de la persona en acción

Las categorías específicas de la acción personal son un tratamiento sistémico de la esencia de la persona, no de la persona como ser.

1. La estructura personal de la autodeterminación

El enfoque tradicional de la acción humana considera la voluntad en su distinción y relación con el entendimiento, desde el punto de vista de la facultad y desde el punto de vista operativo. Wojtyla trata de ver la conexión entre persona y voluntad.

En su dimensión personal, la voluntad es autodeterminación.

Wojtyla sostiene que la autodeterminación supone el autogobierno y la autoposesión. Puesto que a través de la voluntad el hombre se determina así mismo, lo hace cada vez que realiza un acto, el hombre es la causa del acto y esto significa que la voluntad aparece como autodeterminación.

Todo “yo quiero” humano es un acto de autodeterminación, en un momento determinado, entonces presupone la autoposesión.

Las cosas que son posesión del hombre pueden estar determinadas por aquel que las posee. Estando en posesión de sí mismo, el hombre puede autodeterminarse.

La autoposesión comporta el autogobierno. La persona se posee y se gobierna a sí misma.

La autodeterminación está condicionada por el autogobierno y la autoposesión. La autodeterminación es el correlato de la autoposesión y

el autogobierno. El autogobierno se encuentra en la persona y sólo es posible cuando se da la autoposesión.

El acto humano, la acción, es un acto real de la persona, en él se actualiza una naturaleza, racional individual y se realiza un acto (como lo demuestra la experiencia), cuyo agente es la persona individual y única.

La realización de una acción es la realización de la persona.

Wojtyla insiste y profundiza en la voluntad como propiedad de la persona y recoge la autodeterminación.

La autodeterminación, al destacar la interconexión entre persona y voluntad, destaca la reducción del planteamiento moderno de la acción según el cual el hombre se realiza en lo producido por él.

La auténtica realización humana, es una realización de la persona que deviene buena o mala según la acción misma, no en orden al resultado.

El hombre, como sujeto de la acción, se trasciende a sí mismo, queriendo diferentes valores y eligiéndolos.

La dimensión de trascendencia propia de la persona, se constituye así misma por referencia a la verdad, al bien, a la belleza en sentido trascendental.

La retroreferencia de la acción, la dimensión subjetiva, es más profunda y más prioritaria, que lo producido por la acción. La dimensión subjetiva o intrínseca es una manera de sacar a luz el ego humano en cuanto objeto esencial de la autodeterminación que tiene un sentido más profundo que la intencionalidad extrínseca, el producto o el objeto externo de la volición.

La dimensión intrínseca de la acción, su interconexión con el ego es captada experiencialmente gracias a la conciencia. El entendimiento práctico no conoce el fin, sino los medios que conducen a él. La acción recta, entonces, no es un qué sino un cómo. En este sentido la autodeterminación es un modo de entender la deliberación desde el ego.

La autodeterminación es un acto de la persona según el cual la deliberación cesa en la medida en que el ego la termina, o determina desde sí.

La autodeterminación no tiene carácter absoluto, sino que es el momento conectivo de la persona en acción respecto de los medios.

La deliberación es propia de la criatura racional ya que no se encuentra naturalmente determinada en su operar: en el animal no cabe

determinación en cuanto que su operar se halla fijado. La deliberación es indagación de los medios que conducen al fin.

La autodeterminación no es invasión del orden privativo del entendimiento, a quien corresponde ponderar y comparar los medios y preferir uno de ellos. Lo que sucede es que la voluntad interviene presentando su propia disposición. La voluntad sigue al último juicio práctico del entendimiento, pero que sea el último depende de la voluntad, propiamente del ego en su extensión voluntaria.

La elección y la decisión, dice Wojtyla, definen intrínsecamente la esencia de la voluntad, sin sustituir la orientación del tender en acto sino dotándola de libertad. Por ello, la decisión más que buena o mala es correcta o incorrecta.

La experiencia de la voluntad es la propiedad de la persona, la capacidad que la persona tiene de realizar acciones. Quiere esto decir que la voluntad es primaria respecto de la acción y la acción de ella procede.

Sin embargo, el carácter prioritario de la voluntad no es absoluto, el estatuto de la voluntad radica en la persona que la posee como propiedad suya. La persona es más radical que la voluntad.

Cabe hablar de libre voluntad en la medida en que la voluntad es la voluntad de una persona, y no al margen de ésta. El actuar depende de la persona y sólo así es libre. La autodeterminación justifica la trascendencia de la persona igual que la acción se constituye como acto de la persona a diferencia de la persona en acción.

El término trascendencia es utilizado por Wojtyla en dos sentidos:

- Trascendencia horizontal, que se atribuye a la realización sujeto - objeto de los actos cognoscitivos y volitivos y significa sobresalir, traspasar por encima de, estar más allá de un límite.
- Trascendencia vertical, que se atribuye a la modificación del sujeto en su ejercicio operativo. Repercusión que la acción tiene sobre el sujeto en tanto que éste es causa de la misma.

La distinción entre trascendencia vertical y horizontal recuerda la de acción y movimiento empleada por los clásicos. Puede decirse que la trascendencia vertical es un modo de insistir en el carácter intransitivo de la acción según la mayor profundidad que la persona otorga a la acción.

La eficiencia del ego del autogobierno y la autoposición se realiza en doble dimensión: extrínseca e intrínseca. La autodeterminación revela al ego concreto que actúa conscientemente haciendo real la estructura personal de autogobierno y autoposición.

La autodeterminación no significa proceder del ego como fuente inicial de la volición, sino que el ego se determina según el querer: al formar el ego, el hombre se convierte en alguien o en alguien distinto.

El dinamismo voluntario no se entiende bien si se prescinde de esta procedencia e interconexión con la estructura personal del autogobierno y la autoposesión, sin esta remitencia al ego constituido en el querer y según el querer que procede de él. El dirigirse hacia un objeto externo que se considera como fin o como valor, implica, una orientación fundamental hacia el ego en cuanto objeto.

El conocimiento dirige la voluntad mediante su función objetivadora: nada puede ser objeto de la voluntad sino de algo conocido.

La distinción entre querer y necesitar introduce un criterio diferenciador en la naturaleza acorde con la distinción entre actuación y activación.

El análisis de la autodeterminación saca a la luz la libertad manifiesta como el atributo personal vinculado a la voluntad, al “quiero” que incluye experiencialmente el “puedo, pero no estoy obligado” en una articulación que corresponde a la integración.

La volición no consiste en una dirección hacia un valor, hacia un objeto, sino en dirigirse hacia él: es el sujeto quien está orientado y esta orientación no está determinada por el objeto.

La elección y la decisión definen intrínsecamente la esencia de la voluntad.

Formas de decisión adecuadas a la voluntad:

- a. El acto de querer simple cuando la voluntad se encuentra en presencia de un solo valor motivador; en este caso no es necesario elegir, sino tomar una decisión.
- b. Cuando la voluntad se encuentra en presencia de más de un valor; entonces, los distintos valores entran en conflicto para conseguir el “quiero” voluntario. Es necesario que frente a la decisión haya independencia.

La independencia se concreta en la forma de la deliberación que precede y condicionan la decisión. En la deliberación parece que se da una suspensión del proceso de querer.

Según Wojtyła, la decisión parece que está relacionada con la estructura dinámica del impulso, cuya causa es el valor presente al conocimiento.

El impulso relacionado con la decisión no puede identificarse con la actuación instintiva del hombre; al pertenecer a la autodeterminación tiene el sentido de un momento personal.

La libertad, como propiedad de la persona nos pone en contacto con la voluntad como tendencia, en cuanto que esa tendencia está en nuestro poder. La libertad no elimina el hecho de que el hombre esté condicionado, por el mundo de los objetos, por el dominio de los valores. La libertad está presente y se manifiesta en la capacidad de decidir, ésta confirma la independencia de la voluntad en el orden intencional del querer.

La independencia intencional confirma la autodeterminación.

La naturaleza específica de la voluntad estriba en la elección y en la decisión, aquí interviene el ego.

La referencia a la verdad forma parte intrínseca de la naturaleza de la decisión y se manifiesta en la elección.

La voluntad es tendencial. No posee el fin, se dispara hacia él. Lo característico de la tendencia es su orientación al fin sin poseerlo.

El modo de obrar por instinto no es típico del hombre, que posee la facultad de reflexionar acerca de la relación entre los medios y el fin. La motivación incita a la voluntad a salir de su situación inicial haciendo posible la autodeterminación.

2. La estructura personal de la autorrealización

El sujeto de la autodeterminación conecta con el objeto de la volición. El ego de la autorrealización no es un dirigirse al objeto, sino un crecimiento perfectivo de sí.

Los valores morales perfeccionan a la persona.

La autorrealización es el modo como el valor, el bien, queda incorporado en la interioridad del ser personal.

La autodeterminación muestra el devenir de la persona, la realización persona - bien que se da en la acción ética.

Es en el orden moral donde la persona experimenta su transformación.

La acción moral ocupa un lugar destacado en el planteamiento wojtyliano de la persona en acción.

Los valores morales –el bien y el mal- determinan la calidad de las acciones humanas. Entran en una secuencia dinámica de acciones dejando una señal, mediante la cual el hombre se convierte en bueno o malo. En la acción la persona ejerce su libertad, la autodeterminación, en dependencia con la verdad.

La autoconciencia moral constituye la normativa de la persona. La persona debe responder de sus actos en función de lo que está o no obligada a hacer. La disminución de responsabilidad que la persona tiene ante sí misma equivale a una despersonalización.

La autorrealización está también ligada a la felicidad de la persona.

3. El dinamismo psico-somático

En el orden somático, el dinamismo del hombre en cuanto persona que tiene cuerpo es la reactividad.

Las reacciones somáticas son dinamismos que “ocurren en el hombre” en los que no interviene la voluntad y en los que no hay autodeterminación.

Además de los dinamismos reactivos, Wojtyla distingue en el orden somático los impulsos. Mientras que el instinto se refiere a una reacción somática concreta, el impulso es resultante de varias reacciones instintivas orientadas a un objetivo determinado.

Puede hablarse entonces, de impulso hacia la propia conservación y de impulso sexual o reproductor.

Una emoción no es una reacción somática, es un fenómeno psíquico que se distingue cualitativamente de la reacción corporal.

Distinta de la emoción es el sentimiento.

La experiencia del propio cuerpo es reflejo en la conciencia de un sentimiento.

Los sentimientos y las sensaciones corporales dan como resultado la experiencia habitual del propio cuerpo.

El hombre siempre tiene presente en él una forma de sensación o autosensación. La autosensación revela la subjetividad psicósomática del hombre. Como esto ocurre en la relación con la conciencia, el conocimiento de esta subjetividad lleva consigo la interiorización del ego.

Otro fenómeno psicósomático es la excitación que a diferencia del sentimiento, carece de intencionalidad cognoscitiva.

Es posible que el estímulo que provoca la excitación no afecte a los sentidos y entonces se trataría de exaltación.

La conmoción se distingue de los demás fenómenos emotivos por su intensidad y su profundidad, es decir, porque alcanza dimensiones de la psique humana.

4. La integración de la persona en acción

La integración es el modo como las estructuras dinámicas de la persona en acción, autorrealización y autodeterminación, se relacionan con los dinamismos psicosomáticos.

Wojtyla se interesa primariamente por la diferencia actuar - ocurrir en el reflejo de la conciencia y en la experiencia.

El término integración procede del latín integer y significa entero, completo. La integración de los tres niveles según los cuales se despliega la operatividad humana es algo que el hombre debe lograr, pues no está dado.

En la complejidad humana, el autogobierno representa el carácter activo de la integración, y el dinamismo psicosomático representa el carácter pasivo de dicha integración.

La trascendencia de la persona en acción en su doble vertiente: autodeterminación y autorrealización, manifiesta que el hombre gobierna y posee.

La desintegración sería la insubordinación e imposibilidad de la subjetividad psicosomática desde y por la persona.

Para Wojtyla el tener y usar el cuerpo no tiene el sentido del utilitarismo ético, sino del disponer personal.

El hombre tiene su cuerpo de modo peculiar, y de ello es consciente cuando emplea su cuerpo en orden a la autodeterminación, ligado a la responsabilidad.

En su complejidad psicosomática el dinamismo humano está constituido por una multiplicidad de elementos interrelacionados. La relación más importante es la dependencia del dinamismo psíquico del somático. La relación entre psique y soma permite sostener que la integración se cifra en el principio de la complementariedad. La integración, desde la trascendencia, es la respuesta consciente a los valores.

Wojtyla sostiene que lo psíquico es un nivel intermedio entre lo somático y lo espiritual y busca en la complementariedad e interdependencia de integración y trascendencia su principio unificador y ordenador.

La integración se logra mediante lo que Wojtyla denomina “destreza moral”. La subjetividad psíquica debe integrarse en la estructura trascendente de autogobierno y autoposesión. La correcta orientación de la energía emotiva del hombre, es una habilidad que canaliza, los dinamismos reactivos y emotivos, por parte de la voluntad.

La integración de la emotividad se alcanza mediante las virtudes morales. Las energías humanas están orientadas naturalmente al bien, pero esta orientación debe afianzarse por el ejercicio de las acciones concretas.

El actuar personal: autodeterminación y autorrealización, ejerce una función de control y gobierno sobre el dinamismo reactivo: deseos, impulsos, sentimientos y emociones.

5. La participación de la persona en acción

Es un hecho que el hombre actúa junto con otros y que este actuar abre paso a una nueva dimensión de la acción humana: la participación.

La correlación dinámica de la acción con la persona procede del hecho de que las acciones pueden ser realizadas por las personas junto con otras personas.

Todo juicio sobre valores morales, sobre los méritos o deméritos atribuidos al hombre, debe comenzar determinando la eficiencia, la autodeterminación y la responsabilidad. Se debe aclarar si ese hombre – persona realizó o no la acción.

La participación indica que el hombre cuando actúa junto con otros conserva en su actuar el valor personal de la acción, y toma parte en la realización y resultado de su actuar. El individualismo limita la participación y aísla a la persona, que se encierra en sí y al margen de la comunidad.

En la participación se distingue un sentido objetivo y otro subjetivo. En sentido subjetivo, la participación es la capacidad de actuar junto con otros que hacen posible la acción en común. En sentido objetivo la participación es la realización del valor personalista de la acción en común.

6. Las actitudes personales del actuar junto con otro

La relación entre participación y bien común permite distinguir las actitudes personales auténticas de las no auténticas en el actuar común.

La actitud de solidaridad es consecuencia del hecho de que los hombres viven y actúan juntos. La solidaridad no se reduce a cumplir con la propia obligación respecto de la comunidad; exige de la persona una disponibilidad a completar mediante su acción la actuación de los demás miembros de la comunidad.

Una forma de solidaridad es la oposición, ésta es una actitud constructiva y favorable al desarrollo y buen funcionamiento de la comunidad.

Es necesaria la actitud de diálogo, para lograr el fortalecimiento de la solidaridad mediante la oposición, al seleccionar de entre las tensiones y conflictos que surgen en la comunidad lo que haya de verdadero y bueno con el fin de favorecer el desarrollo de la persona y la realización del bien común.

Entre las actitudes no auténticas Wojtyla señala el conformismo, al que define como una especie de servilismo que se opone a la solidaridad y rechaza toda oposición constructiva.

Además de la actitud conformista hay que señalar aquella que busca evadirse de toda oposición: la inhibición o negación de toda participación en la ausencia de la comunidad y de sus intereses.

Para Wojtyla la participación tiene doble significación: el ser miembro de una comunidad y el ser prójimo. El concepto de prójimo no atiende a las relaciones que se establecen en la comunidad, sino al hombre en cuanto tal, a su valor de persona.

Opuesta a la participación está la alienación que es alejamiento o separación del hombre. Según Wojtyla la causa de la alienación ha de buscarse en el hombre que es quien crea las organizaciones socio - culturales.

7. Trascendencia, integración y participación en el contexto de la doctrina clásica de las virtudes éticas

La persona de la que habla Wojtyla es la persona dinámica, en su despliegue operativo, quien pone en marcha la acción (agente, sujeto eficiente).

El problema al que Wojtyla trata de responder es el de determinar cómo el acto humano, la acción, es un acto real de la persona y no solo accidental. La respuesta hay que buscarla en la conexión persona – voluntad, y en la perfección de la persona según su acto más radical: el amor.

La esencia del amor radica en la afirmación del valor (dignidad) de la persona.

En la norma personalista, el amor aparece como compromiso de la libertad. La limitación de la libertad podría ser negativa, pero el amor hace que sea positiva y creadora.

El amor colma a la libertad de todo lo que trae a la voluntad: el bien. La libertad está hecha para el amor, gracias a ella el hombre participa del bien.

La libertad ocupa una de las primeras plazas en el orden moral, en la jerarquía de las virtudes.

Además de compromiso, el amor es virtud. Lo vivido ha de estar, en amor, subordinado a la virtud, so pena de no haber sido plenamente vivido. La virtud del amor, realidad espiritual, no es visible.

En el amor como comunión de personas, el amor es bilateral, existe entre personas, es social. Es una fuerza que liga y que une. La reciprocidad demuestra que el amor ha madurado, que ha creado una comunidad.

El tema de las virtudes morales exige sentar las bases de una interpretación dinámica, esencial, de la persona en conexión con la libertad y la voluntad.

La tradición distingue dos hábitos intelectuales prácticos: la sindéresis y la prudencia, que no se adquieren por repetición de actos, como hábitos pero, a pesar de esto son susceptibles de perfeccionamiento, el cual corre a cargo del ejercicio de la acción. Porque la acción es de la persona, el perfeccionamiento del hombre se debe a la persona - agente.

La aplicación de la prudencia a los sentidos internos es obra de la autorrealización ya que a ella compete la ordenación, el gobierno, del orden psicosomático.

La prudencia ha de estar vinculada a la voluntad, sede de la acción.

La sindéresis está en conexión con la inclinación natural de la voluntad al bien en general y al bien humano.

La prudencia se relaciona con los actos concretos que la voluntad pone.

Según Wojtyła la veracidad es intrínseca a la autodeterminación como el ver la voluntad con la verdad.

La bondad es intrínseca a la autorrealización como el ver la voluntad con el bien. La voluntad es perfectible en el respetar la veracidad y la bondad.

El crecimiento en orden a la verdad y al bien se da por la repetición de actos personales. La persona es el agente, es la persona quien deviene buena o mala según sus actos.

La primera de las virtudes de la voluntad es la justicia, en tanto que el hombre es un ser social. La justicia se ejerce en la relación entre personas distintas.

Entre las virtudes que se refieren a la subjetividad psico - somática hay que destacar la fortaleza.

La segunda de las virtudes apetitivas, que radican en la subjetividad psicosomática es la templanza.

A Wojtyla le interesa, en orden a la integración, destacar su gobierno desde la persona, y no insiste en el tratado de las virtudes.

Capítulo V: Las dimensiones personales de la libertad

La acción manifiesta a la persona en la medida que ésta otorga la manifestación.

1. Persona y trabajo

El trabajo es cosa antigua, tan antigua como el hombre y su vida sobre la tierra.

El hombre creado a imagen de Dios, mediante su trabajo participa en la obra del Creador.

El trabajo es la actividad humana más elemental relativa al mantenimiento de la vida.

La confrontación capital - trabajo comporta el error de considerar al trabajo humano exclusivamente según su finalidad económica, así como la convicción de la supremacía de los valores materiales sobre los espirituales.

La irreductibilidad del hacer humano a los productos abre, para el hombre, un nuevo ámbito de libertad: la ética. 'El trabajo humano, dice Juan Pablo II, no es un bien útil, o para disfrutar, sino que es un bien digno, un bien que expresa la dignidad del hombre y la aumenta'.

El trabajo es un bien digno porque el hombre no renuncia a lo libre - ético, a su propia perfección.

Lo que hay de valor en la acción no es sólo el resultado, sino también la modificación del sujeto.

El hombre es un ser temporal. El tiempo empleado que la acción pragmática comporta es un modo de vivir el hombre en el tiempo.

La ética es aquella dimensión temporal del hombre según la cual el tiempo no supone pérdida.

El orden ético se ejerce atendiendo a tres dimensiones interrelacionadas: bienes, normas y virtudes.

El bien exige norma. La norma es tal en atención a los bienes. Sin norma la libertad fracasa.

La virtud es la perfección según la cual el hombre aumenta su capacidad de norma, es decir, se habilita para actuar libremente.

2. Persona, familia y sociedad

Lo producido por el hombre queda incorporado a la vida humana por esto ha de ser tenido en cuenta. Los productos son inesquivables.

El trabajo, la autorrealización humana, no es sólo un proyecto personal, sino un proyecto común. La autorrealización está abierta a la participación.

Ser titular de un derecho es estar habilitado para ejercer acciones que superan la capacidad del sujeto.

La participación está sujeta al derecho. Juan Pablo II dice que el trabajo es una obligación y un derecho.

La adscripción de los productos a la vida humana conecta también con la familia, ya que ésta exige los medios de subsistencia que el hombre adquiere mediante su trabajo. La familia conecta con la sociedad. En sus relaciones familiares, el hombre es libre para la donación amorosa. El amor es don. Si la persona es don, ese don tiene que ser aceptado. Aceptar no es recibir, aceptar es del mismo rango que dar. Sin aceptación no hay don.

La autorrealización del hombre en el ámbito familiar se abre a un orden de valores superiores a los éticos: los personales. Los hijos son manifestación de la donación de los esposos. El hijo es el reflejo viviente de su amor. La paternidad es donación de la vida para el hijo y la maternidad es la aceptación del don de la vida para el hijo.

La libertad política es libertad para la persona y sus valores. Los valores humanos son fortalecidos cuando poder y autoridad se ejercitan en el respeto a todos los derechos fundamentales de la persona humana.

3. Persona y cultura

En cuanto que lo producido por el hombre queda incorporado, ha de ser tenido en cuenta. La cultura abarca distintos sectores y esto puede generar desequilibrio, desfase de unos sectores respecto de otros. El desfase económico no es el único, pues la aculturización afecta también a los sistemas de valores, al orden socio - político, e incluso al orden familiar.

En la cultura aparece la libertad.

El progreso cultural apela a la esencia de la persona.

El desarrollo debe realizarse en el marco de la solidaridad y la libertad. Esa es la correcta articulación disponer - disponible. La solidaridad es propia del ser personal y manifiesta el reconocimiento de la dignidad del otro como persona. La renuncia a la libertad conlleva la negación del otro como persona. Esta renuncia abre paso a las formas más deplorables de opresión y explotación del hombre que Juan Pablo II denomina "estructuras de pecado".

4. Persona e historia

Las estructuras de pecado es el modo como Juan Pablo II alude al déficit moral de la historia.

En el orden práctico la libertad abre la ética; en el orden social, el derecho y la política; en el orden familiar, la libertad donal; y en el orden cultural, la libre disposición.

La persona no es producto, sino que se corresponde con lo disponible según el disponer. La conexión persona - disponer trae ante la mirada la historia.

5. Persona y redención

La libertad se dirige en atención al fin. Si los fines se diferencian, la libertad se destina y es capaz de abrirse a un Fin Último.

En el destinarse, la persona alcanza la más alta forma de libertad: el designio divino.

Juan Pablo II alude a una de las dimensiones de la libertad que el designio entrafía: el hombre mediante el trabajo participa de la obra de la creación.

Otro aspecto del trabajo humano que tiene referencia en el designio divino es la fatiga.

La libre destinación abre las relaciones humanas a los designios divinos.

La libertad para la solidaridad y el diálogo se abre a la misericordia.

Valoración y conclusiones

Karol Wojtyla se interesa por las cuestiones éticas. El conocimiento de la ciencia ética contemporánea y el diálogo con los pensadores conducen el pensamiento de Wojtyla desde la ética a la antropología.

A juicio del autor, la distinción entre ética y moral, se corresponde con la distinción de ciencia y experiencia.

La conexión de principios y acciones corresponde al juicio moral, a la conciencia.

La distinción entre ética y moral destaca también la dimensión socializante y humanizante de la ética.

La ética como saber acerca de los principios que rigen la acción humana y según los cuales cabe juzgar la bondad o maldad de las acciones, es imposible si el hombre no es un ser dotado de naturaleza pues tales principios carecerían de validez universal.

La norma moral es una profundización en la naturaleza humana, de ahí que el hombre no crea la ley moral, sino que la descubre en su interior.

La norma moral invita al hombre a descubrir su propia constitución en relación con el bien.

Tomás de Aquino es un referente constante a lo largo de la obra Wojtyliana.

El alma humana no es mera forma sustancial sino principio de actividad vital, del hacer y del actuar por medio de las facultades. En la formulación tomista de la persona se encuentran las bases de un personalismo humanista.

La voluntad no es solo tendencia; es conexión con la persona, es principio del devenir la persona buena o mala según su actuar.

La norma ética, los principios morales, no se dan aislados de otros factores que intervienen en la acción.

Las filosofías de la conciencia, y en concreto las posiciones éticas de Kant y Scheler, hacen imposible la perfección humana porque rompen la conexión del bien moral con el ente humano y relegan el bien a contenido de la conciencia.

La perfección humana pertenece al orden esencial.

La doctrina tomista del bien abordada desde la distinción potencia - acto se concentra, para Wojtyla, en la conexión verdad, bien y ente.

La preponderancia de la ética en la consideración de la naturaleza humana como tendencia tiene su origen en Aristóteles, para quien la plenitud del ser humano se logra en el vivir conforme a la razón.

La acción humana es una acción consciente en la que el sujeto se reconoce como agente y reconoce la acción como resultado de la eficiencia.

El amor como acto personal se distingue de la tendencia sexual, orientada a los valores del cuerpo, y también de la afectividad, que descubre el análisis psicológico del amor humano.

El amor humano es personal y guarda relación con la verdad y la libertad.

El amor se liga a la autodeterminación y a la autorrealización.

La conexión entre conciencia y experiencia es el punto de partida y la vía de acceso al tema de la persona desde el punto de vista ontofenomenológico.

Wojtyla sostiene que el punto de partida para la investigación ética es la experiencia. Es en la acción humana donde más propiamente se muestra la esencia de la persona.

El hecho de que la conciencia sea objeto de autoconocimiento y que éste forme parte del contenido de la conciencia, permite hablar de autoconciencia.

El hombre tiene experiencia de sí mismo como sujeto cuando algo ocurre en él. Y tiene experiencia de sí mismo como actor cuando actúa.

Para Wojtyla la autodeterminación se distingue de la deliberación, pues corresponde al ego determinarse a la verdad; la autodeterminación, es un acto de la persona, es un acto libre.

La participación significa que la autorrealización del ego conecta con la autorrealización del otro. Significa también que la perfección del ego está ligada a la perfección del otro.

Wojtyla distingue el actuar del ocurrir en la acción humana.

El entendimiento práctico no conoce el fin, sino los medios que conducen a él, de ahí que la acción recta no sea un qué sino un cómo.

CITAS CLAVE:

Pág. 48: Carta a Zofia Puzniakowa (1947) sobre la filosofía tomista: "pienso que se debería decir mucho más sobre el tomismo (...) Todo este sistema filosófico no sólo contiene una enorme sabiduría, sino también una gran belleza que fascina al pensamiento. Por otro lado, es un pensamiento de una gran simplicidad. Se ve que para el pensamiento y la profundidad no hacen falta muchas palabras. Cuanto más profundos son los pensamientos, menores son las palabras".

Pág. 74: "Wojtyla, siguiendo a Tomás de Aquino, señala que la verdad es el objeto propio del conocimiento humano, mientras que el bien lo es de la voluntad".

Pág. 122: "El amor como acto personal se distingue de la tendencia sexual orientada a los valores sexuales del cuerpo, y también de la afectividad que descubre el análisis psicológico del amor humano".

Pág. 140: "...la acción puede servir también como fuente de conocimiento de la persona".

Pág. 148: "El sentido sustantivo de la conciencia de actuar manifiesta la eficiencia de la persona... El sentido adjetivo (actuación consciente) manifiesta la voluntariedad de la acción".

Pág. 152: "Siendo el sujeto, el hombre es también el objeto; es el objeto para el sujeto y no pierde su significado objetivo cuando es reflejado por la conciencia".

Pág. 269: "El amor como acto de la persona es el punto culminante de la perfección de ésta y donde se encuentra el tema de las virtudes éticas".

Pág. 295: "Lo característico de los medios es que constituyen bienes para el hombre con una valoración positiva o negativa".

Pág. 313: "Tener objetos y bienes no perfecciona de por sí al sujeto, si no contribuye a la maduración y enriquecimiento de su ser".

Pág. 269: "El amor como acto de la persona es el punto culminante de la perfección de ésta y donde se encuentra el tema de las virtudes éticas".

METODOLOGÍA:

Investigación en la que mediante una exposición del pensamiento wojtyliano, se muestra la conexión de persona, acción y libertad de manera global en cada capítulo, desde distintas perspectivas.

El análisis es mínimo en la presentación de los temas, dando más relevancia al plexo nocional. El objetivo de este estudio es descubrir y exponer la idea de acción desde el punto de vista de la realidad de la persona humana.

CONCLUSIONES:

- La antropología de Wojtyla, desde la óptica del hombre creado a imagen de Dios (óptica teológica), se apoya en el hombre como ser desconocido que debe ser descubierto (óptica filosófica).
- Las reflexiones durante los años 1958 y 1970 dan como resultado la obra central del autor: Persona y Acción.
- El hombre, creado por Dios, es interpelado por Él con una llamada, cuya acogida o rechazo determinan el valor de la existencia.
- La ética es inseparable del hacer humano.
- La conexión de la verdad y bien en la acción humana constituye la esencia de la ética.
- La norma rige la acción según el fin.
- Sólo el bien moral perfecciona al hombre, en cuanto hombre.
- El carácter eficiente de la acción se descubre en una correcta interpretación de la experiencia de la acción.
- Para que el valor exista es necesario el deber; éste es el que provoca la realización de los valores.
- 'Persona y Acción' es un estudio del actuar humano que manifiesta a la persona, un estudio de la persona a través del acto'.
- Wojtyla mantiene una primacía de la praxis sobre la teoría al acceder al tema de la persona.
- Eficiencia y voluntariedad son aspectos relacionados en la acción personal.
- La conciencia de actuar es un aspecto esencial y co – formante de la acción.
- La acción consciente refiere al aspecto voluntario de la acción.
- La conciencia del ego es el reflejo del autoconocimiento en la conciencia.
- La conciencia reflexiva experimenta la subjetividad del sujeto.
- El enfoque antropológico de Wojtyla es compatible con el tratamiento clásico de la acción humana, concretamente, de las virtudes éticas.

- Autoposesión y autogobierno son las estructuras personales de la autodeterminación.
- La elección implica la renuncia a ciertos objetos, a posibles valores, en beneficio de uno sólo.
- El hombre elige los medios de acuerdo con el fin que se propone alcanzar.
- La motivación es sólo condición, y no causa del acto voluntario.
- El objeto de la voluntad, y su conocimiento, forman el modelo dinámico de funcionamiento específico del hombre.
- La responsabilidad muestra otro aspecto de la autorrealización.
- Toda actividad somática tiene un carácter instintivo, pero no toda reacción somática tiene un carácter impulsivo.
- Tanto la excitación como la emoción van acompañadas de una reacción somática.
- Es la acción personal la que dota de sentido a otro dinamismo que tiene lugar en el hombre, pero también, son los dinamismos psicosomáticos los que, integrados, contribuyen a una correcta autorrealización y autodeterminación personal.
- Wojtyla distingue en el hombre tres niveles operativos: el somático, el psíquico y el personal.
- La perfección del hombre, la autorrealización, se alcanza obrando el bien en la verdad.
- Para Wojtyla, las dos notas esenciales del amor son la afirmación del valor (dignidad) de la persona y la comunión de personas.
- La esencia de la persona es la naturaleza perfeccionada por el hábito.

TÍTULO: FILOSOFÍA DEL HOMBRE
Una Antropología de la intimidad

AUTOR(S): ARREGUI, Jorge Vicente
CHOZA, Jacinto

PUBLICACIÓN: Madrid: 1991. Ediciones Rialp, S.A.
506 Pág.

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Afectividad: El a priori de todo conocimiento, o su punto de partida o su condición de posibilidad. (Pág. 239)

Alma: Lo que constituye a un organismo vivo como tal, diferenciándolos de los seres inertes o inanimados. (Pág. 82)

Amor: Principio radical de la dinámica afectiva cuyo término es la propia plenitud. (Pág. 249)

Antropología filosófica: El saber que tiene por objeto al hombre y que se constituye como una síntesis en el plano filosófico de los conocimientos aportados por las ciencias biológicas, humanas y sociales, lo que significa una comprensión metafísica de cuanto las ciencias positivas han aportado al conocimiento del ser humano. (Pág. 22)

Autorrealización: Proceso por el que cada ser vivo alcanza la plenitud propia de su naturaleza. (Pág. 63)

Cultura:

- Un sistema de conocimientos, bastante congruentes entre sí, que versa sobre la totalidad de lo real, el mundo y Dios, que se erige como guía de la conducta humana. (Pág. 26)
- Saber respecto del todo que conduce la acción humana. (Pág. 26)

Dualismo: Tesis según la cual el hombre es un ser compuesto de dos elementos, un elemento material y un elemento inmaterial o espiritual. (Pág. 89)

Emociones:	Valoración de la realidad, o la conciencia de la educación y armonía, o carencia de ella, entre la realidad y nuestros deseos. (Pág. 233)
Enamorarse:	Es descubrir que la propia plenitud depende de que la persona amada consiga la suya. (Pág. 250)
Fidelidad:	Realización efectiva a lo largo del tiempo de la unidad entre dos subjetividades que aparece como proyecto en el enamoramiento. (Pág. 255)
Historia:	Proceso de generación, mantenimiento y reproducción de lo que nace por obra del arte. (Pág. 73)
Hombre:	Es un animal determinado, un animal racional, un organismo vivo intelectual. (Pág. 53)
Imaginación:	Potencia sensitiva que es capaz de volver a considerar o hacer presente algo que en un momento lo estuvo, pero que ya no lo está, que es capaz de re-presentar. (Pág.183)
Instinto:	La referencia del organismo biológico a sus objetivos más básicos mediada por el conocimiento. (Pág. 70)
Intencionalidad:	- Suele utilizarse para designar en general la característica de dirigirse a un objetivo. (Pág.137) - Puede ser entendida como la referencia a algo distinto de sí, a un contenido o a un objeto. (Pág. 147)
Memoria:	La capacidad de posesión de la vida ya vivida. (Pág. 179)
Percepción:	La actividad cognoscitiva que capta las cosas, las realidades. (Pág. 155)
Sensación:	- Realidad física vivida por un cuerpo orgánico. (Pág. 164) - Posesión inmaterial de una forma que ocurre bajo las condiciones de la materia. (Pág. 289)
Vida:	- Capacidad de realizar operaciones por sí y desde sí mismo. Principiar las operaciones desde sí. (Pág. 59) - Actividad de la psique. (Pág. 106)

- Actividad de autorregulación interna de ciertos sistemas funcionales en dependencia de variables externas. (Pág. 117)

DESCRIPCIÓN:

El libro contiene 506 páginas.

La obra se divide en trece capítulos de la siguiente forma:

Capítulo I: Sobre la Filosofía del Hombre

1. Filosofía del hombre y ciencias humanas
2. Antropología filosófica y sociocultural
3. Los planos epistemológicos del saber antropológico.
4. La cuestión del punto de partida

Capítulo II: La Escala de la vida. El sistema ecológico

1. De lo inorgánico a lo orgánico. Exterioridad e interioridad
2. La escala de la vida
3. El sistema ecológico. Ecología y ecologismo

Capítulo III: La noción de "Psique"

1. La psique como primer principio de vida
2. Los tipos de formalización. La homeóstasis vital.
3. La espiritualidad del alma humana
4. Lo natural y lo artificial. Psique y cibernética.

Capítulo IV: Corporalidad y sensibilidad

1. Los diversos enfoques del estudio de la corporalidad
2. La corporalidad
3. La intensionalidad del cuerpo
4. La sensibilidad externa
5. Los sentidos en la vida humana

Capítulo V: El proceso perceptivo. Experiencia vital e identidad subjetiva

1. La sensibilidad interna
2. La síntesis sensorial
3. La configuración perceptiva. La imaginación
4. La autoconciencia animal
5. Comprensión del significado y valoración
6. La memoria: la identidad subjetiva

Capítulo VI: Deseos, tendencias e instintos. Las constantes etológicas del hombre

1. Los tipos de la dinámica tendencial
2. Los instintos animales básicos. Deseo e impulso
3. La dinámica tendencial humana

Capítulo VII: Sentimientos, emociones y pasiones. La dinámica de la afectividad.

1. Noción y clasificación de los afectos
2. El valor cognoscitivo de los afectos
3. La dinámica afectiva en el plano psicológico
4. La afectividad como forma de la relación intersubjetiva
5. La afectividad en la perspectiva ética.

Capítulo VIII: Lenguaje y pensamiento

1. Lenguaje animal y humano. La intrínseca inteligibilidad del lenguaje
2. Pensamiento y lenguaje. La comprensión del lenguaje
3. Pensar en y pensar qué. Naturaleza y alcance del logos humano
4. La intencionalidad del pensamiento.
5. El problema del abstraccionismo
6. Inteligencia natural y artificial

Capítulo IX: Autoconciencia e inconsciente

1. Génesis histórica de las nociones de conciencia e inconsciente
2. El inconsciente
3. La conciencia de sí.

Capítulo X: La voluntad. Praxis y poiesis

1. Acciones voluntarias y actos de voluntad
2. La voluntad y los principios intrínsecos de la acción
3. El “eros”. Espontaneidad y elección
4. La acción humana. “Praxis”, “poiesis” y “autopoiesis”

Capítulo XI: Libertad y liberación

1. Fenomenología de la libertad
2. La libertad fundamental. La angustia
3. Determinismo y libertad. La libertad psicológica
4. El incremento de la libertad
5. Libertad y liberación. La libertad política

Capítulo XII: Persona, naturaleza y cultura

1. La sustancialidad del ser humano
2. Sujeto, persona, yo y sí mismo. La identidad personal
3. Proceso de autorrealización y principios de individualización
4. El concepto teleológico de naturaleza humana
5. Poiesis de la cultura. Las objetivaciones del espíritu.

Capítulo XIII: Los fines y el término de la vida humana.

1. La cuestión del sentido de la vida
2. La triple teleología del sujeto humano
3. El problema de la muerte

El sexto capítulo presenta una gráfica:

Pág. 215: Tipos de comportamiento “Círculo funcional de la vivencia”

FUENTES:

- Bueno, G., Etnología y utopía, Madrid 1987
- Choza, J., Antropologías positivas y antropología filosófica, Tafalla 1985.
- Choza, J., XXV Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra.
- Gehlen, A., El hombre, Sígueme, Salamanca 1980
- Hegel, G.W.F., Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Frankfurt 1970.
- Mercier, P., Historia de la antropología, Barcelona 1976
- J.B. Metzler, Stuttgart 1981
- Scheler;M., Die Stellung des Menschen im Kosmos en Gesammelte Schriften, Munich 1971-87
- Strasser, S., Phénoménologie et sciences de l'homme, Publications Universitaires de Louvaina 1967

CONTENIDO:

Capítulo I: Sobre la filosofía del hombre

La Filosofía del hombre o Antropología filosófica se remonta no más allá de los primeros años del siglo XX cuando surge en el seno de la corriente fenomenológica.

1. Filosofía del hombre y ciencias humanas

El problema de las relaciones entre la Filosofía del hombre y las ciencias humanas (Psicología, Sociología y Antropología sociocultural, fundamentalmente) obedece a un problema epistemológico real.

No cabe hacer una filosofía del hombre al margen de las ciencias humanas.

La antropología filosófica debe ser capaz de articular la metafísica de los seres vivos con lo que el hombre sabe de sí tanto por conciencia como por ciencia; debe acoger la experiencia humana.

Lo que define al hombre entre los seres vivos es la necesidad que experimenta de interpretar su propia existencia, de adoptar una postura respecto de sí mismo, es decir, respecto de los impulsos y propiedades que en sí percibe, y también respecto de los demás hombres.

El ser humano necesita saber lo que es para serlo, necesita poseer una idea de lo que es ser hombre en la que pueda reconocerse como sujeto y que guíe su proceso de autorrealización.

La Filosofía del hombre aspira a forjar una imagen del hombre capaz de ordenar e integrar los resultados obtenidos en las distintas ciencias humanas y de orientar el proceso humano de autorrealización.

2. Antropología filosófica y antropología sociocultural. El problema del etnocentrismo y el relativismo cultural

Las disciplinas que versan sobre el hombre pueden ser agrupadas bajo tres grandes rótulos: antropología física, antropología sociocultural y antropología filosófica.

La pretensión de lograr una imagen integral del hombre sí ha sido asumida por la antropología sociocultural, que mantiene el intento explícito de conseguir la integración de todos los saberes posibles acerca del hombre. Para algunos la filosofía debe ser reemplazada por la antropología sociocultural.

El problema real de las relaciones entre antropología sociocultural y filosófica estriba en que puede considerarse a la filosofía en general, y a la antropología filosófica en particular, como un producto cultural.

a. La filosofía como fenómeno cultural

La filosofía aparece a primera vista como un fenómeno cultural más entre otros fenómenos culturales, que puede estudiarse desde el punto de vista de las ciencias positivas de la cultura.

Cabe establecer un tratamiento empírico de la filosofía. Este tratamiento puede consistir en el estudio de cómo los diversos grupos humanos regulan de hecho su conducta desde una interpretación última de lo real, o en el estudio de la articulación entre las concepciones vigentes en un grupo y otros factores del sistema sociocultural.

La filosofía tiene un indudable comienzo cultural.

Parece que la cultura filtra siempre el acceso a lo real. La incardinación cultural del filosofar parece no poder ser superada, y el relativismo cultural inevitable. De este modo, la última explicación acerca de la filosofía vendría dada desde la antropología sociocultural.

b. La filosofía como fenómeno metacultural. Los límites del relativismo

Las ciencias positivas de la cultura no pueden establecerse como ciencia primera.

Si no todos los grupos humanos coinciden en su interpretación de qué significa ser real, o evidente o verdadero, entonces hay que abordar el estudio de los supuestos y los fundamentos de tales nociones.

La constatación de la vigencia empírica de distintas concepciones del hombre y lo real en las diversas sociedades obliga a abandonar el plano cultural para instaurar la reflexión filosófica.

De hecho hay una pluralidad de concepciones de lo real. Y en cuanto que concepciones culturalmente vigentes, desde ninguna de ellas cabe descalificar a las demás con legitimidad.

Cada cultura ofrece una interpretación diferente de qué es lo real, lo evidente, tal interpretación no es sin más filosofía.

En filosofía no se trata de enunciar explícitamente lo que nuestra cultura entiende por real o por verdadero, sino de averiguar qué es lo real o lo verdadero en sí.

Se comienza a hacer filosofía porque la concepción cultural de lo real resulta insuficiente. Aquí la filosofía supone el abandono de lo ya sabido, de lo poseído pacíficamente en el orden cultural. La filosofía parte de una superación del saber cultural.

La filosofía nace con la pretensión de superar el orden de lo culturalmente sabido abriéndose a un plano trascendental.

Cabría decir que este es el problema de la posibilidad de establecer un saber absoluto, respecto de la historia y la cultura. Tal pretensión parece inalcanzable.

La filosofía no es olímpica respecto de la situación histórico - cultural, pero tampoco resulta absolutamente determinada por ella.

Lo definitorio de la filosofía no es tanto su tarea crítica como su intrínseca pretensión de verdad.

c. Pretensión de verdad y etnocentrismo

Si el relativismo cultural, como descalificación del etnocentrismo, se afirma como verdad última e inapelable se convierte en contradictorio.

Que el relativismo cultural no sea aceptable como proposición última y definitiva de la cultura no significa que no sea válida en su orden y que no cumpla una función positiva en el desarrollo tanto de la antropología sociocultural como la filosófica.

La filosofía se muestra como la superación, en un nuevo plano epistemológico, de la constatación de la relatividad de las culturas.

Para conocer al hombre hay que mirar más lejos; es preciso empezar por lo ajeno, pues es necesario conocer al hombre por sus semejanzas y por sus diferencias para adquirir esos conocimientos universales que no son de un siglo ni de un país exclusivamente.

3. Los planos epistemológicos del saber antropológico

La realidad humana, que en sí es unitaria, es conocida por nosotros necesariamente de modo fragmentario.

Puesto que el hombre no es capaz de saberlo todo a la vez, en nuestro conocimiento aparece como distinto lo que en realidad es lo mismo. Esto significa que el logos, aunque en sí es unitario, tiene una dimensión histórica. El saber que el hombre tiene de sí no es resultado de un acto único y total, sino de un proceso que se distiende en el tiempo.

El saber sobre sí del hombre es esencialmente histórico, acontece bajo la forma de experiencia.

En la medida en que el saber sobre sí se alcanza en un proceso histórico, y en cuanto que el hombre es un ser histórico, la Antropología filosófica no puede constituirse como un saber absoluto y total que no deje nada fuera de sí.

Como el hombre es un ser histórico y por tanto tiene todavía futuro, la Antropología filosófica debe renunciar a constituirse como un saber cerrado; debe permanecer abierta.

Nadie puede responder exhaustivamente a la pregunta por la propia identidad personal, porque en cuanto que todavía se vive, la propia identidad personal no está completamente realizada, porque hay futuro y no se puede conocer algo que todavía no es. Es decir, el conocimiento de sí mismo tiene índole hermenéutica.

Para saber lo que el hombre es, es preciso considerar lo que el hombre hace y puede hacer.

La filosofía del hombre es metafísica, en el sentido de una investigación acerca del tipo de realidad que el hombre es.

Hay que advertir que una metafísica de la naturaleza humana no es un saber absoluto, sino que deja algo fuera de sí, y es, por eso, abstracta. No se trata de negar la posibilidad de la metafísica, pero sí de reconocer sus límites y de advertir que la Antropología filosófica no puede ser sólo metafísica.

La pretensión de integrar unitariamente los diversos saberes heterogéneos sobre el hombre no es la de formar un saber cerrado sino la de poner orden.

a. El plano empírico – positivo

En este plano se han desarrollado todas las ciencias positivas, tanto biológicas como socioculturales, se consideran hechos y relaciones entre hechos.

La pretensión de la ciencia positiva es, establecer las leyes que regulan cómo se relacionan entre sí, o cómo interactúan, los fenómenos biológicos, los socioculturales, y ambos entre sí.

En la perspectiva de las ciencias positivas, el hombre es visto como objeto de la ciencia; es la realidad que las diversas ciencias positivas consideran. El ser humano aparece como un sistema, o una estructura funcional de hechos.

En las diversas ciencias humanas, el hombre es estudiado como un organismo, como un sistema, como un objeto. Pero, el hombre es más de lo que las ciencias humanas dicen porque es su sujeto y no sólo su objeto.

b. El plano lógico – reflexivo

La pregunta por qué sea una ciencia y por qué sea el hombre como sujeto de la ciencia está en un plano epistemológico distinto al estudio de los fenómenos humanos que realizan las ciencias positivas. No se trata de considerar los hechos, sino de investigar cómo es posible nuestro conocimiento acerca de los hechos, cómo es posible la ciencia misma.

El planteamiento reflexivo - trascendental considera al hombre como sujeto de la ciencia. No es visto ya como un objeto, sino como la condición de posibilidad de los objetos.

c. El plano fenomenológico – existencial

La consideración del yo trascendental como sujeto del saber y la investigación de la realización de la subjetividad humana en la historia dejan fuera el yo como singularidad irrepitable. La consideración del hombre como sujeto de la ciencia no permite alcanzar el yo en su particularidad existencial.

El punto de mira de este planteamiento es la existencia individual.

La necesidad de comprenderse a sí mismo revela el carácter específico de la subjetividad humana porque sujeto es el ser que no sólo existe en sí, sino que también existe para sí, que está dado a sí mismo.

Existencia subjetiva significa existencia reflexiva.

El hombre es el ser que se cuestiona su propio ser, que ha de adoptar una postura respecto de sí. Y en el cuestionamiento del propio ser, estriba la existencia.

Lo propio de la existencia es elegir, pero elegir es, elegirse y por eso, la elección no puede hacerse sin angustia en la medida en que en cada elección el propio yo está en juego.

La verdad no es una mera cuestión de adecuación objetiva entre hechos e ideas, sino que coincide con la propia existencia subjetiva.

La recuperación de la subjetividad concreta, que queda malparada en el planteamiento dialéctico, puede intentarse también por una vía distinta de la religión y ajena a la racionalidad: el arte y las actividades sentimentales y lúdicas.

En la mística y el arte se alcanza la unidad del hombre y la naturaleza como fuerza en sí.

La verdadera comprensión del hombre y su verdadera realización estriba en abandonar el camino de la inteligencia y tomar el de la unidad del hombre con la naturaleza. Esta vía de la unidad es el sendero de la mística, del amor, de la negación de la individualidad.

d. El plano fenomenológico – ontológico

El programa señalado por el oráculo de Delfos “conócete a ti mismo” sólo puede cumplirse en última instancia en términos metafísicos.

El saber de sí culmina en el análisis de la realidad que yo soy.

Este enfoque arranca de la pregunta por la realidad en general y por las clases de realidades existentes. Trata de buscar a partir de unos hechos la esencia de cada tipo de realidad, para determinar su naturaleza objetivamente.

Se trata de describir la experiencia en la mayor gama posible de matices, de diferencias y, pasar desde ese conjunto de observaciones a la esencia misma de lo observado.

4. La cuestión del punto de partida

En la historia de la Antropología filosófica, se han utilizado muchos puntos de partida para estudiar el ser humano. El dato inicial del que aquí se parte es que el hombre es un determinado tipo de animal, un ser orgánico vivo.

La pregunta a la que debe responder la antropología filosófica no versa sobre la autoconciencia humana, sino sobre qué es un ser vivo, y sobre qué es el sistema ecológico al que el hombre pertenece.

El hombre no es un cuerpo más un alma, ni un animal más una subjetividad espiritual: es un animal determinado, un animal racional, un organismo vivo intelectual.

Capítulo II: La escala de la vida. El sistema ecológico

1. De lo inorgánico a lo orgánico. Exterioridad e interioridad

La historia de las ciencias es la historia de los afanes humanos por descubrir las leyes que rigen la realidad.

Se puede suponer que la conciencia de la naturaleza es la conciencia del hombre puesto que el hombre es un ser que pertenece a la naturaleza y que tiene conocimiento no sólo de sí sino de ella.

Según la física actual, el universo físico no es algo estático. El universo físico es un universo en expansión, resultado de una explosión inicial. Lo que llamamos universo físico es un proceso. Tal proceso responde a leyes racionales que rigen la marcha del universo desde el mismo comienzo de éste, mucho antes de la aparición de la conciencia racionante humana.

La simultaneidad en el mundo físico es introducida por los seres vivos, que en esa medida, no son puramente materiales.

El ser vivo es causa eficiente, formal y final de sus operaciones.

El vivo vive para sí, a esto es a lo que se ha solido llamar inmanencia.

Inmanencia significa que hay un sí mismo en el ser vivo que permanece siempre y en el cual permanecen también los efectos de las operaciones realizadas.

Estar vivo quiere decir para un ser que se le queda dentro lo que ha hecho o lo que le ha pasado, o bien que lo que le pasa o lo que hace le va abriendo un dentro. La categoría de dentro, interioridad o intimidad de un vivo, no es tanto una categoría espacial como temporal.

Mientras que el universo físico se agota en su transcurrir, se distiende en el tiempo, el ser vivo dura, permanece. Vivir es no pasar absolutamente.

El ser vivo es capaz de retener su pasado.

La posesión de interioridad caracteriza a los seres vivos frente a la pura exterioridad de los inertes.

2. La escala de la vida

El conjunto de los seres vivos constituye un sistema jerárquico.

Los seres vivos se ordenan según el mayor o el menor grado de inmanencia de sus operaciones.

Para que “yo soy yo” expresara una identidad plena conmigo mismo, yo tendría que ser desde el principio todo lo que puedo ser. Según como se articulan autorrealización como operación y plenitud como meta se jerarquizan también los grados de vida.

a. El primer grado de vida. La vida vegetativa

Se considera que la bacteria es el organismo vivo más elemental y primitivo que se conoce y tiene la propiedad de reproducirse por bipartición. De esta manera cumple ya las funciones vitales inmanentes mínimas que son la nutrición, el crecimiento y la reproducción.

La nutrición es la más elemental de las operaciones inmanentes puesto que consiste en asimilar en el sí mismo corporal sustancias que antes eran externas.

El crecimiento o la maduración es el proceso por el que el ser vivo alcanza por sí mismo de modo progresivo su propia identidad. Este proceso suele llamarse proceso de autorrealización.

En cuanto que reproducirse es ser capaz de replicarse a sí mismo, implica un cierto modo de posesión reflexiva de sí.

Las funciones llevadas a cabo por los seres vivos más elementales, las operaciones vegetativas, son la nutrición, el crecimiento y la reproducción.

La inmanencia del vegetal es la que corresponde a estas operaciones.

El vegetal es autónomo sólo en cuanto que ejerce sus operaciones por y desde sí mismo. Pero no hay conocimiento de tal actividad, ni del fin u objetivo que con ello se logra ni de los medios que se utilizan.

b. El segundo grado de vida. La vida sensitiva

El segundo grado de vida corresponde a aquellos seres vivos dotados de un sistema perceptivo, que se caracterizan porque su proceso de autorrealización y las funciones propias de la vida vegetativa, están medidas por el conocimiento.

En los animales, lo que sirve de alimento es previamente conocido como tal.

Los animales dotados de sensibilidad tienen un grado de intimidad mucho mayor que los vegetales.

El ser vivo ahora sabe algo de sí y de la realidad. No sólo posee un sí mismo sustancial sino que, al saber algo de sí, tiene también una cierta interioridad consciente o intimidad subjetiva.

La sensación por elemental que sea es ya una forma de conciencia. Los animales superiores no se refieren sólo a lo que está en inmediato contacto espacial o temporal con ellos, sino que también son capaces de referirse a lo distante en el espacio y en el tiempo.

Los objetivos y fines del animal son conocidos por él, pero no son puestos por él. El animal no se da a sí mismo sus propios fines, sólo conoce los que le son fijados por naturaleza. Eso es lo que puede llamarse instinto.

El instinto está referido a objetivos precisos.

El animal tiene conciencia en cuanto que sabe de los fines y de los medios que a ellos conducen, pero no tiene autoconciencia.

Al subir en la escala biológica, los instintos van perdiendo rigidez, y va adquiriendo mayor importancia el aprendizaje individual.

Comportamiento instintivo no quiere decir comportamiento automático porque el instinto y el aprendizaje se articulan.

En la medida en que el hombre es dueño de sí mismo, puede proponerse fines.

c. El tercer grado de vida. La vida intelectual

La vida intelectual corresponde a aquellos seres que están dotados de intelecto. En ellos se puede hablar de subjetividad y de autoconciencia.

La conducta humana no está mediada, como la conducta instintiva animal, por el conocimiento, sino principiada por él. El hombre es capaz

de proponerse fines desde su conocimiento. En el proceso personal de autorrealización no está sometido a los fines de la especie.

La capacidad del hombre de proponerse sus propios fines, implica reflexión.

Este grado de inmanencia y autonomía en las operaciones es la característica que se ha usado para definir la especificidad del hombre frente a los animales.

El hombre tiene que dar a sí mismo las normas que regulan sus actividades, y eso es lo que se llama cultura.

La satisfacción de las tendencias humanas que corresponden a los instintos animales, está modulada desde el principio por el intelecto y la cultura.

El conocimiento de la realidad sensible exterior antecede al conocimiento de sí.

La vida intelectual divina sí es máximamente immanente porque en Dios su autoconciencia se identifica con su ser.

3. El sistema ecológico. Ecología y ecologismo

Los seres vivos forman un sistema jerárquicamente organizado según su grado de inmanencia y autonomía.

La continuidad de los grados de vida manifiesta la perfección del universo.

Los seres superiores son una complejización de los inferiores. La teoría de la evolución, es el punto de vista de la causa material o la perspectiva de la exterioridad.

El hombre es la recapitulación del universo: el lugar donde la naturaleza llega a ser consciente de su propia racionalidad, porque el hombre, siendo un ser que pertenece a la naturaleza, es un ser dotado de intelecto.

La actitud de respeto y contemplación de la naturaleza es sustituida en la modernidad por una visión quasitrascendental del trabajo. El giro copernicano realizado por Kant, donde el objeto es quien gira alrededor del sujeto, se corresponde con una visión de la naturaleza en que ésta se agota en ser el correlato de la voluntad de dominio del hombre sobre la naturaleza. La actitud contemplativa es sustituida por un interés técnico.

El ecologismo aparece como una actitud de respeto, de búsqueda y comprensión de las leyes de la naturaleza.

La misión de crecer, multiplicarse y dominar la tierra es la que la Biblia encomienda al hombre desde el principio.

Capítulo III: La noción de Psique

El término alma tiene un significado impreciso. Se suele usar el término para designar aquellas dimensiones más específicas de la vida humana que trascienden o no son describibles en términos físicos, mecánicos o conductuales.

El alma es entendida en términos de conciencia como algo distinto y más o menos opuesto al cuerpo.

El término psique no es usado por Aristóteles y Santo Tomás para comprender a los seres orgánicos vivos. La noción de alma es fundamentalmente biológica.

Alma no es sinónimo de mente o autoconciencia. El alma no designa el ámbito de la intimidad o privacidad de la conciencia.

La noción de alma fue pensada por Aristóteles para explicar los seres orgánicos vivos. Esta noción no se opone a la de cuerpo. Un organismo vivo no es un cuerpo más un alma, sino un determinado tipo de cuerpo.

1. La psique como primer principio de vida

a. La psique como acto primero del cuerpo que posee la vida en potencia

El alma es la esencia de un cuerpo determinado, el principio de las operaciones.

El alma no es el cuerpo ni uno de sus órganos, pero tampoco es un elemento que se añada al cuerpo. El alma no es una sustancia, sino un atributo.

El alma es la forma, el acto primero o la esencia del cuerpo que posee la vida en potencia.

El alma es el acto del cuerpo como la vista es el acto del ojo.

El alma es el principio de configuración y unificación del ser vivo, su forma sustancial.

Cada forma es el primer principio activo de la realidad correspondiente, y no habría ningún inconveniente en llamar psique o alma a todas las formas sustanciales, pero se suele reservar este nombre para designar la

de los seres vivos, mientras que las de los inertes son llamadas simplemente formas.

El alma es el acto primero o la forma sustancial del cuerpo que posee la vida en potencia. Es el principio de determinación y unificación del cuerpo, unifica una serie de elementos materiales en un cuerpo vivo, en un vegetal, un animal o un hombre.

El alma no es ningún elemento que haya de ser unificado para constituir el ser vivo, sino el principio unificador de los elementos.

b. El error categorial del dualismo

La tendencia al dualismo aparece como una consecuencia del mecanicismo. Si las leyes de la mecánica se aplican a todo cuerpo en el espacio, el cuerpo y las acciones corporales humanas serán explicadas mecánicamente.

La conducta humana no puede ser satisfactoriamente descrita o explicada en términos mecánicos. Aparece la idea de que mientras que la mecánica explica algunos aspectos de la vida humana, no explican otros y, por tanto, la vida humana se compone de dos ámbitos: el mecánico y el no mecánico.

El dualismo nace de la consideración de que se ha de postular junto a los procesos y acontecimientos fisiológicos una serie paralela de procesos y acontecimientos psicológicos.

El origen del dualismo es la consideración mecanicista del cuerpo. El cuerpo no puede ser estudiado sólo mecánicamente.

c. La unicidad de la forma sustancial

No hay en el hombre tres almas, una intelectual, una animal y una vegetativa, sino sólo una, la intelectual, que asume las funciones de la animal y la vegetativa.

El alma no se une a un cuerpo que ya es cuerpo para hacerlo vivo, sino que constituye a unos elementos materiales en cuerpo vivo.

El cuerpo no preexiste al alma, ni en tanto que vivo, ni en tanto que cuerpo.

d. El alma y las facultades

El alma es acto primero, distinguiéndola de los actos segundos u operaciones. El alma no es una operación, sino el principio de las operaciones.

Es preciso distinguir entre alma y facultades.

Las operaciones y las facultades son accidentes mientras que el alma no es un accidente sino aquello que constituye al ser vivo como sustancia. Puesto que estar animado o vivo es poseer determinadas capacidades, el estudio del alma es la consideración de esas potencialidades.

El modo de establecer cuántas y cuáles son las facultades del alma es considerar las diversas operaciones y sus objetos, puesto que las potencias se ordenan a los actos y éstos se especifican por sus objetos.

El alma constituye al organismo viviente, y los principios operativos son constituidos por el organismo viviente en su proceso de autorrealización, con lo que el organismo viviente queda completado.

En la medida en que los vivientes van siendo más perfectos, necesitan más potencias y más órganos para poder alcanzar fines cada vez más altos: de ahí que el hombre tenga más potencias operativas y cuenten con más órganos.

2. Los tipos de formalización. La homeostasis vital

Lo propio y específico de una forma es formalizar, que es la actividad de la forma. Lo formalizado por la forma es lo que se suele llamar contenido. El caso más sencillo de formalización es el de la forma de un cuerpo inerte. Un cuerpo es tal cuerpo por su estructura. Aquí la forma se agota en informar a la materia para constituir el ser inerte.

La identidad de la forma que configura una materia cambiante permaneciendo idéntica consigo misma es una característica de los seres vivos.

Conocer es poseer intencionalmente una forma. La posesión cognoscitiva de una forma es intencional en cuanto que no es una posesión material.

El modo en que el conocimiento formaliza es distinto al modo en que el alma formaliza al cuerpo, pues formalizar el cuerpo significa constituirlo como tal mientras que la formalización cognoscitiva no tiene semejante efecto real. La formalización cognoscitiva es ineficaz por cuanto que la realidad no es modificada por el hecho de ser conocida.

Todas las formas son inmateriales pues son el principio de constitución o el principio estructural de la materia.

Lo que Aristóteles llama potencia y materia, y lo que Hegel llama el negativo es aquello en virtud de lo cual lo real resulta intrínsecamente afectado por un devenir, aquello en virtud de lo que lo real resulta espacio temporalmente distendido.

Que haya distensión o que haya devenir de entes reales significa que hay entes reales que no son todo lo que pueden ser y que pueden llegar a ser lo que no son.

Si un ser es ya todo lo que puede ser, entonces no hay para él devenir, distensión, proceso. Pero si un ser no es en sí mismo todo lo que puede ser, entonces, le falta algo para ser todo lo que puede ser. Y eso que le falta es lo que puede.

Hegel se fija en lo que falta y le llama negatividad. Aristóteles se fija en lo que puede y le llama potencia.

En el cosmos puede haber vida pero no es necesario que la haya.

Sin embargo, la existencia de los seres vivos tiene un significado para el universo. La existencia de seres que realicen y mantengan su propia identidad implicando en ello al cosmos, significa una cierta unidad, al menos en algún sentido, de todo el universo.

Cuando la psique cognoscitiva formaliza en simultáneo al universo al verlo, al universo no le sucede nada. El formalizar de la psique vegetativa configura la materia de una manera determinada y la transforma para constituir el organismo.

El alma no puede estar localizada en parte alguna del cuerpo, sino que está toda en el cuerpo y toda en cada una de las partes.

3. La espiritualidad del alma humana

El alma es el principio remoto de las operaciones, pero en principio estas no se realizan sin el concurso del cuerpo. Son operaciones orgánicas.

La cuestión de la espiritualidad del alma surge cuando se mantiene la idea de que pensar es una operación de cada hombre singular.

El hombre es un sujeto y no sólo un objeto, es decir, un yo. El hombre debe comprenderse a sí mismo, y comprenderse existiendo. Una cosa no se comprende así misma, no se relaciona con su propio ser, sino que se agota en ser lo que es.

En este planteamiento que parte de la autoconciencia y de la experiencia que cada uno tiene de sí, el hombre aparece ante sí mismo en términos de espíritu, porque la reflexividad que supone la subjetividad exige la espiritualidad.

Si consideramos el alma en sí misma, es una sustancia y podemos coincidir con Platón, si la consideramos en relación con el cuerpo, es una forma y podemos coincidir con Aristóteles.

El cuerpo recibe su ser del alma, el cuerpo es cuerpo por el alma.

En cuanto es una sustancia intelectual, el alma humana es incorruptible. Como sustancia intelectual, el alma humana es el recipiente de una existencia propia, por eso la muerte del hombre no es la muerte del alma. El alma humana es inmortal.

4. Lo natural y lo artificial. Psique y cibernética

Resulta muy obvio que una máquina no es un ser vivo, pero eso no significa que no pueda realizar las mismas funciones que un organismo viviente.

En el plano biológico-cibernético cabe establecer una diferencia inicial, atendiendo a la capacidad funcional de una neurona. La neurona sobrepasa a todos los elementos electrónicos de conexión conocidos. Necesita mucho menos espacio y energía de mantenimiento. Sólo en la velocidad funcional es inferior a los elementos electrónicos.

Con esto se establece un primer factor de discernibilidad entre homeóstasis cibernética y homeóstasis vital: cantidad de energía, volumen y velocidad.

La cibernética se ocupa de las estructuras y funciones lógico - matemáticas de autorregulación, independientemente de que estén dadas y se cumplan en un organismo vivo, en una población humana o en un cerebro electrónico.

La noción de forma designa una estructura funcional con capacidad energética autónoma suficiente para cumplirse por sí misma.

Homeóstasis vital significa acción de poner la propia estabilidad en virtud de una actividad también propia cuya energía es oriunda del sistema mismo.

Un sistema cibernético se diferencia de un organismo viviente en que un sistema homeostático cibernético es la materialización de una forma, y en que un sistema homeostático vivo, un organismo viviente, es la formalización de una materia, lo que se logra por unificación de todos los elementos materiales. Lo que resulta es un organismo vivo.

La diferencia entre máquina y organismo viviente no estriba principalmente en las funciones. La máquina puede realizar funciones imaginativas, memorativas, valorativas, etc. La máquina lo que no tiene es cuerpo, y en esto estriba la diferencia fundamental; y la máquina no tiene cuerpo porque no tiene psique. No es una estructura funcional dotada de la energía suficiente para cumplirse por sí misma.

En tanto que una máquina no tiene cuerpo, se puede decir que es más inmaterial y menos real que un organismo viviente, que es más intencional y menos material que un ser vivo: es, una idealidad materializada o positivada.

La unidad de una máquina es extrínseca y muy débil, una unidad artificial. La unidad de un organismo viviente está dada en cambio por lo que se llama psique, y ahora resulta más patente que la psique no es una función del sistema.

Capítulo IV: Corporalidad y sensibilidad

1. Los diversos enfoques del estudio de la corporalidad

El cuerpo puede ser considerado desde cuatro puntos de vista irreductibles entre sí. En primer lugar, puede ser estudiado desde la perspectiva de la exterioridad objetiva, la geometría, la física o la anatomo-fisiología. En estas ciencias, el cuerpo aparece tal como es dado a la observación positiva externa, como una realidad física con determinadas propiedades estudiables por las diversas ciencias, como una estructura funcional, como una cosa.

En segundo lugar, el cuerpo puede ser estudiado desde la perspectiva de la intimidad objetiva tal como lo hace la metafísica. El cuerpo vivo aparece tal como es dado a la reflexión objetiva, como un determinado tipo de sustancia, que tiene cierta intimidad.

En tercer lugar, el cuerpo vivo puede ser estudiado desde la perspectiva de la intimidad subjetiva, tal como lo hace la fenomenología. El cuerpo vivo aparece tal como es dado para sí mismo o tal como es dado a la propia conciencia.

Por último, el cuerpo vivo puede considerarse desde la perspectiva de la exterioridad subjetiva tal como lo hace la antropología cultural o la teoría del arte. Se trata de ver cómo el hombre expresa objetivamente, cultural o artísticamente la vivencia que de su propio cuerpo posee.

El cuerpo vivo sólo puede aparecer como una realidad física, como un objeto, como una estructura funcional o como una cosa, para un sujeto que es originariamente corpóreo. Un cuerpo puede aparecer como una realidad medible, visible y palpable.

Es el propio cuerpo el que hace posible que los demás cuerpos se nos aparezcan como objetos o cosas.

2. La corporalidad

El alma es la actualidad del cuerpo. El cuerpo alcanza su unidad en cuanto vive.

Un cuerpo vivo, en cuanto es orgánico, consta de partes heterogéneas y cada una de ellas cumple una función distinta de las restantes.

Si los vivos son cuerpos físicos y vida significa reflexión, para un cuerpo físico, estar vivo significa sentir sus propiedades físicas empezando por las más elementales: el peso y la temperatura.

En el cuerpo vivo los aspectos de la realidad física, saben de sí inmediatamente, son autoconscientes, puesto que un cuerpo vivo es una realidad física, material.

Aparece la inmaterialidad como rasgo esencial de lo psíquico: lo psíquico es la reflexión de lo físico sobre sí mismo.

La psique es reflexiva, pero no es la reflexión de ella sobre sí misma, sino la reflexión del cuerpo físico.

Entre los puntos de vista desde los que se puede estudiar la sensibilidad, los que aquí interesan son: el punto de vista de la fisiología, el de la psicofísica y el de la fenomenología, en orden a dilucidar la cuestión de si los llamados cinco sentidos captan suficiente y adecuadamente los diversos aspectos de la realidad física o, cuál es el alcance de la reflexión de la realidad física sobre sí misma.

- a. En el campo de la fisiología, según la ley de la energía específica de las fibras nerviosas, la cualidad sensible captada no depende de la energía física externa que incide sobre el receptor orgánico, sino de la energía específica de los receptores orgánicos, de las fibras nerviosas por las que se transmite el estímulo hasta el cerebro.
- b. La psicofísica aborda el estudio de las correlaciones, entre lo físico y lo psíquico. Tales investigaciones se iniciaron con el estudio de la intensidad mínima que ha de tener un estímulo para que produzca una sensación.
- c. El punto de vista de la fenomenología considera los fenómenos tal como aparecen, o son dados inmediatamente a la conciencia. Si lo que se trata de analizar es el cuerpo, se trata de examinar los modos en que el cuerpo es dado a la conciencia.

El cuerpo propio es vivido por cada animal de modo diferente según su dotación sensitiva, y por el hombre de distinto modo a todos los demás animales.

Por el conocimiento no es solamente interiorizado el mundo exterior, sino que, además, es articulado con el cuerpo propio en tanto que “interior”, pues esa es la única manera en que el cuerpo propio puede ser vivido.

Precisamente en cuanto que el propio cuerpo es a la vez exterior que interior, es la meditación adecuada entre la autoconciencia y el mundo físico. El cuerpo que nos permite sentir el mundo asumiéndolo en la conciencia, es también la expresión de esa intimidad. El cuerpo no es un objeto físico o una cosa, sino la meditación psicofísica o psicomundana.

El cuerpo es aquello por el cual se produce la interacción hombre - cosmos, la acción física humana sobre la realidad material. El hombre es el animal que tiene más conocimiento sensible, el que puede acomodarse a medios físicos más diversos, y el que puede vivenciar la armonía de un mayor número de combinaciones diversas de estímulos, o sea, el que más puede gozar sensiblemente del cosmos. Ello es debido a que todas las funciones orgásmicas del hombre están penetradas en la amplitud (de la apertura a la infinitud) del intelecto.

El cuerpo humano es “el lugar físico” en que se acontece la verdad del cosmos.

El control que la autoconciencia tiene del cuerpo no es absoluto. El cuerpo que soy yo, no deja de ser en cierto sentido ajeno a mi autoconciencia.

3. La intencionalidad del cuerpo

“Intencionalidad” suele utilizarse para designar en general la característica de dirigirse a un objetivo.

a. La intencionalidad del cuerpo en el plano no cognoscitivo.

El modo en que el cuerpo tiende hacia, o sale de sí puede considerarse en los dos niveles: el no cognoscitivo y el cognoscitivo.

La construcción del organismo se logra formalizando elementos materiales del exterior desde la propia interioridad constituyendo progresivamente los diversos órganos.

Una vez completado el organismo y sustituidos los diversos órganos, la intencionalidad del cuerpo se pone de manifiesto en la pura configuración anatómica de éstos.

La sexualidad se realiza de dos modos:

En primer lugar, los órganos sexuales están referidos de los complementarios y por tanto a la fusión de dos organismos complementarios.

En segundo lugar, también la sexualidad es intencional por cuanto que consiste en ir más allá de sí mismo cada uno de los individuos mediante la unión con el otro generando un tercero, que es la prole; puede decirse que el hijo es la unión de los padres.

b. La intencionalidad del cuerpo en el orden cognoscitivo

En la sensación, reflexión de lo físico sobre sí mismo, el cuerpo sale de sí, de ser en sí cuerpo vivo, y pasa a ser para sí en el plano cognoscitivo.

La intencionalidad es un tipo nuevo más radical, pues aquello otro a lo que se llega es un nuevo orden de realidad.

El mundo vital se constituye como el conjunto de los significados que los entes físicos tienen para un determinado organismo o conjunto de ellos, y por eso los mundos vitales son siempre una novedad irreductible al ámbito físico.

Los seres vivos se hacen cargo de la totalidad de las realidades físicas y las integran en la unidad del propio vivir refiriéndolas a sus propios fines.

Una máquina, precisamente porque no tiene cuerpo orgánico, tampoco formaliza las realidades físicas para configurar un mundo vital.

Los deseos - tendencias, lo real físico percibido y el cuerpo propio en tanto que también es percibido, son vividos como una unidad nueva.

c. El propio cuerpo como fundamento del mundo vital, el arte y la cultura

Mi propio cuerpo aparece en mi conciencia como un conjunto de posibilidades físicas, como lo que puedo hacer.

En la percepción se alcanza la captación del significado de lo real, la realidad física es asumida en el mundo vital.

Lo que lo real significa para mí, depende de lo que yo pueda hacer con ello, el primer modo de la conducta exploratoria es la manipulación.

De ese modo se establece una unidad vivida entre el yo y el mundo.

En la acción real del mundo, la unidad yo - mundo no es meramente cognoscitiva sino que es realizada o ejecutada.

En el caso de los animales, la conducta está más o menos mediada por el conocimiento y por el aprendizaje, pero en el caso del hombre está principada por él, puesto que la conducta es fundamentalmente aprendida.

Que la conducta humana sea fundamentalmente aprendida, que lo que se puede hacer dependa del aprendizaje, implica que el objeto primario de aprendizaje es el propio cuerpo.

El hombre ha de aprender a usar su propio cuerpo, es un proceso social.

En cuanto se va adquiriendo un dominio técnico del propio cuerpo, se va configurando y ordenando también e intencionalmente el mundo interior de los deseos, tendencias y acciones posibles, se va ordenando y configurando también intencionalmente el mundo exterior, pues el mundo exterior y el interior adquieren cada uno su sentido de función del otro constituyendo un solo mundo vital. Si la constitución del mundo vital depende de la configuración “artificial” del cuerpo mediante el aprendizaje, el cuerpo aparece como fundamento de la intencionalidad cognoscitiva.

4. La sensibilidad externa

a. Rasgos generales de la vida cognoscitiva

La vida sensitiva se caracteriza por estar regida por el comportamiento y el apetito de lo real concreto. El animal conoce los fines a los que tiende y es capaz, en mayor o menor grado, de organizar su conducta respecto a ellos.

La sensibilidad es la forma más elemental del conocimiento.

Un vegetal vive su nutrición, su crecimiento y su reproducción, vive la luz y la oscuridad. Pero vivir eso sin sentirlo, sin conocerlo, es como si no se viviera. Un vegetal no es pura exterioridad sino que protagoniza esas operaciones y por lo tanto, las vive.

Saber así es un modo más intenso de vivir, una perfección vital.

Por los sentidos, el hombre vive el universo, las cosas en los sentidos tienen su ser sin la materia.

Que un ser vivo tiene un ser material, significa que es un cuerpo organizado, y que tiene un ser inmaterial significa que el principio activo constructivo de ese cuerpo no se agota en construirlo, sino por el contrario que es más activo aún. “Abriéndose” a realidades distintas de él, conociéndolas.

Sentir el universo no es lo mismo que pensarlo: pensarlo es podérselo preguntar por otros mundos posibles, abarcar los límites de la totalidad de lo real. El conocimiento es la posesión no material, intencional de una forma, lo que no puede ser conocido es lo absolutamente indeterminado.

b. La intencionalidad del conocimiento

La intencionalidad puede ser entendida como la referencia a algo distinto de sí, a un contenido o a un objeto.

Habitualmente las sensaciones o los pensamientos son descritos como sensaciones o pensamientos de X.

Una característica de los verbos intencionales es que su objeto puede no existir. ¿Cómo es posible la relación a algo que no existe? Es uno de los formidables problemas envueltos en la intencionalidad.

La teoría de la copia no basta para explicar la intencionalidad, se requiere la proyección. Para que una copia sea copia de algo, se requiere que sea proyectada sobre ese algo.

Para Santo Tomás el conocimiento es la posesión intencional de formas.

No hay un acto de conocimiento que no tenga objeto. Cuando conozco, conozco algo. No hay ningún conocimiento previo a lo conocido, al objeto.

Tampoco hay objeto conocido antes del conocer. El conocer y lo conocido son estrictamente simultáneos. Solo se empieza a conocer cuando se posee ya lo conocido.

El conocimiento es la identidad en acto en la operación cognoscitiva del cognoscente y lo conocido y, por tanto, la unidad y la identidad de dos que son distintos.

Conocer es poseer intencionalmente, es poseer teniendo en frente lo poseído, puesto que esto es lo que significa objeto, lo que yace en frente.

En cuanto que lo conocido determina o informa al conocer, se dice técnicamente que la forma conocida se hace forma de la facultad cognoscitiva del cognoscente.

El conocimiento no está siempre en el acto; por ejemplo no lo está durante el sueño.

¿Cómo se actualiza el conocimiento? La actualización del cognoscente es lo mismo que la actualización de lo conocido. En el conocimiento sensible, este paso viene dado por la recepción física del estímulo.

Como el proceso físico de recepción del estímulo no es la esencia de la operación cognoscitiva, sino algo previa a esta, no comparece en el conocimiento.

La actualización del cognoscente es la recepción física del estímulo.

Se va a tener en cuenta que la especie no representa a lo real, ni remite a lo real.

El conocimiento sensible capta lo real puesto que es la posesión intencional de la misma forma cuya ocurrencia con el ser natural es lo real.

Lo conocido es la formalidad de lo real. La especie es objetivada, expresada o iluminada, no construida. La actividad cognoscitiva en la que se deja a lo real, en la que se permite que lo real se presente o manifieste, es mucho más intensa que la manipulación o la construcción.

Los sentidos externos necesitan lo real presente para conocer el acto por que al no estar el objeto presente y al no retener especies impresas, no pueden producir especies expresas.

c. El objeto de la sensación

Estamos tan acostumbrados a operar con percepciones completas que nos puede resultar difícil referirnos a una sensación que sea solo eso, sensación.

Las sensaciones captan cualidades sensibles o accidentes particulares de los cuerpos, pero no la naturaleza de estos, o su esencia.

Un receptor no capta cualquier tipo de cualidades sensibles, sino solo aquel aspecto de lo físico para el cual el receptor en cuestión está especializado. Tampoco las sensaciones se dan aisladas, sino ensambladas con otras del mismo o de distinto tipo constituyendo lo que se denomina percepción.

* La tesis Aristotélica.

Para clasificar los diversos aspectos de lo físico que los sentidos captan, Aristóteles estableció una división entre lo que llamó sensibles propios y sensibles comunes.

Es un sensible propio aquel aspecto de lo físico o aquella cualidad sensible que puede ser captada por un solo sentido. Así el color es el sensible propio de la vista, el sonido del oído, etc.

Aristóteles, a este segundo tipo de cualidades sensibles que pueden ser captadas por más de un sentido, las llamó sensibles comunes. Entre las que estableció: el movimiento, reposo, número, figura y magnitud.

Al conjunto de los sensibles propios y comunes se denominó, en contraposición a los sensibles per accidens, expresión con la que denominaron las realidades que no son sentidas por sí mismas, sino por sus accidentes, como la sustancia, la causa, y otras.

* La tesis empirista

Se considera que lo intencional es el objeto o el término de la actividad cognoscitiva, que se llama impresión o idea, y que remite a lo real. El conocimiento sensible capta así impresiones sensibles, y el intelectual, ideas. Estas impresiones son mentales, porque solo existen en cuanto las captamos.

Los empiristas ingleses denominan cualidades primarias a lo que antes se denominaba sensibles comunes y llaman cualidades secundarias a los sensibles propios.

La novedad consiste en que se trata de una física matematizada, de un estudio de la naturaleza con base en el movimiento, reposo, número, figura y magnitud. Las cualidades secundarias tienen solo existencia mental, la física se construye solo con cualidades primarias.

* La crítica analítica

Desde la perspectiva del análisis del lenguaje, la crítica a la teoría de los datos sensoriales o impresiones sensibles fue emprendida por G. Ryle. Para él nosotros sentimos las cosas sin los intermediarios postulados por el empirismo. El error que soporta toda la teoría de los datos sensoriales es la asimilación del concepto de sensación al de observación.

La teoría de los sense - data fracasa en la comprensión de la intencionalidad de la sensación porque malinterpreta los objetos intencionales al entenderlos como materiales.

La postura de Ryle también es errónea puesto que no admite la existencia de objetos puramente intencionales.

La propuesta funcionalista estriba en mantener que sentir o percibir es adquirir creencias sobre el mundo a través de los sentidos.

* La crítica fenomenológica

La ciencia objetiva es un saber desarraigado, que no incluye al sujeto ni lo tiene en cuenta, por eso no le suministra los conocimientos más importantes para su vida, los conocimientos sobre sí mismo. La ciencia objetiva restringe el campo de lo real y opera con un concepto estrecho y algo arbitrario, de realidad.

Esto también supone un nuevo replanteamiento de la metafísica y la psicología, que está en el nacimiento de lo que en el siglo XX se llama antropología filosófica.

d. El sujeto y la naturaleza de la sensación

La consideración del objeto de la sensación predetermina la cuestión de su sujeto y naturaleza.

Si se mantiene que el objeto de la sensación, lo sentido, es una impresión sensorial, cuya realidad es psíquica, entonces el sujeto de la sensación es la mente, la conciencia o el alma.

La sensación es considerada como un acto de la conciencia o una operación del alma. Esta tesis sobre el sujeto y la naturaleza de la sensación es tributaria de la consideración dualista del hombre y la vida humana.

La tesis dualista no niega que las sensaciones como actos psíquicos están relacionados con determinados procesos fisiológicos en los órganos sensoriales corporales. Le basta con afirmar que el acto psíquico de la sensación es un acto distinto.

El alma realiza operaciones a través de los órganos corporales, siente a través del cuerpo.

Aunque el alma es el principio de las sensaciones, el sujeto de la sensación es el hombre no su alma.

Determinar el sentido de las palabras no puede identificarse con ninguna experiencia privada que acompañe al uso de esta expresión. Nosotros damos sentido a las palabras, usándolas de un modo inteligente.

La sensación no puede ser entendida como un evento mental relacionado con un proceso fisiológico. El dualismo es falso.

El tacto es el modo en que la totalidad del cosmos físico resulta inmediatamente dada para la conciencia humana, y por eso el tacto es el funcionamiento de todos los sentidos.

En cuanto que los sentidos son el principio de todos los conocimientos, el tacto aparece también, como criterio de verdad y de realidad.

Si el tacto es el modo en que el cosmos y el propio cuerpo están inmediatamente dados a la subjetividad, es también el modo en que una subjetividad está inmediatamente dada a otra.

Como el gusto es a la vez tacto de lo exterior y el recogimiento en lo interior de lo que las cosas son, de su sabor, en el gusto hay un tocar en el que emerge un sabor.

El olfato desempeña en la escala biológica las funciones cognoscitivas claves tanto del orden al apareamiento, como en orden a la identificación y búsqueda de alimentos.

En la especie humana, el olfato sigue desempeñando funciones para las actividades nutritivas y productivas. Pero el gusto y el olfato constituyen universos de significaciones más allá de su función biológica. Todo

conocimiento comienza con la experiencia, con los sentidos, porque los sentidos son criterio de realidad, y si el conocimiento es conocimiento de la realidad ha de empezar por ahí.

Los sentidos que tradicionalmente suelen considerarse como superiores son el oído y la vista. Desde el punto de vista de mayor alcance y discriminación cognoscitiva, puede decirse, que el oído y la vista son los sentidos superiores, pero también desde el punto de vista de la reflexividad, o espiritualidad.

También el oído y la vista poseen sensibilidad táctil que se pone de manifiesto cuando la intensidad del estímulo es tal que lastima la vista o el oído.

Capítulo V: El proceso perceptivo. Experiencia vital e identidad subjetiva

1. La sensibilidad interna

La vida de los animales superiores implica que se da en ellos no sólo la captación de la realidad presente sino también la de lo ausente. En los animales que realizan movimientos de búsqueda, que captan lo presente cuando está presente, tiene que haber otro sentido que lo retenga y conserve de manera que lo pueda re - presentar e iniciar su búsqueda.

Las cualidades sensibles son captadas por los sentidos externos y por el sentido común y son retenidas y conservadas por la imaginación o fantasía, que es como un archivo de las cualidades sensibles captadas por los sentidos externos.

Las cualidades no sensibles, se captan mediante actos valorativos o de estimación, y son retenidas y conservadas por la memoria, realizadas por la estimativa. La estimativa es el sentido intencional del futuro y la memoria del sentido intencional del pasado.

La valoración y la experiencia animal tienen carácter instintivo; se trata de una inteligencia inconsistente.

La valoración y la experiencia humana tienen el carácter de una inteligencia práctica reflexiva. Por lo cual para diferenciarla de la animal, la tradición aristotélica la llamó en vez de estimativa, razón particular.

La memoria, la capacidad de posesión de la vida ya vivida, en los animales superiores se ejerce de modo espontáneo, y en el hombre también en formas de búsqueda reflexiva y deliberada.

La sensibilidad interna queda desglosada en: sentido común, imaginación, estimativa y memoria.

2. La síntesis sensorial

La pluralidad de sensaciones se unifica formando la percepción. Tiene que existir un sentido externo capaz de unificar las sensaciones, al cual por integrar todos los datos recibidos de los sentidos externos, Aristóteles le llamó sentido común.

Existen cuatro funciones que caracterizan al sentido común:

1. Captar los objetos de los sentidos externos.
2. Diferenciarlos entre sí.
3. Unificarlos en la percepción.
4. Captar los actos de los sentidos externos.

La configuración perceptiva. La imaginación

A la potencia sensitiva que es capaz de volver a considerar o hacer presente algo que en un momento lo estuvo, pero que ya no lo está, que es capaz de re-presentar, es a la que se denomina fantasía o imaginación.

La imaginación se puede definir también como la continuidad de la sensibilidad.

La anticipación de las acciones a realizar, sean físicas o verbales, inciden sobre la realidad y se llevan a cabo a través de la representación imaginativa.

La imaginación, gracias a la agrupación de varias síntesis en una imagen, permite reconstruir una percepción completa a partir de un solo dato.

La autoconciencia animal

El animal capta la conveniencia o nocividad de una realidad externa, de modo que adecua su conducta a dicha realidad.

La estimación o valoración es siempre una captación del fin, lo que también implica en cierto modo una anticipación del futuro, la previsión del término de un acontecimiento antes de que suceda.

Para que pueda haber una valoración tiene que haber una facultad que reciba los datos del exterior y la interioridad propia, el sí mismo.

Por ser la captación del significado para mí, la captación es una cierta captación del sí mismo.

Mediante esta función se alcanza el grado máximo de autoconciencia que puede darse en un animal.

Comprensión del significado y valoración

La estimativa es la facultad de la experiencia. La facultad que estima el valor de una realidad singular externa respecto de la propia singularidad orgánica es también la facultad que rige el comportamiento propio respecto de cada realidad singular externa.

La experiencia se suma al instinto y lo refuerza, lo perfecciona.

La memoria. La identidad subjetiva

Así como hay una pareja de sentidos formales, de tal manera que uno de ellos recibe (sentido común) y el otro conserva (imaginación), así también hay una pareja de sentidos intencionales: uno que capta y juzga sobre los valores (la estimativa) y otro que conserva las valoraciones y comparaciones efectuadas (la memoria).

La imaginación no capta el pasado como tal, la memoria sí.

Capítulo VI: Deseos, tendencias e instintos, las constantes etológicas del hombre

1. Los tipos de la dinámica tendencial

Los deseos y pasiones son el principio de la conducta.

El hombre no es un animal más un espíritu, sino un determinado tipo de organismo vivo.

a. Consideración metodológica

El estudio de los deseos, tendencias y conductas animales y humanas, se plantea como una investigación basada en la introspección de la conciencia.

Los deseos aparecen como eventos o acontecimientos mentales, identificables con la experiencia del sentirse atraído o impulsado.

La conducta es entendida como una articulación de necesidades, deseos y objetivos.

Desde el punto de vista de la intimidad objetiva, el estudio de los deseos, tendencias y conducta se plantea como un movimiento, devenir o autorrealización, que constituye a todo ente finito en la medida en que no ha alcanzado todavía su plenitud, en la medida en que implica potencialidad.

b. Consideración sistemática

El movimiento, el devenir, las operaciones, la conducta es propia de aquellos seres que no poseen en sí la plenitud que corresponde a su propia naturaleza y que pueden y tienen que alcanzarla mediante su propia actividad.

Se llama conducta instintiva a la conducta que es medida por el conocimiento de la realidad.

En la medida en que se va ascendiendo en la escala biológica y aumenta el conocimiento que el animal tiene de sí y del medio, los instintos pierden rigidez y automatismo.

2. Los instintos animales básicos. Deseo e impulso

Los instintos animales básicos son la autoconservación y la reproducción.

Los instintos animales básicos serán el instinto nutritivo y el instinto sexual.

Deseo pueden ya tener todos los animales con sólo estar dotados de sentido del tacto, si hay tacto, hay conocimiento de lo agradable y desagradable.

Los actos impulsivo - agresivos se refieren a lo ingrato o a lo obstaculizante que se interpone entre el viviente y su objetivo. Esta gama desiderativa e impulsiva se da también en el hombre, puesto que también en él las funciones vegetativas de autoconservación y reproducción están mediadas por el conocimiento, pero como se trata de un conocimiento mucho más amplio, la gama es bastante más compleja.

3. La dinámica tendencial humana

El comportamiento humano está condicionado por lo que se le ofrezca como castigo y recompensa desde fuera, desde el medio sociocultural en el que nace y vive, y por las fuerzas vitales que constituyen su temperamento.

a. Plasticidad de la dinámica tendencial humana

Las funciones vitales vegetativas de autoconservación y reproducción existen también en el hombre y también están mediadas por el conocimiento.

El hombre no tiene propiamente instintos, tiene una variabilidad indefinida para el comportamiento, su dinámica tendencial es plástica, en relación con la capacidad de hábitos de cada una de ellas.

Los deseos y tendencias humanas, por biológicas que sean, son específicamente humanas.

b. El control intelectual-volitivo de los deseos o tendencias

La conciencia intelectual volitiva ha de acoger, desde su comienzo, los deseos y tendencias orgánicas, y por ello pueden ser vividos autoconsciente o personalmente.

Que la intimidad subjetiva ejerce un dominio político quiere decir que educa a las tendencias, que las modula según sus propios criterios.

La diferencia entre el animal y el hombre estriba precisamente en los hábitos.

c. Dinámica biológica y eticidad

Las normas éticas surgen porque tienen ventajas adaptativas y se consolidan porque sólo los animales que las cumplen sobreviven y dejan descendencia.

El problema de la inmoralidad humana surge porque la programación genética que regula el comportamiento animal está rota en el hombre, de manera que su comportamiento puede ser y es depravado.

Las normas jurídicas, éticas y costumbres sociales indican el modo en que los deseos e impulsos pueden ser vividos personalmente.

Los deseos e impulsos son encauzados y fortalecidos por un conjunto de normas de modo que cuando están consolidados e integrados en la intimidad subjetiva se llaman virtudes.

Capítulo VII: Sentimientos, emociones y pasiones de la dinámica de la afectividad

1. Noción y clasificación de los afectos

El estudio de la afectividad parece presentar dificultades insuperables debido a su presunta naturaleza esencialmente subjetiva.

Si la afectividad se entiende como una modificación de la autoconciencia del sujeto, es decir, si un afecto puede ser correctamente entendido sólo como lo que yo siento cuando estoy en determinado estado de ánimo, entonces resulta imposible su análisis objetivo, por las diferencias individuales de corte psicológico, y por las diferencias culturales e históricas de corte sociológico.

A lo ancho de las diversas culturas y a lo largo de la historia occidental, hay una variación en el modo en que los sujetos viven la afectividad.

a. Las emociones como eventos mentales

La consideración de la afectividad desde el punto de vista de la conciencia es muy característica del enfoque iniciado por Descartes.

Las pasiones son algo que se siente, y que se siente de un modo infalible, pues no es posible sentir una pasión y equivocarse.

Las pasiones son aquellas percepciones que se refieren solamente al alma, cuyos efectos se sienten en el alma y cuyas causas próximas desconocemos.

Descartes define las pasiones como - las percepciones, o los sentimientos o las emociones del alma, que se refieren a ella, y que son causadas, mantenidas y fortificadas por algún movimiento de los espíritus -.

No podemos definir un sentimiento al margen del objeto, las alteraciones corporales y la conducta, ni reidentificarlo. Las conexiones con el objeto, las alteraciones orgánicas y la conducta, pertenecen a la definición de la emoción.

La conducta es criterio de las emociones.

La emoción se identifica con un evento mental, con un determinado tipo de sensación o sentimiento.

b. Las emociones como valoración de la realidad

En la tradición aristotélica el conocimiento, las creencias o la valoración del mundo tienen un papel central en el concepto de emoción. Las pasiones no sólo modifican nuestros juicios, sino que responden a un modo de juzgar y valorar la realidad.

Para Tomás de Aquino, las emociones son los actos de los apetitos y por tanto residen en las instancias desiderativas más que en las aprehensivas.

Para Aristóteles y Tomás de Aquino, las emociones o las pasiones son la alteración de la subjetividad ante una realidad que se desea.

La afectividad se encuentra en un nivel prerracional y prerreflexivo y determina el modo en que el hombre está instalado en el mundo antes de cualquier creencia o valoración racional en torno a él.

c. Pasiones, sentimientos, motivos y sensaciones

Las sensaciones pueden serlo de objetos externos, o del propio cuerpo, ocupan un lugar intermedio entre las sensaciones externas y los sentimientos.

Los sentimientos no nos informan ni del mundo exterior ni de nuestro cuerpo; ni hay órganos de las emociones, en el sentido de que aunque pueda establecerse una sede orgánica de las emociones no puede decirse que se siente con ese órgano como se dice que se ve con los ojos. Tampoco los sentimientos se dan localizados, aunque algunas de las sensaciones coimplicadas puedan estarlo.

d. La clasificación de los afectos

La clasificación de los afectos más conocida es la de Tomás de Aquino. Está realizada tomando cada una de las dos series de tendencias básicas en relación con sus objetos.

Los criterios son el tiempo y el objeto.

Los afectos que resultan en el primer nivel tendencial del apetito concupiscible son: el amor, como inclinación, aptitud o connaturalidad con el bien, y el odio, en relación con su contrario. Si se tiene en cuenta el tiempo, el afecto respecto del bien futuro es el deseo y respecto del bien presente, el placer o gozo.

Por lo que se refiere al objeto contrario, el afecto respecto del mal futuro es la aversión y respecto del mal presente el dolor o la tristeza.

En el segundo nivel tendencial del apetito irascible, los afectos son, respecto de un bien futuro que se considera alcanzable, la esperanza; y si se valora como inalcanzable, la desesperación. Respecto de un mal futuro que se juzga inevitable, el temor y respecto del evitable, la audacia; si se trata de un mal presente, la ira.

Por ser la afectividad humana un continuo vivencial de una complejidad extraordinaria, ofrece la posibilidad de analizar algunos afectos en sí mismos, según su propia dinámica y en su relación con otros.

Aunque muchos afectos puedan encuadrarse en un lugar de clasificación, no por ello quedan excluidos de otros.

2. El valor cognoscitivo de los afectos

En la medida en que el sentimiento es intencional informa acerca del objeto, testimonia cuál es la valoración de la realidad.

La afectividad aparece como intencional y con mayor valor cognoscitivo que la razón.

El sentimiento es intencional, pues se siente algo.

La valoración de la realidad es el modo en que se es afectado por ella.

Determinadas vinculaciones afectivas dan lugar a actividades cognoscitivas del tipo de comprensión instantánea constatativa o anticipativa: presentimiento, corazonada, intuición femenina, etc. y que en terminología filosófica se denomina conocimiento por connaturalidad.

3. La dinámica afectiva en el plano psicológico

Las emociones y los afectos son los actos de las tendencias y la tendencialidad es característica de los seres finitos, que no han alcanzado su plenitud.

La dinámica que media entre la situación fáctica de un ser y su plenitud, en el caso del hombre, suele llamarse proceso de autorrealización, en cuanto supone que todas las propias potencialidades se han cumplido.

El amor en tanto que primer principio de actos y afectos, se distingue del deseo.

El deseo está determinado por la carencia porque sólo se puede desear lo que no se posee.

El amor no se extingue al alcanzar lo amado, y no está determinado sólo por la carencia, sino también por la plenitud.

El que ama se inclina a lo amado como a sí mismo, o como lo mejor de sí mismo, como a algo suyo.

El amor tiene que ser positivo y alcanzable porque su no consecución podría dar lugar a la tristeza o a la desesperación.

4. La afectividad como forma de la relación intersubjetiva

El proceso de autorrealización es un proceso intersubjetivo. La propia personalidad y la conciencia del propio yo y la propia individualidad, se establecen sólo en el medio sociocultural.

La constitución de la propia personalidad debe hacerse integrando factores tanto temperamentales como educacionales.

El amor es la captación de la plenitud y perfección de otra persona.

El amor es un sentimiento y una tendencia. A ese sentimiento suele llamarse enamoramiento.

El objeto verdadero del amor no es el amor mismo, sino la otra persona, que es lo que hace posible la propia plenitud.

Como el sentimiento es de plena felicidad ya no se desea nada más, sino sólo permanecer así para siempre.

Se trata de llegar a una unidad en la que la identidad de las dos subjetividades ha de lograrse sin anular las diferencias.

La amistad nace como un fenómeno afectivo espontáneo, fundado en la simpatía, en la semejanza temperamental y afectiva que lleva a una coincidencia de intereses y afanes.

5. La afectividad en la perspectiva ética

Los sentimientos tienen una relevancia ética por cuanto, al ser los índices de una autorrealización efectiva o posible y de sus contrarios, funcionan como motivos de las decisiones voluntarias, del comportamiento moral.

En diversos desarrollos de la filosofía moderna y contemporánea los sentimientos pasan a ocupar la posición fundamental en la ética, puesto que funcionan como indicadores de lo bueno y lo malo y como fundamentos de las virtudes, de las normas morales, del juicio práctico y de la acción libre.

Hay una regencia política sobre los afectos por parte de la acción voluntaria.

Para aclarar la cuestión de la moralidad del placer, es preciso advertir que la felicidad y el placer, o mejor los placeres, no se identifican. El placer puede volverse un peligro para la felicidad. Lo que debe ser intentado no es tanto el placer, como la actividad agradable.

Capítulo VIII: Lenguaje y pensamiento

El lenguaje deja de ser tratado como un objeto de la filosofía y por primera vez se tiene en cuenta como condición de posibilidad de la filosofía.

El siglo XX ha contemplado cómo el lenguaje ha dejado de ser un tema de la filosofía para convertirse en el punto de vista privilegiado para el estudio de diversos problemas filosóficos.

La razón tiene su comienzo en la imaginación simbólica.

El lenguaje no es un mero código expresivo del pensamiento, sino que es su vehículo.

1. Lenguaje animal y lenguaje humano. La intrínseca inteligibilidad del lenguaje

A la comunicación animal natural puede añadirse los diversos intentos de enseñar el lenguaje humano a algunos animales. Esto ha llevado a mantener que no hay diferencia esencial, sino sólo de grado, entre el lenguaje animal y humano, el segundo puede ser explicado como una evolución del primero.

En el habla humana no hay una base instintiva apreciable. El lenguaje humano no es resultado de un instinto, a diferencia del animal que es instintivo e involuntario.

El lenguaje animal no es un vehículo de comunicación.

El lenguaje humano es dígito. Un sistema de comunicación es dígito si los mensajes se construyen a partir de diversos elementos entre sí.

Lo que caracteriza al lenguaje humano frente al animal es la posibilidad de emitir y recibir un número ilimitado de mensajes.

La estructura lógica del lenguaje es pensamiento. El pensamiento es la forma del lenguaje.

2. Pensamiento y lenguaje. La comprensión del lenguaje

Al abordar las relaciones entre pensamiento y lenguaje caben tres planteamientos:

a. El lenguaje como expresión del pensamiento

El lenguaje es el signo del pensamiento, su código expresivo. El pensamiento se forjaría en la intimidad de la persona al margen del lenguaje. Sería expresado por medio de un código lingüístico. La función del lenguaje sería exclusivamente la de la comunicación.

Esta idea del lenguaje es errónea por dos razones. Porque el problema de la significatividad de las palabras no se resuelve suponiendo un misterioso hablar mental. El lenguaje no es sólo expresión del pensamiento.

El lenguaje no es sólo el uso de significados sino su creación.

b. El lenguaje como determinante del pensamiento. El relativismo lingüístico

Planteamiento que mantiene la total dependencia del pensamiento. Esta es la tesis denominada relativismo lingüístico.

La percepción de las diferencias físicas está constreñida por los presupuestos de la estructura lingüística que rige al hablante.

No existen dos lenguas, tan semejantes entre sí, como para que se pueda afirmar que representan la misma realidad social.

Pero la misma formulación de la hipótesis supone que el determinismo lingüístico no es tan rígido como se pretende. Que el lenguaje ejerce una función objetivadora y formalizadora, no significa que el único factor formalizador sea el lenguaje. Es posible que haya diferentes modos de interpretar la realidad debido a estructuras lingüísticas diferentes, pero eso no implica un relativismo absoluto porque las diferencias son describibles.

Las categorías lingüísticas no determinan absolutamente el pensamiento.

c. El lenguaje como vehículo del pensamiento

Las dos interpretaciones anteriores comparten el supuesto de que la relación entre el pensamiento y el lenguaje es accidental y contingente.

Esta relación es falsa. El lenguaje no expresa sólo ni determina desde fuera el pensamiento, lo contiene.

La relación entre lenguaje y pensamiento es intrínseca.

Comprender una palabra es saber qué significa, y saber qué significa es saber usarla.

3. Pensar en y pensar que. Naturaleza y alcance del logos humano

Conocer, saber y comprender no designan necesariamente actividades episódicas del intelecto, sino que designan un hábito.

El concepto no es un accidente de la mente, sino algo objetivo, y puede ser considerado como el término del conocimiento.

a. El objeto y la naturaleza del logos humano

El alcance del pensamiento es toda la realidad. El intelecto puede conocerlo todo porque capta lo real en cuanto que real.

Por la cogitativa, el hombre es capaz de captar el significado de lo real para él, que surge de una comparación entre la realidad y la propia situación orgánica.

Lo primero que conocemos de las cosas es que son y que son algo.

Las dos notas características del intelecto son su infinitud, su apertura a la totalidad de lo real, y su reflexión, su saber de sí.

No se pasa gradualmente de un juicio a otro.

El conocimiento no agota la realidad. Un intelecto absoluto, como es el divino, lo conoce todo.

b. El yo pienso y los primeros principios

Los primeros principios son la carta magna de la constitución de lo real.

Todo lo que puede ser, puede ser pensado.

El intelecto capta los primeros principios según la modalidad del conocimiento que se denomina evidencia.

Los hechos son lo que debe ser explicado.

4. La intencionalidad del pensamiento. La coactualidad entre el cognoscente y lo conocido

El único modo de describir un pensamiento es describir lo pensado.

La intencionalidad del pensamiento no es la intencionalidad de las ideas entendidas como representaciones mentales de la realidad.

Una sensación puede durar, los juicios son instantáneos.

5. El problema del abstraccionismo. Imágenes, palabras y conceptos

Mientras los verbos saber y creer designan hábitos, el verbo pensar suele designar actividades episódicas.

Un concepto o un juicio no se transforma en otro.

Conocer es poseer intencionalmente una forma.

Abstraer significa producir o constituir los inteligibles en acto y no limitarse a atender a algo que es previo a la actividad del intelecto universal, e inteligible en acto.

El abstraccionismo presupone lo que pretende explicar, porque para atender a lo universal haciendo abstracción de lo particular, hay que saber ya qué es lo universal. Los conceptos son elaborados a partir de las imágenes pero se distinguen de ellas.

Una imagen no puede determinar el significado de una palabra.

La posesión de un concepto explica el conocimiento habitual o la comprensión habitual de una palabra.

La referencia de un concepto universal a un objeto particular depende de su utilización en un contexto sensorial concreto.

Los conceptos son pues las destrezas mentales adquiridas en el uso de las palabras.

6. Inteligencia natural y artificial

La diferencia fundamental entre un ser vivo y una máquina estriba en que el primero es formalizador de una materia, la segunda es la materialización de una idea y mientras que los seres vivos son un determinado tipo de cuerpo, las máquinas no.

No se pretende demostrar que una máquina puede pensar, sino que puede competir con éxito en el juego de imitación.

Mente y máquina son indiscernibles porque en cada caso se trata siempre de una máquina adecuadamente programada.

Por perfecta que sea una simulación, no deja de serlo. Aunque la simulación sea perfecta, y funcionalmente un ordenador sea indiscernible implica la semántica.

Capítulo IX: Autoconciencia e inconsciente

1. Génesis histórica de las nociones de conciencia e inconsciente

El hombre no se ha entendido siempre a sí mismo como conciencia. Hoy se entiende a la conciencia como lo de más humano que hay en el hombre, lo específicamente humano.

Ha habido un proceso histórico de toma de conciencia de la propia conciencia.

La tematización y el análisis de la conciencia comienza en el período helenístico de la filosofía.

El no saber orientarse en el mundo da lugar a un replegamiento del hombre sobre sí, a un quedarse a solas consigo mismo.

En el pensamiento medieval se entiende la conciencia en un doble sentido moral y psicológico. Desde el punto de vista psicológico, la conciencia es la dimensión reflexiva del conocimiento.

El hombre no sólo sabe, sino que sabe que sabe.

El desengaño y la perplejidad son los momentos privilegiados para la toma de conciencia de la propia conciencia porque es el momento en que cabe advertir que no se sabe.

El animal sabe acerca del mundo, pero no acerca de su propio saber.

2. El inconsciente

a. Tópica y dinámica del inconsciente

Si se adopta el punto de vista de la autoconciencia intelectual, entonces la sensación y la percepción, los instintos y tendencias, la afectividad y el conjunto de símbolos, aparecen como inconscientes puesto que se constituyen antes que la autoconciencia intelectual y pueden no comparecer en ella.

El inconsciente no tiene una localización anatómica concreta.

b. Niveles del inconsciente. El inconsciente biológico – pulsional

El inconsciente biológico - pulsional viene a corresponderse con la doble gama de instintos básicos que han sido denominados sexualidad y agresividad.

Cuando las tendencias sexuales y agresivas chocan con la idea de sí que cada hombre posee, entonces la conciencia no admite la realidad de tales tendencias. El mecanismo represivo opera antes de la conciencia.

c. El inconsciente afectivo - valorativo. La noción de conciencia vital

El inconsciente afectivo-valorativo se corresponde con los sentimientos, pues los afectos responden a la valoración de la realidad.

La conciencia vital capta y valora la realidad de un modo prerreflexivo.

La conciencia vital es el modo en que se siente uno a sí mismo.

d. El inconsciente cognosctivo – expresivo

Es la dimensión significativo - expresiva de la conciencia vital. Es el conjunto de expresiones significativas que codifican según sus leyes el contenido de las vivencias y lo descifran y lo categorizan en objetos.

Este inconsciente constituye la base de las funciones racionales.

3. La conciencia de sí. Verdad y falsedad de la autoconciencia

a. Modalidades de la autoconciencia humana. Conciencia vital y conciencia intelectual

Aunque el hombre tiene autoconciencia, no es su autoconciencia.

Lo que confiere unidad a los diversos contenidos de la conciencia es que esta sea la mía, que el yo sea el fundamento de la conciencia.

La diferencia con respecto al yo de las conciencias vital e intelectual se debe a que el pensamiento es autónomo respecto del sujeto, cosa que en modo alguno ocurre con la afectividad.

b. La autoconciencia falsa. Verdad e ideología

Se llama conciencia cierta a la que no cuestiona sus propios contenidos.

La certeza tiene que ver con la seguridad con que se asevera una proposición, y no con su verdad.

La conciencia clara es la que mediante reflexiones sabe por qué unos contenidos suyos son verdaderos y otros falsos.

La conciencia cierta inicial es falsa o insuficiente porque todavía no es clara y no posee su propia verdad. Y porque tal conciencia se conmesura con las experiencias vividas hasta el momento en que se estableció.

La ideología se puede definir también como el pensamiento de la autoconciencia falsa, puesto que dar prioridad al bien sobre la verdad o implicar al sujeto con el intelecto inadvertidamente es una confusión que da lugar al error y la falsedad.

c. Conciencia absoluta y conciencia hermenéutica

La autoconciencia humana absoluta no es posible.

La vida es siempre experiencia que modifica al que vive. La modificación consiste en que se alcanza una mayor y mejor comprensión del mundo y de sí mismo. Esta autocomprensión acontece cuando la experiencia pasa de la conciencia vital a la intelectual porque es asumida en la reflexión.

Capítulo X: La voluntad. Praxis y poiesis

1. Acciones voluntarias y actos de voluntad

Una acción voluntaria no es una acción causada por un acto de voluntad.

La voluntariedad no puede ser identificada con la ocurrencia de un acto del mero querer, porque tal evento sería algo que pasa o sucede mientras que una acción voluntaria no puede ser de algo que simplemente pase.

Una acción es voluntaria no por ser causada por un evento mental, sino por ser originada por mí de determinado modo.

Las acciones voluntarias son las que yo realizo.

2. La voluntad y los principios intrínsecos de la acción

a. Lo voluntario y lo involuntario

Una acción es voluntaria no si es causada por un acto de voluntad, sino si es conscientemente originada por mí.

Las acciones voluntarias son aquellas de las que se es responsable y por las que se puede merecer alabanza o reproche, son las que no son involuntarias.

Un tipo de conocimiento es necesario para que haya voluntariedad.

Son voluntarias porque dadas las circunstancias el hombre las elige, pero son involuntarias porque si no fuera por alternativas todavía peores no las elegiría.

b. Los principios intrínsecos de la acción. El deseo y la elección

Son voluntarias aquellas acciones cuyo principio es intrínseco.

Lo que se hace por elección es voluntario, no del mismo modo que lo que se hace por deseo de placer, por ira o por un deseo que nace de la consideración del fin.

La elección no es un apetito, porque puede oponerse a él, ni un impulso, porque lo que se hace impulsivamente no se elige, ni un deseo porque no se puede elegir lo imposible pero sí desearlo.

La elección o la decisión es el ámbito del preferir.

c. La especificidad de la boulesis y la proairesis. La posibilidad del conflicto

La diferencia entre la voluntariedad de una acción y los motivos o razones del actuar, queda bien establecida en el análisis ontológico mediante la diferencia entre la causa eficiente y la causa final.

Que una acción es voluntaria significa que está realizada desde un principio intrínseco mientras que los motivos y razones de la acción pertenecen al ámbito de la causa final.

Es posible que yo desee desear lo que deseo, o que no desee desear lo que deseo.

El conflicto se produce cuando en todos estos casos, el sujeto que sabe que puede querer lo que no puede evitar, sabe que también puede no quererlo y no lo quiere aunque sea inevitable.

3. El eros. Espontaneidad y elección

El eros en tanto que acción voluntaria y libre es la elección o la decisión, mediante la cual el sujeto lleva a cabo su autopoiesis o autodesignación respecto de los fines que se propone a sí mismo como plenitud propia.

La voluntad tiene prioridad sobre el intelecto porque el objeto de aquella (el bien) es superior a éste (la verdad) puesto que el hábito propio de la voluntad (el amor) es superior al del intelecto (la sabiduría).

Desde el punto de vista genético y del crecimiento real, puede decirse que la voluntad ha ido ejerciéndose cada vez más como potencia transformadora y configuradora. Eso significa una cierta ampliación del eros tanto en cuanto espontaneidad como en cuanto elección.

4. La acción humana. Praxis, poiesis y autopoiesis

En la decisión y la acción, y en el saber en ellas implicado, se alcanza la unidad de todas las instancias operativas del hombre, pues todas concurren en una única acción.

La elección media entre el sujeto y el intelecto, a través de ella se trenzan en la acción lo que el sujeto es y lo que sabe, y en esa elección, el sujeto se configura a sí mismo. La unidad real del ser humano se gana o se pierde en la decisión.

La voluntad como elección es autoconstitución y autodesignación, es decir autopoiesis.

Estar en el tiempo implica que el hombre se va realizando a sí mismo, en forma de proceso, pero también que tal proceso de crecimiento no concluye nunca.

La autopoiesis es a la vez poiesis, porque lo que la voluntad hace con el cosmos o sobre el cosmos, lo que hace con los demás y para los demás, queda consolidado como hábitos en el sujeto.

Capítulo XI: Libertad y liberación

1. Fenomenología de la libertad

La libertad aparece como un valor, como algo que hay que realizar, como un objetivo que puede ser alcanzado o no.

La liberación política pertenece a las colectividades, es la libertad que un pueblo se da a sí mismo en el orden social.

También aparece la liberación como un valor a conseguir en el plano personal.

La libertad se presenta como una propiedad que se posee, como algo dado. La libertad se muestra como una característica de la voluntad.

La libertad aparece como lo más radicalmente constitutivo del ser humano.

Las conquistas de la libertad en el campo social y político se han visto contestadas desde dentro de la sociedad moderna por nuevas formas de tiranía y sistemas totalitarios que no habrían sido posibles en la época anterior al progreso tecnológico.

2. La libertad fundamental. La angustia

La angustia es la experiencia de estar completamente en manos de uno mismo, la experiencia de la posibilidad más radical de ser sí mismo o no serlo.

Lo que al sujeto le angustia es la libertad para ser sí mismo o no serlo, o sea, le angustia la nada de sí mismo.

Lo que angustia no es el fracaso, sino la posibilidad del fracaso, porque cuando ya se ha fracasado no se siente angustia.

3. Determinismo y libertad. La libertad psicológica

a. El libre albedrío. La razón práctica

La reflexividad de la voluntad, la necesidad de su autodeterminación, expresada en el lenguaje ordinario en la fórmula 'quiero porque quiero' constituye la libertad psicológica o libre albedrío.

La autodeterminación de la voluntad puede ser más o menos racional. Puede ser arbitraria, pero habitualmente responde a razones y acontece en el proceso de deliberación.

En la deliberación no es posible alcanzar una certeza absoluta. Por ello, la razón práctica, el saber lo que hay que hacer, depende de la experiencia.

La autodeterminación de la voluntad desde dentro puede llamarse libertad psicológica o libre albedrío.

b. El problema del determinismo

Habitualmente se ha relacionado el problema de la libertad con el determinismo.

Si existe un curso posible único de acontecimientos, entonces no hay libertad.

4. El incremento de la libertad

El incremento de la libertad se puede designar con el verbo poder en el sentido de poder más o poder menos, poder realizar unas posibilidades y no poder realizar otras.

Mientras mayor sea la potencia y alcance de los principios operativos en mayor grado podrá el hombre ser causa de sí tanto en extensión como en intensidad. Podrá ser el hombre más libre, podrá darse en él un incremento de libertad.

Al conjunto de hábitos que hacen posible y efectiva la autorrealización del sujeto, Aristóteles los llamó virtudes, y al conjunto de hábitos que la hacen cada vez más difícil o imposible los llamó vicios.

Es a través de situaciones de crisis como se dice que el sujeto conquista su propia libertad.

5. Libertad y liberación. La libertad política

En la medida en que la propia realización está impedida por obstáculos que solamente pueden ser removidos por otros sujetos, el ser libre depende del ser liberado, la libertad depende de la liberación.

La libertad política consiste en que sea permitida a cada persona ser sí misma y trascender.

La paradoja entre verdad y libertad es una cuestión de equilibrio, de prudencia, de política, de elección y, de libertad.

La unidad social no se mantiene y crece por mucha libertad que haya si falta el conocimiento de su verdad, y tampoco por mucho que se proclame y se enseñe su verdad si falta la libertad.

Capítulo XII: Persona, naturaleza y cultura

1. La sustancialidad del ser humano

En el tema de la sustancialidad del hombre se ha aludido a nociones como sujeto, yo y persona para explicar fenómenos y acontecimientos.

a. El valor de la individualidad

A lo largo de la escala de la vida hay un incremento de la unidad y la individualidad de los seres vivos.

El crecimiento de la individualidad supone una menos subordinación del individuo a la especie. Cuanto más unitario e indivisible es un ser y cuanto más se distingue de los demás de su especie, menos se subordina a ella.

La conciencia del valor de la individualidad humana no es constante en las distintas sociedades.

Ser individual significa para el hombre ser persona, disponer radical y libremente de sí.

b. La polémica sobre la sustancialidad humana

La noción de sustancia, como ser que subsiste en sí, se realiza en los seres vivos y en la autoconciencia, pues ser sustancia implica una cierta reflexividad.

El problema de la sustancialidad del hombre es la cuestión de la relación entre sujeto o yo y vida.

En tanto que propietario de la vida, el yo tiene carácter sustancial.

2. Sujeto, persona, yo y sí mismo. La identidad personal

El hombre como ser sustancial individual realmente existente recibe diversos nombres: sujeto, persona, yo, sí mismo, etc.

La cuestión de la relación entre todas estas nociones se complica porque ni el lenguaje filosófico ni el ordinario se usan siempre del mismo modo, y hay una gran variación en su significado.

Las nociones de sujeto y persona se formulan por primera vez desde la perspectiva de la interioridad objetiva, desde un planteamiento metafísico, mientras que la noción de yo surge en la perspectiva de la interioridad subjetiva.

El término sujeto se utiliza para designar el elemento de una proposición que es determinado por el predicado.

El término persona ha acabado por significar en muchas ocasiones lo contrario a lo que inicialmente significaba.

Ser persona quiere decir ser reconocido por los demás en cuanto constituyen una unidad social, y es este reconocimiento el que otorga unas capacidades de acción respecto de los demás.

La noción de yo aparece en la perspectiva de la intimidad subjetiva para designar el supuesto individual tal como aparece en la intimidad subjetiva, tanto en la conciencia vital como en la intelectual. Suele llamarse yo a la persona vista desde la intimidad subjetiva, a mi ser tal y como es dado a mi conciencia.

El término sí mismo se utiliza en algunas escuelas de psicología para designar tanto el conjunto de fuerzas vitales del sujeto en su pureza biológica como esas fuerzas vitales en cuanto modeladas por la cultura, incluyendo también la corporalidad.

3. Proceso de autorrealización y principios de individuación

El proceso de autorrealización es el proceso a través del cual el yo realiza existencialmente su identidad, es decir, llega a ser un yo. El proceso de autorrealización como proceso de realización de la propia identidad es un proceso de individuación porque a través de él, el yo va alcanzando sucesivas determinaciones que lo individualizan y lo diferencian de los otros.

a. El yo puntual como principio de individuación

El yo puntual es el sustrato último metafísico, como el supuesto individual.

En cuanto que personas, todos los seres humanos son radicalmente iguales. Las diferencias acontecen en el proceso de realización de la identidad personal.

b. El organismo biológico como principio de individuación

El primer modo de autorrealización del ser humano es la constitución de su propio organismo, de sí mismo como cuerpo desarrollado.

Esta autoconstitución, suele llamarse proceso embrionario, es regido desde el viviente mismo porque el ser vivo contiene en sí la ley de su desarrollo.

El desarrollo embrionario es un modo de individualización.

Cada uno es quien es, y aparece como distinto a los demás, por su cuerpo. El cuerpo es un determinante fundamental de la identidad personal.

El cuerpo ya formado es la primera autodeterminación del yo puntual.

Lo que hace que un organismo vivo sea el mismo a lo largo del tiempo no es la permanencia de una materia concreta, sino la continuidad espacio-temporal.

Por el hecho de constituir un cuerpo, el hombre no ha acabado su proceso de autodeterminación.

c. La cultura como principio de individuación. Cultura y personalidad. La síntesis pasiva

El proceso de maduración biológica del hombre no acaba con el nacimiento porque para que se produzca una maduración biológica humana hace falta un período prolongado en el que los factores culturales entren en concurrencia con los procesos biológicos.

La dotación genética es el legado de unos progenitores, por lo que todos los individuos que participan en él tienen un aire de familia.

La familia media entre el orden de la transmisión biológica y el de la cultural porque si la herencia familiar genética es la última determinación biológica, la pertenencia a una familia con una lengua, tradiciones, costumbres y valores concretos, es el primer modo de la transmisión cultural.

d. La acción libre como principio de individuación. Realización y crisis de la identidad personal

Una vez que el sujeto está completamente constituido, puede hablarse de hombre, de un ser libre y responsable, de un ser que se posee en el origen y en el futuro.

4. El concepto teleológico de naturaleza humana

Las confusiones en torno al concepto de naturaleza provienen de que su significado varía según el plano del saber en que se utiliza como según la noción a la que se oponga.

Habitualmente se realiza una contraposición entre lo natural, lo que la naturaleza ha hecho del hombre, y lo cultural, lo que el hombre ha hecho de sí mismo.

Lo natural, lo dado, es lo esencial y lo universal. Lo cultural es lo accidental y lo particular, lo variable.

La ficción teleológica fue postulada para subrayar la gratuidad de la elevación al orden sobrenatural, pero tal ficción de una naturaleza pura se muestra muy peligrosa si se proyecta al orden de la cultura o de la historia, porque si tiene sentido mantener la no necesidad del orden sobrenatural respecto del natural, no tiene ningún sentido mantener una gratuidad de la cultura o de la historia.

5. Poíesis de la cultura. Las objetivaciones del espíritu

La cultura es la síntesis adecuada entre razón teórica y razón práctica, o sea, poíesis, obra de arte. Su eficiencia es el eros, y su motivo y fin la belleza y la utilidad.

La cultura no resulta de la reflexión teórica, sino de la acción práctica irreflexiva, es decir, intuitiva.

Lo que unifica la pluralidad de existencias humanas en el orden existencial es la cultura, y aquí cultura significa todo lo que resulta de la acción humana en cuanto que diferente de lo que resulta del proceso embriológico.

Capítulo XIII: Los fines y el término de la vida humana

1. La cuestión del sentido de la vida

Sólo un ser capaz de objetivar la realidad y de tomarse a sí mismo como objeto de su propia conducta puede interrogar acerca del sentido de lo real y de sí mismo.

Sólo un ser que no se agota en ser lo que es, puede cuestionarse a sí mismo.

La pregunta por el sentido es algo característico y definitorio del ser humano.

Vivir sabiendo que se vive es vivir mucho más. La vida humana se autointerpreta en su discurrir.

La vida humana sólo puede alcanzar su plenitud en la comprensión de sí misma.

Si la vida humana fuera exclusivamente un medio para un fin distinto de ella entonces carecería en sí misma de sentido.

La pregunta ¿qué significa la vida humana?, puede considerarse desde dos puntos de vista:

- 1) Cabe considerar el hombre y la vida humana como significante de un significado distinto de él. Se trata de la perspectiva teleológica, en la que el hombre es considerado como imagen y semejanza de Dios, de manera que toda la vida humana es significante de un significado que desconocemos.
- 2) Cabe también una consideración del hombre y la vida humana como portadores de un significado que no es distinto de ellos mismos. Es la perspectiva en la que se considera que el enigma de la vida sólo se desvela en su propio discurrir, que no se sabe qué es la vida antes de vivirla, y que el hombre sólo se aprende a sí mismo a través de su vida.

Como la experiencia de la vida no culmina nunca, el hombre es siempre un misterio para sí mismo, un significante cuyo significado desconoce.

2. La triple teleología del sujeto humano

La existencia humana es el proceso por el que el hombre puede alcanzar o no la plenitud que corresponde a su naturaleza. Para un ser vivo, estar distendido en el tiempo supone no ser ya todo lo que puede ser.

a. La existencia de un fin natural

No todos los fines del operar humano pueden ser decididos y elegidos por el propio hombre, sino que alguno de ellos, que cabe llamar fin final o fin último, no es elegido sino que le es dado al hombre, y por ello, puede llamarse también fin natural.

La razón de la existencia de un fin natural estriba en que si todos los fines fueran elegibles, toda actividad humana sería arbitraria y gratuita.

Si todos los fines fueran elegibles, entonces la elección misma se imposibilitaría porque ya no habría criterios de elección en cuanto que también el criterio tendría que ser elegido.

Si no todos los fines de la conducta humana son elegidos por el hombre mismo, ha de haber un fin último que naturalmente desee y no elija.

En el plano de la conciencia, en el plano de libre decisión, el hombre se autodetermina en orden al fin natural; el hombre puede proponerse o no libremente el fin que sin embargo le es natural. Si el hombre no se propone libremente su fin natural, queda en situación de radical contradicción consigo mismo, de modo que ni se identifica ni se reconcilia consigo, no se reconoce a sí mismo.

b. Los fines religiosos, morales y culturales

Aunque puede decirse que en el hombre el deseo de la felicidad es natural, es claro que cada hombre debe decidir en qué cifra su felicidad y en esta medida se autodetermina en orden al fin.

Cada hombre debe programar su vida, decidir a qué va a dedicarla.

Más que del fin del hombre, conviene hablar de fines de la actividad humana.

A la programación de los fines de la propia vida, puede llamarse proyecto existencial; este contiene unos fines religiosos, unos morales y unos culturales y profesionales, entonces cabe hablar de una triple teleología de la vida humana.

Aristóteles distingue entre un fin 1 (la contemplación de lo divino) y un fin 2 (la práctica de las virtudes morales).

La máxima perfección moral del hombre –ser bueno- no es inmediatamente y sin más la máxima perfección absoluta del hombre –ser feliz-.

La felicidad es un don que sólo cabe obtener a través de otro.

A estos dos fines, Aristóteles añade un tercero, el reconocimiento social, al señalar la necesidad de la amistad para que pueda haber felicidad.

Este fin 3 depende del sistema cultural.

Existencialmente hablando, en el mundo antiguo y medieval priman los fines 1 y 2 mientras que en la modernidad el mayor peso corresponde al tercero, y la sociedad se organiza con base en los proyectos profesionales. La sociedad se estructura como un mercado laboral.

3. El problema de la muerte

La muerte es la quintaesencia de la condición humana, es decir, del conjunto de condiciones fácticas bajo las que nos es dado vivir. Del mismo modo que la vida humana es una vida terrena es una vida mortal, la mortalidad es uno de los modos de ser de la existencia humana.

Morirse es un atributo exclusivamente humano.

a. Naturaleza y cultura en la muerte humana. La variabilidad histórica de la muerte

La naturaleza humana no debe ser entendida como autosuficiente y cerrada en sí, sino que en el hombre la naturaleza remite a la cultura.

La muerte es el proceso biológico de destrucción del organismo que el hombre esencialmente es, pero es también un hecho que pone fin a la propia biografía y un hecho sociocultural, pues la muerte de los individuos acontece en el seno de una sociedad.

La muerte participa del carácter personal del hombre, es el término de una persona; algo respecto de lo cual el hombre adopta una postura y desarrolla una conducta.

b. Los cuatro puntos de vista en el estudio de la muerte humana. Las perspectivas de la exterioridad

La muerte no puede ser estudiada desde el punto de vista de la exterioridad objetiva, como lo hace la anatomía patológica.

La muerte aparece como un fenómeno biológico con determinadas propiedades estudiables desde diversas ciencias biológicas. Aparece como la cesación de las funciones vitales o el proceso de descomposición.

La muerte humana puede estudiarse desde el punto de vista de la exterioridad subjetiva, como lo hace la sociología o la antropología cultural. La muerte aparece como un fenómeno social, como algo que acontece en una sociedad.

La muerte humana puede ser considerada desde la perspectiva de la intimidad subjetiva, como lo hace la fenomenología. La muerte aparece en la propia conciencia, le está dada al mortal.

La muerte puede ser estudiada desde la perspectiva de la interioridad objetiva, como lo hace la metafísica. La muerte en sí es como realidad en sí misma considerada.

La muerte, más que un evento que sucede en un momento dado es, un proceso irreversible de desintegración.

La escala ascendente de los seres vivos es también una escala ascendente en la muerte.

c. La muerte en la perspectiva de la interioridad subjetiva. El problema de la muerte propia

En cada indivisible momento de nuestro proceso vital experimentamos que algo se aleja y algo se acerca.

La certeza de la muerte aparece en toda experiencia acerca de la vida, con absoluta independencia del deseo de vivir o el temor a morir.

El hombre moderno ha eliminado de su conciencia la idea de la muerte, y ya no vive frente a ella, por lo que la muerte no constituye el cumplimiento del sentido de la vida.

El olvido de la muerte provoca que el hombre moderno no crea ya en la inmortalidad.

d. La muerte en la perspectiva metafísica. Los límites de la interiorización de la muerte

Plantear cuál es el límite de la capacidad humana de interiorizar la muerte es considerar en qué medida la muerte es irremediamente un accidente que irrumpe desde fuera en la biografía humana.

Es cierto que el hombre ha de contar con su muerte y que puede desarrollar una conducta respecto de ella, pero eso no basta para integrar la muerte en la vida, para considerarla como el acto por el que la propia biografía se pone a sí misma término.

La muerte no puede ser ni ocultada ni asumida, sino algo que hay que mantener en su carácter misterioso y enigmático.

CITAS CLAVE:

Pág. 15: "El peor modo posible de iniciar en la filosofía es proporcionar respuestas simples y diagnósticos globales fáciles para problemas que ni siquiera se han llegado a comprender cabalmente".

Pág. 39: "El hombre es, al menos, lo que las ciencias humanas dicen más la posibilidad de hacer ciencia".

Pág. 45: "La verdad de la existencia es la existencia auténtica, en la que la existencia coincide consigo misma y con la conciencia de esa existencia".

Pág. 52: "El hombre es y sigue siendo un profundo misterio para sí mismo".

Pág. 63: “La vida perfecta es la de aquel ser vivo cuyo ser es plenitud. Éste es solamente el caso de Dios”

Pág. 241: “Pretender alcanzar la propia plenitud en solitario es el modo más seguro de fracasar”.

Pág. 244: “No cabe fracaso donde no cabe éxito”

Pág. 343: “El hombre experimentado no es el que lo sabe todo, sino el que está abierto a nuevas experiencias”

Pág. 379: “En la elección se elige algo, pero lo que siempre resulta elegido es uno mismo”.

Pág. 389: “El hombre se asoma a la nada, y el vértigo ante la nada es la angustia”.

Pág. 452: “Nadie puede existir con una existencia ya existida por otro, pero tampoco sin ella, y eso tanto ahora como en el comienzo de la historia humana”.

Pág. 459: “Los animales están demasiado incrustados en su perimundo como para poder distanciarse de él y preguntar por su sentido”.

METODOLOGÍA:

Este libro pretende alcanzar una comprensión de qué tipo de realidad es el hombre, que permita entender y dilucidar la experiencia de la vida que cada uno posee.

Se intenta dibujar un mapa del ser y de la existencia humana que contenga las claves necesarias para comprender la vida humana en las condiciones en las que la hemos recibido. Se intenta enlazar los análisis de tipo ontológico con la experiencia común.

La obra se centra en la consideración de la subjetividad humana. En estas páginas no se trata de dar una idea clara y sencilla de qué es el hombre, sino más bien de explicitar porqué el hombre es y sigue siendo un misterio para sí mismo.

Todo el estudio realizado es una investigación de la naturaleza humana por cuanto que a lo largo de diversos capítulos se consideran diversas instancias operativas humanas.

CONCLUSIONES:

- Si la interpretación que una cultura da de lo real fuera suficiente no se filosofaría.

- Hay filosofía en la medida en que se considera que el saber cultural no es absolutamente válido.
- La filosofía en cuanto posee una pretensión intrínseca de verdad no es analizable sólo como un producto cultural.
- Si lo que se trata de comprender es qué es lo real, o qué es el hombre, resulta imprescindible ampliar nuestra experiencia del hombre o de lo real.
- El hombre tiene que aprenderse, llegar a conocerse a sí mismo.
- Lo que caracteriza al hombre frente a los demás seres es el ser un yo.
- El hombre es racional por naturaleza.
- En cuanto que el alma es lo que constituye a un cuerpo como tal, en cuanto es su principio de determinación y unificación, en cuanto es su forma sustancial, el alma es única.
- Ver no es una operación que pertenece a la vista, sino al vivo a través de la vista.
- La relación consigo mismo distingue el ser del hombre del ser de una cosa.
- El problema de la espiritualidad del alma aparece en una perspectiva metafísico - objetiva y en una perspectiva fenomenológico - existencial.
- El alma puede definirse en sí misma, entonces debe ser considerada como una sustancia espiritual.
- La pasión es pasiva, en cuanto consiste en el ser atraído o alejado, por ello, los sentimientos son algo que a uno le pasa, más que algo que uno hace, pero es activa en cuanto es una tendencia sentida.
- El comportamiento animal y humano tiene como centro y punto de partida el conocimiento sensorial, perceptivo e intelectual, pues sin conocimiento no hay instintos, ni tendencias, ni sentimientos.
- El amor nace como sentimiento de la unión de dos subjetividades, caracterizado por el entusiasmo y la ilusión, que lleva a la autodonación y la entrega mutua.
- Una acción es voluntaria cuando su principio está en nuestro poder.
- Para todo ser humano, ser hombre significa ser sujeto, ser persona, ser yo y ser sí mismo, sin que estos términos sean idénticos.
- La muerte es algo que conviene afrontar resueltamente y que no debe ser ocultado ni trivializado so pena de perder la dignidad de la existencia humana.

TÍTULO: ANTROPOLOGÍA DE LA SEXUALIDAD

AUTOR(S): CHOZA, Jacinto

PUBLICACIÓN: Madrid: 1991. Ediciones Rialp, S.A.,
293 Pág.

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Apareamiento: - Unión sexual de un macho y una hembra de algunas especies animales. (Pág. 17)
- Complementariedad, constitución de la unidad mediante la unión de dos partes heterogéneas. (Pág. 17)

Conocimiento: Tipo de control o actividad que se realiza mediante el cerebro. (Pág. 42)

Costumbres: Modos de proceder, de actuar, de comportarse, según lo que se necesita y según lo que se debe. (Pág. 232)

Cultura: Conjunto de símbolos y acciones significativas y eficaces. (Pág. 164)

Instinto: Mediación cognoscitiva de las funciones vegetativas. (Pág. 43)

Naturaleza: - Principio activo más radical de cada ser y el conjunto de los principios de sus operaciones. (Pág. 127)
- Conjunto de actividades que no se llevan a cabo por la mediación del conocimiento y la voluntad. (Pág. 127)

Sentido común: Juicio inmediato, no reflexivo y en cierto modo evidente, acerca de lo bueno. (Pág. 233)

Sexualidad: - Recombinación de material genético proveniente de más de una fuente, de más de un organismo, para formar un nuevo individuo. (Pág. 20)

- Forma de reproducción que tiene lugar mediante la recombinación de material genético en el apareamiento de dos organismos de géneros complementarios, masculino y femenino. (Pág. 20)

Vivir: Es nacer, crecer, nutrirse y reproducirse. Es moverse y reaccionar ante estímulos externos. (Pág. 16)

DESCRIPCIÓN:

El libro contiene 293 páginas.

La obra se divide en diez capítulos de la siguiente forma:

Capítulo I: El sexo como realidad biológica

1. La actividad radical de los organismos vivos
2. Recombinación, reproducción y apareamiento
3. Paternidad y filiación. Individualidad
4. Masculino y femenino. Identidad
5. Determinación biológica y ecológica del sexo
6. Sexualidad y comunicación. La diferencia

Capítulo II: La mediación cognoscitiva del sexo. El instinto sexual

1. Conciencia y materia
2. Sexo genético y conducta sexual
3. Macho y hembra
4. El cortejo, la lucha entre los machos y la elección por parte de la hembra
5. Monogamia y poligamia
6. La estrategia reproductora de los mamíferos superiores

Capítulo III: La humanización del sexo: simbología y reglamentación social

1. La determinación de las formas del emparejamiento humano
2. La prohibición del incesto
3. La construcción sexuada de la identidad personal
4. La constitución sociocultural de la sexualidad. Sexo y poder
5. Diferenciación de la sexualidad

Capítulo IV: El eros como relación intersubjetiva

1. Dinámica del eros. El enamoramiento
2. El amor como sentimiento espontáneo y como reflexión de la voluntad
3. Unión y alienación. El riesgo del otro
4. La culminación del eros

Capítulo V: La complementariedad de los sexos

1. El origen de los sexos en los mitos y en la Biblia
2. Lo masculino y lo femenino en el plano existencial. Ulises y Penélope
3. La dualidad de los sexos como momentos ontológicos

4. Carácter trascendental - kantiano de la mujer

Capítulo VI: Naturaleza y cultura en la sexualidad

1. Las nociones de naturaleza y cultura
2. Las dimensiones de la sexualidad humana
3. Los ámbitos culturales como momentos del espíritu
4. La comprensión y realización de la sexualidad como tarea cultural

Capítulo VII: Fluctuación histórica de la vinculación entre sexo, amor y matrimonio

1. El sexo como naturaleza y el matrimonio como cultura
2. Sexo y matrimonio en la conciencia pública. Los ritos de iniciación
3. Primera fisura entre sexo y matrimonio. La belleza
4. Segunda fisura entre sexo y matrimonio. El amor
5. La desexualización del eros

Capítulo VIII: El matrimonio como hecho y como institución jurídica

1. El hecho y el reconocimiento
2. El sujeto de derechos como ser sexuado
3. Ortodoxia y ortopraxis de la sexualidad
4. La dialéctica interioridad - exterioridad
5. Tutela pública y definición privada de la felicidad
6. La desconexión entre sexo, amor y matrimonio

Capítulo IX: La costumbre y el deber en la dinámica erótica

1. La segunda naturaleza
2. La categorización de lo erótico por el sentido común
3. Lo erótico clandestino y la moralidad pública
4. La definición de la normalidad erótica
5. El deber como inclinación, como norma y como hábito
6. Poder y libertad

Capítulo X: Para una teología del sexo, el amor y el matrimonio

1. El hombre: una naturaleza y dos personas
2. Dignidad del varón y dignidad de la mujer
3. El matrimonio como cifra teológica
4. Sacerdocio y feminidad

FUENTES:

- AA.VV., El matrimonio, misterio y signo, 5 vols. Eunsa, Pamplona
- Albanese, B., Voz <Persona> en la Enciclopedia del Diritto, vol. XXXIII, Giuffré, milán, 1983
- Alison M. Jaggar y Paula Rotheberg Struhl, eds., McGraw-Hill, Nueva York, 1978
- Alvarez Caperochipi, J. A., La propiedad en la formación del derecho Administrativo, ed. del autor, Pamplona, 1983.

- Amiet, P., Historia ilustrada de las formas artísticas. Oriente Medio, Alianza, Madrid, 1984
- Arcy, W.T., On Growth and form, 1917. Trad. Esp. El crecimiento y la forma, Hernán Blume, Madrid.
- Arendt, H., The Human Condition, University of Chicago Press, Chicago, 1958.
- Aries Ph., y Duby G., Historia de la vida privada. Vol 2. Taurus, madrid, 1988.
- Aristóteles, Metafísica, Ed. De Valentin García Yebra, Gredos, Madrid, 1987
- Aristóteles, Ética a Nicómaco, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970
- Aristóteles, Acerca del alma, Gredos, Madrid, 1978
- Aron, R., Las etapas del pensamiento sociológico, siglo XX, Buenos Aires, 1976
- Aymeridi, I., La libertad subjetiva. Estudio sobre Hegel y Adorno, Tesis doctoral, Universidad de
- Bachopfen, J.J., El matriarcado, Akal, Madrid, 1987.
- Bardwick, J. M., Psicología de la mujer, Alianza, Madrid, 1974
- Bataille, G., El erotismo, Tusqwets, Barcelona, 1982.
- Baudrillard, J., De la seducción, Cátedra, Madrid, 4ª edición, 1987
- Becquer, G.A., Rimas, Espasa – Calpe, Madrid, 1980.
- Bernett, S. A., La conducta de los animales y del hombre, Alianza, Madrid.
- Beauvoir, S. de, El segundo sexo, Aguilar, Madrid, 1981
- Beroul, Tristán e Iseo, ed. de Roberto Ruiz Capellán, cátedra, Madrid, 1985
- Bettelheim, B., Psicoanálisis de los cuentos de hadas, Crítica, Barcelona, 6.ª ed. 1983
- Bolles, R.C. y Beecher, M.O., Evolution and Learning, Laurence erlbaum Associates, Hilsdale (New Jersey) and London, 1988
- Buber, M., Yo y tú, Nueva Visión, Buenos Aires, 1979
- Bueno, G., Etnología y utopía, Júcar, Madrid, 1987.
- Carpintero Benitez, F., La cabeza de Jano, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, Cádiz, 1989
- Casey, J., The History of the family, Brasil Blac Kwell, Oxford, 1989
- Clark, G., La prehistoria, Alianza, Madrid, 1987
- Clavero, B., Del Estado presente a la familia pasada, en 'Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero ludirico moderno', 18 (1989)
- Cotta, S., voz [Persona (Filosoffa)] en la Enciclopedia del Diritto, Giuffrè, Milano, vol. XXXIII, 1983.
- Crook, J. H., Introduction : socioecological paradigms, evolution and history : perspectives for the 1990 s, en V. Standen y R.A. Foley, po. Cit.
- Cucchiari, S., The gender revolution and the transition from bisexual horde to patrilocal band : the origins of gender hierarchy, en S. B. Ortner y H. Whitehead, po. Cit.
- Choza, J., Manual de Antropología Filosófica, Rial, Madrid, 1998.

- Choza, J., La supresión del pudor y otros ensayos, Eunsa, Pamplona, 2ª Ed., 1990
- Choza, J., Objetividad y realidad. Nota sobre Platón y Husserl, en AA.VV., Razon y Libertad. Homenaje a Antonio Millán – Puelles, Rialp, Madrid, 1990
- Choza, J., Antropologías positivas y antropología filosófica, Cenlit, Tafalla, 1985.
- Choza, J., La realización del hombre en la cultura, Rialp, Madrid, 1990.
- Delporte, H., La imagen de la mujer en el Arte Prehistórico, Istmo, Madrid, 1984.
- Duran y Lalaguna, P., Los derechos humanos : ¿Una nueva filosofía?, Nau Llibres, Valencia, 1988.
- Durkheim, E., De la División du travail social, París, P.U.F., 1960.
- Eliade, M., Iniciaciones místicas, Taurus, Madrid, 1984.
- Elosegui, M., Mujer, propiedad y matrimonio en la antropología de Adam Smith, comunicación presentada en el V Congreso Nacional de Antropología, Granada, 1990.
- El sacrosanto y ecuménico concilio de Trento, traducción de D. Igancio López de Ayala, 4ª edición, Madrid, imprenta de Ramón Ruiz, 1748.
- Falcon, L., La razón feminista, 2 vols. Fontanella, Barcelona, 1981.
- Firestone, S., The dialectic of Sex, Nueva York, William Morrow, 1970
- Flandrin, J.L., La moral sexual en occidente, Ediciones Juan Granica, Barcelona, 1984
- Foucault, M., Historia de la sexualidad, 1. La voluntad de saber, Siglo XXI, Madrid, 1987
- Foucault, M., Historia de la sexualidad, 2. El uso de los placeres, Siglo XXI, Madrid, 1986.
- Foucault, M., Historia de la sexualidad, 3. La inquietud de sí, Siglo XXI, Madrid, 1987
- Freud, S., El chiste y su relación con el inconsciente, en Obras Completas, Biblioteca Nueva, Madrid, 1986, vol. I
- Freud, S., Ensayo sobre la vida sexual y la teoría de las neurosis, Alianza, Madrid, 1977
- Freud, S., Tótem y tabú, Alianza, Madrid, 1977
- Friedan, B., The feminine mystique, Dell, Nueva York, 1964
- Garay, J., de, Diferencia y Libertad, en preparación.
- Gardner, J.F., Women in Roman Law and society, Croom Helm, Londres, 1986
- Gaudement, J., Le mariage en Occident, Cerf, París, 1987.
- Giedion, S., El presente eterno : los comienzos del arte, Alianza, Madrid, 1981
- Gilson, E., Héloïse et Abélard, Vrin, París, 1964.
- Grasse, P.P., De la biologie a la politique, Albin Michel, París, 1980.
- Hazm de Cordoba, I., El collar de la paloma, Alianza, Madrid, 1983.
- Hazon, R.G., The Idea of love, F.A. Praeger, Nueva York, 1967.
- Hegel, G.W.F., Fenomenología del espíritu, F.C.E., Madrid, 1966.
- Heidegger, M., Introducción a la metafísica, Nova, Buenos Aires, 1959.

- Hernandez – Pacheco, J., Modernidad y cristianismo, Rialp, Madrid, 1990.
- Hesiodo, los trabajos y los días, Alianza, Madrid, 1986.
- Hobbes, T., Leviatan, trad. de Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 1989.
- Holter, H., Sex Roles and Social Structure, Universitetsforlaget, Oslo, 1970.
- Homero, Odisea, trad. de José Manuel Pavón, Gredos, Madrid, 1986.
- Inciarte, F., El reto del positivismo lógico, Rialp, Madrid, 1974.
- Johanson, D. y Edey, M., El primer antepasado del hombre, Planeta, Barcelona, 1982.
- Juan Pablo II, L'amore umano nel piano divino, Librería Editrice Vaticana, Roma, 1980.
- Kant, M., Crítica del juicio, Porrúa, México, 1973.
- Kierkegaard, S., Diario de un seductor, Espasa Calpe, Madrid.
- Levy – Bruhl, L., El alma primitiva, Península, Barcelona, 1974.
- Lewis, C.S., The Four Loves, Fontana Books, Londres, 1974.
- Locke, J., Epístola de Tolerantia, Oxford, 1968.
- Lorenz, K., Sobre la agresión, Siglo XXI, Madrid, 1976.
- Lovejoy, C.O., The Origin of Man, en 'Science', vo., 211, n. 4.480, 1981.
- Lowie, R.H., Primitive Society, Liveright, Nueva York, 1970.
- Luhmann, N., Potere e complessità sociale, Il Saggiatore, Milán, 1979.
- Mair, L., Marriage, The Scolar Press, Londres, 1977.
- Maquiavelo, N., El Príncipe, Espasa Calpe, Madrid, 18ª ed., 1985.
- Marañón, G., Don Juan, Espasa Calpe, Madrid, 1943.
- Margulis, L.y Sagan, D., Origins of Sex, Yale University Press, New Haven, 1986.
- Maurois, A., Cinco aspectos del amor, Aymá, S.L., Barcelona, 1942.
- Mayr, E., Toward a new philosophy of biology, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1988.
- Muguerza, J., y otros, El fundamento de los derechos humanos, Debate, Madrid, 1989.
- Murstein, B.I., Love, Sex and Marriage through ages, Springer Publishing Company, Nueva York, 1974.
- Nardi, E., Procurato, aborto nel mondo Greco Romano, Giuffré Editore, Milán, 1971.
- Newman, J., Fanatics & Hipocrites, Prometheus Books, Buffalo, Nueva York, 1986.
- Nisa, G.di/ Crisostomo, G., La Verginita, Città Nuova, Roma, 1976.
- Ors, A. D' Derecho privado romano, eunsa, Pamplona, 5ª ed., 1986.
- Ortega y Gasset, J., Estudios sobre el amor, Alianza, Madrid, 1987.
- Paris, G., Mélanges de Litterature Francaise du Moyen Age, Champion, París, 1912.
- Parker, G.A., Sperm competition and de evolution of animal mating strategies, en Smith, R.L.
- Parsons, T., The structure of social action, Free Press, Nueva York, 1937.
- Pernoud, R., Eloísa y abelardo, Espasa Calpe, Madrid, 1973.

- Pieper, J., El amor, Rialp, Madrid, 1972
- Price, A.W., Love and Friendship in plato and Aristotle, Clarendon Press, Oxford, 1989.
- Reik, T., of Love and Lust, Farrar Straus and Cudahy, Nueva York, 1941.
- Ricoeur, P., Freud. Una interpretación de la cultura, Siglo XXI, Madrid, 5ª ed., 1983.
- Ridley M., Animal Behaviour, Blackwell Scientific Publications, Oxford, 1986.
- Rodríguez Valls, F., Ética y amistad. Estudio de la noción aristotélica de philía, en prensa.
- Rousseau, J.J., Del contrato social. Discursos, Alianza, Madrid, 1985.
- Ruse, M., Sociobiología, Cátedra, Madrid, 1983.
- San Agustín, La ciudad de Dios, 2 vols. BAC ; Madrid, 1977.
- Shepherd, J ., Incest. A biosocial View, Academic Press, Nueva York, 1983.
- Singer, I., The Nature of Love, 1. Platoto Luther, the University of Chicago Press, Chicago, 2ªed., 1984.
- Singer, I., Mozart and Beethoven. The concept of Love in their Operas, John Hopkins University Press, Baltimore, 1977.
- Sivinski, J., Sperm in competition, en R.L. Smith, op. Cit., pp. 86 – 115.
- Smith, A., Lectures on Jurisprudence, Liberty Press, Indianápolis, 1982.
- Spaemann, R., Lo natural y lo racional, Rialp, Madrid, 1989.
- Spencer, H., The Principles of Biology, Londres, 1885.
- Tejero, E., El matrimonio, misterio y signo, vol. IV, siglos XIV – XVI, Eunsa, Pamplona.
- Tiger, L. Y Fowler, H.t., ed., Female Hierarchies, Beresford Book Service, Chicago, 1978.
- Valdes, M., Evolución y moralidad, en R. Sevilla, ed., op. cit.
- Van Gennepe, A., Los ritos de paso, Taurus, Madrid, 1986.
- Vicente Arregui, J., Acción y sentido en Wittgenstein, Eunsa, Pamplona, 1984.
- Vicente Arregui, J., El papel de la estética en la ética, en Pensamiento, núm. 176, vol. 44 (1988)
- Viladrich, P.J., La agonía del matrimonio legal, Eunsa, Pamplona, 1985.
- Von Lefort, G., La mujer eterna, Rialp, Madrid, 3ª ed., 1965.
- Weininger, O., Sexo y carácter, Península, Barcelona, 1985.
- Westermarck, E. A., The History of Human Marriage, Macmillan, Londres, 1981.
- Zarri, A., Impazienza di Adamo. Ontologia della sessualita, Borla, Torino, 1964, trad. fr. L'impatience d'Adam. Essai sur une ontologie de la sexualité, P.U.F., Edouart Privat, Toulouse, 1968.

CONTENIDO:

Los años 60, una década que cambió al mundo. Han pasado treinta años desde entonces. Las ciencias naturales y las ciencias sociales se han ocupado ampliamente de todos esos fenómenos, con una sensibilidad despertada y afinada por los fenómenos mismos.

Capítulo I: El sexo como realidad biológica

1. La actividad radical de los organismos vivientes

Todo existente tiene como fin y objetivo de su existencia mantenerse en el ser, persistir.

En los organismos vivientes hay un tipo de factores por los que se mantiene la unidad de los elementos que los integran, que no es la energía atómica. Es un tipo de actividad que cuando se libera, cuando se deja de ejercer su eficiencia en la cohesión de un organismo, entonces se dice que ese ser vivo ha muerto.

Esa fuerza o esa energía es la actividad de estar vivo y coincide con mantenerse en la existencia.

Para un organismo viviente mantenerse en el ser es mantenerse en la vida.

Cuando un organismo está entero, siente que lo está, y el sentirlo es gozoso. Es sentir que está vivo. Y lo está en virtud de una serie de factores y fuerzas. Uno de esos factores es el sexo.

La única manera en que los seres inertes pueden esforzarse para mantenerse en el ser es resistir a aquello que los rompe, pero no puede decirse que lo hacen ellos.

Los seres vivos se esfuerzan por mantenerse en el ser de varios modos, y además lo hacen ellos. Pueden construirse ellos solos, pueden reparar los desgastes padecidos de varias maneras: nutrirse, pueden sobreponerse a ese desgaste que es la propia extinción, la muerte, y superarla mediante la reproducción. La reproducción y el sexo tienen que ver con la vida, la muerte y la inmortalidad, es función de ellas.

2. Recombinación, reproducción y apareamiento

Replicarse es obtener una copia exacta de sí mismo, mediante y a partir de la actividad de ese sí mismo, y eso tiene relación con mantenerse en el ser y mantener la propia identidad.

3. Paternidad y filiación. Individualidad

Hay sexualidad cuando hay mezcla del patrimonio genético de dos organismos para la obtención de uno nuevo.

La aparición de los gametos tiene que ver con el mantenimiento de la propia individualidad y con su reforzamiento. Individuo quiere decir no -dividido, indiviso en sí mismo y a la vez dividido o separado de todo lo demás, de manera que siempre es reconocible, siempre se puede individuar o identificar como 'este qué' asignándole un nombre común.

Los seres vivientes constituyen su individualidad a partir del momento en que empieza su desarrollo embriológico; la consolidan cuando dicho proceso está ya terminado y, a partir de entonces, la mantienen sobreponiéndose al desgaste mediante los procesos de autorreparación y nutrición.

Si la individualidad consiste en la relación entre ese principio intrínseco y los materiales integrados en el organismo, se sabe que se mantiene la misma en los procesos de crecimiento, reparación y nutrición, pero no en los de reproducción, si la reproducción consiste en un desdoblamiento de todos los elementos materiales integrados en el organismo, y del principio intrínseco que los mantenía unidos, de forma que resulten dos individuos diferentes e iguales.

La dualidad entre emisor y receptor, y por tanto el mantenimiento de la individualidad y de la vida de ambos, la posibilidad de que existan por una parte padres y por otra hijos, y que la individualidad y la vida de cada uno no tenga que mantenerse a costa de la del otro o anulándola, es lo que en los organismos más complejos, viene dado por la existencia de gametos.

4. Masculino y femenino. Identidad

Lo definitorio de la reproducción sexual consiste en que el nuevo organismo se produce a partir de dos organismos diferentes, cada uno de los cuales aporta un juego de cromosomas para la constitución del nuevo ser.

Lo definitorio del sexo, y lo que proporcionaba una mayor probabilidad de sobrevivir y de propagarse a los organismos dotados de tal sistema de reproducción, parece ser, por una parte, una variabilidad individual muy alta y, por otra, un reforzamiento de la identidad específica.

No había ninguna necesidad de que aparecieran organismos complejos, ni hacía ninguna falta que apareciera el sistema reproductor sexual. Pero una vez dado, su esencia consiste en eso, y si está tan extendido en la escala de los vivientes, y no se ha perdido, es porque consiste en un modo de autoafirmación de sí mismo.

Por qué y cómo surgió el sistema de reproducción sexual es algo que todavía no está claro en muchos aspectos.

La aparición de la sexualidad es la aparición de organismos con la máxima capacidad de afirmación de la propia identidad como individuos y como especie, capacidad que se adquiere mediante el desdoblamiento de la especie en dos sexos que dan lugar a dos géneros.

Qué sexo sea cada uno de los dos sexos, varía de una especie o de unos tipos de organismos a otros. Cada uno de los dos sexos se define por las características de los gametos, de las células haploides reproductoras.

Se da asimetría genética entre los dos sexos, unas veces la clave para la reproducción de ambos sexos está en la hembra (aves), y otras en el macho (mamíferos). Todos estos organismos en los que se da la reproducción sexual afirman su identidad como especie.

5. Determinación biológica y ecológica del sexo

La primera determinación de la sexualidad es la genética.

Una vez que el sexo se fija, determina todo el resto del organismo y ya no se pierde. Los mecanismos por los cuales se determinan son los genes y el medio en el que viven los individuos.

El medio ambiente determina el sexo de maneras muy diversas.

Entre los diversos niveles y ramas de la escala de la vida, se da una pluralidad de modos de determinación del sexo.

Desde el punto de vista de la evolución biológica, entre todos los sistemas de reproducción el que ha tenido más éxito es el sexual porque es el que ofrecía más ventajas para la constitución y la autoafirmación de organismos.

El sexo aparece como una adaptación a una saturación creciente del medio biótico, como un modo de extenderse y afirmarse la vida a todas las zonas posibles del planeta.

El sexo es el modo en que puede afirmarse máximamente la individualidad de cada organismo y la identidad de la especie.

El sexo significa la máxima movilidad de la especie, lo que más favorece su diversificación, la multiplicación de las nuevas formas de vida.

En los individuos que el sexo ya está fijado, la actividad sexual reproductiva comprende un determinado período de sus vidas, y durante ese período, tiene lugar generalmente según ciclos estacionales.

6. Sexualidad y comunicación. La diferencia

Desde el punto de vista de la evolución biológica, se puede pensar que análogamente a como el sexo surge, se consolida y se pierde, también podría perderse en la especie humana.

El sexo no aparece como algo que un organismo siente y que le haga saber determinadas características suyas. No aparece como siendo algo para sí mismo, para la interioridad o para la subjetividad del viviente.

Aparece como una propiedad de determinados organismos.

El individuo singular sí que pretende afirmar su propia identidad como individuo y como especie, su genotipo único e irrepetible, siente un impulso fuerte para hacerlo: es lo que en los animales se llama instinto sexual, impulso sexual y también pasión amorosa erótica, y lo que le lleva a un determinado comportamiento.

El comportamiento, lo que se siente interiormente del sexo, lo que se pretende y lo que se logra, tiene mucho que ver con las tasas de crecimiento y variación, con la velocidad de propagación, etc.

Los sentimientos, impulsos y objetivos que se registran en la interioridad, forman parte de la realidad que es el sexo, en los organismos que efectivamente están dotados de esa sensibilidad interior.

El medio, el aprendizaje y la trayectoria biográfica individual son factores de la mayor relevancia en la determinación y consolidación del sexo.

La sexualidad es la forma de mantenerse en el ser los organismos vivientes mediante la afirmación de la propia identidad como especie y de la propia diferencia como individuos, lo que al mismo tiempo es sólo posible mediante otro individuo de la misma especie y complementario.

El lenguaje erótico está lleno de metáforas nutritivas, porque la unión nutritiva aparece como la primera y más inmediata forma de afirmarse en el ser mediante otro y de unirse plenamente con él.

La nutrición es la forma de superar el desgaste que tienen los organismos vivos. Nutrirse es tomar algo del exterior, interiorizarlo, obtener su energía, e integrarlo en la actividad vital del nutriente, de modo que lo asimilado pasa a estar vivo con la vida que tiene el nutriente.

Lo que ocurre en el proceso nutritivo es que lo asimilado es eliminado como diferente, como otro.

En la unión sexual a veces aparece en el plano psicológico el miedo a disolverse en o a ser deglutido por el otro.

Cada uno toma de lo más íntimo del otro, de su dotación genética, del programa con arreglo al cual fue constituido como "este individuo", pero sin suprimirlo, gracias a que cada uno produce continuamente un 'duplicado' de sí mismo.

La reproducción es una puesta en común, una unión de dos, no en la vida de uno sólo de ellos (como en la nutrición), sino en la vida de un tercero. La individualidad del tercero no se constituye a costa de la vida ni de la individualidad de los dos que se unen, sino, al contrario, es el modo en que cada uno de los dos que se unen afirman su propia identidad como individuos y como especie.

La máxima afirmación de la propia identidad, que no se da en los seres inertes, es la afirmación de sí mismo como individuo y como especie que se da en los organismos vivientes dotados de reproducción sexual.

La identidad de la especie se afirma al afirmar, o al producir, dos individuos distintos y complementarios, los cuales afirman en un tercer individuo el genotipo de ambos y también la individualidad de ambos.

El eje de la especie es la reproducción, el momento en que la especie alcanza su unidad completa y su actividad más propia es el de la reproducción.

Capítulo II: La mediación cognoscitiva del sexo. El instinto sexual

1. Conciencia y materia

Cada individuo en concreto tiene el máximo interés en mantenerse a sí mismo vivo, en afirmar su propia identidad, y eso lo logra mediante una serie de actividades como son: el proceso de desarrollo embriológico y el crecimiento, el de creación de los sistemas de defensa y su funcionamiento, la nutrición y la reproducción.

Las dos primeras actividades no tienen ninguna relación inmediata y directa con la conciencia a ningún nivel taxonómico. La nutrición y la reproducción, en cambio, son actividades que se llevan a cabo en virtud de un cierto conocimiento y de una cierta elección en unas determinadas líneas de la escala zoológica.

El hombre tiene conciencia. La conciencia es un producto de la evolución, por lo que es poco probable que carezca de utilidad.

Ser libre quiere decir disponer de sí mismo. Y reproducirse es disponer de sí mismo de una manera radical: es un disponer de sí en la forma de ponerse a sí mismo.

La nutrición y la reproducción son dos formas de disponer de sí y de ponerse a sí mismo. El conocimiento también es una forma de disponer de sí. El disponer de sí mediante la representación cognoscitiva, permite ponerse a sí mismo de un modo más eficaz en la existencia real, permite a los individuos que cuentan con tal recurso nutrirse y reproducirse de un modo bastante contundente.

El conocimiento es producto de la evolución, y es poco probable que carezca de utilidad.

El primer conocimiento de sí mismo como organismo que se nutre y se reproduce, y de los procedimientos por los que ellos se logra, es el instinto.

2. Sexo genético y conducta sexual

El programa genético que resulta de la fecundación y que se activa a partir de ella, controla la construcción del organismo. El cerebro sí está controlado desde el programa genético.

El sexo es un fenómeno más general que el conocimiento; se da en casi todos los niveles de la escala de la vida.

El control que se lleva a cabo desde el programa genético y el que se realiza mediante el cerebro se parecen en que ambos consisten en un 'saber hacer'. El primero es un saber hacer en el plano de la distensión espacio-temporal, y el segundo un saber hacer en el plano la representación cognoscitiva. En el primero, el saber es a la vez un hacer, un proceso que incide inevitablemente en las cosas reales. El segundo es un saber que está dissociado del hacer, que no incide sobre las cosas reales, porque lo hace todo en el plano de la representación cognoscitiva.

En el plano de la distensión espacio – temporal se hace lo que se puede y se sabe hacer, y si hay error no se puede volver atrás porque no se puede hacer que lo hecho no haya sido hecho.

En el plano de la representación cognoscitiva, se hace lo que se puede y lo que se sabe, y si hay error se puede volver a empezar otra vez, porque el saber hacer cognoscitivo no tiene incidencia inmediata sobre las cosas reales y no comprende inmediatamente el decurso existencial del viviente.

Sólo hablamos de instinto en relación con los organismos que tienen conocimiento, que tienen cerebro. Sólo hablamos de instinto en relación con aquellas funciones orgánicas que están reguladas por el conocimiento.

El programa genético controla la constitución del cerebro y del sistema nervioso, a la vez que la del sistema reproductor. Las interacciones entre

sistema nervioso y sistema reproductor son permanentes durante toda la vida del organismo.

Saber de sí en tanto que ser sexuado, y en orden a la reproducción, es percibir determinados estímulos y realizar determinada conducta respecto de lo que lo provoca.

3. Macho y hembra

La definición de cada uno de los sexos se establece en función del tamaño, la movilidad y la cantidad de los gametos.

El huevo, la hembra, es un gameto grande que, además de la información genética del núcleo, contiene una acumulación de materia y de energía suficiente para proveer a la construcción del nuevo organismo. Un gameto así tiene mayor masa, peso y volumen y tiene menos movilidad, que el de características opuestas. Producirlo lleva más tiempo y más esfuerzo, por eso se almacena.

El espermatozoide, el macho, es un gameto pequeño que contiene estrictamente la información genética del núcleo y poco más. Un gameto así tiene poca masa, peso y volumen; tiene mucha movilidad y cuesta menos tiempo y menos esfuerzo producirlo. Por eso se pueden producir mucho más, y aunque se pierdan grandes cantidades ello no afecta al éxito reproductor.

Entre los espermatozoides, los que tienen más probabilidad de reproducirse son los más rápidos, los que llegan antes a la membrana del óvulo. De todos los espermatozoides que inciden sobre su membrana después de una serie de comprobaciones químicas selecciona uno. Tras la elección, la membrana se hace impenetrable. Los demás espermatozoides que incidían sobre ella son desprendidos y mueren. El elegido es introducido en el citoplasma, es introducido finalmente en el núcleo, donde empieza a desplegar sus cromosomas en relación con los del óvulo.

4. El cortejo, la lucha entre los machos y la elección por parte de la hembra

El proceso de desplazamiento de otros machos y el de hacer la corte a la hembra, y el despliegue del ritual previo al apareamiento, en algunas especies no existe y en otras sí.

El comportamiento sexual es el comportamiento reproductivo.

El éxito reproductivo del macho no depende tanto del número de espermatozoides cuanto del número de hembras que pueda conseguir y mantener a cubierto de otros machos para fecundarlas él.

La forma más obvia y directa de competir por las hembras es el combate entre los machos. Y el desplazar a otros machos es el primer aspecto de la competencia.

El papel que la hembra juega en todo esto es el de la elección de un esperma por parte del óvulo, entre los muchos que inciden sobre él, y por otra parte, la elección de un macho entre aquellos que intentan fecundarla.

5. Monogamia y poligamia

Las formas de emparejamiento parecen depender de factores ecológicos; especialmente están en correlación con la abundancia de recursos alimenticios, con la forma de acceder a ellos y con el tipo de asistencia que se proporciona a las crías.

Básicamente hay dos grandes formas: un individuo se aparea con otro del sexo contrario y sólo con ese (monogamia) o bien con una pluralidad de ellos (poligamia), lo que puede ocurrir por parte de los dos, a saber un macho con varias hembras (poliginia) y una hembra con varios machos (poliandria).

6. La estrategia reproductora de los mamíferos superiores

El comportamiento reproductor está programado genéticamente. De entre los vivientes cuyo comportamiento reproductor está mediado por el conocimiento, unos tienen más capacidad de aprendizaje que otros.

La capacidad de aprendizaje está en correlación con el desarrollo del sistema nervioso y con ciertas características de la corteza cerebral.

Para que un organismo viviente desarrolle su vida éticamente hace falta que tenga alternativas que elegir. Pero desde la perspectiva de una filosofía de la libertad hay que añadir que para que un viviente despliegue libremente su vida, hace falta que sea o que tenga un sí mismo, que sea algo o alguien, y que tenga capacidad de autodeterminación.

Capítulo III: La humanización del sexo: simbología y reglamentación social

1. La determinación de las formas del emparejamiento humano

La monogamia y la poligamia pueden venir determinadas por factores genéticos y ecológicos, y el modo de realizarlas depende también de determinaciones conscientes.

2. La prohibición del incesto

Los diferentes niveles que constituyen ese conjunto que es un individuo humano, o ese otro que es una sociedad humana, se hacen notar o comparecer de un modo más o menos claro y amplio en la conciencia.

El sujeto humano mediante la conciencia, tiene autonomía en sus determinaciones, pero esa autonomía no significa, independencia.

El sujeto humano tiene conciencia de su sexualidad, o la siente en la forma de impulso, deseo, etc.

En la conciencia se registran datos, hechos, tanto de uno mismo como del mundo exterior y de los otros, pero no explicaciones de esos hechos.

Hay algunas diferencias muy netas entre el modo en que el hombre siente y satisface su impulso sexual y el modo en que lo hacen los demás animales. De todas esas diferencias, la que más ha llamado la atención a los antropólogos es la tendencia general y constante de evitar la relación sexual de los padres con los hijos, de los hermanos entre sí, o de los primos en primer grado o incluso en segundo o tercero. Esa tendencia tiene la forma de una norma que reglamenta la vida familiar social, y se conoce como prohibición de incesto.

La prohibición del incesto en cuanto a que forma jurídica, ética y religiosa, que tiene una vigencia casi universal en todas las culturas, se ha tomado en las ciencias sociales como frontera entre las sociedades animales y las sociedades humanas. Desde el plano de la sociobiología se ha señalado que el fundamento genético de semejante práctica, es el alto riesgo de deterioro del genotipo cuando la recombinación se produce entre consanguíneos próximos.

Eso puede ser la razón, pero no la única. Y, desde luego, no aparece en la conciencia. El sexo es la fuerza que escapa al control humano, es una fuerza sobrehumana cuyo dominio el hombre desconoce y por esto es peligrosa: es el máximo bien, según unos determinados modos, y según unos determinados modos es el máximo mal, es el pecado.

La prohibición del incesto es la prohibición de un pecado.

3. La construcción sexuada de la identidad personal

La primera forma de autoconocimiento es la sensibilidad táctil, lo placentero y lo doloroso. La primera forma de saber es un sentirse afectado por algo donde no hay manejo de diferenciar ese "algo" de uno mismo en cuanto afectado.

Todo eso tiene lugar a la vez que se adquiere el lenguaje, en los primeros años de vida. El lenguaje agrupa y unifica las sensaciones bajo sus

etiquetas correspondientes, y, mediante su uso según unos patrones normalizados, le proporciona al niño herramientas necesarias para diferenciarse de sus sensaciones y de todo lo demás.

Aprende a nombrar lo que percibe y lo que siente según determinada clasificación y utilización de las palabras. Finalmente aprende a decir "yo" después de haber aprendido a decir "tú", y después de haber aprendido a decir "el" o "ella".

La clasificación de las palabras según el género no coincide en todas las lenguas, pero los dos géneros sí. Pero aprender a hacer las cosas, es aprender a vivir en un "cosmos" familiar y social. Así es como se aprende lo que uno es, según le corresponde a uno hacer, y según lo que uno puede hacer.

Las funciones sociales tienen autonomía respecto de las características biológicas de los individuos, los estilos de ser varón y de ser mujer varían de unos grupos sociales a otros y de unos ámbitos culturales a otros.

En la especie humana el sexo está programado genéticamente, como en todas, puesto que trata de una realidad biológica.

"yo" es uno de los términos más universales y abstractos que se puedan concebir; tanto genérico y vacío como la conciencia. Cuando el sujeto humano aprende a decir "yo", ya sabe muchas cosas sobre sí mismo. Y constituye su identidad personal sexuada diferenciándose de y en la relación con otras dos personas sexuadas: tú (madre) y él (padre).

4. La constitución sociocultural de la sexualidad. Sexo y poder

El nivel simbólico y lingüístico (cultural), no está inmediatamente determinado por la estructuración de la sociedad.

La estructura social genera unas formas culturales que expresan el orden social y lo refuerzan. La cultura es vista como una reflexión de la sociedad.

Desde luego, la diferenciación sexual lleva consigo unas formas de estructuración de la sociedad, y unas relaciones de poder.

La cultura ni es una reflexión completa sobre la sociedad, ni un reflejo inmediato de ella.

La complementariedad y la asimetría entre los sexos, siendo universal desde la perspectiva transcultural y desde la histórica, tiene sus rasgos diferenciales en cada cultura.

La contraposición varón - mujer, siempre tiene la forma de una relación de superioridad y de dominio del varón sobre la mujer. Y eso tiene vigencia transcultural.

Lo femenino aparece siempre asociado con lo natural, a la vez se considera y define a la mujer en función del ámbito privado y familiar, mientras que el ámbito de lo público y lo social se constituye por el entramado de las funciones masculinas.

En las mitologías aparece el sexo frecuentemente como una diferencia originaria que se da en todos los seres, y que va dando lugar al cosmos precisamente mediante la generación sexual.

En el conocimiento más primitivo que la humanidad tiene de ella misma, en los mitos, la dualidad de los sexos y las relaciones de poder, son originalmente dos entidades diferentes, pero están continuamente relacionadas. En muchas lenguas el nombre con que se distinguen muchas partes del cuerpo, se utiliza para designar muchas realidades geográficas.

La distribución de la realidad en dos géneros, masculino y femenino, es un proceso que tiene sus vicisitudes en lo paleolítico de lo superior. Primero hay un predominio neto de lo femenino, y lo masculino casi no aparece, los términos se invierten, y lo que se da es un predominio masculino.

5. Diferenciación de la sexualidad

Todo desarrollo histórico que es crecimiento y riqueza, aparición de novedades, es un proceso de diferenciación, de autonomización de elementos y de aparición de formas inéditas de relación entre ellos, y eso ha ocurrido también con la sexualidad.

Hay autores que han puesto énfasis en la formalización de los procesos de crecimiento orgánico.

La atención a la forma queda equilibrada si se concede la audiencia debida al darwinismo. El punto de vista del darwinismo tiene continuamente presente la materia, contempla los fenómenos complejos antes de su acontecer. En la perspectiva organicista, la forma ya constituida inclina al observador a creer que la serie de eventos que se han producido con anterioridad guardan entre sí una congruencia lógica y constituyen un proceso que no podía haber sido de otra manera.

El darwinismo considera la aparición sucesiva de los vivientes como historia, y el organicismo como poesía.

La poesía puede ser superior a la historia en cuanto a grado de formalización, pero su primacía puede no ser lo más adecuado si lo que se pretende averiguar es una historia.

Capítulo IV: El eros como relación intersubjetiva

1. Dinámica del eros. El enamoramiento

Olvidarse de que el hombre tiene cuerpo resulta de tan malas consecuencias como olvidarse de que tiene espíritu.

Ambas cosas ocurren en el amor erótico, y tal vez más frecuentemente la primera, debido a que la conexión entre sexualidad y afectividad no es inmediata.

El modo en que uno se enamora no es ajeno a las tradiciones culturales en las que se ha formado. Es una relación de algo común y conocido por todos en la vida ordinaria.

La experiencia del enamoramiento y del amor heterosexual proporciona el contenido más contundente y rico que tiene la palabra felicidad, y su significado tiene como analogado primero esa experiencia.

La felicidad aparece definida en la historia del pensamiento como el fin del hombre. Así se afirma que son máximamente felices los enamorados.

Los enamorados tienen un sentimiento de gratuidad y a la vez un sentimiento de gratitud hacia la persona amada, a todo lo que la rodea, y a Dios creador.

Enamorarse es algo que a uno le pasa, más que algo que uno lleve a cabo o cumpla.

Platón define el enamoramiento como afán de engendrar en la belleza según el cuerpo y según el alma. Lo caracteriza como locura divina, porque sumerge al hombre en un estado de alteración psicofísica que en cierto modo lo enajena y lo hace semejante a los dioses, los inmortales, que son a quienes corresponde verdaderamente la felicidad.

La unión total puede entenderse como deseo de tener a la otra persona para uno mismo, como querer al otro para uno, como afán de posesión, y como deseo de darse uno mismo a la otra persona, como quererse uno para el otro, como afán de donación.

Al enamorarse cada uno percibe la posibilidad de la plena realización de sí mismo en el otro como varón o como mujer, y la plena realización del otro, a través de uno mismo, y la realización de una nueva vida y de un mundo nuevo.

El sentimiento es el de divinización o endiosamiento de felicidad eterna.

Todas las cosas y actividades tienen ahora sentido en función de la persona amada.

Si hubiera que dar una respuesta a la pregunta de qué es lo que sienten los seres humanos cuando experimentan el impulso sexual, en general y en términos de enamoramiento en particular, la respuesta sería: poder.

El poder es aquello en virtud de lo cual llega a haber cosas reales.

El número de organismos a que podría dar lugar la recombinación mediante la unión sexual de un hombre y una mujer es infinita, y el número de estilos de biografía familiar que puede desplegar una pareja humana es también ilimitado. Eso es el poder, y eso de algún modo puede traslucirse en la conciencia de los enamorados.

2. El amor como sentimiento espontáneo y como reflexión de la voluntad

En la medida en que el enamoramiento significa la felicidad absoluta, no puede no quererse y no puede no elegirse.

Amar absolutamente, en el sentido de comunicación, de posesión y donación absolutas, no lleva consigo elección de ningún tipo. No se selecciona nada, lo que se quiere dar es absolutamente todo.

Si el hombre ama, el hombre se diferencia de sí y se afirma.

El hombre suele diferenciarse de sí mismo al tomar conciencia de sí mismo. Ese tomar conciencia de sí mismo le ocurre en un determinado sentido cuando se enamora.

La experiencia del enamoramiento está descrita como un despertar: como un pasar de la inconsciencia a la conciencia.

El hombre, aunque quiera amar de una vez por todas y entregarlo todo de un solo golpe no alcanza a lograrlo justamente por su estructura temporal.

Un sentimiento es algo que no depende de la voluntad, y por lo tanto algo de lo que el propio sujeto no dispone en el futuro.

Que el amor exista siempre, porque es eterno, es una verdad que no anula la de que la vida humana es finita y temporal.

3. Unión y alienación. El riesgo del otro

El encuentro como enamoramiento y la vinculación posterior acontece en términos de relación personal. Las relaciones personales pueden ser, en

tanto que personales, constructivas o destructivas para una de las personas o para ambas.

Lo inhumano de los hombres aparece cuando se desatienden ciertos valores y se omiten o se cometen determinado tipo de acciones que aparecen como contrarias a lo que se considera propio de una persona humana, ser espiritual y libre.

En la afirmación de la propia identidad personal va implicada una referencia al otro sexo, puesto que sin ella la autoafirmación de uno es imposible.

El proyecto y la decisión de la unión y comunicación amorosa pueden quedar cancelados o postergados, de forma que su lugar sea ocupado por la dialéctica del señor y el siervo.

Si la relación entre dos personas es tal que todo el esfuerzo de cada una va dirigido a negar a la otra, entonces se trata de una relación inhumana difícil de soportar.

4. La culminación del eros

No conocemos ninguna existencia humana en la que se dé, propiamente, una culminación del eros que corresponda a lo percibido como posibilidad al alcance de la mano en el enamoramiento.

Como el cuerpo y el sexo es algo de lo que cada uno se ha diferenciado para afirmarlo, y por tanto algo en lo cual cada uno se posee, cuando se entrega el cuerpo y el sexo lo que acontece es una entrega completa de la propia persona.

Cada uno vive en el cuerpo y el alma del otro, si se siente seguro del otro, seguro de sí, y seguro de sí en el otro.

La unión de los amantes, su amor, existe en cada uno de ellos, pero además también puede existir en sí mismo, como amor subsistente del varón y de la mujer.

Capítulo V: La complementariedad de los sexos

1. El origen de los sexos en los mitos y en la Biblia

1.1 El andrógino y Adán-Eva

En uno de los textos más antiguos que se conservan sobre la naturaleza del amor y sobre el origen de los sexos, el Banquete de Platón, se refiere a que en el principio la raza humana estaba constituida por seres muy

superiores a los individuos actuales, los andróginos, cuya peculiaridad consistía en que tenían en sí el principio masculino y el femenino. La superioridad provenía de que el andrógino poseía por sí mismo el poder de hacer vivir, de dar la vida, sin necesidad de ningún concurso ajeno, ni siquiera el de los dioses.

La superioridad y autosuficiencia llevaron al andrógino a menospreciar a Zeus, que decidió castigar la arrogancia. El castigo consistió en dividirlo por la mitad, es decir, en separar el principio masculino y el femenino.

Eros es la fuerza por la que cada parte busca su otra mitad originaria.

Nadie sabe lo que es ni quién es hasta que encuentra lo que le falta.

En la revelación cristiana sobre la creación del hombre y el origen de los sexos se encuentran más indicaciones sobre lo diferencial. Se expresa que varón y mujer son constituidos, creados, como un solo ser unitario. La creación de Eva se expresa no como un partir por la mitad a Adán, pero sí como un sacarla de él mismo, como un desdoblamiento del hombre.

La causa y el modo en que esa unidad se quiebra, es la misma que en el mito del andrógino: la pretensión de autosuficiencia, de ser como Dios, prescindiendo de Dios.

1.2. Zeus. Atenea y Hera-Hefesto

En la mitología griega pueden encontrarse otros relatos en los que se pone de manifiesto la peculiaridad de lo masculino y la de lo femenino. Se trata de los mitos del nacimiento de Palas Atenea a partir de Zeus y del nacimiento de Hefesto a partir de Hera.

2. Lo masculino y lo femenino en el plano existencial. Ulises y Penélope

La Odisea de Homero es un poema en el que no solamente aparece el principio femenino modulado según una amplia gama de versiones sino también el principio masculino encarnado en lo que se ha considerado en la cultura posterior como el arquetipo de hombre-varón.

Ulises, el arquetipo de humano varón, es tal precisamente en referencia al arquetipo de humana mujer, Penélope. Para cada uno la existencia y la identidad propia sólo se concibe y se realiza en función del otro.

La existencia de Ulises, como toda existencia humana, consiste en salir de sí, de su casa, de su familia, donde todavía no es nadie o no es nada porque no ha hecho nada, no ha llevado a cabo acciones por las que se le pueda calificar. Esa es la condición inicial de toda existencia humana.

El objetivo que preside el conjunto de sus actividades, es volver a casa, a su familia, a Penélope.

El único ámbito adecuado para la existencia de un ser personal es la intimidad de otro ser personal, pero el único modo de entrar en ella es el reconocimiento.

El hombre no puede vivir solo, porque si es el único que sabe de sí, no puede tener ninguna certeza de que lo que sabe es real.

Penélope reconoció a Ulises, y con ello le salvó la vida, de ese modo se salvó también a sí misma.

En el desempeño de las tareas de Ulises se ponen de manifiesto sus cualidades psicológicas, sus principios éticos y sus creencias religiosas.

Las actividades que desempeña Penélope no son las mismas que las de Ulises. Las cualidades psicológicas que constituyen su identidad son diferentes.

El sufrimiento de la esposa proviene de que el esposo se ha ausentado de ella y de que no es capaz de dominar el caos. Y la duda que le asalta es la de si debe constituir con otro nuevo principio formalizador, lo cual hubiera cancelado la identidad de Ulises.

3. La dualidad de los sexos como momentos ontológicos

A lo largo de la historia de la filosofía ha sido frecuente la asimilación del sexo masculino y del femenino a dos principios ontológicos distintos y complementarios.

El varón y la mujer se complementan en tanto que seres sexuados.

La sexualidad femenina está menos mediada por la libertad que la masculina, y en este sentido se puede decir que la sexualidad femenina es más naturaleza.

3.1 Naturaleza y operación en la unidad de la sustancia

Amar o pensar son actividades que no existen en sí mismas, sino en el hombre que las realiza, son operaciones.

3.2 Masculinidad y feminidad como formas personales

En el derecho romano la noción de persona se elabora en función de ciertas capacidades jurídicas.

En la teología cristiana la noción de persona se establece en términos de relaciones de origen que se constituyen como tales mediante operaciones intelectuales y volitivas. Y en la filosofía antigua y moderna la noción de persona se fija por referencia a la racionalidad y a la libertad.

En la teología cristiana la noción de persona se elabora además en contraposición a la de naturaleza.

El varón sabe quién es ser persona, ser libre y ser racional, y cómo puede serlo él sociológicamente.

La sexualidad es algo que tiene que ver con el origen, con la generación.

Ser persona quiere decir ser libre y consciente de sí, saber de sí y disponer de sí, y eso es lo que quiere decir también ser subjetividad.

En tanto que se trata de una relación de origen, persona no significa lo mismo aplicado al varón que aplicado a la mujer, la relación de cada uno con su origen es distinta.

Lo que garantiza la identidad del Hijo como persona de naturaleza es la naturaleza del Padre, y lo que garantiza la identidad del varón como persona de naturaleza humana es la mujer.

Lo propio del varón, es retornar sobre su naturaleza, sobre la mujer, afirmando amorosamente en ella su sustancialidad.

4. Carácter trascendental - kantiano de la mujer

Como todo hombre nace de la mujer, todo hombre nace de la naturaleza, a la que siente y capta como sujeto.

La constitución de la objetividad, el acontecimiento de conferir sentido a las realidades desde el yo al conocerlas, está mediada por la mujer en cuanto que la mujer, el tú - naturaleza, es condición de posibilidad y factor determinante de la emergencia del yo cognoscente.

Esto se percibe en la contraposición de las figuras de Descartes y Goethe, con sus respectivos modos de referencia a la naturaleza y a la mujer.

La mujer y la naturaleza se asimilan e identifican y más aún la mujer tanto que madre. Las relaciones del niño con la madre pueden considerarse como canon o como tipo de las relaciones del adulto con la naturaleza y con las mujeres.

Descartes se educó en un internado fuera del ámbito familiar, sus relaciones con su madre durante la infancia se caracterizaron por la

hostilidad, y ello puede considerarse como determinante de su ulterior modo de referirse a la naturaleza y a las mujeres.

Goethe mantuvo con su madre unas relaciones óptimas. Ella educó desde el principio su sensibilidad, satisfaciendo su curiosidad y sus inclinaciones artísticas y científicas. No parece haber tenido motivos para desarrollar actitudes hostiles hacia su madre. La referencia a ella parece haber estado presidida siempre por el afecto. Esa es también la característica de su referencia a la naturaleza.

El primer trascendental, en el sentido kantiano del término, es la mujer.

El yo pienso no es una entidad asexuada, es masculina: es la subjetividad libre y el espíritu reflexivo.

En un conflicto entre la naturaleza y el espíritu, quien inicialmente lleva las de perder es la naturaleza, que al quedar indefensa frente a él resulta explotada, desguazada y casi aniquilada.

La reivindicación o la recuperación del ser femenino es tarea del pensamiento ecológico.

Capítulo VI: Naturaleza y cultura en la sexualidad

1. Las nociones de naturaleza y cultura

El hombre hace de sí mismo, en cuanto que ser libre, lo que puede hacer, y no lo que no puede.

Kant no logró señalar ningún contenido concreto como aquello que el hombre debe, y formuló solamente unos principios universales y abstractos como criterios: actuar de forma que no se incurra en contradicción con uno mismo, y actuar de tal manera que la propia norma de conducta se pueda convertir en ley universal.

Entre los equívocos que surgen en relación con el binomio naturaleza - cultura, hay que deshacer la suposición según la cual lo natural y la naturaleza constituyen lo esencial y verdadero, lo eterno de la cosa que se esté considerando, mientras que lo cultural designa lo no esencial, lo artificioso y lo accidental y transitorio.

La sexualidad pertenece al orden de lo biológico más bien que al del espíritu.

El sexo es el modo en que los organismos vivientes se produce la máxima afirmación de la identidad y de la diferencia propias.

El sexo o la sexuación es algo que se da en los organismos biológicos.

Los fenómenos relacionados con el sexo, tienen un ritmo cíclico y constante, regulado por la objetividad o por la naturaleza física.

La contraposición entre naturaleza y cultura puede llamarse reduccionista porque induce a creer que lo esencial del sexo es la constancia que viene dada por la regularidad del organismo biológico, y que lo que hay en él de variable, de artificial o de cultural, es accidental y no verdadero.

Lo que hay de cambiante en la sexualidad humana es lo que proviene de las alteraciones producidas en los niveles de la materialidad biológica y en los niveles de la determinación ecológica, y lo que proviene de las alteraciones producidas en el ámbito de la organización social y de los símbolos culturales.

2. Las dimensiones de la sexualidad humana

El desarrollo de las ciencias y su aplicación a la sexualidad ha planteado una serie de problemas para cuya resolución se han distinguido trece niveles o dimensiones de la sexualidad humana.

Las nuevas posibilidades técnicas son susceptibles de usos buenos y malos desde el punto de vista moral, y que el progreso humano puede volverse contra la dignidad humana.

Esos desarrollos significan que aspectos o dimensiones de la sexualidad, que hasta ahora venían determinados por la naturaleza física, han entrado ahora en el plano de la autodeterminación libre.

Los diversos planos de la sexualidad se pueden agrupar en los tres niveles más generales: el biológico, el psicológico y el ético-sociológico.

En el nivel biológico la sexualidad aparece en forma de dualidad complementaria que determina una división de funciones o del trabajo.

En el plano psicológico la sexualidad aparece como determinación de una modalidad cognoscitiva y afectiva que corresponde a un comportamiento sexual. En el caso del hombre se denomina eros, amor erótico.

En el orden ético - sociológico, la sexualidad aparece como determinante de diversas formas de relación y convivencia del hombre y la mujer, la más relevante es el matrimonio en tanto que institución jurídica y religiosa.

En el plano biológico el sexo y el cuerpo aparecen cada vez más como un artefacto cultural.

El cuerpo puede llegar a ser considerado como una maquinaria al servicio de la subjetividad.

La contrapartida de esta culturización del cuerpo es un cultivo de la corporalidad según sus características anatómicas y fisiológicas

Al nivel psicológico, puede registrarse una consideración generalizada del amor mutuo como fundamento legítimo para contraer matrimonio y como fundamento legítimo para la unión sexual.

La persona singular se encuentra en la situación de tener que comprender y realizar su sexualidad a sus expensas, haciendo una síntesis propia, con factores que vienen dados por los dinamismos naturales y con factores que pueden elegir libremente.

3. Los ámbitos culturales como momentos del espíritu

Los términos cultura y cultural mantienen la connotación de accidental, transitorio y prescindible.

Lo moral se considera como sinónimo de lo natural, lo que es de sentido común.

El sentido común también es elaborado culturalmente. El sentido común viene caracterizado como un conjunto de conocimientos que son: 1) naturales, 2) prácticos, 3) sencillos 4) ametódicos y 5) accesibles a todo el mundo.

Lo natural no es lo empíricamente vigente en una sociedad o en otra, ni tampoco lo común a todos los sistemas morales vigentes, ni lo registrado por el sentido común; ni lo que se establece por procedimientos reflexivos y científicos.

Lo moral no es una calificación que se pueda aplicar a la naturaleza física, sino, a las acciones humanas.

4. La comprensión y realización de la sexualidad como tarea cultural

La comprensión y realización de la sexualidad es una tarea cultural, corre por cuenta de la prudencia.

Para adquirir vigencia social, los valores han de culturizarse. Pero en cuanto hechos cultura, los valores pierden su dignidad de absoluta, porque una cultura es siempre una más entre otras.

Capítulo VII: Fluctuación histórica de la vinculación entre sexo, amor y matrimonio

1. El sexo como naturaleza y el matrimonio como cultura

En la especie humana la realización de la sexualidad es una tarea cultural.

Lo que queda de comportamiento instintivo ha perdido su certidumbre y su firmeza, y la vinculación entre actividad sexual y conducta paterno - materno - filial se encuentra distanciada por un ámbito de condicionamientos del medio.

El amor es el factor considerado como canon de la articulación entre sexo y matrimonio en nuestra cultura occidental de los últimos siglos.

En el caso de la especie humana, el sexo es una realidad biológica que se constituye antes y al margen de la conciencia e incide luego sobre ella; el amor se constata como un fenómeno psicológico, como un sentimiento y un acto de la voluntad que acontece en la intimidad subjetiva, en la conciencia, y que puede o no implicar el sexo; el matrimonio es una institución jurídica y religiosa.

El matrimonio lleva consigo unos requerimientos éticos, una aceptación de la revelación religiosa, una apelación a la conciencia responsable. El sexo pertenece al plano biológico, el amor al psicológico y el matrimonio al jurídico - religioso.

La conexión entre sexo, amor y matrimonio parece ser la forma específicamente humana más común en que los individuos de la especie, pueden estar arraigados en la naturaleza cósmica material, en los universos culturales que resultan de las creaciones del espíritu.

2. Sexo y matrimonio en la conciencia pública. Los ritos de iniciación

En la medida en que un grupo social depende para su existencia y mantenimiento de la nutrición y la reproducción, la actividad reproductora aparece como eje de la existencia.

La iniciación es el rito a partir del cual el hombre tiene poder como varón o como mujer y el momento a partir del cual cuentan verdaderamente en la existencia.

El primero de todos los ritos de paso es el nacimiento, pero el rito de iniciación propiamente dicho es el de la pubertad.

Los iniciados reciben un nuevo nombre, que indica una modificación completa, una renovación total de la vida.

Los ritos de iniciación y los de paso suministran un mapa de la existencia humana en todas sus fases desde el nacimiento hasta la muerte.

3. Primera fisura entre sexo y matrimonio. La belleza

No se puede afirmar que la belleza, especialmente la femenina, no jugará ningún papel en los negocios matrimoniales y que se trata de un descubrimiento neolítico.

Es la belleza femenina la que se toma como factor explicativo de grandes conflictos sociales. No se trata sólo de que expliquen así determinados conflictos histórico - sociales; incluso el origen del mal y de la actual condición humana pueda ser explicado en función de la belleza de la mujer.

4. Segunda fisura entre sexo y matrimonio. El amor

Antes del siglo XI el amor existía, pero no se consideraba un motivo suficiente como para determinar la unión matrimonial.

Lo más probable es que el amor fuera adquiriendo preponderancia a medida que se fue ampliando la conciencia y la intimidad humanas, y a medida que se fue diferenciando y distanciando de la vida social.

Cuando la voluntad se autodetermina en relación con un sentimiento, como el amor, requiere e implica la felicidad absoluta, y eso quiere realizarse mediante una forma jurídica que lo garantice, como el matrimonio. La pretensión de garantizar la felicidad absoluta mediante una institucionalización jurídica no puede no frustrarse: la felicidad no es un estado civil.

5. La desexualización del eros

La propia felicidad está en relación con determinados modos de expresión de los sentimientos amorosos y los deseos sexuales, y si esos modos resultan imposibilitados u obstaculizados por costumbres seculares o por normativas jurídicas precedentes, se puede dirigir al Estado la demanda de que remueva tales obstáculos, y exigirlo jurídicamente.

Los movimientos feministas han sido, movimientos de liberación de la mujer respecto del sexo.

Que la voluntad se autodetermina con respecto al sexo significa que en determinados aspectos ya no está bajo procesos naturales que dependen de él, y esto lleva consigo que el sexo es también autónomo.

Capítulo VIII: El matrimonio como hecho y como institución jurídica

1. El hecho y el reconocimiento

No hay realmente propiedad ni ciudad conquistada si no hay reconocimiento de ambas cosas, entonces lo que hay realmente parece que dependería demasiado del acto de reconocimiento y aceptación.

El reconocimiento transforma lo meramente existente en algo verdaderamente real en cuanto consiste en la comprobación de que lo que existe de hecho se corresponde o concuerda con lo que debe ser.

La cuestión de los hechos y su reconocimiento nos lleva a la cuestión de la verdadera realidad de las cosas.

En el caso de la propiedad y en el del matrimonio, se trata de realidades que inicialmente el grupo social reconoce y sanciona, que a partir de determinados períodos y acontecimientos históricos se aceptan como legítimos.

2. El sujeto de derechos como ser sexuado

Sujeto de derechos es el hombre libre, la persona, aquel ser que tiene un cierto control sobre las manifestaciones de sí mismo y que es dueño de sus palabras y de sus acciones y puede responder de ellas.

Si nos situamos en los hechos de la propiedad y del matrimonio y preguntamos por qué el hombre tiene derecho a ambas cosas, habría que decir que, más que por ser libre, porque las necesita para sobrevivir como hombre.

La propiedad y el matrimonio son instituciones mediante las cuales se le reconoce al hombre una serie de derechos en tanto que es libre, pero sobre todo en tanto que es un viviente orgánico que necesita alimentarse y reproducirse.

Entre sexo y matrimonio han ido ganando espacio psicológico y social y adquiriendo mayor relevancia ética otros factores como la belleza y el amor.

A partir del siglo XVI se establece que para que haya matrimonio verdaderamente real tiene que haber un reconocimiento público, jurídico y social, del acontecimiento. Es cuando empieza a definirse al ser humano como sujeto de derechos en tanto que es libertad.

A partir del siglo XVI el matrimonio como hecho empírico es reconocido en términos de institución jurídica, y que en cuanto tal va recibiendo una serie de determinaciones que provienen de dos instancias diferentes: la naturaleza y la libertad.

El derecho, en cuanto acoge el sexo, el amor y la autodeterminación subjetiva en una institución como el matrimonio, registra el impacto del reconocimiento de la libertad del hombre como radicalmente soberana y el impacto de los hechos en los que se manifiesta que el hombre es también cosa empírica, realidad física, animal, naturaleza.

3. Ortodoxia y ortopraxis de la sexualidad

El matrimonio, la mencionada institución jurídica, nace en una matriz religiosa y en numerosas producciones culturales.

La sociedad se originaba mediante pactos o contratos, las sociedades y los estados de nueva creación se basaban en una Constitución, que tenía como requisito para su entrada en vigor la aprobación por parte de todos.

Un pacto proporciona caridad y seguridad a quienes lo realizan.

En el nacimiento del Estado moderno y de la sociedad burguesa, se pasa de una situación de inseguridad y de miedo respecto de la propiedad, a una situación de seguridad y confianza mediante unos pactos civiles que regulan la dinámica de la propiedad de una manera clara y segura.

El matrimonio no necesitaba ser regulado mediante pactos ni contratos garantizados por el Estado, porque se celebraba mediante una práctica observada y que no generaba inseguridad ni miedo.

4. La dialéctica interioridad – exterioridad

El matrimonio tiene como contenido hechos empíricos en los que se despliega el ejercicio de la sexualidad y en los que se pone de relieve la dinámica afectiva. Todo es la materia de un pacto que se cierra con arreglo a unas formalidades cuya inobservancia lo invalidan y que tienden precisamente a garantizar la realización efectiva de tales hechos empíricos.

Un estado de naturaleza, es un estado en el que o no hay libertad, o en el que no hay responsabilidad, y en ese sentido se dice que tiene una libertad salvaje, natural.

Un estado civil, es aquel en el que hay libertad y responsabilidad, es decir, hay para la libertad una serie de leyes que obligan a la libertad en determinados sentidos.

La forma del matrimonio, el contrato público, transformaba en materia de deber moral y jurídico, un despliegue determinado de la actividad sexual y de la dinámica sentimental.

5. Tutela pública y definición privada de la felicidad

Lo jurídicamente exigible y determinable son los actos externos, no los sentimientos, las actitudes o las disposiciones íntimas.

El contenido de los derechos será en cada caso el que la subjetividad determine, y el estado estará a merced de esa determinación.

La subjetividad reconocida como soberana no puede ejercer su libertad como si cada uno de sus actos fuera a su vez absoluto.

Ni el estado ni el ordenamiento jurídico pueden estar mucho tiempo a merced de un arbitrio individual incontrolable, no oponible frente a terceros.

6. La desconexión entre sexo, amor y matrimonio

La mayoría de los ordenamientos jurídicos occidentales han suprimido la impotencia como impedimento para contraer válidamente matrimonio.

En la concepción común del matrimonio y la familia se encuentra diseñada una configuración ideal.

En la medida en que la conexión que era habitual entre sexo, amor, matrimonio y familia, tanto en el plano sociológico como en el jurídico, deje de ser normal, deje de ser normativa, los puntos de referencia se han perdido.

El número de familias constituidas por sólo una persona adulta, y unos niños, sin que haya mediado matrimonio, va en aumento en los países occidentales y podría llegar a hacerse normal.

Podría pensarse que se trata de la crisis del matrimonio y de la familia burguesa, o bien que se trata de la expresión social de una pérdida de los valores religiosos y morales que han tenido vigencia en los siglos precedentes.

También puede tenerse en cuenta que en América latina, donde puede considerarse que mantienen su vigencia social los valores morales y religiosos de los siglos precedentes, más del 50% de los niños son hijos ilegítimos.

Una vez reconocidos a la mujer los mismos derechos fundamentales que al varón, resultaría imposible el matrimonio y la familia, también la sociedad.

Cómo sería un matrimonio, una familia, y una sociedad, en que el varón y la mujer, además de ser reconocidos como iguales en su naturaleza, fueran reconocidos como distintos en cuanto que personas, es una cuestión para la historia futura.

Capítulo IX: La costumbre y el deber en la dinámica erótica

1. La segunda naturaleza

A medida que la posición de la mujer se iba consolidando en el plano económico, laboral, jurídico y político, y las vinculaciones matrimoniales parecían debilitarse, la atención a los niños se presentaba cada vez como más perentoria.

Se tiende a un mayor equilibrio en el reparto de las tareas domésticas entre el hombre y la mujer, a la vez que se produce una diversidad de los tipos de vida familiar. Lo que era el modelo único de estilo de vida familiar tiende a ser reemplazado por una pluralidad de modelos.

La actividad social y moral del hombre es satisfacer sus necesidades, lo cual puede ir poniendo en juego sus capacidades diversas, cuyo fundamento último es su organismo animal y su libertad.

El conjunto de las costumbres es un sistema, de manera que cada una suele mantener conexiones de diversa índole con las demás.

A cada cultura corresponde un sentido común, una determinada concepción de lo que es natural.

2. La categorización de lo erótico por el sentido común

Que el sentido común categorice los términos significa que las dicotomías tienen una vigencia transcultural y transhistórica, y que señalan un contenido permanente y también una permanencia en el modo de organizarlo. Puede decirse que la cartografía de lo erótico tiene una constancia que es lo que permite su estudio a través de la historia, de las culturas y de los niveles sociales.

El sentido común elabora sus propios criterios éticos y jurídicos en el cruce y en el cambio de las mediaciones racionales por las que se satisfacen las necesidades.

Hay ámbitos en los cuales lo propio y adecuado no aparece como evidente o claro para todos, en los que lo natural no se manifiesta como tal al sentido común. Se trata de cuestiones de regulación de la dinámica erótica: regulación del matrimonio, divorcio, aborto, fecundación asistida, prevención de la violencia doméstica, etc., ámbitos en los que, por no haber formado el sentido común sus propios criterios, hay que buscarlos mediante la reflexión intelectual en sus diversos niveles y proponerlos desde la autoridad correspondiente.

3. Lo erótico clandestino y la moralidad pública

La arqueología parece indicar que existe en los seres humanos una tendencia a expresar de un modo informal y clandestino, las formas de la actividad erótica consideradas inaceptables en la vida pública.

Las actividades eróticas se pueden dividir en legítimas públicas (noviazgos, matrimonios, etc.) y legítimas privadas (unión conyugal, efusiones afectivas, etc.) y en ilegítimas, que se desarrollan en ámbitos públicos (prostitución y otras) o que tienen lugar privadamente (abusos deshonestos).

La constitución de la autoridad en la familia y en la sociedad civil, excluye unas formas de lo erótico como inadecuadas. La exclusión tiene vigencia transcultural y transhistórica.

El ámbito de lo público en tanto que sociedad civil y el de lo privado en tanto que familia, excluyen, lo malo y lo falso de la dinámica erótica. De este modo se establece el ámbito de la moralidad pública, que reconoce y protege lo privado legítimo.

El ámbito de la moralidad pública, del reconocimiento social, es el escenario de la hipocresía.

4. La definición de la normalidad erótica

Lo erótico clandestino contribuye a la definición de la normalidad y a la constitución de la identidad masculina o femenina de los individuos.

En el siglo XX, se ha dado un cambio en el matrimonio mismo, que pasa de estar cimentado fundamentalmente sobre una base institucional, a estarlo sobre una base personal.

Se ha dado una sustanciosa mejora del status de la mujer, de su autonomía económica, y de su capacidad de elección. Junto a eso se registra una disminución de la estabilidad matrimonial y un incremento anual del número de divorcios.

Se produce un cambio en las expectativas respecto al matrimonio. Tiende a considerarse más que un estado, una relación de amor, de amistad y de cooperación.

Por último, se registra un cambio en la percepción del sexo. Se inicia el proceso de permisividad sexual. Todo en correlación con una mayor tolerancia recíproca de las relaciones sexuales extramatrimoniales.

No parece que un sistema jurídico pueda erradicar la existencia de nacimientos ilegítimos.

5. El deber como inclinación, como norma y como hábito

Si la libertad es absoluta, no tiene costumbres, no tiene hábitos y no tiene inclinaciones. Solamente tiene actos, y esos actos son en sí mismos normas.

La libertad siempre tiene como punto de referencia lo que viene de antes, las inclinaciones y las costumbres, y el grado de desarrollo de ella misma en cada una de las etapas anteriores. La normalidad erótica y la identidad sexual y personal son una necesidad, y por eso constituyen la meta de unas inclinaciones, el contenido de unas costumbres y el objetivo de un deber.

La sistematización estoica de las virtudes en cuatro grandes familias, las de la prudencia, justicia, fortaleza y templanza, es acogida en el cristianismo y difundida por él en todo el occidente.

La definición de la normalidad erótica y de la identidad sexual no puede consistir en una distribución de funciones según una relación de opresor - oprimido.

La normalidad que se busca, el deber hacia el que se siente inclinación, es aquella norma que establezca lo que es propio y adecuado para la personalidad femenina y para la masculina, recogiendo lo legítimo y viable en costumbres anteriores, y posibilitando nuevas costumbres.

6. Poder y libertad

El poder no es capaz de aceptarse a sí mismo.

El poder, si no se autoformaliza, no dispone de sí, y entonces es un poder impotente.

Si no puede controlarse a sí mismo no es libertad, y las limitaciones le vienen de fuera.

Aunque el poder se puede perder, su dinámica es la de crecimiento y autoafirmación.

Capítulo X: Para una teología del sexo, el amor y el matrimonio

1. El hombre: una naturaleza y dos personas

El varón y la mujer constituyen una unidad originaria.

La imagen de Dios en el hombre no se encuentra en el varón ni en la mujer tomados separadamente, sino tomados en su unidad.

La vergüenza sólo se produce si, además de una diferenciación de sí, hay también una alienación, si hay una parte de sí mismo enajenada.

Lo que participa de su naturaleza es la persona del otro sexo, y la persona divina, y por eso se siente vergüenza ante ellos cuando la unidad primordial con ellos se ha roto, y la diferencia se ha convertido en alienación.

La soledad en la que el hombre está no es algo de lo que Adán tiene conciencia. Es una situación de indigencia, pero que no es percibida por el propio Adán, sino por Dios.

Adán es persona humana porque Eva es persona humana, puesto que para un sujeto ser una persona significa estar diferenciado de sí en la propia interioridad, lo cual sólo es posible en relación con otra subjetividad.

2. Dignidad del varón y dignidad de la mujer

La diferencia originaria de la persona - varón y la persona - mujer es esencial para la identidad de la naturaleza humana, del ser hombre.

Puede decirse que hay una prioridad de orden del Padre sobre el Hijo y, en análogo sentido, que la hay del varón sobre la mujer.

La dignidad de la mujer se ensombrece y se torna problemática después de la caída, pero no antes. La caída significa una escisión de la naturaleza humana, y la naturaleza humana se puede romper porque es finita.

La caída significa una alienación del hombre, que la Escritura describe como ruptura de la relación espontánea entre el hombre y la naturaleza, y entre el varón y la mujer.

La alienación entre el hombre y el cosmos hace problemático el trabajo. La actividad laboral humana nunca dejará de ser fatigosa y la muerte o el retorno al suelo del que fue tomado es el destino último de la vida terrena.

La alienación entre el varón y la mujer, hace problemático el amor.

La circunstancia de que la mujer sea formada del varón y como ayuda adecuada para él, puede dar pie a pensar en relaciones de subordinación y sujeción.

El reconocimiento de la dignidad de la mujer operado en base a los derechos humanos, a la vez que significa la recuperación del carácter personal de ella que quedó marginado con la caída, corre el riesgo de inducir a una masculinización de la mujer que resulte atentatoria contra su identidad.

La emancipación y el dominio del hombre sobre la naturaleza se puede desplegar en términos de explotación desconsiderada, y en modo alguno el reconocimiento de la dignidad del hombre como persona y el de la dignidad de la naturaleza es garantía suficiente para que ello se evite.

3. El matrimonio como cifra teológica

El significado del matrimonio como sacramento, es decir como misterio, resulta explicitado en el texto: 'el que ama a su mujer se ama a sí mismo. Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos se harán una sola carne'.

Esto significa que la relación del varón con la mujer no puede tener como único fundamento el arbitrio individual. Tampoco se puede interpretar que la mujer es la carne a la que el varón se une proviniendo de otra carne de la que brota.

El matrimonio podría considerarse como cifra de la unión entre Dios y la humanidad.

En lo que podría llamarse unión matrimonial de Dios con la humanidad, cabría distinguir dos momentos:

- Realización del matrimonio o celebración de los esponsales, que podría equiparse a la unión hipostática.
- Consumación del matrimonio, que podría hacerse equivaler a la institución de la Iglesia.

El sacramento causa unión entre varón y mujer superior a la unidad originaria puesto que se trata de una unidad en el Señor.

El matrimonio como sacramento significa que la ruptura entre el varón y la mujer provocada por la caída puede ser reparada. El sacramento establece una unidad propia de la plenitud de los tiempos.

4. Sacerdocio y feminidad

Sujeción no significa dominio.

La cuestión de si la ordenación sacerdotal de las mujeres es válida o no, se trata de un problema teológico y jurídico a la vez.

El hecho de que Dios se encarnara como varón, y no como mujer, es relevante en orden a la comprensión de la identidad y la diferencia de la naturaleza y las personas divinas, de la identidad y la diferencia de la naturaleza y las personas humanas, y de la identidad y la diferencia de la persona de Cristo y de sus naturalezas.

Si lo propio de Cristo es ser sacerdote, si ese es su significado, y su significante es el cuerpo de un varón, cabe pensar que el sacerdocio no significa lo mismo si su significante es una mujer que si es un varón.

Ni son ni significan lo mismo un cuerpo de varón y un cuerpo de mujer.

CITAS CLAVE:

Pág. 12: “La Filosofía más que un tema distinto del de los demás saberes, tiene un punto de vista distinto sobre los mismos temas”.

Pág. 91: “Si el hombre pudiera elegir para realizar su amor según la intensidad y la fuerza con la que ama, según lo que es más propiamente amar, elegiría ser la fuerza e intensidad amorosas máximas”.

Pág. 166: “Mientras la norma y la reflexión tienen su momento, frecuentemente la vida brota nuevamente y desborda cauces reclamando nueva normativa y nueva reflexión”.

Pág. 192: “El amor parece mantener su propia operatividad y protagonismo y establece relaciones interpersonales por encima o al margen del diformismo sexual”.

Pág. 270: “El amor no tolera ningún tipo de violencia que es una actividad radicalmente natural personal, y el reconocimiento de ello es el reconocimiento de la dignidad de la mujer”.

METODOLOGÍA:

La perspectiva desde la que se hace este libro, es la de la antropología filosófica. El sexo, el amor y el matrimonio fueron analizados recogiendo cuanta información y documentación fue posible de las diversas ciencias positivas, y proyectándola sobre los primeros principios trascendentales: el de identidad y el de diferencia. Al hacerlo, se tuvo en cuenta la diferencia entre el ser como actividad y como physis, y lo formado y determinado. Se tuvo en cuenta también la diferencia entre la libertad humana y la mismidad del ser y de la physis, por una parte, y la diferencia entre la libertad y la realización de la esencia humana en la existencia, en el tiempo, por otra parte.

CONCLUSIONES:

- Reproducirse es afirmarse por sí mismo y desde sí mismo, afirmar la propia identidad diferenciándose de sí mismo.
- El control que se lleva a cabo desde el programa genético y el que se realiza mediante el cerebro se parecen en que ambos consisten en un 'saber hacer'.

- Así es como se aprende lo que uno es, según le corresponde a uno hacer, y según lo que uno puede hacer.
- El hombre ha aprendido qué significa ser humano y qué significa mundo, ha dotado de sentido a la realidad, a partir de su propio cuerpo y de las relaciones de su organismo con los demás de su especie y con los del medio geográfico.
- La máxima afirmación de sí mismo se produce cuando hay un grado tal de posesión de sí que uno puede darse del todo.
- La adecuación del ser y el deber ser es una tarea práctica, que compete a cada individuo, y que se cumple en la medida en que los individuos se vinculan entre sí mediante la universalidad jurídica, moral, política y religiosa. Es la conexión armónica de estos planos, lo que constituye un orden social propiamente civil, que hace posible y potencia el desarrollo humano.
- Después de la caída, momento a partir del cual el hombre y el cosmos son recíprocamente extraños y hostiles, la relación del hombre con la naturaleza se establece en términos de técnica, de magia o de superioridad de fuerza.

TÍTULO: Dimensiones de personalidad y valores interpersonales en adolescentes.

AUTOR(S): GÓMEZ, Aspiazu Luis.

PUBLICACIÓN: En: Revista Latinoamericana de Psicología, vol. 17, n° 2. Colombia: 1985

UNIDAD PATROCINANTE: Fundación para el Avance de la Psicología.

PALABRAS CLAVES:

Valores: Creencias firmes y duraderas por las cuales una persona orienta su comportamiento en un determinado sentido. (Pág. 194)

DESCRIPCIÓN:

El artículo contiene 11 páginas (193 – 203)
Dentro de su contenido presenta 6 tablas:

- Tabla 1: Distribución de la muestra según el sexo en la dimensión de Neuroticismo o “Estabilidad - Inestabilidad Emocional”
- Tabla 2: Distribución de la muestra según el sexo en la dimensión “Introversión – Extraversión”
- Tabla 3: Resumen de los Niveles de Significación alcanzados por medio de la prueba de rango de Duncan para Ns desiguales en los Valores Interpersonales para las diversas comparaciones en la dimensión “Estabilidad - Inestabilidad Emocional”
- Tabla 4: Resumen de los niveles de significación alcanzados por medio de la prueba de Rango de Duncan para Ns desiguales en los Valores Interpersonales para las diversas comparaciones en la Dimensión “Introversión - Extraversión”.
- Tabla 5: Puntuaciones medias alcanzadas por los sujetos en los valores interpersonales para la dimensión Estabilidad - Inestabilidad.

Tabla 6: Puntuaciones medias alcanzadas por los sujetos en los valores interpersonales para la dimensión Introversión - Extraversión.

FUENTES:

- Anicama, J. (1974). Rasgos básicos de personalidad en una población de Lima: un enfoque experimental. Tesis inédita: Departamento de Psicología, Universidad Nacional de San Marcos.
- Castillo, G., (1977). Estudio y tipificación del Cuestionario de Valores Interpersonales, en estudiantes de Cajamarca, Huancayo y Cuzco. Tesis Inédita, Lima: Departamento de Psicología, Universidad Nacional de San Marcos.
- Hyman, H. (1965). The value system of different classes: A social and psychological contribution to the analisis of stratification. En R.B. Seynor y M. Lipset (Eds.), Class, status, and power. Nueva York: Free Press.
- McGuigan, F.J (1974). Psicología experimental. Traducido del inglés. México: Trillas.
- Mikusinski, E., Arteaga, A.G.O., Quintana, M.E.E., y Andrade, M.C. (1980). Exploración de las dimensiones Eysenckianas de personalidad mediante el diferencial semántico. Revista Latinoamericana de Psicología, 12, 425-440.
- Nuñez, R. (1973). Valores en las relaciones interpersonales de estudiantes de diferente nivel socioeconómico. Tesis inédita, Lima: Departamento de Psicología, Universidad Nacional de San Marcos.
- Serrano, E. (1975). Relación entre los rasgos de personalidad extraversión - introversión y la elección de los valores en los adolescentes escolares de diferente nivel socioeconómico. Tesis inédita, Lima: Departamento de Psicología, Universidad Nacional de San Marcos.
- Whyte, W.F., y Flores, G. (1963). Culture, industrial relations, and economic development : The case of Peru. Industrial and Labor Relations Review, 16.

CONTENIDO:

Sobre el tema se han efectuado investigaciones similares, por ejemplo, Whyte y Flores en 1963, Hyman en 1965; Serrano en 1975; Mikusinski, Andrade, Arteaga y Quintana en 1980.

Hoy, más que nunca, los adolescentes merecen especial atención debido a los diversos problemas que afrontan día a día como son: la falta de empleo de sus padres, la incrementada delincuencia, la falta de una adecuada formación personal y profesional.

Eysenck señala que todas las personas tenemos tres dimensiones básicas de la personalidad. Para efectos de la investigación el autor se

ciñó a dos de ellas: Introversión - Extraversión y Estabilidad - Inestabilidad.

Gordon menciona que son seis los valores por los que una persona orienta su comportamiento: independencia, soporte, benevolencia, conformidad, reconocimiento y liderazgo.

La investigación intenta obtener un conocimiento objetivo de una muestra de adolescentes acerca de sus rasgos de personalidad y los valores que poseen, y resolver si existirán diferencias en los valores interpersonales entre adolescentes estables con respecto a los inestables, así como si existirán diferencias en los valores interpersonales entre los adolescentes introvertidos con respecto a los extrovertidos.

La población sometida a la investigación fue 252 adolescentes: 126 hombres y 126 mujeres que se encontraban entre los 15 y 18 años de edad. Estudiantes de último año de educación secundaria. Todos pertenecían a la clase socio - económica baja.

El inventario de personalidad de Eysenck, forma "B" (EPI) proporcionó datos sobre los rasgos y dimensiones de la personalidad. Y el cuestionario de Valores Interpersonales de Gordon (SIV) proporcionó datos sobre los valores a nivel interpersonal.

Mediante una comparación de los valores interpersonales en la Dimensión Estabilidad - Inestabilidad:

En relación al valor Independencia, se aprecia que los adolescentes de ambos sexos buscan obrar de acuerdo a su propio criterio, procuran tener derecho a hacer todo lo que ellos quieren hacer y desean ser capaces de hacer las cosas en la forma en que ellos mismos quieran hacerlas; sobre todo en los varones.

Con respecto al valor Soporte, se encontró que los dos grupos de adolescentes desean ser tratados con comprensión, amabilidad y consideración, necesitan recibir apoyo y aliento de otras personas, especialmente las mujeres.

En el valor Benevolencia, se halló que las mujeres tienden a hacer cosas para los demás, buscan ayudar a las personas más necesitadas, demostrando una tendencia a la filantropía y un comportamiento altruista.

Con relación al valor Conformidad, los resultados indican que varones y mujeres tienden a hacer lo que es socialmente correcto y aceptado, acatando las normas comunes de convivencia con sus semejantes.

En cuanto al valor Reconocimiento, se deduce que las mujeres tratan de ser respetadas y admiradas; que las personas las consideren importantes

y que se reconozca lo que ellas hacen, especialmente en el caso de las inestables.

Referente al valor Liderazgo, se observa que los adolescentes gustan de estar encargados de otras personas, poseer autoridad y poder.

Al comparar los valores interpersonales en la dimensión introversión - extraversión:

En el valor Independencia, se halló que hombres y mujeres procuran tener derecho a hacer lo que ellos quieran, buscando ser libres de tomar decisiones por ellos mismos; y actúan a favor del criterio personal.

Con respecto al valor Soporte, se observa que prefieren ser tratados con comprensión, amabilidad y consideración, buscan recibir apoyo de otras personas, sus familiares, amigos y profesores.

En relación al valor Benevolencia, se encontró que las mujeres tratan de hacer cosas para los demás, demuestran inclinación por ayudar a los más necesitados.

En cuanto al valor Conformidad, hombres y mujeres hacen lo que esta considerado como socialmente correcto y aceptado, acatando las normas comunes de convivencia humana.

Con relación al valor Reconocimiento se aprecia algo diferente, las mujeres extrovertidas y los hombres introvertidos y extravertidos procuran ser respetados y admirados, que las personas que lo rodean consideren que son importantes y que se reconozca lo que ellos hacen.

En el valor Liderazgo, los adolescentes se inclinan por estar encargados de otras personas, asumir posiciones de autoridad y poder, en mayor grado los varones.

METODOLOGÍA:

El trabajo versa sobre las Dimensiones de la personalidad en comparación con los valores interpersonales. El aspecto más importante es apreciar cómo se presentan las dos variables: dimensiones de personalidad y valores interpersonales, en Perú. Para desarrollar el trabajo se eligieron dos fuentes teóricas: los postulados de Eysenck sobre la personalidad, y los de Gordon sobre los valores interpersonales.

CONCLUSIONES:

En relación a las dimensiones básicas de la personalidad, se observó que los hombres alcanzan porcentajes más altos en las dimensiones Estabilidad y Extraversión. Las mujeres alcanzan porcentajes más altos en las dimensiones inestabilidad e introversión.

En cuanto a los valores interpersonales, los adolescentes varones obtienen mayor porcentaje en los valores independencia y liderazgo, y las mujeres, en soporte, benevolencia y reconocimiento.

Conformidad fue el único Valor sin medias significativas en todas las comparaciones y en ambas dimensiones.

La variable estabilidad - inestabilidad no influye en el sexo masculino para obtener mayor o menor puntaje en los valores interpersonales.

La variable introversión - extraversión no influye en el sexo femenino para obtener mayor o menor puntuación en los valores interpersonales.

Los adolescentes estables obtienen medias más elevadas en Benevolencia y Liderazgo. Los inestables las alcanzan en independencia, soporte y reconocimiento.

Los varones consiguen medias más altas en independencia y liderazgo; las mujeres obtienen medias más altas en soporte, independencia y reconocimiento.

Los adolescentes extrovertidos alcanzan medias más elevadas en independencia, soporte y reconocimiento.

TÍTULO: Observación y registro de la depresión en el niño.

AUTOR(S): CARDOZE, Comanto Dennis

PUBLICACIÓN: En: Revista Latinoamericana de Psicología. Vol. 17, n°2. Colombia: 1985.

UNIDAD PATROCINANTE: Fundación para el Avance de la Psicología.

PALABRAS CLAVE:

El texto no contiene palabras clave

DESCRIPCIÓN:

El artículo contiene 16 páginas (227 – 245)
En el contenido presenta 16 tablas:

- Tabla 1: Distribución de la muestra por edades y sexo.
- Tabla 2: Distribución teórica de conceptos depresivos de las tres escalas.
- Tabla 3: Valores alcanzados por los grupos de edad y por ambos sexos en la escala autoevaluativa
- Tabla 4: Correlaciones entre la escala autoevaluativa y las demás escalas
- Tabla 5: Confiabilidad de la escala autoevaluativa en cada grupo de edad y en ambos sexos
- Tabla 6: Correlaciones inter Item en el test - retest de la escala autoevaluativa
- Tabla 7: Correlaciones de los ítems de la escala autoevaluativa con el total de la puntuación
- Tabla 8: Matriz de correlaciones entre los ítems de la escala autoevaluativa
- Tabla 9: Valores alcanzados por los grupos de edad y por ambos sexos en la escala doméstica

- Tabla 10: Correlaciones de la escala doméstica con las otras escalas
- Tabla 11: Correlaciones de los ítems de escala doméstica con el total
- Tabla 12: Matriz de correlaciones entre los ítems de la escala doméstica
- Tabla 13: Valores alcanzados por grupos de edad y sexos en la escala escolar
- Tabla 14: Correlaciones inter ítem en el test - retest de la escala escolar
- Tabla 15: Correlaciones de los ítems de escala escolar con el total
- Tabla 16: Matriz de intercorrelaciones de los ítems de la escala escolar.

Presenta también 3 apéndices:

- Apéndice A: Escala autoevaluativa de depresión infanto - juvenil (forma original utilizada en el estudio)
- Apéndice B: Escala doméstica para el registro de depresión infanto - juvenil (forma original utilizada en el estudio)
- Apéndice C: Escala escolar para el registro de depresión infanto - juvenil.

FUENTES:

- Albert, N., y Beck, A. T. (1975). Incidence of depression in early adolescence: A preliminary study. *Journal of Youth and Adolescence*, 4,301.
- American Psychiatric Association (1980). *DSM-III. Diagnostic and statistical manual of mental disorders*. Washington, D. C.: American Psychiatric Association.
- Birlson, P. (1981). The validity of depressive disorder in childhood and the development of a self-rating scale: A research project. *Journal of Child psychology and psychiatry*, 22,73-88
- Cardoze, D. (1979) *Las depresiones infantiles: un estudio sobre 80 niños*. Tesis de licenciatura inédita, Universidad de Sevilla
- Frommer, E. (1968). Depressive illness childhood. *British journal of psychiatry*, 2,117 - 123
- Kazdin, A. E., y Petti, T. A. (1982). Self-Report and Interview measures of child-hood and adolescent depression. *Journal of child psychology and psychiatry*, 23, 437 - 457

- Kerlinger, F. N. (1979). Enfoque conceptual de la investigación del comportamiento. Traducido del inglés. México. Interamericana.
- Krakowski, A. J. (1979). Depressive reactions of child-hood and adolescence. *Psychosomatics*, 11, 429 - 433.
- Kuhn, B., Y Kuhn, R. (1972). Drug therapy for Depression y children: Indications and methods. En L. Annell (Ed.), *depressive estates in childhood and adolescence* (pp. 455-459). Stockholm: Almqvist and Wiksell.
- Ling. W., Oftedal, G., y Weinberg, W. (1970). Depressive illness in childhood presentig as cevere hadeache. *American Journal of diseases in children*, 120, 122-124.

CONTENIDO:

Un aspecto importante del criterio diagnóstico de las depresiones del niño es el de determinar cuáles niños exhiben en sus conductas aquellas que puedan ser atribuidas a una disminución del alumno.

Existe un acuerdo casi universal de que el niño que padece una depresión muestra síntomas llamados directos como: tristeza, autoimagen negativa, irritabilidad, tendencia al llanto, insatisfacción, desinterés, sentimientos de culpa y de rechazo por parte de los demás, ideas de muerte, fatigabilidad, dificultades de concentración, pesimismo, tendencia al aislamiento social y algunos síntomas psicósomáticos: dolor de cabeza, de vientre, anorexia, etc; además de trastornos de sueño. En el caso de las depresiones mayores se añaden síntomas de tipo psicótico como alucinaciones o delirio.

El interés por establecer un diagnóstico objetivo de la depresión del niño en la práctica clínica ha llevado a varios investigadores al desarrollo de instrumentos tipo escalas - cuestionarios, similares entre sí. Pero este tipo de información basada en instrumentos clínicos autoevaluativos presenta inconvenientes con la edad cronológica, la capacidad cognoscitiva, la capacidad de comunicación y la resistencia de muchos niños a expresar sus síntomas abiertamente, lo que hace que la autoevaluación y el mismo paciente no constituyan una fuente apropiada por sí sola para el diagnóstico confiable de la depresión.

Se recomienda entonces, utilizar en el proceso de diagnóstico de la depresión de los niños, además de la entrevista informal con el niño y con sus familiares y de las escalas autoevaluativas, otros medios de información como la información de la conducta del paciente en la escuela y en la casa, así como en las relaciones con sus compañeros.

Se estudió una muestra de 40 niños en Panamá. Las edades oscilaban entre los 7 y los 13 años. La condición social corresponde a la clase media - baja y media - media.

Se confeccionaron tres instrumentos que contenían ítems referentes a conductas o síntomas depresivos con base en el criterio cualitativo:

- Escala autoevaluativa de depresión infanto - juvenil.
- Escala doméstica para el registro de depresión infanto - juvenil.
- Escala escolar para registro de depresión infanto - juvenil.

En estos tres instrumentos se encuentran distribuidos los conceptos depresivos.

La escala autoevaluativa se administraba a los niños en dos ocasiones con intervalos de 30 a 40 días.

En la escala doméstica, la madre u otro familiar, recogía la información por observación de los síntomas cada tercer día durante 30 días.

La escala escolar se le enviaba a la maestra, con instrucciones, y ésta contestaba después de observar al niño durante 10 días. Posteriormente se le enviaba un segundo formato.

Así pues, las escalas fueron aplicadas en un lapso de 30 a 45 días.

Se pudo constatar que en las escalas de tipo autoevaluativo para medir depresión en niños existe una tendencia a resultados exagerados, podría pensarse que esta tendencia al abultamiento se debe a la forma de presentación de los ítems de la escala que puede inducir a los niños a más contestaciones positivas, pero también a que, por tratarse de una población “psiquiátrica”, los sujetos estén propensos a aceptar como suyos síntomas que luego no exhiben en la realidad con tanta frecuencia; sería un “sentimiento de estar con problemas” creado por el hecho de ser un paciente psiquiátrico.

La escala de observación doméstica, a nuestro juicio, tiene superioridad sobre las demás debido al mejor conocimiento de la madre de los estados emocionales de su hijo; al mayor tiempo que el niño pasa en su casa y al método utilizado, que en este caso fue un muestreo durante un mes.

CITA CLAVE:

Pág. 15: “La escala de observación doméstica tiene superioridad sobre las demás debido al mejor conocimiento de la madre de los estados emocionales de su hijo”.

METODOLOGÍA:

En el artículo se presenta un estudio en el que se utilizaron tres instrumentos de obtención de información respecto a síntomas depresivos en el niño, aplicándose, por medio de ellos, criterios necesarios como el cualitativo, el cuantitativo, el temporal y el de ubicuidad.

CONCLUSIÓN:

Al arribar un diagnóstico tomando en cuenta criterios cualitativos y cuantitativos, temporales y de ubicuidad, el someter al paciente a este tipo de observación es la metodología más recomendable, y la observación doméstica por los padres o tutores del niño es un aspecto importante para el diagnóstico y el seguimiento en las depresiones de los niños y adolescentes.

TÍTULO:	El futuro emocional y psicosexual del niño en hogares destruidos.
AUTOR(S):	GRANERO, Mirta
PUBLICACIÓN:	En: Revista Latinoamericana de Psicología. Vol. 17, n°2. Colombia: 1985.
UNIDAD PATROCINANTE:	Fundación para el Avance de la Psicología.

PALABRAS CLAVES:

Amor: Es cuidado, respeto, conocimiento, reciprocidad y responsabilidad. (Pág. 249)

DESCRIPCIÓN:

El artículo contiene 6 páginas (247 – 252)

CONTENIDO:

Aquel hijo que vive en un hogar en el que la pareja no está integrada y son ambos felices es más propenso a encontrar dificultades psicológicas, que aquel hijo de una pareja que se lleva mal pero que a tenido la fuerza para romper una relación patológica.

Las perturbaciones psicológicas de los padres y la mala orientación y contradicciones, son ambientes familiares que promueven el desarrollo de desórdenes psicológicos en los niños, estén sus padres separados o no.

En los casos de separaciones, los padres tienden a ocultarles a sus hijos cosas que estos pueden saber. Se debe tener en cuenta que los niños son capaces de aceptar la realidad, aunque les cause dolor.

Es conveniente que la madre, que es quien generalmente queda con los hijos, les inculque que el padre los quiere a pesar de haber abandonado la familia.

Pero cuando el padre o la madre abandona para siempre a su hijo no se debe decir a los hijos que la persona ausente los quiere porque esta mentira confunde la idea de amor que luego tendrá cuando sea mayor. Además el niño se sentirá engañado y perderá confianza en el padre que le miente.

A estos niños habrá que explicarles que ese padre o esa madre los quiere poco. Habrá que estimularlos a buscar afecto en quien sí puede dárselo.

Un padre que se aleja de su hijo no lo cuida, no lo respeta, no lo conoce y no es responsable con él.

Otro de los errores que cometen los padres de parejas separadas es criticarse mutuamente frente al hijo, generando odio, venganza, revancha y falta de respeto. Pero tampoco se deben adjudicar al otro virtudes que no tiene porque, si el padre era tan perfecto, ¿Por qué los dejó?

La forma menos dañina de abordar tales situaciones consiste en dar al niño la idea precisa de cómo son realmente las cosas.

Hay otra problemática también importante en el hijo de padres separados: en casos en que ambos padres formaron nuevas parejas, si estos no llevaron a su hijo a su nuevo hogar, el niño se siente abandonado, malo, culpable y crea temores y desvalorizaciones sobre él mismo.

Si sus padres aún no formaron nuevas parejas están, por lo general, intentando buscarlas. Pero luego de la destrucción del hogar, el clima no es el más propicio para entablar una nueva relación de pareja. Desde el punto de vista social este hecho es motivo de censura. Y, ¿qué pasa emocionalmente con el niño cuando sus padres no son bien vistos en el entorno social?

¿Qué necesita un niño para ser emocional y psicológicamente sano?

1. Seguridad y estabilidad.
2. No sentirse abandonado, sentirse querido.
3. No sentirse señalado negativamente.
4. No ser educado con contradicciones.
5. Tener buenos modelos para seguir.
6. Ver la sexualidad como algo bueno y positivo.

El autor no censura a las personas separadas que forman nuevas parejas si lo hacen en forma adulta. Una nueva pareja puede dar al niño un hogar de buenas características, aunque esto no sea lo más usual.

Otros conflictos que tienen que ver con hogares destruidos son la falta de identidad sexual con el progenitor del mismo sexo cuando es este el que falta.

CITA CLAVE:

Pág. 247: "A veces los niños están en mejores condiciones en un hogar de padres separados que en un hogar desdichado con ambos padres presentes".

Pág. 248: "Las verdades a media confunden a cualquier ser humano creando desconfianza y expectativas".

Pág. 251: "Un hogar no siempre es destruido porque sus padres estén separados. Generalmente estaban destruidos antes de la separación, o se destruyeron por no separarse a tiempo".

METODOLOGÍA:

En el artículo se mencionan temáticas a tener en cuenta por las parejas que se separan. Se propone una buena orientación para el trato adecuado y la crianza del niño.

CONCLUSIÓN:

El divorcio en sí mismo no lleva necesariamente a problemas psicológicos del hijo.

TÍTULO: EL CORAZÓN

AUTOR(S): VON HILDEBRAND, Dietrich

PUBLICACIÓN: Madrid: 1993. 224p.

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Afectividad: Esfera de los sentimientos. (Pág. 89)

Corazón:

- Centro de nuestra afectividad. (Pág 9)
- Órgano de toda la afectividad: todos los deseos y anhelos, todo conmoverse, todos los tipos de felicidad y dolor. (Pág. 58)
- Centro de la esfera afectiva. (Pág. 88)
- Término que se usa a menudo para designar la vida interior del hombre en cuanto tal. En estos casos 'corazón' es más o menos sinónimos de 'alma'. (Pág. 57)
- Significa el punto focal de la esfera afectiva, el punto de esta esfera que resulta afectado de modo crucial. (Pág. 59)

Pasiones: Tipos de experiencias afectivas que tienen un dinamismo antirracional. (Pág. 80)

DESCRIPCIÓN:

El libro contiene 224 páginas.
La obra se divide en 3 partes de la siguiente forma:

I Parte: El corazón Humano

Capítulo I: El papel del corazón.
Capítulo II: Afectividad no espiritual y espiritual.
Capítulo III: Afectividad Tierna
Capítulo IV: La hipertrofia del corazón
Capítulo V: La atrofia afectiva
Capítulo VI: Falta de corazón.
Capítulo VII: Corazón tiránico.
Capítulo VIII: Corazón como el yo real.

II Parte: Corazón de Jesús

Capítulo I: Afectividad del Dios – Hombre.

Capítulo II: Misterio del sagrado Corazón

III Parte: Transformación del corazón humano

Capítulo I: El corazón del verdadero cristiano.

Capítulo II: Amare in Deo

FUENTES:

- Altarejos, F., Educación y felicidad, Pamplona, Eunsa, 1986.
- Desclée de Brouwer “Le Coeur” Págs. 41 – 102. 1950
- David McKay, “Christian Ethics”, cáp. 17. New York 1952. Graves images. In defense of purity. What is philosophy?
- “Graven Images”, cáp. 11
- Helicon Press. Baltimore, 1960. Liturgy and personality, not as world giveth. True morality and it’s counterfeits.
- Liturgy and personality, Págs. 126 – 127.
- Revista: Homiletic and pastoral Review. Artículo “Los sentimientos y la vida espiritual”.
- San Agustín “La ciudad de Dios” 9,5

CONTENIDO:

El Cristianismo está relacionado con el amor y, por consiguiente, con el corazón, con el mismo centro de nuestra afectividad.

Los sentimientos espirituales no son causados por la acción de un agente sobre el cuerpo sino que requieren la aprehensión intelectual previa de un “objeto motivante”.

Las experiencias intencionales, cuando son auténticas, deben ser sancionadas por la voluntad a fin de poseer plena validez, y del mismo modo los sentimientos ilegítimos deben ser desaprobados.

Tener un corazón capaz de amar, un corazón que puede conocer la ansiedad y el sufrimiento, que puede afligirse y conmoverse, es la característica más específica de la naturaleza humana.

Mientras que la rectitud y la justicia constituyen el núcleo de la moralidad natural, el centro específico de la moralidad cristiana es la bondad de la caridad.

Primera parte. El corazón Humano

Capítulo I: El papel del corazón

La felicidad tiene su lugar en la esfera afectiva puesto que el único modo de experimentar la felicidad es sentirla. El conocimiento sólo podría ser la fuente de la felicidad, pero la felicidad misma, tiene que darse en una experiencia afectiva.

Según Aristóteles, el entendimiento y la voluntad pertenecen a la parte racional del hombre, mientras que la esfera afectiva, y con ella el corazón, pertenecen a la parte irracional del hombre.

El conocimiento sólo podría ser la fuente de la felicidad, pero la felicidad misma, por su propia naturaleza, tiene que darse en una experiencia afectiva.

Quizá la razón más contundente para el descrédito en que ha caído toda la esfera afectiva se encuentra en la separación de una experiencia afectiva del objeto que la motiva y al que responde de modo significativo, reduciéndola a su estado sentimental.

Existe la diferencia entre el grado de intensidad de una experiencia afectiva y el carácter irracional e inconsistente de ciertos estados emocionales.

Capítulo II: Afectividad no espiritual y espiritual

Las diferencias en el campo de la afectividad, entre las sensaciones físicas y los sentimientos psíquicos están en que los sentimientos psíquicos no tienen la marca de las experiencias corporales, no son estados de nuestro cuerpo, son más subjetivos.

A pesar del carácter espiritual de las respuestas afectivas y su diferencia con respecto a los estados psíquicos y de las sensaciones corporales; estas respuestas afectivas tienen repercusiones en el cuerpo.

Las pasiones se refieren a un determinado grado de experiencia afectiva. Cuando ciertos sentimientos alcanzan un alto grado de intensidad, tiende a silenciar la razón y a dominar a la voluntad libre.

El modo inferior de estar fuera de sí (como uno de los significados de pasión) se caracteriza por la irracionalidad (ofuscamiento de nuestra razón).

Existen cuatro tipos de pasiones:

1. Pasión como ambición.
2. Actitudes que poseen un carácter explosivo como la ira.
3. Impulsos que esclavizan a la persona.
4. Respuestas que pueden escapar a nuestro control.

La espiritualidad de una respuesta afectiva no queda garantizada por una 'intencionalidad' formal, requiere además la trascendencia característica de una respuesta de valor.

Las respuestas afectivas espirituales incluyen siempre una cooperación del intelecto con el corazón.

Capítulo III: Afectividad Tierna

Después de la Primera Guerra Mundial surgió una fuerte tendencia antiafectiva. Cualquier mención al amor, al hecho de conmoverse o anhelar, se consideraba un subjetivismo trivial. Esta tendencia se dirige sólo contra el tipo de afectividad llamada “tierna”.

No era el fuego de una ambición devoradora o el dinamismo de la ira que corresponde a la afectividad enérgica lo que desprecian los funcionalistas como subjetivo o romántico; se oponen a la afectividad de carácter humano y personal.

La afectividad tierna se manifiesta en el amor paternal, filial, en la amistad, en el amor fraterno, conyugal o del prójimo. Se muestra al conmoverse, en el entusiasmarse, en la tristeza profunda auténtica, en la gratitud. Es el tipo de afectividad que incluye la capacidad para una noble rendición y en la que está implicado el corazón.

Algunas personas son incapaces de mostrar sus sentimientos o les avergüenza hacerlo, por lo que los esconden bajo una aparente indiferencia. Lo que buscan esconder es la afectividad tierna.

Capítulo IV: La hipertrofia del corazón

El intelecto, la voluntad y el corazón deberían cooperar entre sí, pero respetando el papel y el área específica de cada uno.

Cuando el corazón va más allá de su dominio y usurpa papeles que no le corresponden; desacredita la afectividad y causa desconfianza sobre sí mismo.

La hipertrofia del corazón es un uso excesivo de la afectividad que en realidad es un uso incorrecto. Esta no se debe equiparar a una afectividad demasiado intensa. El responsable de estas perversiones no es el grado de afectividad sino el desordenado estado de nuestra alma.

Capítulo V: La atrofia afectiva

Existen hombres en los que la afectividad está mermada o frustrada.

La atrofia afectiva sucede por la hipertrofia del intelecto, también por la hipertrofia de la eficiencia pragmática, en la que se considera que toda experiencia afectiva es superflua y constituye una pérdida de tiempo. Esta motivación afectiva se da en el hombre burócrata - metafísico para el que sólo cuentan las cosas que tienen realidad jurídica. Su afectividad se reduce a la satisfacción que siente al cumplir las prescripciones legales. Un tercer tipo de atrofia afectiva se debe a una hipertrofia de la voluntad, que reduce la afectividad y silencia el corazón.

Capítulo VI: Falta de corazón

Muchos de los actos de mayor valor moral sólo pueden surgir de este centro de la afectividad, del corazón

El hombre sin corazón posee este centro, sólo que lo tiene silenciado o paralizado. Son personas cuya actitud ante la vida está dictada por el orgullo.

La falta de corazón también puede deberse a pasiones como la ambición o la avaricia. Un tercer tipo de falta de corazón se puede encontrar en el 'esteta refinado' cuya actitud ante el mundo es la del goce estético, que se comporta siempre como observador.

Otro tipo, es el del hombre amargado. Su corazón ha sido acallado y cerrado por una herida en su corazón.

Capítulo VII: Corazón tiránico

Aparece cuando el corazón se niega a permitir que el intelecto decida lo que solo puede decidir el intelecto. Optamos por el corazón como la única guía verdadera y fiable.

Capítulo VIII: Corazón como el yo real

En muchos aspectos el corazón constituye el yo de la persona más que su intelecto o su voluntad. Esto sucede en el ámbito del amor humano, y de la felicidad, que sólo se puede experimentar con el corazón.

Segunda Parte. Corazón de Jesús

Capítulo I: Afectividad del Dios – Hombre

Sólo podemos oír la voz del corazón de Jesús, percibir sus manifestaciones y captar su santidad, si nos acercamos a la Santa Humanidad de Cristo. Sólo elevando nuestros corazones podemos captar la vida santa del corazón de Dios - Hombre.

La afectividad santa se manifiesta en las palabras y parábolas de Jesús. Aunque Jesús no habla de sí mismo, sino de las actitudes que agradan a Dios, sus palabras revelan la Santa Humanidad de Cristo y por medio de ella, el modo de ser de su Corazón.

Capítulo II: Misterio del sagrado Corazón

El Secreto del Sagrado Corazón son las mociones dirigidas a su Padre celestial, su abandono en Dios, su supremo sacrificio, su amor infinito. En estas revelaciones íntimas de su corazón se manifiesta la naturaleza humana de Cristo.

Cuando el Señor revela el secreto de corazón, no podemos sino adorarlo porque estas manifestaciones humanas son fruto y expresión de su infinito amor divino y de su humildad condescendiente.

Dios no ama a cada uno igual aunque ama infinitamente a todos.

Tercera Parte. Transformación del corazón humano

Capítulo I: El corazón del verdadero cristiano

Si queremos comprender la transformación en Cristo a la que nuestros corazones están llamados, debemos ver al Sagrado Corazón en su calidad transfigurada, como la Epifanía de Dios.

El corazón tiene una función diversa de la voluntad, Dios ha confiado al corazón que 'pronuncie' una palabra que a veces difiere de la que compete a la voluntad.

La transformación en Cristo implica que el corazón se hace incomparablemente más sensitivo y queda con una afectividad inaudita, y que está purificado de toda afectividad ilegítima, de toda respuesta afectiva no motivada por el valor.

Capítulo II: Amare in Deo

La primacía absoluta del amor de Dios, requiere sacrificar un elevado bien, como el gozo que resulta de las relaciones personales, si Dios nos impone este sacrificio.

Debemos romper cualquier vínculo que nos impida seguir a Cristo.

El primer paso en la transformación de nuestro corazón es la superación de la dureza de corazón. Y el segundo, la purificación de nuestro corazón, de todas las corrupciones que lo esclavizan y lo debilitan.

CITA CLAVE:

Pág. 18: "El corazón indefenso de Jesús, expuesto a todas las injurias y ofensas, a todas las blasfemias y a todos los ataques, desconocido por muchos, mal interpretado e ignorado por otros, revela siempre de nuevo que la última realidad es el amor: - Dios es Amor -"

Pág. 34: "El ámbito de la afectividad, al abrazar toda clase de sentimientos (el término 'sentimiento' es todo menos unívoco), tiene una amplitud mucho mayor e incluye experiencias que difieren aún más unas de otras.

Pág. 58: "La afectividad es una realidad importante en la vida de las personas y que no puede ser subsumida en el intelecto o en la voluntad".

Pág. 88: “La afectividad (con el corazón como su centro) juega un papel específico en la constitución de la persona como un mundo misterioso y propio, y está indisolublemente conectado con los movimientos más existenciales de la persona y con el yo”.

METODOLOGÍA:

Ensayo que permite contribuir a una mayor comprensión teórica y práctica de nuestro tiempo y facilitar la elaboración de una respuesta inteligente a los problemas con que nos enfrentamos. Aquí el autor hace un análisis original de la esfera afectiva.

Se hace una profundización en pasajes del evangelio en los que Jesús manifiesta de modo directo la vida de su Sagrado Corazón.

El autor se refiere al evangelio para describir la santidad del Sagrado Corazón de Jesús y el deseo del hombre por imitarlo en su corazón cristiano. Siempre se refiere a la esfera afectiva y su centro: el corazón.

CONCLUSIONES:

- La experiencia de la felicidad es algo afectivo, porque es el corazón quien la experimenta y no el entendimiento ni la voluntad.
- Las pasiones, no se refieren únicamente a la situación de intensidad y violencia en la que nuestra razón se ofusca y nuestra voluntad queda dominada por un sentimiento intenso, se refieren también a la esclavitud habitual ante ciertos deseos, por ejemplo, cuando a un individuo le devora su ambición o su resentimiento o su avaricia.
- Las emociones más profundas de la persona, las obras y las palabras de su corazón dependen de la aprobación o rechazo de su libre centro espiritual: la voluntad.
- Como las respuestas afectivas son intencionales, la separación de su objeto destruye su substancialidad, dignidad y seriedad.
- La fuente más profunda de felicidad es el auténtico y profundo amor mutuo entre las personas.
- En el hombre existe una tríada de centros espirituales: entendimiento, voluntad y corazón.
- La afectividad tierna incluye la capacidad para una noble rendición, en la que está implicado el corazón.
- La afectividad que requiere la naturaleza del mundo es la afectividad tierna y no la afectividad enérgica.
- Dios no ama a cada uno igual aunque ama infinitamente a todos.
- El corazón representa, por encima de la inteligencia y de la voluntad, el verdadero núcleo de la persona.

TÍTULO:	EL SER PERSONAL De Tomás de Aquino a la metafísica del don.
AUTOR(S):	HAYA, Segovia Fernando
PUBLICACIÓN:	España: 1997. 331p.
UNIDAD PATROCINANTE:	Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Acto:	<ul style="list-style-type: none">- Articulación de la forma consigo misma, identidad primera de la forma, grado de identidad subsistente o fundante. (Pág. 229)- En el nivel de la persona creada significa dinamismo confluyente hacia su principio. (Pág. 320)
Conocimiento:	Articulación del ser consigo mismo. (Pág. 251)
Identidad:	Fuselaje de toda la estructura de significaciones del ser. (Pág. 85)
Intimidad:	Mundo peculiar de la persona, de la conciencia. (Pág. 223)
Metafísica:	<ul style="list-style-type: none">- Lo que distingue a la metafísica de las ciencias particulares es que ésta, indaga estableciendo prioridades. (Pág. 15)- No se ejerce posponiendo el descubrimiento de la prioridad indagada. (Pág. 15)- Ciencia que toma su punto de partida en el sentido y conocimiento natural de la realidad. (Pág. 147)
Persona:	Desde la metafísica, la persona puede ser descrita como apertura a lo abierto del ser. (Pág. 245)
Sujeto:	Representa la trascendentalidad, el trascender mismo de la realidad con relación a nuestros pensamientos. (Pág. 271)
Trascendental:	<ul style="list-style-type: none">- Aquello que no se explicita sin reflexión ni se logra sin descripción. (Pág. 18)- Aquello que pertenece al ente cuanto ente en sentido extensivo. Y en segundo lugar, es aquello que

pertenece al ente en sentido intensivo, es decir, por participar del ser en un grado intensivo. (Pág. 100)

DESCRIPCIÓN:

El libro contiene 331 páginas.

La obra se divide en cinco capítulos de la siguiente forma:

Capítulo I: La confluencia hacia la persona de los sentidos del ser

5. La persona dentro del marco de las significaciones del ser.
6. Limitaciones en la concepción sustancialista de la persona.
7. Superación del concepto formalista de persona.
8. Aproximación a la persona desde la noción de supraformalidad.
9. Consideración de la sustancialidad de la persona desde la rúbrica del acto y la potencia.
10. Infinitud e individualidad: la cuestión de los principios individuantes.

Capítulo II: La persona en la trinidad divina

4. El valor real de la diferencia en Dios.
5. La diferencia relativa como constitutivo formal de la persona en Dios.
6. La identidad del Ser en las Personas divinas.

Capítulo III: La insuficiencia de concepto de sustancia

5. Ser y causalidad; los primeros principios: algunas sugerencias de Leonardo Polo.
6. Abandono de la totalidad.
7. El "salto" real.
8. Pluralidad diferencial de la persona: la intimidad.

Capítulo IV: Fenomenología de la persona: la libertad radical.

6. De la diferencia trascendental a la diferencia personal.
7. La libertad como condición de posibilidad del conocimiento de objetos.
8. Análisis de la libertad radical de la persona.

Capítulo V: La persona a la luz de la distinción real de esencia y ser.

7. Aproximación lingüística al sujeto personal.
8. Una nueva aproximación al concepto de sujeto.
9. La persona en el orden del actus essendi.

FUENTES:

- Alvira, T.: Naturaleza y libertad, Eunsa, Pamplona, 1985
- Aubenque, P.: Le problème de l'être chez Aristote, P.U.F., París, 1962; vers.castell. V.Peña, El problema del ser
- en Aristóteles, Taurus, Madrid, 1981
- Brentano, F.: Von der Mannigfachen Bedeutung des Seiendes nach Aristoteles, Olms, Hildesheim, 1960; trad. y edic. inglesa de R.George,

On the Several Senses of Being in Aristotle, University of California Press, Berkeley | and Los Angeles, 1975.

- Canals, F., Sobre la esencia del conocimiento, PPU, Barcelona, 1987
- Cardona, C.: Metafísica del bien y del mal, Eunsa, Pamplona, 1987.
- De Finance, J.: Conocimiento del ser, Gredos, Madrid, 1971.
- Dialéctica del Absoluto, Anuario Filosófico, 1977 (10).
- Falgueras, I.: “Consideraciones sobre la distinción real de esencia y esse”, en Revista de Filosofía, 2ª S., VIII, 1985
- Forment, E., “La persona humana”, en Lobato, A. et al., El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy, t. I, Edicep, Valencia, 1994, p.739.
- Frege: “Über Begriff und Gegenstand”, en Kleine Schriften, ed. I. Angelelli, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967. Vers. Castell. J. Mosterín, Estudios sobre semántica, Ariel, Barcelona, 1971.
- Gilson, E.: El realismo metódico, Rialp, Madrid, 1974.
- González, A.L.: Ser y participación del aristotelismo de Santo Tomás de Aquino”, en Ciencia Tomista, 67, 1944.
- Guiu, I.: Sobre el alma humana, PPU; Barcelona, 1992.
- Haya, F.: Tomás de Aquino ante la crítica, Eunsa Pamplona, 1992.
- Hegel, G.W.F.; Phänomenologie des geistes, ed. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg, 1952, p.134.
- Heidegger, M.: Der Satz vom Grund, neske, Pfullingen, 1957; La proposición del fundamento, trad. castellana de F. Duque y J. Pérez de Tudela; Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991.
- Hoenen, P.: Reality and Judgment according to St. Thomas, Regnery, Chicago, 1952.
- Inciarte, F.: “Ser veritativo y ser existencial”, en Anuario Filosófico, 13-2, 1980.
- Juan Pablo II, Discurso, 12 - III - 1986.
- Lain Entralgo, P.: Alma, cuerpo, persona, Galaxia Gutemberg, Valencia, 1995.
- Llano, A.: Metafísica y Lenguaje, Eunsa, Pamplona, 1984.
- Llano, A., Dialéctica del Absoluto, Anuario Filosófico, 1977
- Lobato, A.: Segura, A. _ Forment, E.: El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy, t.I, Edicep, Valencia, 1994.
- Marimón Batllo, R.: “El concepto de ser, primer principio del entendimiento para santo Tomás de Aquino”, en Actas del V Congreso Int. de Filosofía Medieval, De. Nacional Madrid 1979.
- Marina, J.A.: Ética para náufragos, Anagrama, Barcelona, 1995.
- Maritain, J.: Siete lecciones sobre el ser, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1994; Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente, Club de Lectores, Buenos Aires, 1982.
- Martínez, Porcell, J.: Metafísica de la persona, PUU, Barcelona 1992.
- Polo, L.: El acceso al ser, Eunsa, Pamplona, 1964.
- Polo, L., El conocimiento habitual de los primeros principios, en Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 10, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1991.

- Polo, L.: El ser I. La existencia extramental, Eunsa, Pamplona, 1965; Curso de Teoría del conocimiento, Eunsa, Pamplona, t. I: 1984, t.II: 1985, t. III: 1988.
- Polo, L.: La coexistencia del hombre, en XXV Reuniones Filosóficas de la Universidad Navarra, Pamplona, 1991, v. I, pp.33-47
- Polo, L.; Presente y futuro del hombre, Rialp, Madrid, 1993.
- Przywara, E.: Analogía entis, Vita e Pensiero, PUC; Milano, 1995.
- Raeymaeker, L.: Filosofía del ser, Gredos, Madrid, 1968.
- Seifert, J.: Essere e Persona. Verso una fundazione fenomenológica di una metafísica classica e personalistica, Vita e Pensiero, PUC, Milano, 1989.
- Todoli, J.: "La personalidad desde el punto de vista metafísico", Ciencia Tomista, 66 (1944).
- Wippel, J.F.: Metaphysical Themes in Thomas Aquinas, Catholic University of America Press, Washington, 1984.
- Wilhelmsen, F.D.: "Existence and esse", The New Scholasticism, 1976 (50).
- Wojtyla, K.: Persona y Acción, trad.J. Fernández Zulaica, BAC, Madrid, 1982.
- Zamboni, G.: La persona humana, Vita e Pensiero, PUC, Milano, 1983.

CONTENIDO:

Introducción

La temática de la persona no es un objeto más, susceptible de enfoque parcial.

La persona, realización hegemónica del ser, es una prioridad que no admite posposición.

Que la persona es trascendental significa que la indagación de la prioridad personal no es deducida, sino explicitada en el objeto general de la metafísica.

El objeto de la metafísica, el ente, está supuesto como prioridad trascendental en todo conocimiento de lo real. Así también la persona como semejante al ente, precede como prioridad en la realidad que se investiga.

Del mismo modo que la realidad no puede ser comprendida como totalidad, la persona no puede ser encerrada en el concepto de todo exento. No hay concepto que encierre el contenido de la persona. Cada persona puede designarse como un mundo.

Se debe pensar como compatibles la peculiaridad de la persona y la identidad del ser.

El punto de vista de la metafísica no es incompatible con el punto de partida de la Fenomenología. Ambas perspectivas se complementan. La metafísica parte de una Fenomenología, su objeto se encuentra en la experiencia privilegiada de lo principal. De no ser así, no se encontraría un objeto primero entre los demás. La Fenomenología no se logra sin la integración de las perspectivas que describe. Toda descripción de realidad toma en cuenta las dimensiones que comprende.

Hay otros temas como el amor, el conocimiento, la libertad, que se pueden incluir entre las cuestiones de índole principal. La persona resume el conjunto de las temáticas trascendentales.

Desde el punto de vista de la metafísica trascendental la persona es el analogazo principal del ser.

Los trascendentales en sentido extensivo corresponden a todos los entes, viene comprendido en los conceptos trascendentales. Los trascendentales en sentido intensivo se toman por comparación al alma humana. El alma es un trascendental de este tipo. No todos los entes tienen una referencia intrínseca a la plenitud de lo real, sólo aquellos que por ejercer el ser, son capaces de conocimiento y de amor.

El conocimiento y el amor son articulaciones activas en el ser.

La metafísica trascendental trata de los trascendentales, de las diferencias de la estructura del ser, cuando esta estructura se toma en su pureza intensiva. La metafísica se ocupa de los trascendentales extensivos y, preferentemente, del ente que actúa la trascendentalidad, que puede ser pensado sin materia y existir sin materia.

La perspectiva de la metafísica puede denominarse absoluta, concerniente a la consideración de la identidad como fundamento.

La perspectiva fenomenológica es relativa, toma como punto de partida la diferencia personal que se revela como irreductible al fundamento. Esta diferencia es la de la propia persona. La propia persona es la diferencia que inicialmente se despeja del resto de las diferencias reales o no cabe deducirla del plexo de lo real.

La persona del otro viene otorgada en un acto, por ejemplo, de amor, por esto comparece como una diferencialidad exenta del conjunto de las determinaciones reales.

La manifestación de la persona es la potencia del ser ante el ser, o del ser a título de diferencia. No tendrá conciencia del ser en cuanto tal el que carezca de conciencia de sí como distinto del plexo de la realidad.

El conocimiento del ser es posible desde la bipolaridad: yo y los demás.

El acto no sólo se manifiesta en el pensar, también en la diferencia que constituye la posibilidad del conocimiento del ser. Esta diferencia soy yo, la propia persona. Diferencia también denominada: libertad.

La vivencia del yo como diferencia irreductible y privilegiada del ser, siendo compatible con la metafísica no se reduce ni se deduce de ella. La diferencia personal está presente en la perspectiva denominada: sentido de lo real.

La “diferencia en el ser” expresa a la persona en su condición de trascendental.

El “ser como diferencia”, no expresa un trascendental, porque no se incluye a título de deducido en la identidad originaria del ser, sino que es compatible con ella.

¿Cómo se puede incluir en el ser, aquello que de él no se deduce? La respuesta está en comprender el sentido de la libertad. La libertad, en un sentido trascendental, es el ser como diferencia. La persona es libertad trascendental. Libertad no significa ruptura respecto del fundamento.

La persona como apertura al ser abre la perspectiva del horizonte. La apertura personal que parte del reconocimiento de una originalidad emergente sobre lo deductible en el fundamento, tiene un carácter de impulso.

La vivencia del horizonte personal es constitutiva de la felicidad que nos es posible en la condición en la que el sentido de la propia realidad no nos ha sido cabalmente desvelada.

De una parte, yo no pertenezco al orden de lo trascendental y mi experiencia particular cae en el dominio de lo subjetivo; de otra nos es posible concebir el orden trascendental sin que exista algún sujeto particular correlativo a dicho orden y no incluido en él; luego no es posible concebir la existencia particular y subjetiva sin entender al mismo tiempo la apertura de la subjetividad particular a lo metafísico.

Lo trascendental es mi pensamiento, no en cuanto mío, pero la condición que permite pensar trascendentalmente soy justamente yo. Aunque yo no esté incluido en el orden de lo trascendental, he de poder ser articulado con ello.

El hábito constituye la articulación trascendental de conocimiento y ser.

Capítulo I: La confluencia hacia la persona de los sentidos del ser

La óptica poliédrica está tan lejos del relativismo como de la declaración del carácter absoluto de la metafísica como sistema de conjuntos de perspectivas posibles.

La óptica poliédrica rechaza la noción de todo o totalidad, porque el concepto de todo es la negación del carácter de lo absoluto como trascendencia de lo real sobre cada una de las perspectivas que lo reflejan y sobre cada uno de sus conjuntos.

El relativismo es absolutismo porque considera cada perspectiva como cerrada en sí misma y carente de posible conexión con las demás a través de lo real en sí mismo.

La filosofía fundada en la óptica poliédrica consideraría, por el contrario, falsa cualquier explicación clausurada en sí misma o totalizante en el modo de impedir que se prosiga la profundización en lo real – absoluto.

Los niveles de realidad son los sentidos del ser, que describen lo real en la medida en que lo reflejan de acuerdo con perspectivas ligadas a los distintos niveles cognoscitivos.

La persona es trascendental. Pero esa trascendentalidad de la persona no es igualmente reflejada por los distintos prismas que rubrican las clasificaciones del ser. Se verá, entonces, la realidad personal reflejada desde el prisma del acto y la potencia.

1. La persona dentro del marco de las significaciones del ser

La persona es sustancia

- La persona y el ser veritativo:

La persona es un significado del ser real. Existe en la naturaleza de las cosas, y no sólo en la concepción del entendimiento. Lo más propio de la sustancia primera es subsistir, existir en acto de modo autónomo.

La sustancia es real en virtud de su forma, porque “la forma es principio del subsistir”. Si no tuviera realidad la forma conocida por la aprehensión nuestras operaciones mentales resultarían inservibles. Pero lo mismo que es principio del ser, es también principio de la operación del entendimiento. Y eso es la forma.

La persona es un significado del ser propio o real.

Que la persona es sustancia primera significa que ejerce el ser por sí; que su ser, el ser personal, no es de otro, como el del accidente, sino propio.

La persona no es un ser mental o veritativo.

- La persona y el ser accidental:

A la persona, por ser sustancia primera, no corresponde un ser accidental. La predicación accidental se contrapone a la predicación propia.

En la predicación propia, al sujeto se atribuye el predicado y la definición del predicado. En la predicación accidental, se atribuye el predicado pero no su definición.

Que la persona es un ente de predicación propia o per se significa que tiene un ser propio en la realidad de las cosas.

El ser veritativo es predicado accidentalmente de la cosa, el ser real es atribuido según un predicado sustancial, porque “el ser que cada cosa tiene en su propia naturaleza es sustancial”. El predicado sustancial corresponde a una predicación per se.

El ente no contiene en potencia la significación de las categorías, sino en acto.

La consideración del ente per se como opuesto a ente per accidens sirve para caracterizar a la persona como ente real, existente en la naturaleza de las cosas.

- La persona y la sustancia:

No es lo mismo decir “por sí el ser respecto de algo”, que decir que “ese algo es por sí”.

Ser por sí mismos no conviene en la naturaleza de las cosas a todos los entes, sino sólo a aquellos incluidos en la categoría de sustancias.

Del concepto de persona se excluye la otra significación del ser, integrada por los accidentes. A los accidentes no les corresponde ser por sí.

El sujeto de la predicación no queda identificado por la atribución del accidente. Por eso el accidente no se dice del sujeto, puesto que no es aquello que el sujeto es, sino que está en un sujeto.

Aquello que se dice por sí de un sujeto es aquello que el sujeto es. Y en ese sentido es ser por sí.

La sustancia primera no puede ser atribuida, porque es aquello que “ni se dice de un sujeto ni está en un sujeto”. El ser pertenece a la sustancia primera porque ella es el sujeto real. Los accidentes están en el sujeto.

2. Limitaciones en la concepción sustancialista de la persona

La persona es en sentido primario. Es sujeto propio del ser.

No basta con situar el ser de la persona en el orden de las sustancias primeras, porque la sustancialidad primera ha sido considerada desde una perspectiva genérica, común a los individuos de naturaleza racional y a los subsistentes de otras naturalezas.

La noción de sustancia es primera en el orden de la atribución del ser: es condición de posibilidad de la predicación y del razonamiento.

Cabe reducir la noción de sustancia a la de principios, si la sustancia es un tipo de principialidad no es primera, y si no es primera, su principialidad no es trascendente, porque lo trascendental es lo que se refiere al ser.

La metafísica busca el sentido de privilegiado del ser. Sentido privilegiado equivale a sentido trascendental. La trascendentalidad de la persona se explica a través de la noción de acto.

La persona es sustancia, pero no basta con esta afirmación para hablar de la trascendentalidad de la persona. La persona es acto, sin embargo, hay mucho camino que recorrer para que pueda concluirse que la persona es acto.

3. Superación del concepto formalista de persona

La persona es sustancia, pero no es forma sustancial.

Ser significa como naturaleza, sea forma sustancial o accidental, el ser se toma como aquello por lo que algo es. Y significa también aquello que es en virtud de una naturaleza sustancial accidental, el ser se toma como aquello mismo que es. Es decir, puede considerarse como forma y como sujeto. Esta es la distinción que permite establecer en dios una sola forma y 3 hipóstasis.

Respecto a la unicidad del ser de Cristo, Tomás establece los 2 sentidos del ser, como hipóstasis o supuesto, y como forma. "El ser pertenece a la naturaleza y a la hipóstasis: a la hipóstasis como aquello que tiene el ser; a la naturaleza como aquello por lo que algo tiene ser". La naturaleza significa forma. Y la forma se dice ente porque ella algo es.

Ser se dice de muchas maneras. Ser per se o real, puede ser aquel que tiene las formas accidentales en tanto que son naturalezas existentes en las cosas. En este sentido podemos hablar de diversidad de seres en una misma cosa. Las formas accidentales causan el ser de un modo determinado de la sustancia, ser que no se incluye en la esencia.

A partir de la principalidad de la sustancia, el sentido de ser es el formal: la forma es el ser como principio y la hipóstasis es el ser como resultado, es decir, el sujeto ya constituido por sus principios.

En el análisis teológico de la sustancialidad en Cristo, Santo Tomás toma la unicidad de hipóstasis como criterio determinante para la atribución de un solo esse a Cristo. Pero aquí hay un doble orden de principiación en la sustancia: el que corresponde a su forma y el que pertenece a la hipóstasis. Ya no aparece la forma como principio exclusivo ni último del ser de la sustancia.

A Cristo se pueden atribuir dos seres, pero se mantiene la unicidad del esse de Cristo, por la misma razón de que en Cristo hay una sola hipóstasis.

Entre la naturaleza y la persona, aunque sea la naturaleza en la realidad misma de las cosas se mantiene una distinción cuyo carácter real sólo se anula en el caso de Dios. Es la distinción que hay entre el principio del ser y el sujeto del ser, entre aquello por lo que es y aquello mismo que es. Aunque se admita que el ser pertenece a la persona se considerará como integrante no esencial puesto que no es de la esencia de la persona creada. El esse es el acto radical de la misma esencia.

La naturaleza humana no confiere el ser al Hijo de Dios, sino sólo el ser en cuanto hombre. Este ser de hombre es ser real de una naturaleza.

Pero no es el esse como principio. La forma humana de Cristo es sustancial. La naturaleza humana es sustancia de Cristo en tanto que cumple la función específica de la forma que es configurar la hipóstasis eterna en cuanto se hizo hombre.

El ser secundum quid de la hipóstasis del Verbo es el que tiene su principio constituyente en la forma humana que el verbo asume en el tiempo.

El esse simpliciter de la hipóstasis del Verbo es aquel que tiene su principio en la naturaleza divina.

La hipóstasis se sustancializa en virtud de su forma.

A la forma pertenece dar el ser en sentido determinado y también en la medida en que constituye el ser determinado de la hipóstasis, puede decirse que la forma confiere la sustancialidad, la subsistencia, a su hipóstasis.

En el caso de las personas divinas la forma que se considera constituyente es el mismo Ser Subsistente. Por eso no hay distinción entre la esencia divina y cada una de las hipóstasis en que esta esencia se sustancializa. Es útil considerar el esse como forma de formas, para no

caer en la concepción del acto de ser desprovista de contenido, al modo de la moderna espontaneidad. Decir que Dios no tiene esencia es pensar adecuadamente la identidad en Dios de la esencia con el acto de ser.

En el ser se acoplan las diferencias, de modo que no se excluyen, sólo las que de suyo dicen limitación y exclusión.

La participación del ser confiere a la esencia que trascendentalmente lo participa, la emergencia sobre la indefinición y multiplicidad de la materia. El acto de ser es el principio intrínseco de articulación de la forma consigo misma. El principio de su identidad.

El del ens per se, contrariamente al ens per accidens, goza de una identidad propia en la naturaleza de las cosas. Identidad que pertenece a la sustancia y a los accidentes reales.

La forma sustancial es el principio en virtud del cual la sustancia se constituye, es decir, adquiere el grado de identidad consigo. En las formas distintas del mismo ser subsistente, una es la razón de subsistencia y otra es la razón de la identidad del supuesto consigo, que es la esencia.

El supuesto cuya forma constituyente es distinta del ser, no será idéntico con su esencia, o tal identidad del supuesto consigo, la esencia del supuesto, no será perfecta.

Cuando la forma del supuesto es el mismo ser, no hay distinción real entre la forma y el supuesto.

La naturaleza divina constituye absolutamente a la persona del Verbo, y a las otras dos personas divinas, porque las tres se identifican con la razón de la identidad o de la subsistencia, cada una es el mismo ser subsistente.

4. Aproximación a la persona desde la noción de supraformalidad

Las nociones de esencia y de acto son compatibles y trascendentalmente armónicas o complementarias.

Cabe otra perspectiva del ser, ya no como esencial, sino como existencial o personalista.

Partiendo de que el esse es la perfección mayor que pertenece a la naturaleza humana, parece que Cristo en cuanto hombre carece de la plenitud de la perfección humana; a lo que Tomás de Aquino responde que precisamente porque subsiste en el Verbo, "la naturaleza humana es más perfecta en Cristo que en nosotros, porque en nosotros, tiene una personalidad propia, mientras que en Cristo existe en la persona del Verbo".

La forma más excelente es el ser, la integración en el ser no supone rebajamiento para forma alguna.

La humanidad de Cristo, no es menos humanidad por subsistir en el esse del Verbo.

Lo propio de la sustancia es la subsistencia, si una realidad constituida en el orden formal carece de la razón de subsistencia, por existir en el ser de otra realidad superior, no conforma una sustancia distinta de aquella en la que existe. La integración supraformal es la de lo unido sin confusión.

No cualquier individuo en el género de la sustancia, tiene razón de persona, sólo aquel que existe por sí. No el que existe en otro más perfecto.

No todo individuo en el género de la sustancia racional es persona. Las partes de las sustancias racionales son individuales y no son personas. Tampoco son individuos de otro género porque su esencia es la de ser partes de una sustancia racional completa.

En el plano metafísico la forma se corresponde con el ser, mientras que la materia lo hace a través de la forma.

El alma humana no se reduce a ser forma del cuerpo. Por el carácter trascendental del hombre se debe explicar el hecho de que el hombre es persona.

Persona significa trascendentalidad en el ser, esto equivale a emergencia sobre la materia.

Ser exclusivamente forma material equivale a no ser forma en el orden trascendental. El hombre está dotado de forma trascendental, esta forma trascendental es el alma.

El alma es sustancia particular, no completa. El alma no tiene sustancialidad, es parte sustancial.

5. Consideración de la sustancialidad de la persona desde la rúbrica del acto y la potencia.

Las sustancias, aún las sustancias primeras, no son equivalentes entre sí. Sólo si se consideran desde la perspectiva de la afirmación que de ellas hace el entendimiento, desde el significado veritativo del ser.

El ser puede considerarse de dos modos:

- Presente o constituido por sus principios y término de la predicación verdadera. Lo prioritario son las sustancias

primeras.

- Real a partir de la causalidad, donde se llama ser a los principios del ser. El principio del ser es en principio la forma.

Admitir la causa material, o potencial, en la existencia de los seres concretos es dar naturaleza a la inidentidad. La inidentidad o indeterminación general de la materia da cuenta del ser de lo concreto, en la medida en que el ser concreto no es sólo identidad sino acaecimiento.

Sobre la prioridad de la sustancia, o de la forma, en el orden de los sentidos del ser la prioridad corresponde al acto. La sustancia puede ser considerada prioritaria porque tiene el estatuto de concreto existente al que concurren el dinamismo de la forma sustancial, la identidad como principio y las coincidencias manifestadas por la predicación per accidens.

La materia no puede someterse bajo la forma mientras continúe tematizándose como oposición en el ser el acto. Ser se divide, entonces, en potencia y acto.

El medio que opone diferencias correlativas en la identidad absoluta es el concepto de esa misma identidad como acto.

El concepto de supraformalidad es en el que la identidad del ser se entiende como acoplamiento de diferencias integradas.

Existe un tipo de potencia que alberga en sí diferencias compenetradas, que se ratifica como potencia en la medida en que se articula diferencialmente. La nueva potencia de Tomás de Aquino es ser (potencia) en acto, por lo tanto, diferencia respecto de la identidad. Así la cuarta rúbrica del ser ya es trascendental. La potencia no se opone al acto, es lo existente, además del acto, en tanto que está en acto. El acto me hace trascendental.

La distinción de esencia y acto de ser en las criaturas es la inidentidad radical de los entes categoriales. La diferencia, en el dominio del ser, no significa inespecificidad solamente. El ser de cada cosa es lo más diferencial.

Lo peculiar de cada ente es su individualidad.

A la identidad divina corresponde también el carácter diferencial y el más alto nivel de especificidad e individualidad.

Sólo desde la perspectiva del acto supraformal se puede establecer la coexistencia de diferencias personales simultáneas que no anulen la identidad del ser ni imposibiliten su infinitud.

6. Infinitud e individualidad: la cuestión de los principios individuales

La potencia material es descrita como inespecificidad, como lo susceptible de múltiple definición excluyente.

La infinitud es el concepto de esta misma materia y de esta misma potencialidad. Tal infinitud se opone al acto. El acto aparece como lo determinante que escinde la infinitud de las posibilidades contenidas en la potencia material.

El concepto de infinitud ligado a la potencia material se opone a la individualidad, porque la concreción es la exclusión de la infinitud, la realización de una materia es su determinación y por lo tanto la eliminación de las infinitas posibilidades de realización.

La infinitud de la materia excluye la simultaneidad en la realización de lo formal. No es infinitud expansiva, ni expande la forma en su realización. Su efecto es el de contraer a la forma que se realiza en ella y con ella.

La actualidad de la forma pura es infinitud de la misma forma. La infinitud es coperteneiente a la individualidad. El concepto de individualidad no se opone al de la infinitud.

En palabras de Tomás de Aquino: “Toda criatura es finita. Nada prohíbe que alguna criatura sea infinita. Las criaturas materiales tienen infinitud de parte de la materia y finitud de parte de la forma que es limitada por la materia en la que se recibe.

La forma subsistente es infinita porque es subsistente por sí.

El sujeto material por recibir la forma queda determinado en relación con ella, y pierde su infinitud. El sujeto formal puro es infinito por constituirse como forma en acto que se agota en sí misma.

Mientras en el orden de los subsistentes materiales lo individuado es lo opuesto a lo infinito, en el orden los subsistentes puros, cada individuo es infinito. Esa infinitud se actúa en el ejercicio de los actos de entender y de amar.

Las sustancias inmatrimales creadas son finitas según su ser, pero infinitas en cuanto que sus formas no son recibidas en otro.

La infinitud de la forma es contraria a la infinitud material.

La infinitud material es ausencia de término y definición, la infinitud formal es concentración de contenido.

Ser significa de suyo individualidad. Es el ser propiamente el principio individual, propio de cada ente.

El ser es distinto de la esencia. Las propiedades que no se tienen en virtud de la esencia son accidentales. Lo accidental significa aquello que no es idéntico, que no se predica en identidad o según la esencia.

Diferencias entre las dos primeras rúbricas que sirven para clasificar el ser:

- Ser dicho por sí y por accidente.
- Predicados sustanciales y los accidentales.

El ser y la individualización se predicen como accidentes porque el esse se atribuye a la cosa que es distinta de su ser, como algo no incluido en los principios de la esencia.

La esencia expresa la identidad relativa que conviene a todo ente creado.

El entendimiento abstrae y despoja a la forma de su determinación actual, entonces la naturaleza abstracta está en potencia respecto de los principios individuales.

Así como al hombre en común pertenece estar compuesto de cuerpo y alma, del hombre concreto se predicen este cuerpo y esta alma.

El ente aún en su sentido de predicado sustancial, continente de todos los géneros, no es un género. No es un género por contener eminentemente todos. Mientras el género contiene en potencia la especie, el ente contiene en acto todas las categorías.

Los principios individuales que terminan a la especie sí la determinan como el acto a la potencia.

En cuanto una sustancia es más perfecta, difiere menos del ser que participa, es más idéntica consigo. La distinción real no es la más alta de las diferencias posibles.

La supraformalidad alude a las distinciones o diferencias trascendentales. La diferencia personal no es una diferencia trascendental más. Los principios individuales se contienen en la realidad y en la noción de la persona.

La persona creada se distingue de la esencia. En Dios es idéntica la persona y la naturaleza. Los principios individuantes del hombre son de la misma clase que los de cualquier sustancia material.

El hombre es también una sustancia dotada de espiritualidad en virtud de su forma que es el alma.

El alma es forma del cuerpo, no subsiste sin el cuerpo hasta la desaparición de este último.

Los principios individuales del hombre: cuerpo, carne, hueso, alma; son determinaciones de los principios esenciales o de la especie, que los contienen en potencia.

En el plano veritativo, la concreción del alma es una determinación de los principios de la especie. El alma es principio de inteligibilidad de la especie humana.

La individualidad se sitúa en el plano más radical cuando se refiere a ser. La individualidad como identidad de la persona es lo más propio de ella.

El ser subsistente significa la identidad originaria y también significa la actualidad existencial del ser.

Capítulo II: La persona en la Trinidad divina

1. El valor real de la diferencia en Dios

Tratándose de un misterio revelado, el dogma de la trinidad divina constituye el máximo reto a la extensión analógica del valor de nuestros conceptos.

La analogía del ser es la que permite articular las dos significaciones contenidas en la definición boeciana de la persona: substancia individual o hipóstasis; siendo tres las hipóstasis, se mantiene una esencia.

Se debe, entonces, seguir mostrando la correlación dentro de un mismo concepto, el de ser, de las dos nociones, esencial y subsistencia. Si esta correlación se perdiera, aquello que de Dios se predica quedaría fuera de la órbita del decir metafísico y fuera del ámbito de la teología también.

Ya se ha hablado de la posibilidad de extensión para la noción tomista de persona: aquella que intenta la superación de la noción formal de todo sustancial, para sumergirse en la óptica que proporciona el sentido del acto. Desde el acto se logra una concepción de la persona más principal y dinámica, y menos en dependencia con las estructuras del ser veritativo.

El estudio del De Trinitate de Santo Tomás es el máximo esfuerzo de pensar la significación existencial del ser sin abandonar la esencia.

En la diferencia entre los dos tratados de Dios Uno y de Dios Trino, Santo Tomás califica a la una, la que continúa con la mirada directamente puesta en el fundamento como tal y se fija en la unidad de la esencia, de absoluta; a la otra, la que establece las diferencias que se originan en el seno de Dios.

El ser en tanto que acto se vislumbra en Santo Tomás a la luz de la analogía con las acciones perfectas. La distinción entre la acción perfecta o praxis y la acción imperfecta o kinesis es el punto de partida de la especulación trinitaria de Santo Tomás.

Lo específico del tratado trinitario es el valor trascendental de la diferencia relativa.

A través de las diferencias contenidas en la identidad del acto, se concibe a la divinidad integrada, en unidad de formalidades trascendentalmente diferenciables; que constituye el valor de la diferencia trascendental.

Gracias a esta diferencia trascendental o supraformal se puede decir que Dios es puro ser y puro entender.

La distinción entre las personas divinas constituye una distinción personal entre personas distintas en un mismo Dios.

La fuerza ontológica de la distinción entre las personas no es que se distingan en la esencia, sino que se distinguen por la esencia: todo cuanto hay en Dios es el mismo Dios, y son en su acto las procesiones que distinguen a sus Personas. La Paternidad de Dios es Dios; la Filiación de Dios es Dios: paternidad y filiación, Padre e Hijo, no se distinguen en cuanto Dios, que son el mismo, sino exclusivamente como Padre y como Hijo.

Las distinciones o diferencias entre los atributos divinos no son reales. Los atributos no se distinguen como realidades distintas; las personas sí.

Las diferencias trascendentales deben ser más reales que las diferencias entre las cosas, por afectar la estructura del absoluto. Al mismo tiempo deben ser idénticas o incluidas unas en otras, en la identidad del ser. Autoinclusión denominada supraformalidad.

Las personas en Dios deben ser concebidas de manera que no se excluya de ellas la plenitud del ser subsistente que es plenitud trascendental en todos los aspectos.

“Santo Tomás dice que entre las personas divinas existe ‘un orden según el origen, sin prioridad’. A mi modo de ver, en el orden de los trascendentales sí existe prioridad: la del ser”.

Supraformalidad quiere decir que en el acto se incluyen diferencias o aspectos que pueden explicitarse de diversos modos. Estas diferencias son trascendentales, se incluyen unas en otras y se reducen en el fundamento.

La diferencia personal no es explicitable a partir del fundamento. La diferencia personal es trascendental por ser compatible con la identidad del acto, pero no incluida en ella, lo que se llama cotrascendentalidad. La persona es, entonces, el ser como lo original, no como identidad o fundamento.

Puede decirse, entonces, que hay dos sentidos hegemónicos del ser: el ser como lo que en general hay y tiene que haber, la realidad o fundamento, y el ser como lo novedoso; son los sentidos esencial y existencial. La esencia es la realidad en su condición de orden que impera. El sentido existencial se manifiesta con el valor de la propia persona, una existencia, una novedad que no se reduce ni deduce de algún fundamento. Pero que existe con y en el fundamento.

La trinidad divina, una esencia y tres hipóstasis, significa compatibilidad de la pluralidad personal o existencial con la identidad del fundamento. Cada hipóstasis es en identidad la identidad o fundamento.

Para mostrar la compatibilidad con el fundamento se considera el ser en términos de acto. La consideración del acto como dinamismo inmanente, es la visión que se busca para describir la persona. Perspectiva llamada: ser como principio.

2. Diferencia relativa como sustitutivo formal de la persona en Dios

Es necesario distinguir aquello que se dice de acuerdo con el ser veritativo y aquello que se dice respecto del ser real.

En Dios es posible hablar de diferencias reales, compatibles con la identidad de la esencia. Se trata de diferencias trascendentales que no tienen limitación o exclusión.

Las Personas son distintas por las relaciones opuestas. Estas relaciones son subsistentes, se identifican cada una de las Personas, distintas entre sí.

El Padre sólo se distingue del Hijo en la paternidad, distinta de la filiación. El Padre en cuanto persona distinta es la paternidad.

No toda relación en Dios es constitutiva de persona, o propiedad personal, aunque todas sean relaciones entre las personas. Las tres relaciones: paternidad, filiación y procesión se llaman propiedades personales, constituyentes de personas.

Es preciso establecer propiedades en Dios, las cuales significan ciertas formas de las personas. Las propiedades son en las personas, como la esencia es en Dios, siendo sin embargo Dios.

Al hablar de lo propio de cada persona divina es preciso designarlas como hipóstasis y como dotadas de distintas propiedades que pueden designarse de modo abstracto, así como decimos que lo propio del Padre es la paternidad, y lo propio del Hijo es la filiación. Esas propiedades o diferencias son formas idénticas con las personas, y existentes en las personas.

Si se considera que las relaciones en Dios no radican accidentalmente en su sujeto, sino que son subsistentes, y que son constitutivas de las personas, o son las personas mismas, entonces el Padre es anterior a la generación que le es atribuida.

¿Los actos nocionales preceden metafísicamente a las relaciones? La relación se puede considerar como significada al modo de la relación, o como relación significada a modo de sustancia o de hipóstasis.

- La relación significada al modo de la relación es una categoría que exige un principio, un término y un fundamento. El principio es la sustancia de que la relación se dice, el término es la sustancia respecto de la que se dice, y el fundamento es el acto que establece la relación. La generación es anterior porque de ella deriva la relación de paternidad. A su vez el sujeto que es Padre es anterior a la generación. El orden de las categorías es: primero la sustancia, después la acción, que se dice de la sustancia, y tercero es la relación que se dice de la sustancia a partir de la acción.
- En la relación significada a modo de sustancia o de hipóstasis, la paternidad es el Padre, en virtud de la subsistencia de la paternidad. La relación como constitutiva de la persona es anterior a la acción de la persona. La diferencia está en que el acto nocional atribuido en el caso del Hijo significa pasivamente, en el caso del Padre, en cambio, significa activamente.

En tanto que el Padre engendra se da en Él principio de la generación, significada al modo de la potencia activa.

Todo agente obra por su forma, y por eso obra algo semejante a sí. El Padre obraría por su forma.

La potencia significa aquello que es el principio. Pues el agente se distingue de lo hecho, y el generante del generado.

La forma por la que el Padre es Principio del Hijo es la misma esencia divina en tanto que se toma como forma del Padre.

La paternidad puede ser tomada como forma del Padre. Sin embargo, no puede ser entendida como aquello por lo que el Padre engendra, sino como constituyente de la persona del que engendra.

La forma por la que el Padre engendra al Hijo, no es la paternidad, sino la divinidad, la esencia divina. La esencia divina es el principio de la generación en el agente.

El Padre ha sido considerado como sustancia que actúa, como agente. En el agente se ha distinguido dos formalidades: la que le constituye como sustancia distinta y aquella otra en virtud de la cual actúa generando.

Teniendo en cuenta la noción que se tiene del Padre en tanto que distinto, lo que se ha denominado constitutivo formal o diferencial de la persona divina, se piensa entonces la forma del Padre como la paternidad, y la paternidad como subsistente.

El principio de causalidad se ha seguido en tanto que el agente, el Padre, es considerado constituido por una forma, la del ser subsistente, por la que ha actuado. Entonces se distingue en el Padre dos formalidades: por la que es y es Dios, y por la que es Padre. Se ha salvado, así la diferencia respecto de la identidad: si se dice que es Padre porque genera, la identidad de la primera persona dependería de la generación. Faltaría el sujeto de la generación, porque si genera Dios, entonces lo generado no puede ser Dios.

Genera Dios Padre, o genera el Padre en cuanto Dios. La paternidad del Padre no se deduce a partir del acto de la generación sino supuesta a ese mismo acto.

Cada una de las Personas divinas, se identifica con el Ser pleno, cada una es Dios.

Identidad y diferencia, perseidad y carácter relacional de las personas divinas, esencia única y trinidad personal en Dios, no se oponen, resultan conciliadas desde la explicación que ofrece Tomás de Aquino.

La propia noción de persona conjuga, por su propia significación, lo idéntico en Dios y lo distinto, porque persona significa el subsistente distinto en una naturaleza.

3. La identidad del Ser en las personas divinas

La razón de la identidad de ser en la hipóstasis, es trascendental: el esse considerado como principio, como acto o identidad real de la sustancia. Sin este principio no se comprende por qué dos naturalezas en Cristo no determinan dos seres sustancialmente distintos.

En la cuestión de la trinidad hay un quod y sin embargo tres quod, una única naturaleza y tres hipóstasis.

En Dios hay tres personas, tres hipóstasis. Cada persona es idéntica con la única naturaleza. En la trinidad hay un único esse. Cada persona de la trinidad es idéntica con la naturaleza. La naturaleza es idéntica con el ser subsistente. Cada persona es idéntica, entonces, con el ser subsistente. Dios es el mismo ser subsistente. El ser subsistente es el principio que se sustancializa en tres hipóstasis.

Ser no es constitutivo formal de ninguna sustancia creada, ni siquiera en el caso de las formas que subsisten sin materia. La identidad entre el ser de la naturaleza y el ser de la hipóstasis no se sigue de la identidad formal entre el sujeto y su naturaleza. Es necesario que la forma subsistente sea el mismo ser.

Este es el caso sólo de Dios. En el caso de Dios un solo principio es constituyente (aquello que Dios es) y esente (aquello por lo que Él es).

Podemos considerar a Dios en tanto que hipóstasis o en tanto que naturaleza. No hay distinción real.

Nosotros entendemos diversamente acerca de Dios cuando consideramos su naturaleza, Aquello que Él es, la Divinidad de Dios, y cuando consideramos la hipóstasis, Aquel que es, el Sujeto mismo que es llamado Dios.

La formalidad que en Dios subsiste es el ser, y por semejante subsistencia las relaciones recíprocamente distintas son cada una de ellas subsistentes e idénticas con la esencia.

El ser concebido desde la esencia comparece como identidad.

El ser como principio es concebido como acto, es decir, como lo primero en el orden de la identidad, o como la identidad primera.

Capítulo III: La insuficiencia del concepto de sustancia

1. Ser y causalidad; los primeros principios: algunas sugerencias de Leonardo Polo

La causalidad expresa el dinamismo del acto de un modo privilegiado; mejor que el movimiento físico, porque el movimiento supone ruptura del acto.

La causalidad es la perspectiva del movimiento desde el agente en cuanto agente, en cuanto que del acto se sigue el acto, o en cuanto que el acto es el permanecer idéntico en términos dinámicos.

Las sustancias racionales tienen dominio de su acto, y no sólo son actuadas, sino que actúan por sí.

La relación entre las personas divinas procedentes y aquellas de quienes proceden, no pueden ser establecidas en términos de causalidad. Hay una noción de principialidad que rebasa la noción de causa.

El ser se conoce habitualmente cuando se abandona el límite, cuando el pensar ya no se ejerce en la forma de pensar operativo.

La existencia extramental es el ser en su dimensión trascendental, como principialidad primera. Tal principialidad es triple.

Pero se refiere a la identidad y a la causalidad como principios primeros distintos. Distingue entre ambos la no contradicción.

La identidad pertenece a Dios. Hay que distinguir a Dios de la causa. Según Polo, Dios es la identidad. La causalidad pertenece al ser de lo creado en tanto que se refiere al Origen. El Origen es la identidad, es decir, es Dios.

A modo de ver del autor, Leonardo Polo, con la teoría de los primeros principios está pensando la principialidad como lo no reductible o deductible a la esencia predicamental.

El principio es el ser. Ser no quiere decir resultado. El ser como principio equivale a los primeros principios, no a las causas predicamentales que son la esencia.

La constitución tiene que ver con el hacerse, con el fieri, de las cosas, que llegan a ser a través del movimiento físico.

El ser como principio equivale también, según Polo, a los primeros principios.

El ser creado ha de concebirse como una principiación como un principiar.

Principiar es propio de lo que comienza radicalmente. Pero el absoluto, Dios, no comienza. El sentido del ser como principio ha de ser distinto según se refería al ser divino o al ser creado.

Ser como principio es el ser de Dios, la identidad, y, en otro sentido de principialidad, el ser que comienza o que principia, es decir, el ser creado por Dios.

El ser como causa, en Polo, es el tercero de los principios primeros.

Polo rechaza la trascendentalidad de la sustancia. La sustancia se concibe como lo consistente o culminante en el ser; como principio, no es consistencia, porque no culmina, no es en sí, no es un resultado, sino un persistir; persistir entendido como referencia a Otro, al ser como identidad.

Polo rechaza la doctrina Hegeliana porque Hegel no abandona el límite y porque además Hegel confunde identidad con causalidad. No mantiene la distinción real entre el ser y la esencia.

2. Abandono de la totalidad

Posibles desarrollos. Noción del todo en la que la identidad se concibe como la conexión de las partes.

El todo no es precisamente real, sino la realidad comparada con un concepto categorial.

Según Polo, la noción de sustancia trascendental entendida supone una macla entre identidad y no contradicción. La referencia es el persistir del ser creado, y ese persistir es su culminación o no contradicción. Sustancia es lo consistente, lo que se supone en sí.

Se supone porque, según Polo, para predicar algo de algo es necesario que se mantenga la mismidad consigo mismo de cada noema.

El supuesto es el todo real. El todo real es cada una de las cosas en tanto que su ser hace de ellas algo mismo o uno. El supuesto es la realización del concepto, y a la vez su totalización.

La totalidad es una propiedad, no de la cosa, sino de su concepto.

La definición del concepto, la medida de su nitidez es precisa en orden a su predicabilidad. Eso es la mismidad del concepto.

La sustancia es también el supuesto

3. El “salto” real

La noción de sustancia trascendental participa de la confusa articulación en la idea del todo.

El todo encierra la realidad en los límites de lo previamente concebido, porque no permite que lo real se despliegue más que como cierto proceso de explicitación de lo implícito.

Lo que queda sin pensar es la posibilidad de un salto en la realidad.

Cada persona es un salto desde el punto de vista del resto de lo real. De ahí que la noción de persona exija poner un acto creador de Dios en el origen de cada diferencia personal.

Siempre cabe pensar más sobre lo real. No cabe pensar indefinidamente sobre lo que constituye una totalidad cerrada y a título de tal se presenta como un conjunto estable de propiedades conjuntas.

Aceptar el dinamismo de la inteligencia humana en su aproximación a la verdad es dar juego a los hábitos. Las operaciones conocen objetos, y los objetos son siempre parciales, por ser parciales no son falsos. Esto es lo que no entiende el escéptico ni Hegel. Representan aspectos de lo real. El problema es juzgar erróneamente a partir de lo conocido inmediatamente por alguna operación.

El juicio ha de ser rechazado cuando no permite la integración en el dinamismo habitual de la inteligencia, que es el de la persona.

No cabe pretender que la verdad pueda ser íntegramente representada. Puede establecerse como criterio trascendental de falsedad la detención, la parálisis del pensar. Eso es lo único que entra en conflicto con la continuidad o infinitud del pensamiento.

La infinitud de lo real no es del mismo tipo en Dios que en el mundo o que en la persona creada.

En virtud del carácter necesariamente transitorio, el movimiento no admite la culminación. No cabe buscar por la vía del movimiento la detención que el pensamiento niega.

El movimiento prohíbe que lo formado en el movimiento adquiera carácter absoluto o culmine de modo perfecto.

Todo constituido consta de elementos constituyentes que permanecen siempre con la posibilidad contraria, que se opone a la perfección.

La acción de crear no es una constitución de ahí que alcance su efecto, el ser de lo creado, que no lo despeje de sí a título de resultado, como ocurre con la acción de constituir, y que no sea preciso pretender una continuidad de ser entre el creador y lo creado. Tal discontinuidad es llamada salto en la realidad. La realidad ha de pensarse haciendo justicia al salto que la origina radicalmente.

Cada persona es una radicalidad, una originalidad irreductible al ser en general y compatible con él.

Que la radicalidad no es culminante es manifiesto a través del movimiento. El movimiento es el despliegue en continuidad de la realidad del mundo, hacer de esta continuidad una totalidad, un absoluto, genera la contradicción de detener en sí el movimiento.

Soy constituido como realidad física intramundana, soy constituyente por ser capaz de desarrollar una actividad transformadora del mundo.

No se comprende que un ser que es mera parte del mundo anhele una plenitud que está fuera de todo orden real.

Las acciones que observamos en el cosmos son siempre constituyentes, acciones parciales, intramundanas.

El pensamiento se detiene cuando postula el ser en términos tales que lo supone culminante en sí mismo.

No hay otro modo racional de abordar la realidad que la formulación o formalización de entidades objetivas cuya virtualidad es la del establecimiento de modelos aproximativos de lo real.

La objetividad no cesa de ser objetiva en razón de su carácter aproximativo. Ese es el error escéptico, no comprende el dominio de la aproximación. El problema de lo aproximativo no es que se aproxime sino que se declare coincidente con el término, o que en razón de su carácter aproximativo y no coincidente se decida su carencia de valor.

La objetividad, incluye en su concepto la diversidad de perspectivas.

Cada acto de pensar es individual e intransferible; se piensa desde la propia mente.

La descripción del ser como lo abierto es solidaria con la tematización del salto en lo real.

La noción de trascendental se corresponde con la de abierto.

4. Pluralidad diferencial de la persona: la intimidad

Es preciso ahondar en las condiciones que desde la estructura de la persona misma posibilitan la apertura a lo real.

La persona es cotrascendental, es el ámbito desde el que es posible la referencia a lo abierto del ser.

El ser personal es el ser como diferencia.

Un tratamiento del ser como totalidad globalizante supone una detención del pensar que impide la tematización del salto de realidad que es la persona.

Lo personal es lo no intercambiable, lo que no es en función – de.

El ser del mundo es común a toda la realidad, el ser de la persona es distinto del ser del mundo. La pluralidad que comparece es la más radical, la pluralidad misma del ser.

Cada persona es un mundo. La diferencia personal no es conceptualizable. La fenomenología de la conciencia descubre el darse en la conciencia y para la conciencia de un mundo que no resulta canjeable en términos de exteriorización objetiva.

A este modo de ser que caracteriza la peculiaridad de la persona para la persona, se denomina intimidad.

La conciencia se afirma a sí misma de modo originario, y en hacerlo manifiesta que ella no es sólo conciencia, pues en este caso no tendría razón de ser que ella se afirmara como distinta del resto. No hay en rigor totalidad, y la conciencia no es sólo tal sino, persona y la persona es en su misma realidad diferencia en el ser, o el ser en tanto que diferencia.

La libertad se manifiesta como conducción de posibilidad del conocimiento del ser y como elemento original de la persona. Más que libertad trascendental habrá que decir apertura o cotrascendentalidad.

Capítulo IV: Fenomenología de la persona: La libertad radical

1. De la diferencia trascendental a la diferencia personal

Según Leonardo Polo, la noción esencial de ser como principio de identidad no expresa del todo la diferencia del ser creado respecto del Ser Subsistente. No todo se puede pensar desde la óptica esencial o de la identidad.

En el ser comparece la persona, no a título de diferencia incluida en el trascendental.

En la perspectiva fenomenológica se piensa la diferencia, no como determinación categorial afectada de negación, tampoco como diferencia incluida en el orden de fundamentación sino, como diferencia co-relativa.

La diferencia correlativa es trascendental según la estructura ontológica, pero de acuerdo con el segundo tratamiento se despeja de lo incluido a título de novedad, en cuanto no fundada, como correlativa.

La inmanencia significa, más que extensión, autopresencia mediada. La inmanencia connota la intimidad del sujeto.

El cognoscente destaca lo conocido respecto del ámbito de su propia intimidad.

Lo real se conoce siempre y cuando sea nítida la diferencia respecto del mundo interior del cognoscente. Si no ocurre así se está soñando o delirando.

Las nociones trascendentales expresan explicitaciones de las diferencias incluidas en el ser, en él fundadas. El autor llama el implícito de estas explicitaciones, correlato de lo trascendental.

La diferencia personal en cuanto tal, yo mismo, no comparezco en términos de diferencia trascendental de cualquier diferencia, en cualquier explicitación.

2. La libertad como condición de posibilidad del conocimiento de objetos

La investigación sobre la persona puede abordarse desde otras perspectivas que no sean metafísicas.

Cabe intentar un acercamiento a la persona que bordea la metafísica para tomar como punto de partida la experiencia de la realidad personal. Este es el camino antropológico de acceso al ser. El ser es la persona. Este segundo acercamiento puede denominarse aproximación existencial a la persona.

Esencia y ser no se oponen dialécticamente, como si el ser que está en el lugar del sujeto quedara negado por el predicado, la esencia, transfiriéndose a su opuesto.

Lo que se niega es la indiferencia en la identidad primera.

Ser no es ser, no es la indiferencia, es plenitud. Ser es plenitud de ser.

La esencia predicada, no niega sino que ratifica la identidad primera.

La identidad primera en tanto que plenitud es distinta de todo.

Que el ser tiene esencia significa que el ser es diferencia supraformal. Esto es lo que quiere decir identidad primera.

Primera no significa que sea seguida de otras. Al contrario, afirma el carácter único del ser puro.

El segundo trascendental, la esencia - diferencia, es el más cercano al ser.

La verdad manifiesta la mutua imbricación del ser y la esencia, de la identidad y la diferencia. La verdad expresa la armonía entre el ser y la esencia.

El ser es identidad primera, es la proposición en la que se expresa la esencia de la verdad, es la asignación de la plenitud esencial a lo primero.

La diferencia personal es radical. No se reduce al ser como fundamento. Al ser como fundamento pertenece la inclusión recíproca de todas las diferencias trascendentales. La persona no es una diferencia tal.

Desde el punto de vista experiencial el yo constituye la primera diferencia significativa.

En el ámbito de la realidad está, de una parte, el ser poblado de diferencias que en el plano trascendental se complican reduciéndose a la identidad del fundamento. De otra, está el ámbito de las diferencias personales originales e indeductibles; el despliegue en este segundo orden de realidades es la libertad. Es precisa la articulación de ambas vías de acercamiento a la realidad.

El pensamiento de la libertad sin el ser, aboca a la ruptura de la realidad y concluye con el sinsentido de la propia existencia.

Es preciso un acercamiento esencial al ser que posibilite el despliegue de la libertad y deje espacio a la originalidad de la persona. Se trata de pensar la originalidad de la persona, que no se reduce al fundamento en términos tales, que quepa la compatibilidad con el fundamento y el despliegue de la libertad en dirección al fundamento.

Si se investigan las condiciones de posibilidad del pensar humano se encuentra la libertad en la raíz del conocimiento del ser.

Sólo el que tiene noticia de sí como poseedor de información la dispone en el modo libre que capta el dato a título de realidad.

La diferencia del conocimiento respecto del mero tener información es la posesión objetiva de la información.

La operación cuyo carácter es la transparencia o la presencialidad del objeto no es conocimiento al margen de su propia articulación cognoscitiva con el sujeto, es decir, sin ser ella misma notada por el sujeto: esa noticia es el hábito.

El hábito constituye la articulación trascendental de conocimiento y ser.

La libertad denominada trascendental ha de ser indagada en el ámbito en que no es un ejercicio de la voluntad en tanto que facultad, sino que se integra en el ser mismo del sujeto a título de noticia intelectual - amorosa de sí.

La libertad es condición de posibilidad del conocimiento de objetos.

La intencionalidad es posibilitada desde los hábitos en los que se constituye operativamente el dominio del hombre sobre sí.

Conoce verdaderamente el objeto que hace entrar en su propio ámbito la realidad de lo otro, y precisamente a título de realidad.

La comprensión del objeto es su dominio.

3. Análisis de la libertad radical de la persona

La libertad que se manifiesta en el dominio humano de objetos, y la mediación objetiva del conocimiento operativo es manifestación de la persona.

Desde la metafísica, la persona puede ser descrita como apertura a lo abierto del ser. La índole de tal apertura es la libertad radical de la persona.

El conocimiento del ser establece el orden de lo trascendental, en tanto que advierte el carácter del acto del pensamiento mismo.

El pensamiento prohíbe la interrupción de lo contradictorio, por ser lo único que le separa de sí mismo.

La índole necesaria de pensar, manifiesta la anterioridad del ser. El pensar es acto, es lo mismo que decir que el pensar es ser.

La autoconciencia es condición de posibilidad del conocimiento del ser.

Sólo porque el hombre detenta cierto saber originario del ser o del principio es autoconciente.

La conciencia es atención, he aquí la contundencia de lo trascendental, el orden de lo inalterable. Esto puede denominarse sentido.

La noticia del fundamento adviene a la conciencia en tanto que se sabe y, se sabe dentro de un orden anterior irreductible.

La conciencia no es idénticamente pensar. Lo adicional de la conciencia es una condición de posibilidad de toda deducción, pero que no es ello mismo deducido. No todo puede deducirse.

Pensar no es sólo deducir. Pensar es más que deducción porque no sólo hay pensar. La conciencia, en tanto que correlato de lo trascendental, no sólo es pensamiento. Por eso el pensamiento tampoco se autoestablece sino que se atiende.

El pensar es la atención de la conciencia al ser - fundamento y a ella misma en tanto que fundada.

Lo propio de la conciencia inadecuada es el no poder dejar, en cuanto pensamiento, de atenerse.

Otro término para describir lo peculiar de la conciencia es el poder. Quizá pueda caracterizarse de este modo lo que en la conciencia es radical y no es fundado: un poder no potencial. Si admitimos en la conciencia una peculiaridad que no es fundada; estamos estableciendo un poder no potencial en la conciencia.

El poder no potencial de la conciencia es un acto.

El poder original se caracteriza, no porque dice relación con el pasado de la conciencia, sino que se toma como referencia al futuro de la conciencia.

El fundamento puede ser descrito como el pasado de la conciencia.

En la medida en que la conciencia se atiende, advierte la necesidad de un fundamento.

La otra dimensión de la conciencia, según la cual ella es una realidad original, peculiarísima, dotada de un poder, no es susceptible de ser descrita en términos de anterioridad o de pasado.

El poder no es poder en relación con el pasado de la conciencia en tanto que pasado. Sin querer decir que el poder original de la conciencia se dé sin antecedencia o sin pasado.

La conciencia tiene pasado. Si no, no es conciencia.

El pasado es asumido como disposición en virtud de la cual cabe el proyecto de la conciencia, que es la posibilidad de su futuro.

La libertad es el estatuto del futuro. La libertad no es potencia sino acto. La libertad no radica en las condiciones que la hacen posible.

Las nociones clave: libertad y fundamento se establecen en pares cuyos elementos se antojan inconciliables. El axioma del pensar integrador, propondría las nociones aparentemente contrapuestas, disponiéndose cada una en favor de la otra.

Así, lo peculiar de la conciencia transita desde su individualidad al ámbito de la comunidad que representa el orden de lo trascendental.

Cabe entonces describir lo original de la conciencia, su poder, en posición de. En virtud de la articulación entre libertad y fundamento.

El acto radical, el poder original de la conciencia, derivado, no admite actualización.

El poder original no se actúa en operaciones. El modo como se actúa es el de ponerse.

La libertad de Dios es precisamente, desde la causalidad divina, su estar exento de alguna implicación respecto de la criatura. La creación como acto divino en tanto que libre, no se confunde con el fundar que pertenece al ser creado respecto de la criatura.

El ser de cada persona no se identifica con el ser del mundo. La persona humana constituye una novedad o un salto respecto del ser tomado en general.

La libertad radical de la persona es antecedida en el plano de la constitución personal por la esencia de la persona; sin embargo, la libertad no se reduce ni se deduce de tal antecedencia, sino que es preciso pensarla como radicalidad o antecedencia irreductible.

La tematización de la composición de esencia y ser se traduce como libertad idéntica con el fundamento.

Capítulo V: La persona a la luz de la distinción real de esencia y ser

1. Aproximación lingüística del sujeto personal

Respecto del ser, todo lo demás que hay en la criatura es un tener. La esencia creada tiene ser.

Quien en verdad tiene no es la esencia, puesto que ésta es la estructura de realidad que pertenece a un cierto quién.

Quien es el ser dotado de una determinada configuración real.

En el sentido de que es creada, la realidad le viene dada a la persona en forma de dote esencial. Su realidad es a la manera de una posesión.

Poseer es menos que ser.

La persona es un ser que es en tanto que posee realidad.

La diferencia entre ser y tener resulta significativa cuando se refiere a la persona.

Lo que distingue al poseedor personal es que tiene en el modo de tenerse. La persona no consiste en. Yo no consisto en cabeza, tronco y extremidades, sino que poseo tales constitutivos.

De este modo distinguimos al poseedor de lo poseído. El poseedor es la persona, lo poseído es la esencia de la persona, su configuración o estructura.

La persona no consiste en su esencia sino que la posee.

La persona no es solamente lo que posee, no sólo consiste; es más que aquello en que consiste.

La distinción real de esencia y ser equivale a la diferencia real entre la persona y su dotación esencial.

El poder radical usa, dispone de la esencia, en la forma de usar de las facultades de la esencia. Lo usa en el sentido de que es una radical posesión de esencia - facultades, no en el sentido que le quepa manipularlas.

En Dios no se da la distinción real de esencia y ser, ni entre la persona y su configuración esencial, porque Dios no es realidad determinada.

2. Una nueva aproximación al concepto del sujeto

La fórmula de la Trinidad Divina de personas responde a la inclusión de las dos perspectivas que se han establecido para el tratamiento de la persona: la perspectiva metafísica y la descriptiva fenomenológica.

El Absoluto es identidad esencial inclusiva de diferencias personales relativa y realmente distintas.

En Dios todo lo que existe es su esencia o substancia.

El sujeto está por la cosa misma subsistente; los predicados, en cambio están por los atributos o propiedades que de la cosa captamos a través de nuestros conceptos.

Desde el punto de vista del correlato predicativo, el sujeto es una suma, una suposición del conjunto de los predicados atribuidos en cuanto se consideran unitariamente existentes.

Desde la noción de esencia, el sujeto es pensado como principio actual de la serie de las propiedades.

La apelación a la causa proporciona el acceso a la estructura íntima de lo real.

Se puede hablar entonces, de una doble concepción del sujeto: Una estática y otra descrita como dinámica.

De acuerdo con la concepción estática, el sujeto es la sustancia en el sentido de lo real existente que funda el dinamismo de nuestra actividad de predicación.

En la concepción dinámica, existe también una perspectiva metafísica sobre el sujeto. El sujeto concebido como dinámico es la causa de las propiedades reales de la cosa, en la cosa misma. El sujeto dinámico es el principio real, es la realidad misma concebida como principio de su propio dinamismo.

La persona puede ser pensada como sujeto.

La subsistencia de la persona no es comprendida solamente como estática de la cosa. El ser de la persona será mejor entendido como acto, sin perder la referencia a la identidad del fundamento.

El dinamismo que la consideración fenomenológica confiere al ser personal, ha de oscurecer la firmeza y la constancia que le pertenecen como principio de identidad.

3. La persona en el orden de actos essendi.

Se ha hablado de una noción de sujeto en la que se aproximan los dos sentidos de la sustancia, que se conjugan en la definición boeciana de la persona, que Santo Tomás toma como punto de referencia.

Individua substantiva connota el significado existencial del ser que pertenece a las cosas, a las que corresponde existir por sí y no en otro. *Rationalis Naturae*, hace referencia a la sustancia que constituye la esencia o naturaleza de aquella clase de realidades en cuyo género se sitúa el ser personal.

Que la persona sea sustancia individual, de naturaleza racional, significa en Tomás de Aquino que la actividad de la persona determina un grado especialísimo en lo trascendental del ser.

Se puede hablar de la condición del sujeto al que se atribuye la personalidad. Se trata del carácter del dominio, en el que se manifiesta la reflexividad propia de la persona.

Puede mostrarse que el ser, el acto primero de la persona, no queda encerrado en sí mismo, no está ya constituido, esperando que le sobrevengan determinaciones accidentales. Esta es la limitación del concepto de la sustancia.

En la doctrina de Santo Tomás se encuentran los elementos precisos para trascender semejantes coordenadas. Ante todo, la doctrina de la

distinción real entre el ser y la esencia, por la cual se puede rehusar para la persona la denominación de *constitutum*.

Se propone un dinamismo integral en que se entraña la naturaleza del ser de la persona. El ser de la persona es ese dinamismo. La persistencia del acto que el mismo ser personal es, no se establece en términos de identidad estricta del acto consigo mismo. Semejante identidad es Dios.

En el caso de la criatura el acto del ser es en dos direcciones: como principio del dinamismo y como dinamismo retornante hacia su principio.

La esencia puede tomarse como la anticipación del acto en atención a la cual el ser se refracta como estructura, de modo que también sea posible el retorno a sí como dinamismo.

La operación eleva su nivel ontológico en tanto que es iluminada o guiada por el *esse* mismo. Tal seguimiento de la operación por parte del ser son los hábitos.

Tomás de Aquino estableció que lo constituido en la criatura no se convertía con el ser, ni siquiera en el caso de las sustancias intelectuales distintas de Dios.

Sólo en Dios es idéntica la esencia con el ser. Cabe una perfecta identificación real entre cada hipóstasis divina y la esencia o forma por la cual Dios es Dios y es cada una de sus personas.

La misma doctrina permite también la identidad entre el sujeto del ser y el sujeto de la operación divina.

Hay que recordar que Jesucristo no es una persona creada, aunque haya asumido una naturaleza que sí lo es, con objeto de que no se desdibuje la infinita diferencia entre la persona de Cristo y la persona de cualquier otro hombre.

Desde el punto de vista del ser, la acción pertenece al supuesto, y recibe su identidad de la hipóstasis.

El quién de la acción viene determinado por el ser mismo.

La unidad de la persona en Cristo implica unicidad de *esse* sustancial o principal.

La razón de la identidad es trascendental: el *esse* es la causa trascendental del ente, su acto primero.

La operación o acto segundo ha de comprenderse en continuidad con el acto primero.

La clasificación predicamental del ser determina que la acción segunda es accidente respecto de la sustancia. Pero desde la consideración del esse como principio radical del dinamismo de la criatura, la actividad es la consecuencia inmediata de la acción primera del ser.

La distinción entre acto primero y acto segundo se deriva de la inidentidad entre el ser y la esencia. En Dios se identifican ser y obrar. La distinción real establece una doble consideración del sujeto, entre la subjetividad respecto de la recepción del ser, y la subjetividad como principio del acto segundo o la operación.

El principio del dinamismo de la criatura es el esse inidéntico con ella.

La inidentidad de la esencia consigo misma es la distinción real entre la forma esencial y sus potencias operativas.

Que el alma no es su entendimiento, significa que el espíritu creado no actúa inmediatamente por su esencia, porque en ese caso su esencia sería plena identidad.

El actuar de la criatura es diferencia real respecto de su ser, pues la propia criatura es diferencia inidéntica con el ser.

El sujeto del ser, la esencia, es inidéntico con el principio de la operación, la facultad.

La esencia divina es el ser subsistente, no lo recibe, por eso es el principio inmediato de su obrar.

Las facultades han de articularse con el acto primero, para explicar el vínculo entre la operación y el ser.

El sentido de virtud equivale al de facultad o potencia operativa en general. Las facultades son potencias que son formalizadas por las especies que constituyen sus objetos.

Las facultades o potencias operativas son actos, son el alma en tanto que es principio de su operación.

Puesto que la potencia se distingue por el acto, el hecho de que el ser de la criatura no sea idéntico con el actuar creatural, determina que también hayan de distinguirse las potencias respecto de uno y otro acto: el acto primero y el acto segundo.

El alma se diferencia internamente en atención a los actos que ejerce.

La forma, el alma, precisa en orden a su obrar una nueva actualización en el plano de la forma. No le basta para actuar el ser que tiene por su forma. Tal insuficiencia es la consecuencia de la distinción real.

El esse acompaña a la operación, no es idénticamente ella. La operación se distingue del esse y no es sino una diferencia del acto primero.

Los hábitos son las configuraciones superiores de la estructura del agente creado, y son actos de orden superior a la operación, en virtud de los cuales las operaciones se vinculan al ser mismo del alma.

Los hábitos son el revertir del esse a la esencia, estableciendo el dinamismo de crecimiento ontológico de la criatura.

Las facultades o potencias operativas superiores han de conectar con el esse pues de otro modo no serían susceptibles de hábitos.

En el caso del entendimiento el acto primero es el intelecto agente. El intelecto agente no es una facultad, ni una potencia.

En el caso de la voluntad, el acto primero es la libertad radical.

En la cuestión cristológica, la naturaleza asumida por el Verbo es íntegramente humana. Puesto que Cristo tiene íntegra naturaleza humana, en él hay verdadera voluntad humana. La voluntad, dentro del orden de las potencias operativas, es un principio de unificación de todas las facultades, en cuanto que a todas ellas alcanza el imperio de la potencia volitiva. Es preciso que las operaciones humanas de Cristo se reduzcan a la voluntad humana como a su principio motor.

Aunque en un mismo hombre parezca haber diversas potencias y hábitos, puesto que todas proceden de una primera acción de la voluntad, todas se dicen una misma acción de un mismo hombre.

En virtud de la distinción real entre esencia y ser, la persona en ningún caso se establece en el orden de la esencia, al que sí pertenecen las facultades en cuanto potencias operativas de la naturaleza.

La persona es el acto de ser. La potencia pertenece a la esencia en tanto que representan la necesidad de especificación formal o de ulterior diferenciación de la forma esencial.

La persona misma es acto creado, no potencia. Puesto que no es potencia, el acto de ser no recibe determinación de la esencia, la cual es su efecto trascendental y distinto.

El ser personal en cuanto que acto no es determinado ni por la esencia ni por la operación. La configuración no es una determinación. En un sentido

trascendental, la persona usa su esencia. Ese uso es un disponer trascendental, que no ha de entenderse en términos de instrumentación ordinaria. El sentido de este uso trascendental es más que constitutivo: la persona no es un constitutum.

Conclusión: La noción donal de la persona

La primera tesis defendida en estas páginas ha sido precisamente que la persona es el sentido hegemónico del ser de la metafísica. Esta tesis es complementada por la fenomenología que descubre el valor propio del ser personal.

Conocemos el ser en tanto que no deducimos enteramente su contenido no ético. Este límite de la deducción metafísica en la cual se señalan las diferencias implícitas en el ser en cuanto tal, las diferencias trascendentales o puras, este límite es la persona.

El ser personal se describe como diferencia trascendental, no incluida en el ser y sin embargo correlativa a él.

La metafísica se ocupa del ser en términos esenciales o de identidad. Concibe el ente articulado en composición de esencia y ser.

La fenomenología describe el ser en atención a su originalidad intercambiable. Describe la vivencia que el yo tiene de sí como un dinamismo refractado sobre sí.

La naturaleza expresa sólo la configuración del acto del que procede la dinámica existencial y operativa.

El acto del 'yo soy' no consiste en la configuración resultante de la acción sobre mí de cualquier instancia exterior, ni siquiera en la disposición que yo adquiero en virtud de mi propia actividad.

El acto en el que yo vivo mi vida, soy yo.

La posibilidad de crecimiento de mi yo presente impide también que establezca una identidad sin residuos del yo consigo mismo, porque no habría dinamismo del yo.

La actividad de un yo que sea idéntico consigo se atribuye exclusivamente a la divinidad.

El ser del yo no es la esencia que le constituye.

Libertad y fundamento son para la conciencia, inseparables e irreductibles. Estas dimensiones representan el aspecto dinámico y el estructural o estático del ser.

El engarce trascendental de ambas instancias es posible si se concede a la libertad la condición de acto primero en la estructura metafísica personal.

La libertad no es el fundamento, porque la fundamentalidad se toma de la esencia y, no obstante, la libertad no se da sin fundamento.

La causalidad explicita la dinámica de lo real en un contexto de necesidad que se corresponde más con el orden del fundamento, que con el ámbito de la libertad.

La indeterminación de la conciencia no ha de ser interpretada como carencia de formalidad. Según el pensamiento de Aristóteles, y después de Santo Tomás, a lo específicamente definido, a lo intensamente formal, pertenece el ser libre.

La libertad no ha de ser pensada como ausencia de formalidad. La libertad ha de diferenciarse respecto de la diferencia formal, aún en el caso en que se dote a ésta de un amplio alcance trascendental.

La meta sólo ofrece un punto de vista del ser personal, el analógico según el cual el ser dice más del acto intenso o supraformal.

Desde el encuadre categorial de los sentidos del ser, la intelección aparece como accidente de la sustancia, ya constituida.

La deducción metafísica de la libertad, la tematiza en términos de inclinación al bien universalísimo.

El poder original de la conciencia comparece como la posibilidad de la afirmación del ser. Sería él mismo afirmación, puesto que en virtud del salto a través del que se actúa, la libertad radical es poder de autoafirmarse en la afirmación de la realidad de sí y de los demás. La plenitud de un poder denominada intensificación de ser o ser intenso, es la realización de la posibilidad afirmativa.

La libertad es una característica de la facultad volitiva, una propiedad de una esencia o naturaleza. La visión dinámica saca la libertad del plano de las facultades o de la esencia, para referirla a la esencia o estructura en general.

El sujeto de la acción se establece como inidéntico con su propia acción. Él mismo no se identifica con la estructura que le constituye.

El ser del yo no es algo que esté dado o arrojado. La existencia personal no es arrojamiento, no es algo desprendido de la acción creadora de Dios y dejado a sí o en sí.

Hay un sentido de identidad para la persona del que sí cabe decir que está dado, el de la esencia o naturaleza humana.

El perfeccionamiento esencial sólo es posible si hay una instancia superior a la constituida por la esencia.

El hábito explica el revertir sobre la esencia de las operaciones que proceden de la misma esencia humana.

Para que ese revertir tenga sentido y sea posible, es preciso pensar una instancia superior a la esencia: el ser.

El ser del hombre no está dado.

Para explicar el perfeccionamiento humano, es preciso considerar que en el hombre aparte de lo dado está la dimensión personal, la persona a quien le ha sido dado.

Lo que ha sido dada al hombre es la esencia.

El ser de la persona tiene más que ver con el dar que con lo dado.

El hombre no es algo ya constituido, el ser donado a la persona humana - es, sólo actúa en el don. La persona no está dada, se da. La persona se da en su darse.

Lo que en el esse es acto recibido no coincide con lo que en él es acto desarrollado. Dicha falta es inidentidad, unidad relativa.

La unidad de la criatura no coincide con su acto o ser, la unidad de Dios, sí.

La distinción real entre ser y esencia en el hombre, es también la razón del dinamismo operativo para colmar la diferencia interna que 'vertebra' la estructura del ser personal creado.

Lo recibido se denomina movimiento trascendental. Lo desplegado es referente y subordinado a lo recibido.

La unidad de Dios es la eternidad, la unidad de la criatura es el tiempo o la unidad de la diferencia antes-después o trascendental.

La esencia como plano en la consideración del acto, es en el que el acto se anticipa. La anticipación es una coartación o reducción, también determinación. Es la finitud que acompaña al ser creado.

El acto como lo primero, lo trascendental, no se detiene ni caduca. Lo que se pone en el tiempo, porque se anticipa, se detiene y caduca.

El sentido de las operaciones es el perfeccionamiento de la esencia. Lo que no es posible sin los hábitos.

La esencia humana ha de ser pensada en términos tales que sea susceptible de perfeccionamiento intrínseco, de hábitos.

Desde el punto de vista de don, el ser no es lo dado en antecendencia, lo previamente contenido, sino el poder de sí en orden a la intensificación del ser. La persona es una realidad ascendente.

'Yo' es más que 'sí mismo'. El don es el actuarse de sí, porque el propio ser es un otorgamiento. En el donar el ser se acerca a sí mismo.

La noción de totalidad no permite un incremento de realidad, puesto que se mueve dentro del ámbito en el que sólo cabe la explicitación de lo implícito.

En el plano del acto de ser la realidad de lo creado queda establecida en virtud de un salto creatural, y es ella misma comprendida como salto. La identidad radical del ser creado es referencia de la Identidad del Absoluto trascendente. La identidad más radical del yo es su ser. El yo no es idéntico consigo.

El yo, el ser personal, es una identidad diferenciada, articulada consigo.

No es posible que la persona creada se identifique con el ser en cuanto tal, porque su ser mismo no está incluido en lo que ella es.

La identidad de la persona radica en el esse y se sitúa más allá del orden de la esencia.

Haga lo que haga, el hombre no pierde su carácter personal, en el que se cifra la dignidad inalienable que le pertenece. No le cabe al hombre perder en su actuación el radical de su dignidad.

La operación que dilapide ese potencial originario, no se articula habitualmente con el acto primero.

Metafísicamente, la persona se caracteriza por ser capaz de hacer frente a cualquier situación. El yo es siempre más que su circunstancia. Ninguna situación ha eliminado su dignidad.

Se niega que la perfectibilidad indefinida del hombre, su carácter de realidad ascendente entrañe carencia de finalidad o haga inútil todo dinamismo perfectivo.

El propio acto de ser se describe como persistencia referente a la identidad trascendente, o como remitencia al Origen.

Ser no es tanto la constitución, ser es más bien acto.

El destino es el ser como prioridad metafísica o como principio hacia el que confluye el dinamismo.

La actividad primordial de la persona creada es comprendida, en razón de su identidad, como principalidad relativa o diferencial.

La libertad es afirmación de sí o afirmación del ser.

La donación requiere de aceptación. En el caso de la creación no hay aceptación, puesto que no hay en sentido propio receptor. La creación ha de completarse en la perfección de la criatura en su retorno y aceptación por parte del creador.

Libertad y destino coinciden o confluyen en el orden trascendental.

Se ha descrito el ser como libertad radical. Pero también la libertad se actúa como destino.

CITA CLAVE:

Pág. 19: “Los entes que no conocen trascendentalmente, o que trascendentalmente no quieren, más que articularse son articulados en el ser”.

Pág. 55: “De no existir las sustancias primeras no existiría nada de lo demás: pues todas las demás cosas, están en ellas como sus sujetos”.

Pág. 84: “Lo supraformal es un modo de acceso a la trascendentalidad del ser”.

Pág. 149: “La personalidad creada no ha de ser sino un pálido reflejo de la divina de la que es imagen y semejanza”.

Pág. 154: “Yo existo, soy compatible con el ser o con el fundamento, pero no me incluyo en el fundamento: soy una novedad, no un despliegue; soy, pero no soy el ser”.

Pág. 195: “La causalidad en sentido trascendental es la referencia misma del persistir o de la no contradicción a la identidad, es decir, la mutua vigencia entre los primeros principios”.

Pág. 224: “La libertad moderna se confunde con el fundamento, y entonces se establece un fundamento desfundado que vomita el todo en virtud de la pura espontaneidad”.

Pág. 249: "... me vivo como diferencia peculiar del ser a la par enmarcada, a título singularísimo, en el horizonte de lo trascendental".

Pág. 288: "Sólo de la identidad del ser puro se sigue el obrar sin distinción respecto del ser".

METODOLOGÍA:

El trabajo es continuación del que fue publicado bajo el título Tomás de Aquino ante la crítica. Una continuación que se ejerce hacia la explicitación de la persona como lugar metafísico de los hábitos. El autor ha incluido una introducción que sitúa al lector dentro del ámbito en que se desenvuelve la investigación.

La obra se desarrolla en diálogo con Tomás de Aquino.

No es intención de este trabajo proponer un argumento ordenado que alcance la existencia de Dios Creador.

Las asimilaciones conceptuales que en estas páginas se proponen no dejan de tener referentes teológicos.

CONCLUSIONES:

- La persona es un trascendental de tipo intensivo, y en ella se resumen el conjunto de los trascendentales.
- La persona no es susceptible de ser descrita exclusivamente en términos cognoscitivos.
- La irreductibilidad de la persona se manifiesta en su indeductibilidad respecto del plexo de lo real ante ella.
- Si no existieran las sustancias primeras, sería imposible que existiera nada de lo demás.
- La sustancia es aquello que es, la forma es aquello por lo que la sustancia es.
- Cristo es verdadera y sustancialmente hombre.
- Todo supuesto cuya forma constituyente sea distinta del ser carecerá de perfecta identidad.
- Ser es ante todo la identidad real.
- La forma es real en tanto que es causa per se del ser determinado.
- La sustancia completa existe por sí, las partes existen en su todo.
- La forma es la identidad del ser.
- No es posible dar cuenta del ser de lo concreto en términos de identidad formal.
- La diferencia personal es distinta de la diferencia trascendental.
- La persona del Padre se toma como principio de las demás.
- El acto como principio de la acción es la forma.

- Podemos considerar a Dios en tanto que hipóstasis o en tanto que naturaleza.
- Los sentidos del ser, el hipostático y el esencial son irreductibles.
- La constitución no es lo primero de la realidad.
- No es lo mismo causa que principio.
- El principio es el ser. Ser no quiere decir constitución. La constitución tiene que ver con el modo de ser o con el fieri. La constitución tiene que ver con el ser como resultado.
- La sustancia no es trascendental.
- Si lo que hay es el todo, entonces no hay más que lo que hay, y la diferencia atañe a la disposición de las partes en el todo.
- Es preciso admitir que cualquier conocimiento puede en principio ser modificado por otro más claro.
- Lo que el hábito conoce es la índole de la operación.
- El concepto de totalidad no es apto para expresar la plenitud de lo trascendental.
- Lo propio de lo trascendental, es la inclusión de las diferencias.
- Como el ser trascendental no tiene valor de todo, lo idéntico con él puede expresar lo que en él está incluido.
- La esencia significa la identidad. La esencia es el trascendental, que significa el ser como identidad primera.
- La distinción real de esencia y ser en el ente finito significa la inidentidad de aquello que no es Dios mismo.
- Dios es el Ser Subsistente, por lo inmezclado con el ser creado.
- La identidad es pensada en términos de inclusión. Es la noción que se ha denominado supraformalidad.
- Yo mismo no soy término de deducción alguna. Soy precisamente yo, un ser.
- Ser es fundamento e identidad originaria, y también es libertad.
- El ser es identidad primera.
- La persona libre, sólo ella, es capaz de la noticia del ser en cuanto tal.
- El fundamento es descrito como anterioridad.
- Cabe expresar el acto de ser tanto en términos de conocimiento como a modo de libertad o donación amorosa.
- El fundamento significa la esencia.
- La libertad no es su fundamento; no se deduce de él, ni viene implícito en él incluido.
- La persona no consiste en sus elementos, no se analiza en ellos, no es la suma de sus constitutivos. La persona no consiste en inteligencia, sino que tiene inteligencia a la manera de tener- se como ser inteligente.
- La esencia trascendental es la perteneciente a la persona.
- La libertad no significa traspasar el orden de la realidad.
- La persona es más que aquello en que consiste.
- La perspectiva metafísica coincide con la del ser entendido al modo de la esencia o de la identidad.

- La noción de forma como principio real es de rango más alto que la noción de sustancia entendida en términos de Correlato de la predicación verdadera.
- El acto segundo es una diferencia del actuar radical de la esencia, en virtud de la cual ella misma es.

TÍTULO:	LA FORMACIÓN DE LA PERSONALIDAD HUMANA
AUTOR(S):	MILLAN, Puelles Antonio.
PUBLICACIÓN:	Madrid, 1963. Ediciones RIALP, S.A.
UNIDAD PATROCINANTE:	Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Aprender:	Es la actividad que el discípulo ejerce con el auxilio o concurso del maestro. (Pág. 131)
Enseñar:	Ayudar a otro hombre a adquirir el saber. (Pág. 131)
Virtudes:	<ul style="list-style-type: none">- Hábitos o posesiones gracias a los cuales se halla acondicionado su sujeto para realizar perfectamente las operaciones respectivas. (Pág. 37)- Perfección (Pág. 69)- Complemento de una potencia activa (Pág. 70)- Disposición de lo perfecto a lo óptimo. (Pág. 71)- Lo último de una potencia (Pág. 71)- Hábito que se adquiere y se perfecciona por la repetición de su acto propio. (Pág. 156)

DESCRIPCIÓN:

El libro contiene 213 páginas.

La obra se divide en tres partes de la siguiente forma:

Primera Parte: El concepto de la educación

- I. Análisis semántico del término educación
- II. Esencia y duración de la actividad educativa

Segunda Parte: La finalidad de la educación

- I. Educación y perfección
- II. Educación y virtud

Tercera parte: Teoría del proceso formativo

- I. Padres y gobernantes
- II. El perfeccionamiento intelectual
- III. La formación moral

FUENTES:

- Becker, J.B. de, Die moralische Beurteilung des Handelns aus Lust, 1902 pp. 448-465
- García Hoz, V., Cuestiones de filosofía individual y social de la educación. Madrid, 1962
- García Viera, A., Ensayo sobre pedagogía según la mente de Santo Tomás. Buenos Aires, 1949
- Gillet, M., La educación de la conciencia. Madrid, 1943
- González, C., Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás. Manila, 1864
- Gozález Álvarez, A., Filosofía de la educación. Madrid, 1956
- Lottin, O., Principes de morale. Louvain, 1947
- Maritain, J., La educación en este momento crucial. Buenos Aires, 1950
- Palacios, L. E., La prudencia política. Madrid, 1957
- Pieper, J., La prudencia. Madrid, 1957
- Redondo, E., Educación y comunicación. Madrid, 1959
- Zavalloni, R., Educación y personalidad, Madrid, 1958

CONTENIDO:

Primera Parte: El concepto de la educación Capítulo I: Análisis semántico del término educación

Variedad y unidad de sentidos

Educare y educatio son voces que primordialmente significan la acción y el efecto de alimentar o nutrir.

Para explicar la fluctuación o ambigüedad de la educatio en los textos aquinatenses, puede constituir un buen recurso el paralelismo entre este término y la voz castellana crianza.

La palabra crianza, igual que la educatio en el lenguaje de Santo Tomás, puede tomarse disyuntivamente en sentido físico, en el espiritual o moral.

Acepciones parciales y complementarias

- a) El sentido primario y más inmediato de educatio es, en Santo Tomás, el de suministrar el alimento al hijo. Otras acepciones más elevadas son ayudar y contribuir a la formación de los aspectos de la personalidad humana. La educatio coincide con la disciplina, que es lo que más se acerca al sentido espiritual de la educación, también coincide con la generación o procreación.
- b) Esta ínfima acepción de la voz educatio se compensa y equilibra por el sentido espiritual o moral que los términos nutritio y nutrimentum tienen. La nutrición en la fe y el ser bien nutridos según leyes se

aplican a los hombres de manera espiritual o moral. En ambos casos es educación en sentido instructivo y formativo.

El sentido plenario

El término educatio aparece también según el sentido en el que se acumulan los conceptos de nutritio e instructio.

La parte principal del todo educativo es la instructio.

La noción de la prole se constituye como el objeto de una doble actividad: la procreadora y la educativa.

Estos son tres caracteres de la educatio:

1. Se trata de algo que sólo conviene al hombre.
2. Conviene al hombre entero y no a una parte o aspecto aislado en él.
3. Es distinto y complementario de la generación o procreación. Coincide con ella en ser un bien, un beneficio, que los hijos reciben de los padres.

Capítulo II: Esencia y duración de la actividad educativa

Establecimiento positivo de la definición real

No hay un solo texto del Santo en el que en forma explícita y directa se trate de definir la educación.

Los tratadistas coinciden en admitir que esa definición es la que se formula como conducción y promoción de la prole al estado perfecto del hombre en cuanto hombre, que es el estado de virtud.

Si en el texto en que se halla la definición, el conducir y promover la prole al estado perfecto del hombre en cuanto hombre se presenta como algo distinto y complementario del procrear, y en los otros textos acontece lo mismo con el procrear y la educación, el educar y dicho conducir y promover, quedan recíprocamente identificados.

Análisis de la definición

Las ideas conducción y promoción de que se trata vienen concebidas como una cierta prolongación del engendrar, a la manera de un complemento de éste. En tal sentido, la educación es como una segunda generación. Que el educar sea una prolongación del engendrar significa tan sólo que no por engendrada tiene ya la prole cuanto debe tener.

La conducción y promoción de la prole al estado perfecto del hombre no basta a conferir o procurar a éste su específico ser sustancial.

Hablar de conducción es referirse a un proceso al que se imprime una dirección.

El promover añade al conducir un ascenso o elevación de la prole. El promover implica que la dirección sea ascendente, fijada y establecida por la atracción de un fin.

Ese fin lo establece el estado de virtud.

Todo proceso se define por su término o fin, el educar es un proceso.

De ese fin dice Santo Tomás que constituye un estado o una situación.

Lo que se logra por la educación es que éste llegue al estado perfecto que en tanto que hombre le conviene.

Las potencias o facultades que se posee son el medio de que el hombre se sirve para llevar a cabo las operaciones propias de su ser.

La posesión de las virtudes es el perfecto estado de las potencias operativas humanas.

La duración de la actividad educativa

Lo que principalmente se discute es el problema del acabamiento de la educación cuando se lo plantea como problema de la necesidad, o imposibilidad de tal acabamiento dentro de la vida del sujeto.

A partir del nacimiento es cuando empieza la actividad educativa.

El hombre tiene la necesidad de desarrollar y perfeccionar su entendimiento. Es una necesidad vital y específicamente humana.

Para instruir o adoctrinar al hombre hace falta que éste se encuentre en condiciones de captar la misma formación que es necesario darle.

La educación queda acabada al alcanzar el hombre la capacidad de actuar por sí mismo libre y humanamente.

La educación es una forma de la solicitud paterna respecto de los hijos, y posee, la propiedad que caracteriza a dicha solicitud: el no estar limitada sino por los términos accidentales de la vida del padre y la del hijo.

Segunda Parte: La finalidad de la educación

Capítulo I: Educación y perfección

El fin esencial de la educación

Lo que hace Santo Tomás, en vez de referirse al fin de la educación, es tratar de la educación en cuanto fin, en tanto que fin del matrimonio.

El fin de la educación es ese perfecto estado que se determina, como status virtutis.

El fin de la educación propuesto, se halla limitado a su esfera específica, siendo por ello una causa propia de la actividad educativa.

Ese perfecto estado del hombre en tanto que hombre, que es el estado de virtud, no constituye nuestro último fin, sino el fin propio de la educación, el de la actividad educativa.

El fin de la educación es común a todos los educandos, aunque sean o puedan ser distintos los medios ordenados a su realización, según las circunstancias en que aquéllos se encuentren.

El fin de la educación, como status

Aunque son los que más se le aproximan, no coinciden con ella nuestras voces estado y situación.

Oponiendo entre sí el ser y el estar, se comprende que la noción de estado quede positivamente prescindida de la de permanencia, que afecta a las palabras con que designamos las cosas esenciales o que atañen a lo íntimo de un ser.

Lo que se pretende al educar no es la esencia o sustancia del educando, sino sólo un status.

El educar se manifiesta como un enriquecimiento o expansión del sujeto que ya la poseía.

El status a que apunta la actividad educativa constituye una perfección o sistema de perfecciones necesarias.

La rectitud y la inmovilidad son las características del stare, de esa postura o diferencia de posición.

Si desde el orden de la postura física pasamos al de un status moral de nuestra entera personalidad humana, la rectitud y la inmovilidad cobran un sentido diferente. Ahora se trata de la rectitud y de la inmovilidad que

deben convenir a aquel estado que ha de ser perfecto como estado del hombre en cuanto hombre.

La actividad educativa tiene por fin hacer que el hombre acondicione su libertad de una manera recta y permanente. El status a que la educación se encamina es una conformación de la libertad humana o del hombre mismo en tanto que ser libre.

El hombre, adquiere un statuto, un condicionamiento permanente, desde el cual hace uso de su libertad.

La educación pretende dar al hombre una conformación o configuración tal, que la conducta de éste quede fácticamente comprometida a conformarse o adecuarse a la naturaleza propia de nuestro ser.

El fin de la educación, como perfección

La definición etimológica expresa únicamente el sentido propio o estricto de lo perfecto.

Se dice que algo es perfecto en la medida en que es en acto.

Cuando se trata de cosas que son término de alguna actividad, únicamente cabe llamarlas perfectas cuando han pasado de la potencia al acto.

El status final de la actividad educativa debe considerarse perfecto en el sentido propio y etimológico de la palabra. Representa el fin de una actividad.

Perfecto es no solamente el status, sino también el mismo ser que lo tiene.

La educación pretende que el hombre tenga todo lo que, en tanto que hombre, debe poseer.

Capítulo II: Educación y virtud

El estado de virtud

La idea de virtud aparece en Santo Tomás de un modo muy genérico, como principio de acción o movimiento. En este sentido, el término virtud significa la idea de potencia activa, y aunque no es ajeno a la de perfección, tampoco se refiere a ésta directamente.

La educación no confiere al hombre las potencias que naturalmente le convienen, sino que apunta a la adquisición de perfecciones que no tenemos de una manera innata.

El fin específico, propio y directo, de la educación consiste en la perfección de las potencias humanas.

Si la voluntad no es buena, poco importa que lo sean otras potencias, ya que el uso de ellas depende de la voluntad; en último término, el hombre es bueno de una manera absoluta, si es buena su voluntad.

Las virtudes morales, en su distinción y primacía respecto de las intelectuales, son lo que temáticamente trata Santo Tomás al hablar del sentido absoluto de la bondad humana.

No es que el poseedor de la virtud moral esté en todo momento realizando una operación buena. Para tener la virtud, no es preciso encontrarse a la vez en acto o ejercicio de la correspondiente operación. Siempre que actúa, lo hace bien el poseedor de la virtud moral, ya que por ésta su voluntad es buena. Por el contrario, la virtud intelectual sólo confiere la capacidad de obrar bien.

La virtud de la prudencia

El fin de la educación estriba de un modo principal, en las virtudes morales. No basta al hombre la mera posesión de la virtud intelectual. Es preciso, que use bien de ella. Y tal uso depende de la voluntad, a la que la virtud moral perfecciona.

Santo Tomás afirma que la virtud moral exige solamente dos virtudes intelectuales: el intelecto y la prudencia.

Con excepción de la prudencia, todas las virtudes intelectuales se pueden dar sin las virtudes morales.

La prudencia supone la recta inclinación de la voluntad.

El fin de la educación está centrado en la virtud de la prudencia. Ésta es virtud intelectual y ética. Merced a ella, la voluntad y el entendimiento se compenetran dentro del organismo de la vida moral.

En la doctrina de Santo Tomás es clara la primacía de la virtud moral sobre la puramente intelectual.

Tercera Parte: Teoría del proceso formativo

Capítulo I: Padres y gobernantes

Agentes naturales principales de la formación humana

Los padres y los gobernantes son los agentes naturales principales de la formación de la personalidad humana.

En este asunto la Causa Primera es una causa enteramente universal, que rige a todos los seres y no únicamente a la actividad educativa.

Dios es el Supremo Agente de la educación, de la generación y de cualquier actividad y ser.

El padre y el gobernante humanos son causas segundas que presuponen una Primera Causa.

Los padres y los gobernantes son agentes naturales principales en el sentido de que constituyen el principio de la actividad educativa.

Lo que hace posible que un padre o un gobernante desatiendan su natural deber educativo no es, otra cosa que el libre albedrío humano, el cual, tiene la posibilidad de traicionar las exigencias connaturales de su poseedor.

El derecho que los padres y los gobernantes tienen, con los hijos y los súbditos, en materia de formación, no es un simple derecho positivo, sino un auténtico derecho natural.

La educación de los hijos como tendencia y como obligación de los padres

La noción de prole nos lleva a la del padre, en la misma medida en que el efecto nos traslada al agente o causa activa.

Santo Tomás considera la educación como algo que el padre da al hijo.

Lo natural es que la educación la realicen los padres y que eduque otra persona, cuando las circunstancias lo requieran.

El padre puede y debe ser considerado como agente de la actividad educativa, porque todo ser tiende a llevar su efecto a la perfección. El efecto del padre es la prole, y el perfeccionamiento de ésta su misma educación.

La intervención de la libertad puede oponerse a la tendencia natural del padre al perfeccionamiento de la prole. Precisamente por ser libre, el padre es el sujeto de una necesidad ética, fundamentada en su propia naturaleza de padre.

La inclinación natural a la educación de los hijos es previa al libre albedrío e independiente de él.

El derecho de los padres a la educación de los hijos

El derecho paterno a la educación de la prole no se pone en tela de juicio, ni en la época, ni en el modo o estilo de pensamiento, a que Santo Tomás pertenece.

El problema se viene a plantear en la forma en que hoy lo conocemos, a partir del momento en que la mentalidad socialista atribuye al poder estatal una función que invade los recintos reservados a la vida de la familia e incluso al personal e íntimo de cada hombre.

Toda tendencia o inclinación natural, determina en el hombre un deber, igualmente natural.

El gobernante y la formación intelectual del ciudadano

El hombre pertenece no sólo a la familia en la que nace, sino también a una más amplia y suficiente agrupación, que es la comunidad o sociedad civil. Lo que el padre representa en la primera lo es el gobernante en la segunda.

Si algún deber y algún derecho tiene el gobernante a intervenir en la formación del ciudadano, ha de ser porque el bien común lo exija.

La vida política no se reduce a la actividad del gobernante. Vida política es la específica y propia de todos los ciudadanos como tales. Su ordenación pertenece al gobernante. El fin de esta ordenación es la paz.

El maestro enseña, el gobernante, en cambio, no realiza ninguna función activa, ya que en sí misma la paz no es, a diferencia de la enseñanza, una operación, sino un estado.

Los padres están en la obligación de procurar que alguien les complemente o sustituya en la formación intelectual de sus hijos. Muy distinto es el caso del gobernante. Esta función no le incumbe en cuanto gobernante.

El gobernante y la formación moral del súbdito

La sociedad tiene cierto derecho a que los padres eduquen bien a sus hijos, en lo intelectual y en lo moral.

El bien común requiere la intervención directiva del gobernante en la formación moral del súbdito.

Definiendo la ley, Santo Tomás pone como objeto de ella, el bien común.

La virtud que tiene por objeto el bien común es la justicia que se denomina general.

Capítulo II: El perfeccionamiento intelectual

El punto de partida. Las virtudes intelectuales primarias

El sujeto inmediato de la formación intelectual es el entendimiento.

La voluntad es la potencia a la que propiamente se dirige la formación moral.

La formación intelectual es formación de las virtudes intelectuales primarias que son el intelecto y la sindéresis.

Las virtudes intelectuales que se adquieren como fruto de la investigación son saberes humanos, ciencias. Son hábitos operativos buenos, en el sentido de que habilitan el entendimiento para cualquier operación o actividad científica.

La potencia o facultad intelectual no adquiere los hábitos de los primeros principios, sino que se limita simplemente a recibirlos. Estos hábitos son, naturales a la facultad intelectual.

Los hábitos de los primeros principios son naturales, por existir en toda naturaleza humana potencias sensoriales, entendimiento agente y facultad intelectual. Además de estos hábitos hay otros que algunos hombres tienen por virtud de su naturaleza individual.

El sentido y los límites de la enseñanza. La función del maestro

El hombre adquiere la formación intelectual por sí mismo o por la enseñanza que de otro hombre recibe.

El discípulo aprende contando con su potencia activa natural de adquirir el saber.

El coeficiente artificial de todo aprendizaje es el arte del maestro, el coeficiente natural es la potencia activa del discípulo para adquirir el saber.

Siempre que hay adquisición del saber por medio del aprendizaje, la causa auxiliar es el maestro, y la principal el discípulo.

a) La génesis esencial de la adquisición del saber

Lo común a la inventio y a la disciplina es ante todo su fin, la adquisición del saber.

El entendimiento tiene, en lo esencial, una manera y solamente una, de adquirir el saber.

La marcha de la razón hacia el saber, es el tránsito lógico del fundamento a lo fundamentado, de las premisas a la conclusión.

La adquisición y el incremento del saber requieren que las verdades ignoradas sean conocidas y sabidas.

b) Los caracteres propios del aprendizaje

Se resumen en la ayuda del maestro.

El maestro actualiza el hábito que ya posee el discípulo.

Al proponer los ejemplos sensibles, el maestro suministra unas imágenes para formar los conceptos integrantes de conclusiones.

El maestro es causa principal de lo que él mismo ofrece a su discípulo.

El maestro se vale de palabras.

El que aprende tiene que ir re-produciendo lo que le va diciendo el que le enseña.

El sentido de la inventio

Su diferencia con el aprendizaje o disciplina consiste en no incluir la ayuda de un maestro.

En el descubrimiento de las verdades científicas el hombre protagoniza su propia formación intelectual de una manera más íntima y activa que cuando adquiere el saber por la enseñanza.

Las virtudes morales anejas a la formación intelectual

Con excepción de la prudencia las virtudes intelectuales pueden darse en el hombre sin que éste posea las virtudes morales.

Cabe considerar de dos maneras la relación entre las virtudes morales con las intelectuales, la génesis o el uso.

Lo que se considera en la génesis es la eficacia de las virtudes morales en la adquisición de las intelectuales. Lo abordado en el uso es el modo en que éstas se aplican a sus actos por el imperio de una voluntad éticamente bien habituada.

Toda virtud moral es así conveniente para la génesis de las virtudes intelectuales.

La búsqueda del saber es algo que requiere la fuerza de la esperanza.

Las virtudes morales que de una manera explícita pone Santo Tomás en relación con las virtudes intelectuales son la abstinencia, la castidad, la studiositas y la docilidad.

Santo Tomás estudia conjuntamente la función de la virtud de la abstinencia y la de la castidad para la perfección de la operación contemplativa.

Los vicios a que esas dos virtudes se oponen son los que más indisponen para la práctica de la operación intelectual.

El sentido de la docilidad viene determinado por el de la disciplina.

Docilidad es la virtud que proporciona una conveniente receptividad de la enseñanza.

Capítulo III: La formación moral

El punto de partida

En el caso de la génesis de las virtudes intelectuales se partía de algo positivamente intelectual y de los hábitos intelectuales.

La formación de las virtudes morales es un proceso cuyo sujeto radical y sustancial es el hombre mismo. La formación moral es más humana que la simplemente intelectual.

El sujeto inmediato o más próximo de la formación moral no es el hombre, sino sus fuerzas o facultades apetitivas.

Las virtudes morales son hábitos perfectivos de la capacidad de apetecer.

Hay en el hombre tres facultades o potencias apetitivas: la voluntad, el apetito concupiscible y el irascible.

La voluntad queda afectada por la formación moral.

El recto orden moral es a la vez un orden racional.

El hombre es susceptible de formación moral, porque tiene el poder de la razón.

La aptitud del apetito sensitivo para obedecer a la razón constituye el punto de partida en la adquisición de las virtudes morales.

El punto de partida de la formación intelectual no lo es solamente la potencia o facultad intelectual, además de ella, el doble hábito natural de esos principios. Por el contrario, el punto de partida de la formación moral, considerado en sus potencias propias, se reduce a estas mismas potencias en cuanto aptas para acomodarse a la razón, y sin el complemento de ningún tipo de hábito natural.

Actos y virtudes

La diferencia entre el aprendizaje y la invención puede establecerse en la génesis de las virtudes intelectuales. Recibir de otro una enseñanza o descubrir por sí mismo una verdad son actos referidos a la facultad intelectual.

En el caso de la formación intelectual lo que el educando había de hacer era aplicar los principios generales a una materia particular o determinada.

La inclinación al bien, tiene que concretarse en actos particulares de apetición que sean conformes al recto orden moral; y cuando estos actos se repiten de un modo suficiente, la aptitud para llegar a adquirir una virtud es reemplazada por la virtud misma.

En la formación intelectual los actos propios del sujeto que se forma son actos de indiferencia.

Los actos deductivos o inferentes son precisos para que esos otros actos realizables por las potencias apetitivas tengan la conveniente adaptación al recto orden moral.

En el plano de la formación moral son indispensables estos actos como algo que el educando ha de hacer por sí mismo.

Los hábitos moralmente honestos surgen de los actos respectivos.

La manera en que el hombre se hace moralmente virtuoso es semejante, a la forma en que adquiere las destrezas técnicas. En uno y otro caso es necesaria la repetición de los actos congruentes. 1) Los actos éticamente buenos engendran o determinan las virtudes morales; 2) las virtudes morales llevan a la realización de actos éticamente buenos.

No hay aquí ningún círculo vicioso. Los actos previos a la virtud moral no dimanar de ésta, pero proceden del mismo principio activo del que también resulta la virtud.

Y la propia virtud es a la vez efecto y causa de los actos moralmente virtuosos.

El sentido y los límites de la enseñanza en la formación moral

También en la formación moral el educador tendrá que limitarse a intentar ayudar al educando en la consecución de las virtudes morales.

a) Doctrina

El hombre necesita un apoyo o justificación racional de su conducta.

La necesidad de una justificación racional, de la conducta, se mantiene en el hombre mientras la pasión no eclipsa a la inteligencia por completo.

En Santo Tomás, y en el propio Aristóteles, la doctrina es algo indispensable, para la plena posesión de las virtudes.

La doctrina es la que tiene por objeto lo que se llama la experiencia de la vida.

La verdadera eficacia de las enseñanzas morales consiste, en mejorar al que ya está bien dispuesto.

b) El Ejemplo

Entre los medios directos de formación moral se consignó el ejemplo como forma de enseñanza.

Es una acción o situación moralmente imitable.

El ejemplo es un cierto enseñar activo y no verbal.

Al razonar sobre el ejemplo, este pasa a ser una razón para ser seguida.

El ejemplo es más eficaz que las solas palabras.

De la veracidad de las palabras es posible dudar. De lo que no cabe duda es de que lo voluntariamente hecho expresa la manera de pensar de quien lo hizo.

Los medios indirectos

La condición más importante y genérica de la eficacia de la enseñanza moral es la buena disposición, la rectitud del ánimo del discípulo.

Justo porque a quien está mal inclinado hay que comenzar por removerle su desfavorable actitud, los medios formativos oportunos han de ser indirectos. Tales medios son los premios y los castigos.

Quien actúa únicamente por el deseo del premio, o por el miedo al castigo, no se comporta de acuerdo con la virtud.

Sería mejor el no tener que hacer promesa alguna para lograr que se obre rectamente.

El temor a los castigos o penas puede ser más eficaz que la esperanza del premio.

El hecho de que una necesidad no absoluta vaya acompañada de una necesidad condicionada o relativa es compatible con el carácter voluntario de lo que el hombre haga bajo su influjo.

Una de las más esenciales justificaciones de la ley en la teoría aristotélico-tomista de la sociedad es la que resulta de la utilidad del temor a las penas para fomentar y conseguir la honestidad de la conducta.

El cumplimiento de la pena con que la ley sanciona un mal comportamiento es, en la concepción aristotélico-tomista, un medio moralmente formativo.

CITA CLAVE:

Pág. 48: “La educación es algo que continúa conviniendo dar al hijo en la forma y medida en que éste necesita, que es, a través del ejemplo y del consejo”.

Pág. 55: “Por distintos que los hombres sean, en ser hombres coinciden todos ellos”.

Pág. 75: “El fin de la educación es un medio para la perfección operativa humana”.

Pág. 84: “No basta con querer el bien; es preciso, elegir bien los medios para llevarlo a cabo”.

Pág. 106: “No se concibe un deber para cuyo ejercicio no exista el correspondiente derecho”.

Pág. 163: “Lo que naturalmente tiene todo hombre es, con relación a la virtud, no la consumación, pero sí germen de ésta”.

METODOLOGÍA:

Antología de los pasajes en que Santo Tomás, a lo largo de toda su obra, trata del tema de la formación de la persona humana. La razón de ser de ésta es dar a conocer todo un sector del pensamiento de Santo Tomás

que se acostumbra estudiar de una manera carente de auténtico método positivo atendido a las fuentes y ajustado a lo que ellas pueden ofrecer.

La formación de la personalidad humana responde al asunto examinado en la totalidad de las páginas y a la intención de presentar una doctrina que sea personalmente asimilada.

Toda esta obra es un diálogo con las ideas educativas de Santo Tomás. En él se empieza por hacer aparecer esas ideas tal como su propio autor las formula. Este trabajo es puramente filosófico en el sentido de que no intenta dar normas concretas para la formación de la personalidad humana. Su objetivo es únicamente la teoría de dicha formación, el conocimiento de sus bases y de sus presupuestos esenciales.

CONCLUSIONES:

- Dedicarse en los primeros años de la prole a atender sus exigencias materiales es, poner las condiciones para hacer posible su otro desarrollo, el del espíritu.
- La educación no se reduce a la infancia, abarca toda la vida humana.
- El fin de la actividad educativa es diferente de la esencia misma del sujeto educable.
- Todo acto moralmente recto constituye una libre afirmación de nuestra propia naturaleza. Y lo que se persigue al educar es, suministrar al hombre el estatuto por el que se halle habitualmente inclinado a la viviente y libre aceptación, con hechos, de esa naturaleza que en tanto que hombre le conviene.
- Todo lo que directa o indirectamente atañe a esa perfección se refiere también a la libertad, en la medida en que ésta es susceptible de ser debidamente acondicionada, o de responder a las exigencias naturales de nuestro modo específico de ser.
- La acepción más frecuente de la virtud es, en Santo Tomás, la que acentúa y subraya la idea de perfección de una potencia
- El objetivo de la educación no es que el hombre actúe bien, sino que esté capacitado para ello.
- Todo lo que los padres logren de sus hijos formándoles moralmente lo gana la sociedad.
- Todo hombre cuenta con el poder de adquirir por sí mismo una formación científica.
- El hábito perfecto de una ciencia permite al hombre encontrar por sí mismo, los nexos discursivos existentes entre los principios y las conclusiones.
- Adquirir el saber por vía inventiva es más difícil que recibirlo por medio de otro hombre.
- La pasión puede hacer útil la doctrina sobre poniéndose a ella.

- La mejor manera de actuar para hacer que algún hombre llegue a la posesión de las virtudes morales consiste en instruirles simultáneamente con la doctrina y con el buen ejemplo.

TÍTULO: FILOSOFÍA DEL HOMBRE

AUTOR(S): VERNEAUX, Roger.

PUBLICACIÓN: Barcelona, 1983. Editorial Herder S.A.

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Alma: Es un principio constitutivo del ser vivo, que es una substancia dotada de actividad. (Pág. 23)

Amor: Afición o gusto por algo. (Pág. 78)

Facultad: Principio próximo de operación. (Pág. 205)

Identidad: Posibilidad de definir quién soy (Pág. 74)

Inteligencia: - Función que resuelve los problemas. (Pág. 91)
- Poder de comprender (Pág. 205)

Sensación: El acto común del que siente y lo sentido. (Pág. 63)

Virtud: Hábito bueno de la voluntad. (Pág. 214)

DESCRIPCIÓN:

El libro contiene 234 páginas.

La obra se divide en diecisiete capítulos, de la siguiente forma:

Capítulo I: La vida

- I. Definición de la vida
- II. Naturaleza del ser vivo
- III. Origen de la vida
- IV. La vida vegetativa

Capítulo II: Clasificación de los fenómenos psíquicos

- I. Necesidad de una clasificación
- II. La clasificación corriente
- III. La clasificación aristotélica

Capítulo III: Los fenómenos fundamentales de la vida consciente

I. El conocimiento

II. El apetito

Capítulo IV: El conocimiento sensible externo

I. El objeto de los sentidos

II. Los sentidos

III. La sensación

Capítulo V: Los sentidos internos

I. El sentido común

II. La imaginación

III. La estimativa

IV. La memoria

Capítulo VI: El apetito sensible

I. Clasificación de los apetitos

II. Las pasiones

III. Clasificación de las pasiones

Capítulo VII: El alma de las bestias

Capítulo VIII: El conocimiento intelectual

I. Punto de vista experimental

II. Punto de vista biológico

Capítulo IX: El objeto de la inteligencia

I. El objeto común de la inteligencia

II. El objeto propio de la inteligencia humana

III. El objeto indirecto de la inteligencia humana

Capítulo X: Naturaleza de la inteligencia

Capítulo XI: La simple aprehensión

I. Descripción

II. Existencia del concepto

III. Formación del concepto

IV. Explicación metafísica de la abstracción

Capítulo XII: El juicio

I. Descripción del juicio

II. Juicio y concepto

III. Naturaleza del juicio

IV. Las causas del juicio

V. El acto de fe

Capítulo XIII: El razonamiento

I. Descripción de la inferencia

II. El sentido del término razón

III. Naturaleza de la razón

Capítulo XIV: La voluntad

- I. Descripción del acto voluntario
- II. Naturaleza de la voluntad
- III. El problema del amor puro
- IV. La voluntad y las demás facultades

Capítulo XV: La libertad

- I. Las formas de libertad
- II. Pruebas del libre arbitrio
- III. Límites de la libertad
- IV. Naturaleza de la libertad
- V. La libertad y los determinismos
- VI. Naturaleza y libertad

Capítulo XVI: Facultades y hábitos.

- I. Las facultades
- II. Los hábitos

Capítulo XVII: El alma humana

- I. Naturaleza del alma
- II. La unión del alma y el cuerpo
- III. La persona humana.

FUENTES:

- A.D. Sertillanges, O.P., Santo Tomás de Aquino, 2 vols., Dedebec, Buenos Aires 1946.
- S. Th. Suma Teológica.
- S. Th. Suma contra gentiles
- S. Th. De Anima
- A.D. Sertillanges, O. P., Santo Tomás de Aquino, 2 vols., Dedebec, Buenos Aires 1946
- É. Gilson, El tomismo. Dedebec, Buenos Aires 1951
- J. Maritain, la philosophie bergsonienne, París, 1914

CONTENIDO:

Introducción

I. El objeto de la psicología

Para los antiguos, el objeto de la psicología es el alma. Aristóteles entendía por alma, el principio vital de un cuerpo organizado, y por psicología, el estudio de los seres vivos.

En esta perspectiva, la psicología engloba tres reinos de vida: las plantas, los animales y el hombre.

Los modernos no consideran al ser viviente en toda su amplitud, sino al hombre.

La psicología moderna ha tomado como objeto la vida interior o consciente.

El espíritu tiene por esencia el pensamiento.

II. Los tipos de psicología

1. Psicología infracientífica

El grado más bajo es la psicología empírica, que consiste en el conocimiento que cada cual puede tener de sí mismo y de los demás por medios ordinarios.

El fin es práctico.

2. Psicología literaria

La psicología literaria es la que cultivan los moralistas.

Analiza los caracteres, los sentimientos, las pasiones y, las pasiones del amor; el corazón humano.

Su fin es estético

3. Psicología científica

La psicología científica está aún constituyéndose.

Consiste en comprender y explicar los fenómenos sin preocupación directa de sus aplicaciones prácticas.

Se limita al plano de los fenómenos.

No llega a ninguna incursión más allá de lo observable.

Su fin es teórico.

4. Psicología fenomenológica

Este tipo de psicología también está en proceso de constitución.

Tiene como único fin llegar a conocer la significación y la esencia de los fenómenos humanos.

5. Psicología racional

No se queda limitada a la experiencia, la razón.

Consiste en comprender los hechos humanos, determinando su esencia y explicándolos por sus causas.

Su fin es teórico.

Capítulo I: La vida

El término vida no designa un ser, una sustancia, y menos aún una persona. Es un término abstracto.

El término designa primero un carácter de ciertos actos, y como consecuencia una propiedad del ser que realiza estos actos.

I. Definición de la vida

1. Lo viviente se caracteriza por un movimiento espontáneo.
2. Se define la vida por sus operaciones características: la organización, la nutrición, la reproducción, la conservación y la evolución.
3. Se parte de la experiencia común.
La acción se llama inmanente.
En la acción inmanente, el agente actúa sobre sí mismo, es el término de su acción.
En un ser vivo una parte mueve a la otra, puesto que está organizado y comporta diferentes órganos; pero son parte del mismo ser.

II. Naturaleza del ser vivo

Principios de los que está constituido el ser vivo:

- a) El vitalismo de la escuela de Montpellier ha engendrado por reacción el mecanicismo.

Las actividades de un ser vivo no tienen nada en común con las de los cuerpos brutos, no están sometidas a las leyes comunes de la física y de la química.

El ser vivo está constituido por un principio vital que ejerce fuerzas vitales.

- b) El Mecanicismo

Su tesis es que todo, en un ser vivo, es reducible a las leyes fisicoquímicas. Todo se explica mecánicamente, es decir, por movimientos y según la causalidad eficiente.

c) El vitalismo aristotélico

1. Los cuerpos vivos están sometidos a las leyes comunes de la materia bruta.
2. Pero el ser vivo presenta fenómenos irreductibles a las leyes de la materia e inexplicables mecánicamente: la inmanencia, la finalidad interna de las operaciones.
3. Debemos admitir, en todo ser vivo, un principio interno de finalización, entelequia, principio vital o alma.
4. El alma no es una substancia que tenga una existencia y una actividad separadas del cuerpo.
5. Definiciones del alma:

a) En todo ser creado hay que distinguir dos principios constitutivos.

El acto es la perfección de un ser y la potencia, la capacidad de adquirir esta perfección.

El alma es el principio que confiere al cuerpo su perfección de vivo, su ser-vivo.

b) En todo cuerpo debemos distinguir dos principios constitutivos: la materia, que corresponde a la potencia, y el alma, que es la forma del cuerpo viviente. El alma constituye al cuerpo en su ser de viviente

III. Origen de la vida

1. Teoría de la generación espontánea

La tesis materialista sostiene que la vida es una consecuencia de la organización. De esta manera, la vida surgió cuando la evolución proporcionó las condiciones necesarias y suficientes.

La razón de la imposibilidad de esta tesis es que lo más no puede salir de lo menos.

2. Teoría de la preexistencia

En la evolución creadora, la vida, como realidad indeterminada, es anterior a la aparición de los seres vivos.

Es difícil concebir la inserción de la vida en la materia.

3. Teoría de la creación

Según esta teoría la vida fue creada por Dios. Y así, Dios dirige la evolución por medio de su providencia.

IV. La vida vegetativa

1. El vegetal es un ser vivo

El vegetal es un ser vivo por sus operaciones características: organización, nutrición, reproducción, etc.

2. El vegetal tiene un alma

Si el vegetal es un ser vivo, tiene un alma, que es su forma o su principio de vida.

3. El alma vegetal no es espiritual

Llamamos espiritual a un ser cuya existencia no depende de la materia.

4. El alma vegetal no es subsistente

El alma vegetal desaparece, muere, deja de existir en el momento en que el cuerpo está desorganizado, cuando ya no es apto para vivir.

Capítulo II: Clasificación de los fenómenos psíquicos

I. Necesidad de una clasificación

Los fenómenos psicológicos existen en un sujeto individual.

Yo soy yo y él es él.

II. La clasificación corriente

La clasificación más corriente está fundada en la noción de función mental.

Las funciones generales son: la personalidad, el carácter, la conciencia, la atención.

Las funciones particulares se dividen en: 1. La inteligencia, que comprende: la sensación, la percepción, la imaginación, la memoria, la idea, el juicio y el razonamiento. 2. La sensibilidad, que comprende el placer y el dolor, la emoción, la inclinación y la pasión. 3. La actividad, que comprende el reflejo, el automatismo psicológico, el instinto, el hábito y la voluntad.

La intención es buena, pero la noción tiene dos inconvenientes: es vaga y es puramente subjetiva.

Es necesario buscar una clasificación más precisa.

III. La clasificación aristotélica

La clasificación aristotélica es una clasificación de las facultades.

La metafísica aristotélica siempre parte de la experiencia

Esta clasificación está fundada en los hechos porque une los dos puntos de vista subjetivo y objetivo. De esta manera ofrece un buen punto de partida para un estudio metafísico del hombre.

Capítulo III: Los fenómenos fundamentales de la vida consciente

Se dan dos reacciones fundamentales de un ser consciente en relación con su medio: el conocimiento y la apetición.

I. El conocimiento

Si un ser no está dotado de conocimiento, no se plantea la cuestión; y si un ser se plantea la cuestión, es que está dotado de conocimiento, y entonces sabe lo que es.

a) Fenomenología del conocimiento

1. El conocimiento es una actividad vital

Esta actividad es espontánea, en el sentido de que la causa exterior, no bastaría para provocarla si el ser no fuese vivo.

El conocimiento es una actividad distinta de la acción física, que es transitiva y modifica a un paciente distinto del agente.

2. El conocimiento es una relación entre un sujeto y un objeto.

No hay conocimiento sin sujeto que conozca, y tampoco sin un objeto que le provoque y dé un contenido a su acto.

3. El conocimiento es una unión intencional

Es una síntesis, cierta unión del objeto y el sujeto.

En el conocimiento el sujeto capta el objeto como tal, como diferente de él.

b) Metafísica del conocimiento

La presencia, la inmanencia del objeto al sujeto, es el misterio mismo del conocimiento.

1. Se requiere entre los dos términos una proporción.

2. El objeto existe en sí, fuera del sujeto.

En el conocimiento, el objeto no va físicamente dentro del sujeto: el conocimiento sólo es posible gracias a una imagen impresa en el sujeto por acción del objeto. Es el conocimiento por semejanza o per speciem.

3. El conocimiento procede de la acción del objeto. Es lo que hace que sea objetiva, pues la acción depende del ser y lo expresa. Depende también de la naturaleza del sujeto.
4. El acto directo del conocimiento no versa sobre la imagen, sino sobre el objeto.
5. El conocimiento es un acto inmanente, es inmaterial. Una cosa sólo es cognoscible en razón de su forma, principio distinto de la materia.

Un ser sólo es capaz de conocer en la medida en que es inmaterial, por lo tanto, también es razón de su forma.

La experiencia solamente nos presenta dos grados de conocimiento: el sensible y el intelectual.

El conocimiento sensible tiene un objeto concreto, singular, material.

El conocimiento intelectual tiene un objeto desmaterializado, abstracto: la esencia.

II. El apetito

1. Definición

El término apetito expresa inclinación, tendencia, amor.

Las nociones de apetito y de bien son correlativas.

El apetito es realista, versa sobre el bien en sí, real. No se satisface con bienes imaginarios o puramente ideales.

El conocimiento es propio de los vivientes superiores, mientras que el apetito se encuentra en todo ser.

2. El apetito natural

En todo ser, incluso no dotado de conocimiento, existen tendencias que se dirigen a ciertos bienes o fines; estas tendencias derivan de la naturaleza del ser.

En el principio de la causalidad el ser tiende hacia un bien, la acción o el objeto. Tiene una inclinación natural a la acción.

El principio de finalidad significa que el ser está orientado hacia un fin, que tiende a él por sí mismo.

Es su actividad natural.

3. Origen de los apetitos naturales

Los apetitos naturales son innatos. Pero puede buscarse su principio. Hay dos, uno lejano y el otro próximo.

El principio lejano de los apetitos naturales es el creador de la naturaleza.

4. Valor de los apetitos naturales

El apetito natural, se dirige hacia el bien en sí. No puede equivocarse, este privilegio deriva de que es natural.

Solamente estamos ciertos de la rectitud de la naturaleza si sabemos que ha sido creada por Dios.

Para que la naturaleza sea recta, es necesario que no esté condenada a no poder alcanzarlo nunca.

5. El apetito elícito

El apetito elícito es el que resulta del conocimiento de un bien.

Este apetito solamente existe en los seres vivos dotados de conocimiento

La inclinación sigue a la forma, sigue al ser.

El apetito elícito se dirige hacia lo que parece bueno. Si el conocimiento es verdadero, significa que es conforme con la realidad, por lo tanto, lo que parece bueno es bueno; la tendencia que de él resulta es entonces recta.

Pero el conocimiento puede ser erróneo. Lo que parece bueno no es bueno en realidad. Se desea pero la tendencia está viciada.

Capítulo IV: El conocimiento sensible externo

I. El objeto de los sentidos

Desde el punto de vista biológico, la función de los sentidos consiste en poner al ser vivo en relación con el medio físico en el que tiene que vivir, y al que tiene que adaptarse.

El objeto de los sentidos es el medio físico.

El objeto per se, o directo, es lo que un sentido percibe en razón de su naturaleza. Solo se encuentra en el caso de objetos que se ven por primera vez y de los que nada se sabe.

El objeto per accidens, o indirecto, es lo que el sentido no percibe por sí mismo, sino que lo añade el espíritu al objeto directo.

Es el conjunto de los elementos no-sentidos que el espíritu sintetiza.

Es el que corresponde a la percepción.

El objeto per se se divide en objeto propio: el que sólo es perceptible por un sentido, y objeto común: aquel que puede percibirse por varios sentidos, en o por su objeto propio.

II. Los sentidos

1. Existencia de los sentidos

Desde el punto de vista biológico, la existencia y la diversidad de los sentidos se explica por las necesidades vitales de los seres vivos superiores.

Es porque encontramos un sentido en un ser, que llegamos a la conclusión de que le es necesario.

La distinción y la clasificación de los sentidos se hace partiendo del objeto propio.

Nos remontamos del objeto a la función que lo proporciona.

Los antiguos distinguían cinco sentidos: el sentido de los colores: la vista, el de los sonidos: el oído, el de los sabores: el gusto, el de los olores: el olfato, el de la resistencia: el tacto.

2. Naturaleza de los sentidos

a) Un sentido es una facultad

Puesto que el ser vivo reacciona de una u otra manera a los estímulos, hay que admitir en él el poder o la potencia de realizar estos actos.

b) El sentido es una potencia pasiva

Pero el sentido solamente entra en actividad y pasa al acto si es movido, es decir, excitado desde fuera.

c) El sentido no es ni material ni espiritual.

No es puramente material, corporal, no se reduce al órgano.

Si el órgano no está animado, a pesar de ser excitado, no proporcionará sensación.

Tampoco es espiritual.

El funcionamiento de los órganos no es solamente una condición de la sensación, es constitutivo de la sensación.

III. La sensación

a) Naturaleza de la sensación

1. La sensación es un fenómeno psíquico

La sensación es un acto espontáneo en cuanto a su origen e inmanente en cuanto a su término.

2. La sensación es un acto de conocimiento

Si admitimos que los sentidos nos dan a conocer la utilidad, debemos admitir, que a su manera nos dan a conocer la naturaleza.

3. La sensación es un conocimiento relativo

La sensación es relativa primero a la naturaleza de los sentidos. Y también a las demás sensaciones que la preceden o acompañan.

4. La sensación es una intuición

En el conocimiento sensible, el objeto es concreto.

El objeto está presente a los sentidos.

El conocimiento sensible es inmediato, se produce sin discurso, sin razonamiento.

b) Explicación de la sensación

El sentido es infalible respecto de su objeto propio. Si no funciona no hay sensación.

Los sentidos son la única función de conocimiento que nos pone en contacto con lo real o lo existente.

El punto de partida del razonamiento es una intuición sensible.

Capítulo V: Los sentidos internos

Las funciones llamadas sentidos internos tienen por objeto un estado de conciencia.

Los sentidos son: el sentido común, la imaginación, la estimativa y la cogitativa, la memoria.

El sentido común

El sentido común es un sentido interno. La expresión que mejor le conviene es 'sentido íntimo'.

1. Funciones del sentido común

El primero es que nosotros distinguimos y unimos cualidades sensibles diferentes, de orden diferente, como un color y un sabor.

Hay que admitir en el hombre una función única que experimenta las diversas sensaciones y las compara. Esta función es llamada sentido común.

Por otra parte, nosotros conocemos nuestras sensaciones. No sólo sentimos el objeto, sino que sabemos que los sentimos.

Así, hay que admitir una función de conocimientos distinta que tiene por objeto los actos directos del conocimiento sensible. Y éste es también el sentido común.

2. Naturaleza del sentido común

El sentido común no es una función de reflexión, tampoco es una reflexión intelectual, es una función sensible, porque tiene por objeto este fenómeno concreto que es la sensación de un objeto determinado.

Esta función sensible no versa sobre los objetos exteriores, sino sobre nuestra sensación de los objetos.

El sentido común no quedaría mal designado con el nombre de conciencia sensible. No existen sensaciones inconscientes.

La imaginación

1. Descripción

La imaginación es una función de conocimiento sensible, porque consiste en representarse un objeto. Es de orden sensible, porque su objeto es concreto.

Lo que distingue a la imagen de la sensación es que su objeto es irreal.

El conocimiento por imaginación se termina en la conciencia.

2. Conservación y reproducción

La imaginación es una función de conocimiento supone dos funciones que son anteriores a ella y que la hacen posible: la conservación y la reproducción de las imágenes.

La conservación es lo que se llama memoria.

Por la sensación, el sujeto recibe una nueva forma, nada obliga a creer que pierda esta forma cuando la sensación cesa. La reproducción, llamada evocación, consiste en tomar conciencia de la forma conservada, en construir una imagen.

3. Ilusión y alucinación

La ilusión es una imagen evocada por la sensación presente, así creemos ver lo que en realidad sólo imaginamos.

La alucinación es una imagen viva y precisa sin objeto que le corresponda. La imagen es evocada con ocasión de una sensación.

La base sensible es menor en la alucinación que en la ilusión.

La estimativa

Llamamos así al elemento de conocimiento que está implicado en el instinto, siendo el otro elemento un apetito natural.

El instinto, puede definirse como una tendencia y una habilidad innatas. La tendencia innata es lo que llamamos un apetito natural; la habilidad es la estimativa. En el hombre, la misma función se llama cogitativa porque está perfeccionada por la razón.

1. Funciones de la estimativa

La estimativa supone sin duda la percepción de un objeto, pero también la imaginación de otra cosa no dada: el efecto, la acción futura de la cosa percibida; se dirige al futuro imaginado.

2. Funciones de la cogitativa

Es la misma función, pero considerada en el hombre. El nombre es distinto porque el hombre es inteligente, y su inteligencia influye sobre el juego de sus instintos.

La memoria

1. Objeto

Facultad de conservar y de reproducir imágenes. Su objeto formal es el pasado. Es el conocimiento del pasado como tal.

Su acto propio es el reconocimiento de los recuerdos, o el recuerdo como tal, es decir, una imagen en cuanto es referida al pasado.

2. Condiciones

La memoria supone, además de una imagen presente, cierta percepción, o una apreciación del tiempo.

La medida del tiempo es útil para una localización precisa de los recuerdos: no es necesario que haya recuerdo. La simple impresión de lo ya visto basta.

3. Memoria e inteligencia

En el hombre, la memoria se halla perfeccionada por influencia de la inteligencia. Ésta organiza los recuerdos, los reúne y los encuadra en ideas generales, facilitando su evocación y localización.

La memoria es conservación y recuerdo de las formas inteligibles. Lo que queda en la inteligencia cuando cesa de pensar una esencia, es una aptitud para concebir rápida y fácilmente tal o cual tipo de conceptos.

Capítulo VI: El apetito sensible

I. Clasificación de los apetitos

El amor es una tendencia extática, porque lleva al sujeto hacia un bien trascendente tal como es en sí y en concreto. Aunque es egoísta porque el sujeto desea el bien para sí mismo.

Este amor es la fuente de otros apetitos.

La tendencia hacia un bien implica la tendencia inversa respecto del mal, a saber: que nos separemos o apartemos de él, lo que constituye el odio.

Los dos movimientos inversos de búsqueda y de huida pertenecen al mismo apetito que Santo Tomás llama concupiscible.

La distinción entre el apetito concupiscible y el apetito irascible está implicada en el doble sentido de la palabra corazón.

II. Las pasiones

Tomaremos el nombre de pasión como designando los sentimientos en general, o estados afectivos.

1. La *immutatio corporalis* es un elemento de la pasión sensible. Es la conciencia de modificaciones físicas. Sin ella, el sentimiento no sería un estado de la sensibilidad.
2. El conocimiento desencadena todo el proceso y especifica el sentimiento. El conocimiento sería inerte, sin el apetito que despierta.
3. El elemento principal del sentimiento es el apetito en sí mismo, que se despierta y especifica por el conocimiento y que lleva consigo modificaciones físicas.

III. Clasificación de las pasiones

Es una clasificación genética, muestra cómo las pasiones nacen y se diversifican partiendo del apetito.

1. Movimientos del apetito concupiscible

En relación con un bien considerado en sí mismo, existe el amor. Si no poseemos el bien, el amor es deseo. Si el bien está presente, hay goce.

En relación con un mal considerado en sí mismo está el odio. Si el mal está ausente, lo contrario del deseo es la aversión. Si el mal está presente, lo contrario del goce es el dolor o la tristeza.

2. Movimientos del apetito irascible

Ante un bien difícil de obtener, ausente, el deseo engendra dos pasiones. Si el bien aparece como posible de alcanzar, está la esperanza, y si aparece como imposible, la desesperación.

3. Encadenamiento de las pasiones

El primer movimiento es el amor del bien considerado en sí mismo. Por el hecho de que el bien es amado, el obstáculo que de él nos separa aparece como un mal y se convierte en objeto de odio.

Se despiertan el deseo del bien y la aversión hacia el obstáculo.

Según que el obstáculo aparezca como superable o insuperable nace la esperanza o la desesperación. La esperanza engendra la audacia, después la cólera, en el momento en que lo abordamos, y la delectación, cuando hemos vencido el obstáculo y poseemos el bien.

La desesperación engendra el temor, éste a su vez engendra la tristeza porque no poseemos el bien deseado.

Capítulo VII: El alma de las bestias

La vida sensible es común a los hombres y a los animales

1. Los animales tienen un alma

Los animales tienen un alma, un principio de vida inmaterial, irreductible a la pura materia. Puesto que viven, tienen alma, un alma sensitiva.

2. El alma es única en cada animal

El alma es, en un ser vivo, su forma. La forma es lo que da el ser a la substancia. Si hubiese varias formas, habría varias substancias. El animal es uno, es el mismo ser que cumple diversas funciones y posee diversas facultades.

3. El alma animal no es espiritual

Al atribuir un alma al animal, no queremos decir que sea de tipo de humano. Lo que obliga a admitir la espiritualidad del alma humana es la presencia en el hombre de actos como la abstracción y la reflexión.

4. El alma animal es multiplicable

Al menos en algunos animales inferiores, como los gusanos. Es menos multiplicable que el alma vegetal.

Capítulo VIII: El conocimiento intelectual

I. Punto de vista experimental

Hay dificultad en experimentar. Las funciones intelectuales están muy separadas de su abstracto físico y fisiológico. No podemos provocarlas a voluntad.

Existe la dificultad de aislar las operaciones intelectuales de las palabras en las que se encarnan.

Existe la dificultad de liberarse de toda mira filosófica. La lógica parece ser la verdadera psicología de la inteligencia. Desde este punto de vista, el pensamiento aparece como una necesidad vital para el hombre.

El pensamiento es una consecuencia necesaria de la vida: el hombre no puede abstenerse de pensar. El pensamiento en él es una actividad natural e innata.

Como el instinto, la inteligencia es específica, común a todos los individuos de la especie.

La inteligencia se equivoca, pero se da cuenta de sus errores y los corrige, se corrige a sí misma porque no existe una función superior que pueda corregirla, y llega a resolver los problemas que se le plantean.

Capítulo IX: El objeto de la inteligencia

La suma de los objetos conocibles es el objeto material de la inteligencia.

La inteligencia puede ser considerada de dos modos: como inteligencia, teniendo las leyes y el objeto de toda inteligencia, cualquiera que sea; por otra parte, infinita o finita, pura o encarnada. Desde este punto de vista, el objeto a determinar es el objeto común (a toda inteligencia) o el objeto adecuado (de la inteligencia como tal).

Podemos también considerar la inteligencia como humana, poseyendo unas leyes especiales y un objeto especial. Desde este punto de vista, el objeto a determinar es el objeto propio (de la inteligencia humana).

I. El objeto común de la inteligencia

Tesis: El objeto común o adecuado de la inteligencia es el ser.

Advertencias:

1. En Santo Tomás, todo ser es verdadero.
2. Nosotros solamente conocemos por experiencia nuestra inteligencia humana.
3. Para demostrar la tesis, basta mostrar que la inteligencia humana, no conoce nada que no lo conozca como ser.
4. La tesis significa solamente que todo lo que se conoce, se conoce como un ser, o como un aspecto, o una forma, o un tipo, o una porción de ser.

Prueba:

En todas sus operaciones, la inteligencia alcanza su objeto.

Por simple aprehensión captamos lo que es el objeto. Por el juicio, enunciamos que es o lo que es. Por el razonamiento demostramos por qué es o por qué es tal. Así el objeto es siempre el ser.

1. El ser es por sí inteligible

Decir que el objeto de la inteligencia es el ser, equivale a decir que el ser es el objeto de la inteligencia, o que es inteligible en la medida en que es más o menos según su grado de ser.

2. La nada es impensable en sí misma

Podemos muy bien pensar en la nada, pero no en sí misma, sino sólo como negación del ser.

Es en relación con el ser que podemos concebir la nada.

3. La inteligencia humana puede, en derecho, conocer todo lo que es

A la inteligencia le son desconocidas una infinidad de cosas. Las formas superiores del ser, y Dios le son incomprensibles. Pero no hay nada que le sea absolutamente inaccesible.

II. El objeto de la inteligencia humana

Tesis: El objeto propio de la inteligencia humana es la quidditas de las cosas materiales representadas por la imaginación, como abstracta y universal.

Observaciones:

La inteligencia humana también puede conocer todas las formas del ser, por caminos indirectos, por reflexión o por analogía.

1. La inteligencia se conoce a sí misma

Igual que hay una conciencia sensible existe una conciencia intelectual. La inteligencia es capaz de reflexión. Por reflexión la inteligencia conoce primero su acto, después llega a conocerse a sí misma como principio de acto.

2. La inteligencia conoce lo singular

Es también un hecho que el hombre puede tener alguna idea de las cosas individuales, un concepto singular o mejor un concepto de lo singular.

El conocimiento intelectual de lo singular se produce también por reflexión.

La inteligencia sólo tiene conceptos universales. Pero para hallar lo individual, agrupa los conceptos de tal modo que el conjunto solamente pueda convenir a un individuo.

3. La inteligencia conoce seres espirituales

Podemos conocer otros objetos distintos de las cosas materiales: seres inmateriales y espirituales. Pero no podemos tener de ellos una idea propia, sino sólo una idea analógica.

El conocimiento analógico supone conocida la existencia de los seres espirituales y tiene por objeto determinar su naturaleza o su esencia.

Supuesta la existencia de Dios, la analogía es un procedimiento, que tiene por objeto explicar su naturaleza.

Capítulo X: Naturaleza de la inteligencia

Tesis: La inteligencia humana es una facultad espiritual, es decir, subjetivamente independiente del cuerpo.

Observaciones:

1. Al estudiar el objeto propio de la inteligencia se ha demostrado que el cuerpo es necesario para su ejercicio. La inteligencia originariamente está en potencia y solamente pasa a acto si se le presenta un objeto.

El ejercicio de la inteligencia depende también del cuerpo.

2. La inteligencia depende del cuerpo extrínseca u objetivamente, pero es independiente de él intrínseca o subjetivamente, es decir, en cuanto a su ser.
3. La naturaleza de un ser se conoce por sus actos.
4. No puede tomarse como punto de partida la memoria que es una facultad sensible. Podemos tomar cualquier acto directo de conocimiento intelectual: concepto, juicio o razonamiento, o el acto de reflexión.

Pruebas:

1. El acto que aprehende la quidditas es espiritual, y el principio del acto, la inteligencia, lo es igualmente. En el juicio, la inteligencia afirma o capta una relación. En el razonamiento, el espíritu capta un lazo de dependencia entre unos juicios.
2. Por la reflexión, la inteligencia capta a su acto y a sí misma. Un sentido no puede reflexionar.
3. El hecho de que la inteligencia es capaz de conocer todos los cuerpos basta para probar que ella no es un cuerpo. Una facultad no puede conocer un objeto si ella ya tiene en sí misma la naturaleza de este objeto.

Corolarios:

El cuerpo es condición del ejercicio de la inteligencia, es necesario para que se le presente un objeto y que ella pase al acto.

El trabajo intelectual exige el concurso de la imaginación que está ligada a un órgano.

Capítulo XI: La simple aprehensión

I. Descripción

1. La aprehensión es el acto de comprender algo sin afirmar ni negar nada de ello. Por lo que es la primera operación de la inteligencia.

El objeto de la inteligencia humana es la quidditas o la esencia, la simple aprehensión consiste en conocer una quidditas abstracta.

2. Este conocimiento se realiza en o por un concepto.
Para conocer, la inteligencia produce en sí misma una representación del objeto.
3. El concepto tiene un doble aspecto. El aspecto objetivo es el concepto en cuanto nos da a conocer alguna cosa, en cuanto representa un objeto, o que tiene un contenido.

El concepto formal o aspecto subjetivo, es el concepto en tanto que es concebido por la inteligencia, emana de ella permaneciendo a la vez en ella.

II. Existencia del concepto

a) Concepto e imagen

Existe el peligro de confundir el concepto y la imagen, no hay pensamiento sin imagen.

1. Podemos concebir objetos de los que no nos podemos formar una imagen adecuada.
2. No hay ninguna imagen que esté ligada necesariamente a un concepto, la idea es indiferente a las imágenes.
3. La imagen es concreta y sensible. El concepto es abstracto de caracteres sensibles.

b) Concepto y palabra

La palabra es una imagen verbal. La idea es diferente de la palabra que la expresa.

1. La palabra y la idea son independientes.
2. La palabra y la idea son indiferentes la una a la otra. Una misma idea puede expresarse por palabras distintas, y las mismas palabras pueden tener sentidos distintos.
3. Dada una palabra, el concepto no aparece hasta el momento en que se comprende su sentido. Se dice que se comprende la palabra cuando se evoca una imagen. Sería necesaria una larga reflexión para definirlos intelectualmente.

Conclusión:

El carácter esencial del concepto, por el que se distingue de todos los fenómenos de conocimiento sensible, consiste en ser abstracto y universal.

III. Formación del concepto

a) Crítica del innatismo

El concepto es abstraído de la experiencia sensible. La cuestión está en criticar el innatismo para demostrar su inconsistencia.

1. El innatismo está falto de pruebas. Un cuerpo no puede actuar sobre su espíritu. Los hechos que invoca pueden explicarse de otro modo.
2. El innatismo es ilógico a menos que se desarrolle en un idealismo absoluto.
3. El innatismo es insostenible.

b) Formas y grados de la abstracción

1. Abstraer es considerar aparte un elemento o un aspecto de una cosa. Hay abstracción desde el nivel del conocimiento sensible. Cada sentido, percibe solamente un aspecto del universo con exclusión de los demás.
2. La abstracción consiste en considerar en el objeto sensible particular su naturaleza o su esencia aparte de los caracteres que lo individualizan. La abstracción formal consiste en obtener un tipo de ser partiendo de los individuos que lo realizan, o partiendo de un solo individuo.
3. En la abstracción física, el espíritu considera las cualidades sensibles de la cosa aparte de sus caracteres individuales. En la abstracción matemática el espíritu considera la cantidad aparte de todas las cualidades sensibles. En la abstracción metafísica, el espíritu considera al ser del objeto aparte de toda cantidad y de toda cualidad.

IV. Explicación metafísica de la abstracción

Todo lo que precede podría considerarse como una simple descripción fenomenológica del pensamiento abstracto.

1. El intelecto posible

La inteligencia es una potencia pasiva. Para que el intelecto posible pase de la potencia al acto, se necesita que le sea presentado un objeto inteligible.

2. La especie impresa

La especie sólo puede proceder de la experiencia sensible. El grado más elevado de elaboración del objeto sensible es el fantasma. Es de él que hay que obtener lo inteligible.

Para pasar del plano sensible al intelectual, la iniciativa debe venir de la misma inteligencia.

Son necesarias dos causas conjugadas para constituir la especie impresa: el fantasma y el entendimiento agente.

El instrumento no puede producir nada por sí mismo y solo no actúa más que por moción de la causa principal. La causa principal solamente puede producir su efecto utilizando el instrumento.

3. El verbo mental

El intelecto posible recibe la especie impresa y reacciona. No puede actuar si primero no es impresionado. Expresa en sí mismo la esencia en un verbo mental o concepto.

Observaciones:

El nudo de la cuestión es evidentemente la iluminación del fantasma por el intelecto agente.

La función del intelecto agente consiste en actualizar lo inteligible, revelarlo o desvelarlo.

Capítulo XII: El juicio

I. Descripción del juicio

1. Lo que constituye el acto de juzgar, su elemento esencial, es la aserción o la afirmación. La afirmación se opone a la suspensión del juicio, a la duda en la que el espíritu se abstiene de afirmar o de negar cualquier cosa.
2. Siempre se afirma algo. La afirmación se aplica a una materia, cuya forma constituye. Lo que se afirma es una relación entre dos términos. Los términos son conceptos distintos.
3. El juicio es el acto principal de la inteligencia. Pensar es juzgar. El razonamiento no tiene como fin más que llegar a una conclusión, a un juicio. Tiene por objeto demostrar la verdad de un juicio. El juicio es el único acto intelectual que es susceptible de verdad.

II. Juicio y concepto

1. Filósofos modernos sostienen la prioridad del juicio sobre el concepto. El concepto sería un extracto del juicio.
2. Esta teoría equivale a divinizar el espíritu humano al atribuirle el poder de crear el universo. El juicio precede al concepto en el orden de especificación.
3. El papel del juicio es perfeccionar el conocimiento.

III. Naturaleza del juicio

1. El juicio no se reduce a una asociación de ideas. El juicio consiste en la afirmación de la relación entre las dos ideas.
2. El juicio no es un acto de voluntad. Pero es un acto de conocimiento. El juicio perfecciona el conocimiento poniéndolo en la verdad, cosa que la voluntad es incapaz de hacer.

IV. Las causas del juicio

La causa del juicio es la inteligencia.

1. La evidencia
El tipo de evidencia inmediata se encuentra en la experiencia sensible que es una intuición de lo real. La evidencia puede ser también mediata: es la que resulta de una demostración.
2. La voluntad
Por evidente que sea un principio, si no pensamos en él, vemos su evidencia. La voluntad interviene en los casos en que el juicio no está determinado por los motivos intelectuales, la afirmación depende de la voluntad que refuerza a la inteligencia.
3. La efectividad
Los sentimientos, el interés, las pasiones, mandan también sobre el juicio en cierta medida.
4. La práctica
La conducta influye sobre el juicio. Si la práctica no se regula por las ideas, son las ideas las que se regularán por la práctica.

V. El acto de fe

La fe es tomada aquí como adhesión a las verdades revelada. Es un acto sobrenatural.

1. El acto de fe es un juicio
Es de orden intelectual y no de orden afectivo, un juicio y no un sentimiento. El acto de fe es el asentimiento a una verdad revelada, y como todo juicio, la afirmación de una relación entre dos ideas.
2. El juicio es motivado
El cristiano debe reflexionar sobre los fundamentos de su fe. La fe lleva más allá del testimonio de los hombres. Dios es más cierta que toda demostración, Dios es la verdad misma y sus evidencias valen infinitamente más que las nuestras.
3. La fe es oscura
El objeto de la afirmación nunca puede llegar a ser evidente, la fe versa sobre misterios que no pueden ni ser demostrados ni comprendidos.
4. La fe es libre
Hay que creer pero falta poner el acto de fe. Éste se pone libremente, si se quiere. Por ello la fe es una virtud y es meritoria. La voluntad interviene para aplicar la intención y apartar las objeciones.

Capítulo XIII: El razonamiento

I. Descripción de la inferencia

La lógica estudia la proposición en la que se expresa el juicio, y la argumentación por la que se expresa el razonamiento.

1. El acto mental de razonar, la inferencia, aparece como una serie o una sucesión de juicios. Para que haya razonamiento, es necesario que los juicios dependan los unos de los otros, en virtud de lo que cada uno afirma.
2. El razonamiento no tiene su fin en sí mismo. Se razona para concluir. El fin del razonamiento es su conclusión.

II. El sentido del término razón

1. Sentido etimológico
Razón viene de reor: crear, pensar, calcular.
2. Sentido objetivo
El término de razón, puede significar el objeto y no el acto: la relación entre una cosa y otra.
3. Sentido subjetivo
Es el sentido más corriente
 - a) La razón puede ser ante todo el conocimiento natural que engloba todas las facultades, incluso los sentidos.
 - b) La razón puede designar también la facultad de juzgar bien.
 - c) La razón designa también la facultad de lo absoluto.
 - d) La razón es la facultad de razonar, la función discursiva.
 - e) Puede llamarse razón a la facultad que capta los primeros principios, evidentes por sí mismos y bases del razonamiento.

III. Naturaleza de la razón

La inteligencia es una función intuitiva que capta la verdad, la razón es una función discursiva que pasa de una verdad a otra. El objeto formal es el mismo: la verdad, la diferencia reside en el modo de alcanzar la verdad.

La necesidad que tenemos de razonar para establecer verdades es el signo de la imperfección de nuestro espíritu.

Capítulo XIV: La voluntad

El apetito es la tendencia hacia un bien concebido por la inteligencia, esta tendencia es la voluntad.

I. Descripción del acto voluntario

1. Querer y deseo

Es difícil distinguir entre las tendencias que son de orden sensible, el deseo, la pasión, y las que son de orden intelectual, el querer.

La diferencia empieza a aparecer cuando el bien concebido intelectualmente no es sensible. Si el bien no es sensible, tendremos un querer sin deseo.

La diferencia aparece netamente cuando hay oposición entre la voluntad y el deseo. El deseo tiende a un bien sensible, percibido o imaginado, el querer tiene por objeto un bien inteligible, es decir, concebido.

2. Análisis de un acto voluntario

Un acto voluntario completo tiene doce fases. Seis de estas fases conciernen a la inteligencia y seis a la voluntad.

- a) El punto de partida está en la inteligencia: es la concepción de un objeto como bueno.
- b) El simple pensamiento de un bien despierta en la voluntad una complacencia no deliberada.
- c) Examen del objeto.
- d) Intención de conseguir el bien.
- e) Intención de alcanzar el fin y búsqueda de los medios capaces de conducirnos a él.
- f) Consentimos en los medios con vistas al fin a alcanzar.
- g) Examen de los medios.
- h) Elección de un medio.
- i) Ordenación de las operaciones a realizar.
- j) La voluntad pone en movimiento las facultades que deben operar.
- k) Ejecución.
- l) Se obtiene el bien y se produce el disfrute.

II. Naturaleza de la voluntad

1. Teoría sensualista

Es cierto que la voluntad es una tendencia como el deseo. Pero la voluntad deriva de la concepción de un bien, y el deseo deriva de su percepción o de su imaginación.

2. Teoría intelectualista

Es verdad que la idea está en el origen de todo acto voluntario. Pero hay un estado de tensión, en la fase de decisión, que es diferente del esfuerzo de intelección. Y hay casos en que las ideas más claras no llevan consigo acto.

3. Teoría tomista

- a) El objeto de la voluntad
El objeto que especifica la voluntad es el bien concebido por la inteligencia. No puede quererse lo que no se conoce. La voluntad ama necesariamente el bien puro y perfecto, el Bien absoluto.
- b) La espiritualidad de la voluntad
La voluntad es una facultad espiritual. Si se admite que es un apetito racional, el objeto hacia el que se dirige es espiritual porque es concebido por la inteligencia.
La reflexión de la voluntad no consiste en conocer su acto, sino en quererlo o amarlo.

III. El problema del amor puro

Por naturaleza, la voluntad tiende al bien y busca la felicidad.

El bien que es querido por sí mismo se llama fin. El fin último es el bien que ya no puede ser transformado en medio para conseguir un bien mejor.

Sólo Dios merece ser amado por sí mismo y por encima de todas las cosas.

En el pensamiento de Pascal, todos los hombres buscan ser felices, esto es sin excepción.

La felicidad es querida necesariamente porque está implicada en todo lo que el hombre concibe como amable. La felicidad no es el único motivo de nuestras acciones, ni siempre el principal. Santo Tomás dice que todo ser busca naturalmente su bien propio y su perfección.

IV. La voluntad y las demás facultades

- a) La voluntad y la inteligencia
 - 1. Preeminencia
La inteligencia tiene por objeto la bondad, la voluntad tiene por objeto el bien en sí mismo.
La inteligencia es superior a la voluntad, porque su objeto es más simple y más absoluto.
En Santo Tomás la inteligencia es más noble que la voluntad porque es más perfecto tener en sí la forma del objeto que está ordenado a una cosa que existe fuera de sí.
 - 2. Influencia
Una vez despierta la voluntad por la inteligencia existe ya reciprocidad de acción entre las dos facultades.
La voluntad aplica la inteligencia al objeto que ama para conocerlo mejor, y la inteligencia aumenta la intensidad del amor precisando su objeto.

b) La voluntad y las pasiones

Siendo la voluntad un apetito racional, de naturaleza espiritual, es superior a la pasión, que es un apetito sensible, de naturaleza material.

1. Las pasiones mueven la voluntad. La pasión excita la imaginación. La inteligencia concibe y juzga según lo que la imaginación representa y la voluntad sigue al juicio.
2. La voluntad puede gobernar las pasiones. Teniendo una actividad propia, disfrutan respecto de ella cierta independencia y cierto poder de resistencia.

Capítulo XV: La libertad

I. Las formas de libertad

La libertad, igual que la vida, es un carácter de ciertos actos de voluntad.

a) La libertad de actuar

1. Un acto puede ser llamado libre cuando está exento de toda coacción exterior.
2. La libertad física consiste en poder actuar sin ser detenido por una fuerza superior. La libertad civil consiste en poder actuar sin que lo impidan las leyes de la ciudad. La libertad política consiste en poder actuar en el gobierno de la ciudad de la que se es miembro. La libertad moral, consiste en poder actuar sin ser retenido por una ley moral, por una obligación.

b) La libertad de querer

1. La libertad de querer consiste en estar exento de una inclinación necesaria a poner al acto, es decir, a hacer tal elección, tomar la decisión.
2. La libertad de elección. Puede elegirse entre actuar o no actuar, es lo que se llama libertad de ejercicio. La elección se hace entre hacer esto o lo otro, ejecutar este acto u otro, es la libertad de especificación.

II. Pruebas de libre arbitrio

1. Prueba moral

No se tiene razones para afirmar la libertad, pero debemos afirmarla por un acto de fe.

La iglesia, por su parte, enseña que la libertad, como la espiritualidad del alma y la existencia de Dios, puede probarse con certeza por la razón.

Hay que demostrar la libertad para hacer posible la moral.

2. Prueba por el consentimiento universal

Si el hombre no estuviese dotado de libre arbitrio, no tendrían razón de ser los consejos y las exhortaciones, los preceptos y las prohibiciones, las recompensas y los castigos.

Puede ocurrir que la creencia común sea un error común, que un solo hombre tenga razón contra todos.

3. Prueba de psicología

Se resume en que la libertad es un hecho. Existe una experiencia de la libertad como libertad de elección.

Una prueba consiste en remitir a cada cual a su experiencia, ésta solamente es valedera para los que han realizado algún acto de querer libre.

La experiencia constata la libertad como un hecho psicológico.

4. Prueba de Metafísica

Kant no admite que la razón pueda demostrar la libertad y que la admite por un acto de fe.

Es imposible demostrar la libertad de un acto dado en un individuo. Sólo él puede saber si ha puesto un acto libre: es el misterio de los corazones.

La raíz de la libertad está en la inteligencia que concibe el bien perfecto y juzga a los bienes particulares imperfectos en comparación con el Bien. Se podrá, atribuir la libertad a priori a todo ser inteligente. El hombre, como ser racional, no actúa por instinto, como los animales, sino por juicio.

III. Límites de la libertad

1. La libertad tiene límites

La idea misma de una libertad absoluta es intrínsecamente contradictoria. En el hombre la libertad supone la voluntad como

tendencia hacia el bien, y la inteligencia como poder de representación y de juicio; si falta uno de estos dos términos, el término elección pierde todo su significado.

2. La libertad de ejercicio

La voluntad quiere el Bien Universal, puro y perfecto. Todo acto tiende a este fin sobre el que no se delibera.

3. Para la libertad de especificación, el Bien Absoluto, lo amamos necesariamente; no somos libres de querer otra cosa como fin último. Tampoco somos libres respecto de un medio reconocido como necesario para alcanzar el Bien.

IV. Naturaleza de la libertad

1. La libertad de indiferencia

La libertad disminuye en la medida en que la voluntad es atraída por un motivo. El ideal de la libertad es una decisión sin motivos. Esta teoría clásica de la libertad es inadmisibles. No puede definirse la libertad como una indiferencia. Si no hay motivo, no hay acto de voluntad, ni de libertad.

2. La libertad de espontaneidad

No hay acto voluntario sin motivo. El hombre es inteligente y elige lo que le parece lo mejor. Hay en el acto libre una parte de espontaneidad. Así como no puede definirse la libertad por la indiferencia, tampoco puede definirse por la espontaneidad.

3. El libre arbitrio

La voluntad es libre cuando se determina a sí misma a un acto.

Puede definirse al ser libre como aquel que es causa de sí mismo. Por su libre arbitrio, el hombre se mueve a sí mismo a obrar.

El acto libre tiene un doble origen: la espontaneidad y la indiferencia.

La voluntad siempre es movida por un motivo más fuerte, pero es ella quien ha hecho que este motivo sea determinante para ella.

V. La libertad y los determinismos

Las doctrinas que niegan la libertad reciben el nombre de deterministas. Se clasifican según los tres grandes tipos de conocimiento humano: ciencia, filosofía y teología.

a) El determinismo científico

Se trata bajo dos formas: el determinismo universal, que engloba la negación de la libertad y la negación de toda contingencia en la naturaleza.

1. El determinismo universal

Sería una inteligencia que conociese todas las fuerzas de la naturaleza y la situación respectiva de todos los seres, podría reducir la ciencia a una fórmula única y deducir los movimientos de todos los cuerpos.

El determinismo no es un hecho porque el hombre no puede tener una experiencia total, integral, del universo. Tampoco es una ley natural.

2. Determinismo físico

Si el acto libre es un acto espiritual, está fuera del circuito de las fuerzas físicas. El principio no puede valer más que para el movimiento voluntario.

3. El determinismo fisiológico

Limita la libertad, fija las condiciones de su ejercicio, puede llegar a suprimirla.

4. El determinismo social

La conducta de los hombres que viven en sociedad está regida por leyes constantes.

La influencia de las sociedades limita siempre y a veces suprime la libertad.

5. El determinismo psicológico

La idea general es que la vida psíquica puede ser reducida a leyes.

Habría que ver si los hábitos y el carácter no se han formado libremente.

Las leyes de la psicología solamente son cuantitativas cuando versan sobre fenómenos físicos o fisiológicos.

Las leyes psicológicas rigen campos en los que no pretendemos que hay libertad: leyes lógicas para el pensamiento, leyes de asociación para la imaginación, etc.

VI. Naturaleza y libertad

En tanto que es libre, el hombre no está determinado a ser tal. Se determina a ello por propia elección.

Ser espíritu es ya una cierta naturaleza, distinta de la naturaleza material. Tanto más cuanto el hombre está en el grado más bajo de la espiritualidad, es solamente un espíritu finito y encarnado, lo que especifica y determina aún su naturaleza.

La inteligencia humana tiene una naturaleza que consiste en que está hecha para conocer la verdad.

La libertad está aún más manifiestamente dotada de naturaleza. Cada hombre, se hace a sí mismo por su elección.

El hombre elige los fines de su acción, pero no elige su fin último, que es para él una necesidad de naturaleza.

Aunque el hombre se mueva en todos los aspectos de la actividad, dos cosas son una naturaleza para él: los primeros principios que determinan todos los movimientos de su inteligencia y el fin último que determinan todos los movimientos de su voluntad.

Capítulo XVI: Facultades y hábitos

I. Facultades

1. La conciencia atestigua que realizamos ciertos actos psicológicos; es que se tiene la potencia de realizarlos.

El hombre está constantemente en acto de vivir, por lo tanto, no diremos que tiene la facultad de vivir. En cambio, el hombre no está siempre en acto de comprender.

2. En el hombre existen diversas facultades

La potencia es relativa al acto, no sólo la potencia es conocida por su acto, sino que no tiene realidad si no es con relación a su acto.

El acto es relativo a su objeto, está especificado por él. Los actos son intencionales.

3. Relación entre facultades y su sujeto, el hombre.

Las facultades son también las potencias de un sujeto único. El sujeto de las facultades es el hombre. Las facultades no existen fuera de él, aunque son distintas de él.

La substancia es lo que existe en sí, el accidente es lo que sólo tiene ser en otra cosa.

4. Actuar es propio de los supuestos, siendo un supuesto una substancia completa individual. Un supuesto es el hombre. Las facultades no son supuestos. El hombre siente, comprende y quiere por sus facultades.

II. Los hábitos

Las facultades son susceptibles de adquirir cualidades, hábitos.

1. El hábito es un accidente que se dispone de un modo estable a su sujeto bien o mal según la naturaleza de este sujeto.

Hay dos tipos de hábitos según la naturaleza del sujeto al que afectan. Si el sujeto es una substancia, el hábito la dispone bine o mal en cuanto al ser, se llama hábito entitativo.

Si el sujeto es una facultad, la dispone. Este hábito se llama operativo. Los hábitos operativos solamente se encuentran en las facultades espirituales, inteligencia y voluntad.

2. Los hábitos pueden proceder de tres fuentes: Dios, la naturaleza y la repetición de los actos. Según su origen, recibirán el nombre de sobrenaturales o infusos, naturales o innatos y adquiridos.
3. Los hábitos buenos, que disponen a un sujeto a obrar bien, se llaman virtudes, los malos, vicios.

Habrán virtudes intelectuales y morales. Las virtudes del intelecto especulativo son la inteligencia, la sabiduría y la ciencia. Las virtudes del intelecto práctico son el arte y la prudencia.

Capítulo XVII: El alma humana

I. Naturaleza del alma

Todo ser vivo tiene un alma.

1. El alma humana es subsistente
Es espiritual. No sólo no es un cuerpo, sino que no depende del cuerpo en cuanto a su existencia.
2. El alma es específicamente simple
La noción de simplicidad puede definirse como ausencia de partes o indivisibilidad. Designa una perfección positiva.

El alma no tiene partes físicas, no puede dividirse ni descomponerse por ningún medio físico.

La simplicidad deriva de la espiritualidad.

3. El alma es inmortal

La muerte es la corrupción o la disolución del ser vivo. El hombre es mortal.

El alma no puede corromperse per se, puesto que es simple. No puede tampoco corromperse per accidens, puesto que no depende del cuerpo para existir.

La aniquilación es la cesación del acto creador. El alma no puede ser aniquilada por ninguna criatura, pues crear es propio de Dios. La aniquilación de un alma no parece posible, pues repugnaría a su sabiduría y a su justicia. Sería retirar el ser a una criatura después de haberle dado una naturaleza inmortal.

- ### 4. Cada alma es inmediatamente creada por Dios
- Él es el único capaz de dar existencia a un espíritu.

II. La unión del alma y el cuerpo

El hombre es un ser vivo compuesto de un alma y de un cuerpo, siendo el alma la forma del cuerpo.

- ### 1. La unión del alma y el cuerpo es substancial
- Se llama substancial una unión de elementos tal que resulta de ellos una sola substancia.

El ser humano no se reduce a su cuerpo. El mismo hombre tiene conciencia de pensar y de sentir.

El alma tiene una actividad propia en la que el cuerpo no participa. Pero hay también en el hombre actividades que son a la vez del cuerpo y el alma.

- ### 2. El alma es la forma del cuerpo
- El alma es el principio de ser y de acción del cuerpo, es su forma.

Para que dos elementos estén entre sí en relación de materia a forma, se necesita que uno de los dos elementos (la forma) sea principio de la existencia substancial del otro (materia). Y que los dos elementos no tengan más que un solo acto de existencia.

3. En cada hombre hay un alma y sólo una
Hay tantas almas como hombres, cada hombre es una substancia. Si hubiese varias almas en el mismo individuo, un alma vegetativa, un alma sensitiva y un alma intelectual, constituirían tres substancias cuya unión no podría ser más que accidental. Pero es el mismo hombre el que vive, siente y piensa.
4. El alma está presente entera en todo el cuerpo y en cada parte del cuerpo.
5. Está presente en cada parte del cuerpo porque ella misma no tiene partes.

III. La persona Humana

No podemos definir a la persona por la autonomía.

Puede definirse por la libertad, que es una propiedad de la persona. La libertad supone la inteligencia o la razón.

La persona es una substancia, un ser que existe en sí. Es una substancia completa e individual.

El individuo es el hombre físico, parte del universo, cerrado en sí mismo y oponiéndose a todo otro individuo.

La persona es el hombre espiritual, que trasciende al universo por su libertad, abierto a todo ser y capaz de entrar en comunión con las demás personas.

CITA CLAVE:

Pág. 95: “No es posible pasar revista a todo lo que el hombre es capaz de comprender”.

Pág. 189: “Así como no puede definirse la libertad por la indiferencia, tampoco puede definirse por la espontaneidad”

METODOLOGÍA:

El autor reintroduce en la investigación teológica los problemas de la vida. Recorre caminos y difiere en ciertos aspectos de otros autores que también los han seguido. No obliga al lector a descifrar por su cuenta los contenidos y relaciones allí donde una simple aclaración puede proporcionarle certeza desde el principio. Intenta clarificar al máximo los contenidos.

CONCLUSIONES:

- La psicología es indispensable para situar al hombre en su lugar en el universo y responder a las cuestiones esenciales que conciernen a su naturaleza y a su bien.
- El pensamiento tiene un fin especial, que es conocer o más exactamente comprender.
- La inteligencia se distingue radicalmente del instinto animal en que es capaz de reflexión.
- Cuando las imágenes faltan, los conceptos faltan.
- El hombre, como ser racional, no actúa por instinto, como los animales, sino por juicio.
- El individuo es para la sociedad y la sociedad es para la persona.
- La persona humana, por estar dotada de inteligencia y de libertad, es un sujeto de deberes y derechos.

TÍTULO: NATURALEZA Y LIBERTAD

AUTOR(S): ALVIRA, Dominguez Tomás

PUBLICACIÓN: Pamplona, 1985. Ediciones Universidad de Navarra, S.A. EUNSA

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Facultad: Principio próximo de operación. (Pág. 57)

Felicidad: Objeto específicamente determinante de la voluntad natural. (Pág. 63)

Libertad: Espontánea apertura trascendental al bien y a la verdad, al ser (Pág. 104)

Voluntas ut natura: Obedece a la inclinación necesaria al bien. (Pág. 12)

Voluntas ut ratio: La libre e indeterminada decisión de la voluntad humana. (Pág. 12)

DESCRIPCIÓN:

El libro contiene 212 páginas, y se divide en seis capítulos de la siguiente manera:

Capítulo I: La tendencia natural al bien

- I. El tema de la voluntas ut natura y ut ratio en Santo Tomás
 - a) Las nociones
 - b) Las fuentes
- II. La voluntad como naturaleza
- III. El objeto de la voluntas ut natura
 - a) Las diversas formulaciones tomistas
 - b) El bonum in comuni
 - c) La felicidad
 - d) Las cosas que convienen naturalmente al hombre

- IV. El problema del amor natural a dios
 - a) El amor implícito a dios
 - b) La grandeza del amor natural a dios
 - c) El deseo natural de unirse al creador
 - d) La posibilidad de una inclinación frustrada

Capítulo II: El apetito natural y la “Voluntas ut natura”

- I. La inclusión de la voluntad en el apetito natural
- II. El objeto del apetito natural no voluntario
- III. Simple aprehensión de la verdad y simple volición de bien
 - a) El papel de intellectus y la ratio en la diversificación de los actos de voluntad
 - b) El amor natural del bien naturalmente conocido
 - c) Síndéresis y voluntad de natural del bien

Capítulo III: La determinación “ad unum” de la voluntad

- I. La determinación natural
- II. La determinación de la voluntad
 - a) El bien en común como objeto determinante
 - b) Determinación, especificación y ejercicio
- III. Necesidad natural y libertad
 - a) Violencia y necesidad
 - b) La libertad de la voluntas ut natura

Capítulo IV: La tendencia natural al bien

- I. El concepto de voluntas ut ratio
- II. El objeto del querer deliberado
- III. El alcance de la voluntad racional
- IV. El despliegue operativo de la voluntas ut ratio
 - a) La intentio finis
 - b) El consentimiento
 - c) La elección
 - d) El uso activo
- V. La voluntas ut ratio ante el último fin
 - a) Los motivos de una polémica
 - b) Los textos de influencia aristotélica
 - c) El momento existencial
 - d) Electio finis ultimi: una terminología inexacta
 - e) La intención del fin último

Capítulo V: La libertad de las “Voluntas ut ratio”

- I. La analogía de la voluntad
- II. El doble plano de la libertad en el querer deliberado
 - a) Un importante antecedente histórico: San Agustín
 - b) Las reflexiones de la escolástica anterior a Santo Tomás
 - c) La posición tomista
- III. La libertad psicológica
- IV. La libertad moral

- a) La libertas da impellentibus
- b) La ordenación de la libertad moral al bien
- c) La determinación por medio de la virtud

Capítulo VI: El peso del amor natural al bien, en el querer deliberado

- I. La unión actual de libertas ut natura y voluntas ut ratio
- II. La libertas ut natura como explicación última de la orientación hacia el bien de la libertad moral
- III. El olvido de la libertas ut natura: Hacia la libertad como autonomía arbitraria
 - a) La libertad de indiferencia
 - b) El voluntarismo: la libertad sin naturaleza
 - c) La trayectoria hacia la autonomía moral: Escoto – Ockham – Kant

FUENTES:

- Compendium Theologicum, "opera omnia", ed. Leonina, vol XLII, Roma 1979
- In Dionysium de divinis nominibus, ed. Pera, , Marietti, Taurini-Roma 1950
- In IV sententiarium, ed Mandonet-moos, cuatro vol, Paris 1929-1947
- In VIII Physicorum, ed. Pirota, Nápoles 1953
- In XII Metaphysicorum, ed. Cathala, Marietti, Taurini-Roma 1950
- In simbolo Apostolorum, "Opuscula Theologica" II, Marietti, Taurini-Roma 1954
- Quaestio disputata de veritate, "opera omnia", ed. Leonina, vol. XXII, Roma 1978
- Quaestio disputata de virtutibus in communi, ed. Spiazzi, Marietti, Taurini-Roma 1949
- Quaestio disputata de virtutibus cardinalibus, ed. Spiazzi, Marietti, Taurini-Roma 1949
- Quaestio disputata de virtutibus de potentia, ed. Spiazzi, Marietti, Taurini-Roma 1949
- Quaestio disputata de virtutibus de Unione, Verbi Incarnati, ed. Spiazzi, Marietti, Taurini-Roma 1949
- Quaestio disputata de virtutibus de caritate, ed. Spiazzi, Marietti, Taurini-Roma 1949
- Quaestiones Quodlibetales, ed. Spiazzi, Marietti, Taurini-Roma 1956
- Sententia Libri Ethicorum (In X Ethic.), "opera omnia", ed. Leonina, vol XLVII, Roma 1969
- Summa contra gentiles, "opera omnia", ed. Leonina, vol XIII-XV, Roma 1918-30
- Summa theologie, "opera omnia", ed. Leonina, vol. IV-XII, Roma 1918-30
- Super Evangeliums. Ioannis Lectura Marietti, Taurini-Roma 1956

CONTENIDO:

Introducción

Frente a las corrientes éticas de utilitarismo moral, consecuencialista y de la responsabilidad urge reivindicar el valor de la ética clásica, que se basa en un concepto de hombre como un cierto absoluto y no como medio, frente a la concepción formalista de la moral que proclama la autonomía de la razón, concibiendo la destrucción de toda moral.

Quien cree en la filosofía del ser debe adoptar una postura crítica ante estas variadas construcciones éticas.

La ética clásica es la ética de la dignidad del hombre. Todo el edificio de la moral se apoya sobre el concepto de libertad.

Desde la mirada de Santo Tomás el hombre es una síntesis de NATURALEZA Y LIBERTAD, (Voluntas ut natura), la libertad obedece a la inclinación necesaria al bien y debe ser completada con la libre e indeterminada decisión de la voluntad humana (Voluntas ut ratio). La naturaleza orienta la libertad, cuando el hombre decide separar la libertad de la naturaleza con base en la racionalidad autónoma emprende un viaje sin posible llegada feliz.

Capítulo I: La tendencia natural al bien

I. El tema de la voluntas ut natura y ut ratio en Santo Tomás

a) Las nociones

Aquino afronta el doble querer de la voluntad y la distinción, se refiere a la voluntad como acto y no a la voluntad como potencia.

La voluntad que se dirige a los medios necesita de cierta comparación previa de la razón. Hacia el fin tiende la voluntas ut natura; hacia las cosas que se ordenan al fin se encamina la voluntas ut ratio una volición comparativa por tanto electiva.

Estos dos actos voluntarios se corresponden con la división aristotélica, no se puede querer el fin sin querer o (no querer) los medios, no se puede estar inclinado naturalmente a algo, sin quererlo electivamente.

Santo Tomás se refiere siempre con estas denominaciones, a aspectos del acto voluntario teniendo en cuenta la voluntas ut natura como potencia y la voluntas ut ratio como el acto.

b) Las fuentes

Santo Tomás las reduce a ciertos maestros y más remotamente a: Aristóteles, San Juan Damasceno, Máximo el confesor, entre otros.

II. La voluntad como naturaleza

Que la voluntad es una naturaleza significa simplemente que la voluntad como facultad espiritual es, en sentido amplio, un ente, una cierta naturaleza; la naturaleza como tal y estrictamente considerada es principio remoto; se pone de manifiesto en definitiva, el principio metafísico fundamental : 'el modo de obrar sigue al modo de ser'

III. El objeto de la "voluntas ut natura "

La voluntad tiene una inclinación a lo natural, se dirige naturalmente a lo que le conviene, todo esto es una expresión de un principio metafísico más general: "toda potencia tiene una ordenación necesaria a su objeto propio".

a) Las diversas formulaciones tomistas

Los textos de Santo Tomás muestran una rica variedad de expresiones para designar el objeto de la voluntad como naturaleza, entre otras: "Ipsam bonum absolute", "Bonum conveniens apprehensum", "Ipsam bonitatem", "Ultimus finis sui in communi", "Se esse completum i bonitate", "Bonum in communi", "Finis ultimus, ut beatitudo et ea quae in ipsa includuntur", etc. Hay que entregar una primacía a las afirmaciones que presentan el objeto de la voluntad llamándole "Bonum"

b) El "Bonum in comuni"

La voluntad posee una inclinación natural al bien en general, se trata pues de una inclinación que no es particular, sino universal "su objeto es el bien universal", el objeto de la voluntad natural es la razón de bondad. La voluntad natural se inclina hacia todo aquello que es bueno. La razón formal de mi querer natural no puede ser Dios, aunque sí lo pueda ser de mi querer electivo, todo esto no compromete la afirmación tomista de que el hombre está inclinado naturalmente a amar a Dios más que a cualquier otra cosa, estar inclinado a amar más no significa amar primero o antes.

Característica importante de este querer natural del "Bonum in comuni" es su carácter de absolutez, sólo quien encarna la razón plena del bien demanda por fuerza un poder absoluto y sin ninguna condición.

c) La felicidad

" La razón común de la felicidad es que sea el bien común perfecto", "como cualquier cosa apetece su bien, así cualquier criatura racional apetece su felicidad", la voluntad quiere la felicidad. El per se y el per accidens señalan con suficiente claridad los dos planos: la felicidad como objeto formal conviene a la voluntad, la felicidad como objeto material conviene a la voluntad, no en el sentido de ser algo secundario sino en el sentido de que no la determina necesariamente, la primera tiene un carácter más objetivo, la segunda más subjetivo.

d) Las cosas que convienen naturalmente al hombre

Los objetos de cada una de las potencias, en cuanto a fines particulares de cada una de ellas caen bajo el objeto de la voluntad que es el fin en cuanto tal, la misma razón del fin. En realidad hay una inclinación natural a querer cualquier bien, la inclinación natural de la voluntad no sólo es hacia el último fin sino a cualquier bien que la razón demuestre como tal.

Dice Santo Tomás - la voluntad con necesidad natural lo elige, y así todos los hombres desean naturalmente ser, vivir y entender.

IV. El problema del amor natural a Dios

Dios vuelve a estar presente en cuanto sólo Él puede colmar de hecho las ansias humanas de felicidad.

a) El amor implícito a Dios

Se insiste, pues, en la ya aludida distinción entre objeto formal y material.

Dios no es la razón formal de bondad, como tampoco es el ser formal de los entes, pero es la plenitud del bien concreta donde esa razón formal se cumple cabalmente.

Dios no es la razón común de felicidad, pero es el objeto donde esa razón en verdad se realiza. Dios, en cualquier caso, no es objeto formal de la voluntad natural, sino objeto material. Y no objeto material, sin más, sino de manera implícita.

b) La grandeza del amor natural de Dios

El amor natural de Dios como objeto material, aunque implícito, es la inclinación más intensa de la voluntad.

Santo Tomás lo afirma de este modo: "cualquier criatura ama a su modo, naturalmente más a Dios que a sí misma"

En sí es una inclinación implícita. La criatura racional es capaz de llegar con sus solas fuerzas naturales al conocimiento de Dios como sumo bien.

c) El deseo natural de unirse al creador

El autor de la naturaleza ha impreso en el ser de todas las cosas una dirección hacia su principio, es decir, hacia sí mismo.

" Dios es el fin de todas las cosas y, así, cualquier cosa tiende, en cuanto le es posible, a unirse a Dios como a su último fin.

d) La posibilidad de una inclinación frustrada

Significa que la inclinación natural de la voluntad explícitamente hacia la felicidad e implícitamente hacia Dios no puede desaparecer nunca. La frustración de esta inclinación natural supone desde luego haber optado por otro objeto de la felicidad distinto de Dios.

Capítulo II: El apetito natural y la "Voluntas ut natura"

I. La inclusión de la voluntad en el apetito natural

"La voluntad se divide en contra del apetito natural", la voluntad no se contrapone a la naturaleza en el plano estático del ser.

La voluntad y la naturaleza difieren como causas porque la naturaleza está determinada y la voluntad no.

II. El objeto del apetito natural no voluntario

La naturaleza racional dotada del libre arbitrio difiere al actuar, de toda otra naturaleza. Las demás naturalezas se ordenan a algún bien particular y sus acciones están determinadas con respecto a ese bien; así pues, el apetito natural tiende a un bien particular, la voluntad al bien universal.

Toda naturaleza ama naturalmente a su fin, tiene un apetito natural del mismo, está ordenada ontológicamente hacia él.

III. Simple aprehensión de la verdad y simple volición de bien

“A todo movimiento de la voluntad necesariamente le precede una aprehensión” lo específico del apetito voluntario es precisamente el hecho de ser una inclinación apetitiva que va en pos de un bien conocido intelectualmente.

- a) El papel de intellectus y la ratio en la diversificación de los actos de voluntad

El movimiento natural de la voluntad hacia el bien es origen del movimiento intencional y electivo, (intelligere) supone la simple acepción de alguna cosa, (ratiotinari) es propiamente llegar al conocimiento de alguna cosa a partir de otra, (velle) implica el simple apetito de alguna cosa, (eligere) es apetecer algo para conseguir otra cosa. El objeto de la voluntad es doble: uno principal y otro cuasi secundario.

- b) El amor natural del bien naturalmente conocido

La voluntad, en cuanto quiere algo naturalmente, responde más al intelecto de los principios naturales que a la razón, la inclinación natural en el apetito sigue a la concepción natural en el conocimiento.

- c) Sindéresis y voluntad natural del bien

La voluntad se inclina directamente y de forma natural hacia el bien que la inteligencia le presenta.

Santo Tomás denomina esta fuerza como "luz habitual". La naturaleza de la sindéresis supone que el creador ha dotado al hombre de una luz intelectual de carácter práctico por la que descubre natural e inmediatamente en todo lo que le rodea la razón del bien.

Capítulo III: La determinación "AD UNUM" de la voluntad

- I. La determinación natural

La necesidad de la naturaleza no es una necesidad absoluta, es una que deja resquicios al azar en los entes materiales y en los seres espirituales.

- II. La determinación de la voluntad

La voluntad por ser una facultad radicada en la naturaleza del hombre y pudiendo considerarse ella misma una cierta naturaleza, está dotada de un querer determinado, la determinación es natural y no violenta, compatible en cualquier caso con la libertad.

- a) El bien en común como objeto determinante

La voluntad es una cierta potencia inmaterial que, al igual que el intelecto, le corresponde naturalmente algún unum commune, es decir el bien.

El objeto determinante de la voluntas ut natura es el bien en general.

b) Determinación, especificación y ejercicio

Una panorámica de la determinación ad unum de la voluntad natural debe incluir una distinción significativa. Considera Santo Tomás que: “una potencia se mueve doblemente de un modo ex parte subiecti; de otro modo ex parte obiecti”.

El acto de la voluntad parece estar perpetuamente indeterminado, la voluntad en el sentido del ejercicio se mueve a sí misma a querer eficientemente otras cosas.

Dios es la causa agente que mueve la voluntad respecto al ejercicio de su actividad, Dios está por encima de la voluntad y del intelecto.

La voluntad está determinada por su objeto formal propio que es el bien común.

III. Necesidad natural y libertad

a) Violencia y necesidad

"Si se llama y define por necesidad aquella por la cual decimos es necesario que alguna cosa sea así o se haga así, no sé por qué hemos de temer que ésta no quite la libertad de la voluntad". La violencia es contraria a la voluntad, a la libertad, al movimiento natural.

c) La libertad de la voluntas ut natura

La libertad se opone negativamente a la necesidad, y de este último modo sería en efecto contradictorio que la voluntad fuese a la vez sujeto de libertad y de inclinación natural, naturalmente la voluntad tiende hacia el bien en cuanto tal.

El objeto de la volición electiva es distinto, son los bienes concretos que no realizan en ningún caso la razón perfecta de bondad, así pues, la necesidad natural de la voluntad no es incompatible con la libertad electiva de la misma facultad, la libertad no es el mero arbitrio electivo, ciertamente quien es libre puede elegir, pero esto no significa que la libertad se identifique con la elección.

La inclinación natural de la voluntad fundamental hacia el bien, no es meritoria no porque no sea libre sino porque va actualmente unida a la voluntad electiva.

Capítulo IV: La tendencia natural al bien

I. El concepto de voluntas ut ratio

La voluntas ut ratio no es más que la voluntad que sigue al ratio; como la voluntas ut natura no es más que la voluntad que sigue al conocimiento del hábito de los primeros principios del intelecto práctico.

El término ratio utilizado para calificar a la voluntad, se toma como principio operativo. La razón como principio operativo se contrapone al principio operativo que es la naturaleza.

Lo que distingue a la voluntas ut natura de la voluntas ut ratio no es la determinación sino el modo en como ésta tiene lugar en la voluntad natural, la determinación se impone por necesidad de naturaleza; en la libertad deliberada la determinación es fruto del propio poder dominativo y como tal, presupone una radical indeterminación anterior.

II. El objeto del querer deliberado

La persona humana se abre a la esfera ética en la medida que es dueña de su destino. Si todo esto está en su poder es, precisamente, porque el fin último cae bajo el impulso apetitivo de su querer deliberado.

III. El alcance de la voluntad racional

Ni la naturaleza ni nadie puede imponer una intención, un conocimiento o un determinado uso activo de mis facultades. La no-necesidad contradistingue de nuevo todos estos pasos como pertenecientes a la voluntad racional, porque es mediante aquella que ésta se pone en contacto con el fin ampliando así los límites de su influencia que, en un primer momento, parecería reducida a los medios.

IV. El despliegue operativo de la voluntas ut ratio

Operativamente, la voluntas ut ratio se despliega en los pasos recién aludidos: intención, consentimiento, elección y uso activo. Al inicio y al final está la voluntas ut natura en la que se funda y en donde termina.

a) La intentio finis

La consideración del fin tiene, en cualquier caso, prioridad sobre la de los medios. La intención es el acto de la voluntad que tiende al fin no de una manera absoluta, sino teniendo en cuenta los medios que son necesarios para alcanzarla, no es un acto de la voluntad absoluta, sino de la voluntad en orden a la razón.

b) El consentimiento

Intentando el fin, la voluntad empieza a centrar su atención en los medios, ya confusamente previstos de alguna manera en la misma intención. "El consentimiento, lo mismo que el consejo, versa sobre los medios; nunca sobre el fin como tal; y los medios agibles y posibles para el que consiente. El conocimiento no es más que la concordia simultánea de la voluntad con la razón para hacer algo, de una como quien arbitra, de otra como quien opta"

c) La elección

La elección añade sobre el conocimiento cierta relación de preferencia respecto de otras cosas, y por eso, tras el conocimiento todavía queda la elección.

La elección es en definitiva, altamente comprometedora, pues se ordena inmediatamente a la acción, la voluntad se dirige al fin, teniendo en cuenta los medios, por medio de la elección.

d) El uso activo

El uso activo es la acción humana en su sentido más estricto; es la verdadera praxis humana, por uso activo se suele entender la ejecución de la conducta externa.

La voluntad, mediante el imperio y el uso, mueve a todas la demás potencias externas. En este sentido, el uso es precedido siempre por la elección. La unión entre la elección y el uso no puede ser más estrecha: lo que elijo, eso obro.

V. La voluntas ut ratio ante el último fin

Repasadas brevemente las faces en las que se despliega la petición deliberada de la voluntad y advertida la presencia del fin entre los objetos de este querer, ¿alcanza o no la voluntas ut ratio al último fin? y, en caso afirmativo, ¿cómo?

a) Los motivos de una polémica

La pregunta es ésta: el último fin es concreto ¿se elige? El último fin abstracto determina necesariamente a la voluntas ut natura y, por tanto, queda fuera del radio de influencia al menos como objeto de la voluntas ut ratio.

La conclusión que parece imponerse es ésta: a nivel formal el fin último no se elige, pero en el plano material tendremos que hablar de una elección del fin último.

b) Los textos de influencia aristotélica

Los que atienden sobre todo a la especificación del acto por parte del intelecto y no parecen dejar demasiado espacio a la determinación propia de la voluntad con respecto al último fin se encuentran especialmente en las cuestiones de Veritate, en la Summa contra gentiles y en las dos primeras partes de la Summa theologiae; todos estos pasajes miran mucho más a cómo se especifica el acto por su objeto que a cómo se determina el sujeto respecto a su acto, es decir, dan una cierta primacía al conocimiento y contenido sobre el acto.

c) El momento existencial

Moderadamente, ha sido quizá C. Fabro quien ha puesto con mayor vehemencia el acento en lo que podríamos llamar "momento existencial" de Santo Tomás respecto al papel de la voluntad ante el último fin.

Fabro busca en Aquino la dimensión existencial de la voluntad que ha encontrado en Kierkegaard. Para el filósofo danés el hombre es espíritu.

El espíritu es el yo; el yo, un relacionarse consigo mismo.

Por otra parte, el yo del hombre, al ser una criatura, es una relación puesta por otro (Dios) a quien debe referirse el yo en el relacionarse consigo mismo.

El yo humano es un yo delante de Dios, su tarea fundamental es decidirse por Él. La libertad se actúa radicalmente en la elección de Dios.

¿Escoger a Dios o escogerse a sí mismo? Esta es la disyuntiva radical de la vida moral del hombre.

Aquello en lo que alguien descansa como en su último fin, domina el afecto del hombre. A partir de eso regula toda su vida. Aunque algunas cosas puedan discordar en cuanto a los fines propios, todas concuerdan en el apetito del último fin.

d) Electio finis ultimi: una terminología inexacta

El concepto aceptado, pero no explícitamente expresado con palabras, por Santo Tomás sería el de: *electio finis ultimi in concreto*.

Fabro resume así la situación: 'el fin último, que es la felicidad, si es un bien como objeto es también y sobre todo una tarea y por tanto, un objeto de elección por parte de la voluntad creada'. Lo que ocurre es que Santo Tomás hace una utilización del término *electio* que tiene un contenido preciso: el mismo de la *proairesis* de Aristóteles. En consecuencia, el uso riguroso de este término lo hace inaplicable al fin, pues la elección es por definición, según el *estragirita*, siempre y sólo de los medios.

En el fondo, se reconoce que la terminología no es del todo afortunada y que la decisión de Santo Tomás de no utilizarla obedecía a serias razones. La elección es, por definición, de los medios. Pero además, la elección es sólo de las cosas operables, sobre las que recae de manera inmediata.

El acto de la voluntad puede referirse al fin de dos maneras: o se dirige inmediatamente al fin, o de otro modo se dirige al fin mediante lo que a él se ordena.

El fin último cae bajo el dominio de mi libre autodeterminación.

e) La intención del fin último

Como la intención es del fin, la elección es de las cosas que a él se ordenan. La intención es el acto de la voluntad en orden a la razón que ordena los medios hacia el fin. La buena voluntad que torna bueno al hombre, y a la que Santo Tomás se refiere, no es la buena intención del fin, sino la voluntad que, intentando el fin verdadero, elige las acciones adecuadas para alcanzarlo.

Capítulo V: La libertad de las "VOLUNTAS UD RATIO"

I. La analogía de la voluntad

La libertad de la voluntad *ut natura* tiene como rasgo principal su necesidad natural. Una espontaneidad que busca formalmente la razón de bien de modo indefectible. La espiritualidad del hombre es el fundamento ontológico de su libertad.

II. El doble plano de la libertad en el querer deliberado

a) Un importante antecedente histórico: San Agustín

Hay en el pensamiento de San Agustín una distinción perfectamente neta entre el significado de *liberum arbitrium* y el de *libertas*. La distinción estriba en que el primero es la capacidad de dirigiese a Dios, mientras que la segunda es la afectiva adhesión al bien supremo.

Lo esencial del libre arbitrio es la positiva capacidad de ir hacia Dios a la que, sin embargo, va inseparablemente unida la facultad de no encaminarse a Él.

¿La libertad es una potencia o un hábito? Por una parte pesaba el factor de la inamabilidad de la libertad y este punto de vista estático hacía inclinarse la balanza a favor de que la libertad fuese una potencia. Pero no era menos constatable que, desde un punto de vista dinámico, la libertad aparecía como algo susceptible de aumento y disminución, y esta perspectiva empujaba a identificar la libertad con un hábito.

La problemática potencia - hábito, referida a la libertad refleja en los escolásticos medievales la presencia de estos dos planos psicológico y moral ya apuntada, aunque en otro contexto, por San Agustín.

b) Las reflexiones de la escolástica anterior a Santo Tomás

Estos hablan de la libertad, más que del liberum arbitrium y hacen pensar, en consecuencia, que la libertad sea un hábito. San Bernardo parece inclinarse también a favor de la libertad – hábito, su definición es explícita en este sentido.

El maestro de las sentencias y San Anselmo hablan con claridad del libre albedrío como si de una potencia se tratara.

San Buenaventura, que ocupaba la cátedra franciscana en París, era un decidido partidario de la libertad como hábito.

Alejandro de Hales, sostuvo una posición intermedia, ni potencia ni hábito: las dos cosas a la vez. Dice que la libertad moral es variable, la libertad psicológica, no.

c) La posición tomista

El libre arbitrio es una potencia apetitiva que viene a identificarse con la voluntad, encontraremos la confirmación más palmaria de que en todos estos textos ea aquinate habla de la libertad psicológica y no de la libertad moral.

Se habla pues de libre arbitrio como vis electiva en este sentido, y sólo en éste, no se distingue como potencia de la voluntad.

III. La libertad psicológica

Consiste en una intrínseca indiferencia activa, en cualquier situación la voluntad puede actuar por el bien o por el mal y esto es una consecuencia de la indeterminación del juicio práctico de la razón.

La indiferencia conditio sine qua non de la libertad psicológica es otorgada en la línea de la especificación por la facultad racional.

La libertad es señora de su acto, y de ella depende el querer o no querer.

La libertad psicológica es una libertad previa que se ordena a la libertad moral. Supone la indiferencia aunque no es indiferencia sino justamente ruptura de la indeterminación. La libertad psicológica es, en definitiva, una libertad incompleta, esencialmente orientada a la libertad moral.

IV. La libertad moral

En Santo Tomás hay una neta distinción entre la libertad psicológica y la libertad moral, esta distinción no encuentra una paralela correspondencia en la terminología, de no tener en cuenta esto, algunos textos tomistas resultarían contradictorios entre sí.

a) La libertas ad impellentibus

"El libre arbitrio se dice tal por que no puede ser coaccionado", Santo Tomás distingue una doble especie de coacción: una compellens, otra impellens; la primera obliga de manera absoluta, la segunda no obliga, de modo relativo esta libertad no aumenta ni disminuye per se.

Toda propiedad que sigue a alguna naturaleza, cuanto más noblemente se encuentre en alguien, más perfectamente es participada por este sujeto.

b) La ordenación de la libertad moral al bien

El sentido de la libertad moral se aclara inmediatamente cuando se dice que esta libertad no es mera ausencia de disposiciones que inclinan o facilitan una decisión errada, una mala elección o una mala intención; la ordenación del bien es constitutivo esencial de la libertad moral, de donde a mayor liberación, mayor libertad.

Se desprende de todo esto, que la libertad moral de los hombres es imperfecta, en el sentido que puede frustrarse mediante la afectiva adhesión al mal.

La libertad moral es perfectamente posible, justamente porque puede ir arrinconando poco a poco el desorden de las fuerzas instintivas, ordenándolas según la recta razón.

c) La determinación por medio de la virtud

Una clara determinación de signo contrario puede dar al traste con los desórdenes pasionales o directamente voluntarios, la libertad a disponentivus sigue al hábito y al acto. La puesta en práctica de tal determinación se realiza mediante la adquisición de virtudes.

La medida del amor de Dios es la medida de la libertad pues solo amándole me vacío de mí y me lleno de Dios, la vida moral de los hombres sobre la tierra es un retorno al principio; el camino que se recorre es una vía de libertad.

Capítulo VI: El peso del amor natural del bien, en el querer deliberado

I. La unión actual de libertas ut natura y voluntas ut ratio

Se ha recordado que el estudio de la libertas ut natura y voluntas ut ratio forzosamente ha de ser analítico, pues, en la realidad, los dos actos no se dan separadamente.

A la hora de valorar el influjo del amor natural del bien en el querer deliberado es preciso, antes de nada, subrayar la unión de ambos aspectos en el único acto voluntario: la inclinación natural al bien. A ese apetito natural se le suma el apetito racional.

Sin la componente de amor natural universalmente presente en todo acto voluntario no hay forma de comprender la esencia misma de la libertad moral.

II. La libertas ut natura como explicación última de la orientación hacia el bien de la libertad moral

La libertad moral rompe la indiferente flexibilidad de la libertad psicológica hacia los extremos opuestos, inclinando la voluntad hacia el bien mediante los hábitos virtuosos. "La libertad para el bien es más libertad que la libertad para el mal".

Sobre cualquier decisión de mi querer deliberado grava el peso de la inclinación natural hacia el bien, lo que me inclina hacia el bien es el ímpetu de la voluntas ut natura, lo que me inclina hacia el mal, es el desorden de la pasión, pero mientras que la inclinación natural forme parte del mismo acto voluntario, el influjo de la pasión es siempre extrínseco, de este modo es natural al libre arbitrio tender al bien y contra la naturaleza pecar.

La voluntad humana tiene una determinación sólo hacia su objeto formal y antes de nada hacia Dios su fin último objetivo.

III. El olvido de la libertas ut natura: Hacia la libertad como autonomía arbitraria

a) La libertad de la indiferencia

La libertad supone un dominio sobre el objeto y sobre el acto. La indiferencia esta determinada a romperse, puesto que la libertad es capacidad positiva de darse una propia determinación. La libertad moral se constituye como autodeterminación hacia el bien gracias al impulso de la voluntas ut natura, la impostura de la libertad de indiferencia conlleva necesariamente el arrinconamiento del amor natural del bien.

Una voluntad sin impulso natural es una voluntad sin rumbo y a la deriva.

La libertad de indiferencia fundó primero una falsa moralidad heterónoma, para dar paso luego a una ética completamente autónoma.

b) El voluntarismo: la libertad sin naturaleza

Así como el determinismo es una clase de naturaleza sin libertad, la posición voluntarista es un modo de concebir la libertad sin naturaleza.

Existe una racionalidad que es la racionalidad divina a la que es preciso someterse para obrar moralmente bien.

c) La trayectoria hacia la autonomía moral: Escoto-Ockham-kant

Toda la conducta moral del hombre gravita en torno a la ley divina, las cosas son buenas o malas solo porque Dios así lo ha dispuesto, pero lo ha dispuesto simplemente haciendo al hombre conocedor de sus decretos que bien podrían ser sustituidos por sus contrarios. Para Escoto el velle naturale se inclina sólo hacia lo provechoso, de ahí que la voluntad sea libre, tienda a que es bueno, porque es bueno en sí, es decir por que Dios así lo quiere.

Guillermo de Ockham da un paso adelante: la libertad de Dios es tan absoluta que si mandase odiarle, el odium Dei sería sin más una acción buena y meritoria.

La voluntad de Dios tiene sus límites, que son: la ley de la contradicción y su propia bondad esencial que en cierto modo, precede a la voluntad misma.

Para Guillermo de Ockham, se entiende que: odiar a Dios, si Él lo manda, es bueno y que esto no suponga una pura arbitrariedad por parte de la voluntad divina. Se mantiene la heterotomía, pero sin fundamento en la naturaleza y esto es ya una invitación implícita a resolver la ética en la pura autonomía racional. Escribe Ockham la voluntad debe guiarse siempre por la recta razón.

Con Kant tocamos ya el ápice de la autonomía racional de la moral, este afirma sin más rodeos que la naturaleza y la inclinación no pueden dar leyes a la libertad, “si Kant fuese un conocedor, por lo menos mediano, de las ideas de Santo Tomás, resultaría muy lógico pensar que escribió este pasaje en abierta polémica con ellas. Para convertir la voluntas ut ratio en voluntad absoluta habría que desprenderse de la voluntad como naturaleza, pero ésta, no ha supuesto un éxito para el hombre sino un fracaso. “La verdadera vida humana en libertad, protegida contra la desolación es posible sólo si el hombre acepta y reconoce con todas las consecuencias, el hecho de que su propia naturaleza es algo que le ha sido dado con anterioridad y que él es una criatura”.

FRASES CLAVE:

Pág. 12: “Todo el tema de la moral se apoya sobre el concepto de la libertad”

Pág. 12: “En toda acción libre, y por eso propiamente humana, se da una armoniosa conjunción entre el amor natural y el querer deliberado”.

Pág. 13: “El hombre es una armoniosa síntesis de naturaleza y libertad”.

Pág. 23: “La voluntad, al estar trascendentalmente abierta hacia el bien, no puede saciar su inclinación natural sino alcanzando a Dios, que es el Bien Supremo”.

Pág. 29: “Si se habla del bien común o universal, es preciso que Dios comparezca, ya que Él es en realidad el Bien Universal; si lo que se aborda es la cuestión de la felicidad, Dios vuelve a estar presente en cuanto sólo Él puede colmar de hecho las ansias humanas de felicidad”.

Pág. 42: “El apetito natural tiende a un bien particular, la voluntad al bien universal”.

Pág. 45: “El hombre, mediante su voluntad, tiende natural y necesariamente al bien en cuanto tal, que conoce con la inteligencia”.

Pág. 69: “Donde existe determinación necesaria no hay lugar para la libertad efectiva”.

Pág. 133: “La voluntad es siempre libre –aunque de distinta manera– tanto si procede ut natura como ut ratio”.

Pág. 137: “Una voluntad sin impulso natural es una voluntad a la deriva y sin rumbo”.

METODOLOGÍA:

Se trata de esclarecer desde el punto de vista antropológico y ético, la hegemonía de lo racional y lo natural, y el sentido de algunos grandes conceptos de la filosofía clásica. Teniendo en cuenta a Santo Tomás de Aquino, su obra y pensamiento, se analizan las relaciones entre naturaleza y libertad. De la articulación de ambas depende en buena parte la interpretación de estos conceptos y la esencia misma de una vida moral desde la perspectiva psicológica, filosófica política y social.

CONCLUSIONES:

- El peso del amor natural, del bien, en el querer deliberado aleja del concepto de libertad moral cualquier planteamiento indiferentista.
- La voluntad deliberada designa el movimiento voluntario que se mueve en el campo abierto por la actividad inquisitiva de la razón en busca del bien concreto que encarna la felicidad y los medios que hacia ese bien se encaminan.
- La necesidad de la voluntad natural es en ella misma, plenamente libre.
- Considerando la voluntad como facultad espiritual única, se inclina al fin y lo hace de manera simple y absoluta, en cambio la voluntad que se dirige a los medios necesita de cierta comparación previa de la razón.
- La ética clásica es la ética de la dignidad del hombre.
- Todo el edificio de la moral se apoya sobre el concepto de libertad, la naturaleza orienta la libertad.
- Cuando el hombre decide separar la libertad de la naturaleza con base en la racionalidad autónoma emprende un viaje sin posible llegada.
- La naturaleza como tal y estrictamente considerada es principio remoto, la voluntad posee una inclinación natural al bien en general.
- Solo quien encarna la razón plena del bien demanda por fuerza un poder absoluto.
- Hay en el ser de todas las cosas una dirección hacia su principio, es decir, hacia sí mismo.
- La voluntad y la naturaleza difieren como causas porque la naturaleza esta determinada y la voluntad no.
- La voluntad en cuanto quiere algo naturalmente responde más al intelecto de los principios naturales que a la razón.
- La voluntad se inclina directamente y de forma natural hacia el bien.
- La voluntad está dotada de un querer determinado, la determinación es natural y no violenta, compatible con la libertad.
- La persona humana se abre a la esfera ética en la medida que es dueña de su destino.
- La consideración del fin no es un acto de la voluntad absoluta, sino de la voluntad en orden a la razón.
- La voluntad se dirige al fin, teniendo en cuenta los medios, por medio de la elección.

- El uso activo es la acción humana en su sentido más estricto; es la verdadera praxis humana.
- La intención es el acto de la voluntad en orden a la razón que ordena los medios hacia el fin.
- La espiritualidad del hombre es el fundamento ontológico de su libertad.
- Toda propiedad que sigue a alguna naturaleza, cuanto más se encuentre en alguien más perfectamente es participada por este sujeto.
- La vida moral de los hombres es un retorno al principio; el camino que se recorre es una vía de libertad.
- La libertad moral es perfectamente posible, porque puede ir arrinconando las fuerzas instintivas, ordenándolas según la recta razón.
- Sin la componente de amor natural presente en todo acto voluntario no hay forma de comprender la esencia misma de la libertad moral.
- La voluntad humana tiene una determinación sólo hacia su objeto formal y antes de nada hacia Dios su fin último objetivo.
- Una voluntad sin impulso natural es una voluntad sin rumbo y a la deriva.
- La posición voluntarista es un modo de concebir la libertad sin naturaleza.

COLOMBIA

UNIVERSIDAD DE LA SABANA

RAA 017

TÍTULO: SANTO TOMÁS Y LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

AUTOR(S): SÁNCHEZ, Mosquera Marleny

PUBLICACIÓN: Bogotá, 1982. Universidad de La Sabana, Facultad de Ciencias Sociales y Filosofía

UNIDAD PATROCINANTE: Universidad de La Sabana

PALABRAS CLAVES:

Ciencia: Es un modo de conocimiento que aspira comprender las leyes que rigen los fenómenos. (Pág. 2)

Entendimiento: Es la facultad de pensar, facultad de percibir de modo no intuitivo el ser y sus relaciones, es decir, se percibe la cosa, aunque no le aparezca en forma inmediata y concreta. (Pág. 48)

Ignorancia: Desconocimiento de la verdad. (Pág. 42)

DESCRIPCIÓN:

La monografía contiene 67 páginas y su contenido se divide en tres capítulos de la siguiente manera:

Capítulo I: La filosofía y el saber en general

A. Antropología y conocimiento

B. La ciencia y la filosofía

C. El saber en general

Capítulo II: Estructura del conocer en Santo Tomás

A. El ser del conocimiento

- B. Intuición y discurso
- C. Problemas del conocimiento
 - 1. Posibilidad del conocimiento
 - 2. Origen del conocimiento
 - 3. La esencia del conocimiento
 - 4. Formas del conocimiento
 - 5. Trascendencia del conocimiento
 - 6. La verdad
 - a. Grados de asentimiento
 - b. Criterios de verdad

Capítulo III: Facultades del conocimiento

Entendimiento y voluntad

- A. Primacía del entendimiento
- B. Primacía de la voluntad
- C. Conocimiento sensitivo externo
- D. Los sentidos internos

Aportes de Santo Tomás en la teoría del conocimiento

FUENTES:

- Brennan O.P. y colaboradores. Ensayos sobre el tomismo. Primera edición. Ediciones Morata, Madrid. 1920
- Bonatto, Julio. Las verdades de la fe. Editorial Magisterio Español.
- Brugger, Walter. Diccionario de Filosofía. Editorial Herder, Barcelona. 1953
- Cassier, Ernest. Problemas del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna. Fondo de Cultura económica, México.
- Collin, E. Manual de Filosofía tomista. Editorial Luis Gili, Córcega.
- De Aquino, Santo Tomás. Suma Teológica. Moyay Palza Editoriales. Madrid, 1882.
- De Landazuri, Carlos Ortiz. Filosofía. Editorial Magisterio Español, segunda edición.
- Ferrater Mora, José. Diccionario de Filosofía. Editorial Ateneo.
- Fabro, Cornelio. Introducción al tomismo. Ediciones Rialp.
- Fingermann, Gregorio. Lógica, Teoría del conocimiento. Editorial Ateneo.
- García López, Jesús. Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad. Ediciones Universidad de Navarra, 1967.
- Gilson, Etienne. Elementos de filosofía cristiana. Ediciones Rialp. Madrid.
- Gran enciclopedia Rialp. Ger Ediciones S.A. Madrid, 1975.
- Grenet, P.B. Ontología – Curso de filosofía tomista. Barcelona.
- Hessen, J. Teoría del conocimiento.
- Hirschberger, Johannes. Historia de la filosofía. Nueva edición ampliada, Editorial Herder, Barcelona
- Masner G.M. La esencia del tomismo. Segunda edición, Madrid, 1953.

- Parente, Pietro. Diccionario de la Teología dogmática. Editorial Litúrgica Española, Barcelona.
- Revista Palabra. VII Centenario de Santo Tomás de Aquino.
- Verneaux R. Filosofía del Hombre. Curso de filosofía tomista. Editorial Herder, Barcelona.

Además de la bibliografía mencionada, se encuentra la asesoría de los sacerdotes Jorge Mario Posada y Mauricio Uribe.

CONTENIDO:

La teoría del conocimiento ha sido objeto de la filosofía desde que ésta empezó a estructurarse como ciencia.

Capítulo I: La Filosofía y el saber en general

A. Antropología y Conocimiento

Algunos autores han definido el conocimiento como la acción de adquirir la noción de las cosas mediante el ejercicio del entendimiento.

El único ser capaz de estas acciones es el ser humano. El hombre es un ser que piensa, los objetos no piensan, por ende se deduce que el único ser que conoce con razón es el hombre. La esencia del hombre es ser inteligente y libre.

B. La Ciencia y la Filosofía

Para Ferreter Mora, en su libro Diccionario filosófico, "a palabra ciencia se identifica con saber, pero no todo saber es ciencia".

Las leyes que rigen los fenómenos son capaces de describir fenómenos, son comprobables por medio de observaciones, de hechos y experimentación; son posibles de predecir.

La filosofía es una fase de la ciencia, pero al igual que las otras ciencias, en cuanto a la estructuras de sus teorías, método y propósitos que mueven.

La filosofía juzga las ciencias físico-naturales. La filosofía, con relación a estas ciencias, tiene la función de orientadora para evitar que tomen caminos desviados.

El progreso de las ciencias físico-naturales es útil para la filosofía en orden a conocer más el objeto material propio de ellas.

Entre las ciencias se encuentran unas que se caracterizan por la especulación, entre ellas la teología, que aunque separada de la filosofía no es independiente de ella.

La filosofía es la ciencia por excelencia, denominada "Madre de todas las ciencias", pues todas y cada una de ellas, tienen que ver de algún modo con la filosofía.

C. Saber en general

Todo ser tiende naturalmente a su perfección, utilizando todos los medios que su alcance tanga. En la medida en que el hombre busca esa perfección, encuentra con mayor facilidad la verdad de las cosas, el saber de las cosas.

La palabra 'saber' se equipara con frecuencia al término 'conocimiento'.

El conocimiento científico se refiere a situaciones objetivas y da lugar a la ciencia, y el saber se refiere a todas las situaciones, tanto objetivas como subjetivas, tanto teóricas como prácticas.

El saber es el contacto con la realidad y requiere características tales como la tendencia a una objetivación y universalización de lo sabido, tendencia a hacer consciente lo que se sabe, admiración ante lo real, actitud de interrogación.

El desarrollo histórico del saber se manifiesta en la evolución de la filosofía y de la ciencia.

Parménides define al saber como un 'discernir'. El saber discernir distingue entre el parecer y el ser.

Platón lo considera como un 'definir'. Para él es más importante conocer la naturaleza de las cosas (esencia) que es solo saber distinguir entre lo que es y lo que parece ser.

Aristóteles lo define como un 'conocer'. Saber es conocimiento no sólo de la idea, sino de la causa formal, de la esencia.

El saber también puede y aspira ser un 'atenerse' a la realidad misma.

El saber en general puede dividirse en vulgar o común y científico.

El saber vulgar o común da a conocer hechos concretos y generales èo carece de métodos y organización.

El saber científico es una experiencia elaborada por el método, es decir, acompañada de una certeza razonable que permite explicar las cosas y los hechos con más claridad.

También poseemos un saber, dice Santo Tomás, de las pruebas de la existencia de Dios, existencia que puede ser demostrada:

- a. Por las criaturas que se mueven, pues hay que dar explicación última a su movimiento. Hay que pensar en la existencia de un primer motor que cause los cambios de los demás y no sea movido por ningún otro.
- b. Por las causas segundas, que hablan de una causa principal de todas las cosas. En la serie de los seres se ha de llegar finalmente a uno que no haya sido producido sino que exista por sí mismo. La serie de las causas segundas supone la causa primera, esto es Dios.
- c. Por la existencia de los seres, pues supone alguien que les mantenga su existencia. Es el ser infinito, es decir, Dios.
- d. Por ciertas perfecciones que los seres tiene aunque limitadas, tales son la unidad y el conocimiento. El ser de suma perfección es Dios.
- e. Por el orden de las cosas. En las cosas creadas existe un orden, lo que supone un ordenador.

Además de estas pruebas de la existencia de Dios, encontramos en nuestro propio interior razones que nos llevan a Él:

- La voz de la conciencia. Es la "voz de nuestro Creador que marca la huella de sus leyes" en nuestra propia naturaleza racional.
- Tenemos deseos y anhelos que serían vanos si no existiera ese ser capaz de colmar nuestras aspiraciones más hondas.

Capítulo II: Estructura del conocer en Santo Tomás

A. El Ser del Conocimiento

La dificultad en dar una definición esencial y general del conocimiento consiste en superar la oposición entre el conocimiento del mundo y la conciencia de sí.

Conocer es una especie de ser o una manera para el hombre de existir.

El conocimiento es un acto. A cada momento nos enfrentamos ante nuevas situaciones y nuevos conocimientos.

Sin duda hay movimiento cada vez que el hombre pasa de la ignorancia al conocimiento, o de un conocimiento a otro, pero el conocimiento no es el movimiento, es el acto al que está ordenado el movimiento. Al referirse a éste término, se quiere decir que este acto no tiene otro fin que su mismo ejercicio y que perfecciona al sujeto que la ejerce.

En todo conocimiento se aprehende siempre un objeto, el sujeto toma posesión del objeto, pero esto no significa que el objeto como tal se introduce en la conciencia del sujeto. El sujeto tiene conocimiento o sabe algo del objeto, gracias a ciertas percepciones y representaciones de dicho objeto.

Ningún conocimiento actual es posible si no hay una intención. La intención es el acto del entendimiento dirigido al conocimiento de un objeto.

B. Intuición y Discurso

La primera división del conocimiento es la intuición y el discurso.

Descartes afirma que sólo existe la intuición intelectual. La intuición nace de las únicas luces de la razón.

Spinoza dice también que la intuición es intelectual, es aquel tercer género del conocimiento, que consiste en considerar las cosas como emanadas de la sustancia, de Dios.

Kant dice que sólo hay intuición sensible. Es el conocimiento inmediato de un objeto concreto.

Para Bergson la intuición es supraintelectual. Es una especie de simpatía por la que nos transportamos al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y de inexpresable.

El carácter esencial de la intuición no es la claridad, sino más bien la presencia de un objeto o una facultad.

El tipo de conocimiento intuitivo es la sensación.

El término intuición puede designar la captación refleja de un existente.

Al hablar de intuición no se debe perder de vista la simple aprehensión, ya que la primera operación de nuestro entendimiento consiste en conocer simplemente, sin afirmar o negar algo de éste. Sólo se ha percibido el objeto tal como es.

La simple aprehensión de un objeto pensado comprende tres fases:

1. La abstracción, que consiste en extraer, en sacar del objeto concreto, un aspecto aparte.
2. La formación de un concepto subjetivo donde ella se efectúa y en donde el objeto es aprehendido por nosotros en la idea subjetiva.
3. La generalización, es decir, que el objeto percibido por el entendimiento es el universal directo.

La noción de intuición puede extenderse a la captación inmediata de un objeto inexistente. Es una intuición de orden sensible.

Además del conocimiento primario que es el intuitivo, se encuentra otra clase de conocimiento que va de lo conocido a lo desconocido. Es el proceso discursivo, que es el razonar.

El conocimiento intuitivo es inmediato y se ofrece directamente a la conciencia y el conocimiento discursivo es mediato porque llega a conclusiones mediante juicios.

Sólo hay discurso si el segundo conocimiento se obtiene por medio de primero.

Hay un discurso de orden sensible que consiste en la 'asociación de ideas', en la evocación de una imagen por una sensación o una imagen.

El juicio lleva consigo una parte del discurso en la medida en que añade algo al concepto, en la medida en que aplica análisis y síntesis.

C. Los problemas del Conocimiento

Como nuestro conocimiento es conocimiento de objeto, se trata de averiguar si es posible alcanzar a conocerlos en realidad o si existen límites para dicho conocimiento. Otra dificultad es la que se refiere al 'origen' o sea a la fuente de conocer. A ésta se le suma la cuestión de la 'esencia' del conocimiento. Un cuarto problema es el que se refiere a las 'formas' del conocimiento. Y por último se plantea la cuestión del criterio de la verdad; se trata de tener un signo que nos diga si el conocimiento que poseemos es verdadero o no.

1. Posibilidad de Conocimiento

Se trata de saber si es posible conocer algo y además si ese conocimiento tiene algún valor. Para resolver esta cuestión se han emitido algunas cuestiones:

- a. El dogmatismo: afirma la posibilidad del conocimiento mediante la relación sujeto y objeto.
- b. El escepticismo: doctrina opuesta al dogmatismo. Niega que el sujeto puede aprehender el objeto y tener conocimiento de él. Considera que el conocimiento está influido por la naturaleza del sujeto a causa de lo limitado del poder de los órganos del conocimiento; sean los sentidos o la inteligencia y por depender de las circunstancias exteriores de tiempo, lugar y ambiente.
- c. El subjetivismo y el relativismo: sostiene que hay una verdad, pero que su validez es limitada. Para el subjetivismo la verdad depende del sujeto que conoce y juzga. Para el relativismo la validez de los

conocimientos es limitada, esta limitación depende de factores externos como la época, el medio y el círculo cultural.

- d. El pragmatismo: el término pragmatismo procede del griego praxis que quiere decir acción. Es un movimiento ideológico que subraya el carácter de agente consciente que tiene el hombre dentro de su ambiente físico y social. Esta doctrina no niega la posibilidad del conocimiento. Para el pragmatismo lo verdadero significa lo útil, lo valioso, lo que fomenta la vida. El error en que incurren los pragmáticos consiste en identificar lo verdadero y lo útil ya que no todo lo verdadero es útil.
- e. El criticismo: examina el poder cognoscitivo mismo, las fuentes del conocimiento y distingue entre los problemas que pueda resolver y aquellos otros que están fuera de su alcance y que por lo tanto permanecen sin solución.
- f. El positivismo: limita el valor del conocimiento al campo de la experiencia, a los fenómenos y a sus relaciones. Restringe su acción a las ciencias positivas, considerando solamente los hechos, no podemos conocer la esencia de las cosas, las causas primeras y los fines últimos.

2. El origen del conocimiento

Este problema se refiere a las fuentes de donde derivan nuestros conocimientos. A este respecto se han ofrecido cuatro soluciones:

- a. El racionalismo: esta doctrina halla en el pensamiento, en la razón, la fuente más importante y más decisiva para el conocimiento.
- b. El empirismo: sostiene que la única fuente de conocimiento es la experiencia. Pero es un hecho que razonando bien el hombre es capaz de conocer algo distinto de lo que le es dado directamente por la experiencia.
- c. El realismo: trata de conciliar el racionalismo con el empirismo. No admite que los elementos de los juicios del racionalismo, es decir, los conceptos sean frutos a priori de la razón. Sostiene que estos conceptos derivan de la experiencia.
- d. El apriorismo: las únicas fuentes del conocimiento son la experiencia y la razón, sólo que trata de conciliar estas dos doctrinas en una teoría única.

3. La esencia del conocimiento

Este problema se refiere a la realidad de nuestros conocimientos, a la realidad de nuestros conocimientos, a la realidad de la existencia del mundo exterior. A este problema se han dado respuestas que pueden agruparse en soluciones premetafísicas y soluciones metafísicas. Entre las soluciones premetafísicas se mencionan el objetivismo y el subjetivismo. Para el objetivismo el elemento decisivo entre los dos miembros objeto y sujeto, que constituyen la relación del conocimiento, es el objeto.

Las respuestas de carácter metafísico son el realismo, el idealismo y el fenomenalismo. El realismo, por oposición al escepticismo, sostiene que podemos alcanzar la verdad. No niega la posibilidad del error pero lo considera como un accidente. Se opone al empirismo y al racionalismo simultáneamente: conocemos la verdad por la experiencia y la razón conjuntamente.

Santo Tomás y el conocer realista

Santo Tomás al hablar de realismo se basa en San Agustín con la teoría de la 'Iluminación'. Este término significa participación de la inteligencia humana en la inteligencia Divina.

Para Santo Tomás la abstracción es un hecho que sirve de eje a su epistemología. La experiencia sensible se encuentra rehabilitada: es la base del conocimiento humano.

Para pasar de lo sensible a lo inteligible se necesita una iluminación humana, la que el intelecto agente proyecta sobre el fantasma.

El idealismo sostiene la tesis de que no existen cosas reales independientemente de la conciencia que conoce. La única realidad son nuestras percepciones, nuestra conciencia son sus contenidos.

En el fondo del idealismo hay un argumento, una especie de intuición o de evidencia primera que se llama el principio de inmanencia, y que en su sentido crítico significa que es imposible conocer algo que existía en sí, fuera del pensamiento o de la conciencia.

Una de las formas de combatir la idealismo es devolviendo a las cosas una forma que les asegure la unidad, la actividad y la inteligibilidad.

Después es preciso restituir al conocimiento su intencionalidad, demostrando que el acto de conocer no es una acción sino un acto o una operación que consiste en una manera de ser, en la posesión inmaterial de la forma.

El fenomenalismo trata de conciliar la doctrina del realismo con la del idealismo y sostiene que no conocemos las cosas como son en sí, sino como se nos aparecen. Considera que existen cosas reales pero que no podemos conocer su esencia, su naturaleza íntima. Lo único que se nos es dado a conocer son los fenómenos.

Esta doctrina coincide con el realismo en que admite cosas reales, pero también coincide con el idealismo en que limita su conocimiento a la conciencia, de lo que resulta que no se puede conocer la cosa en sí. Lo único que podemos conocer son los fenómenos.

4. Formas del Conocimiento

Se trata de saber cuáles son las especies del conocimiento, en qué forma aprehendemos un objeto, porque conocer es aprehender espiritualmente algo.

Casi todos nuestros conocimientos son adquiridos en forma mediata. Se trata de un conocimiento discursivo.

5. Trascendencia del conocimiento

Todo conocimiento consiste en la aprehensión de un objeto por un sujeto. Se debe concebir todo conocimiento como una doble proyección: una que va del sujeto hacia el objeto y la otra que va del objeto hacia el sujeto. Se trata de una doble trascendencia. Hay que trascender del objeto al sujeto y del sujeto al objeto.

En el proceso del trascender del objeto al sujeto no es el objeto mismo el que se incorpora en el sujeto, sino que en el sujeto se forma una imagen o representación del objeto, su idea, el símbolo del objeto.

En la trascendencia que va del sujeto al objeto, el objeto para aprehenderlo se reconoce que existe, en el espíritu humano una tendencia a sobrepasar los datos de la experiencia sensible y a penetrar en la esencia de las cosas más allá de las apariencias fenoménicas.

6. La verdad

La verdad es lo que toda persona tiende a conocer.

Santo Tomás la define como 'la conformidad de la inteligencia con la realidad', es decir, la relación entre inteligencia y ser. La verdad, según Santo Tomás designa aquello hacia lo que tiende mi inteligencia.

Por el apetito el sujeto se dirige hacia la cosa tal como es en sí misma, mientras que por el conocimiento asimila la cosa así misma.

"Dios es la verdad" significa que en Él la relación que constituye la verdad es la identidad: su ser y su inteligencia son idénticos.

Al hablar de verdad se debe cuidar de no concebirla como una relación de semejanza, como la que existe entre un retrato y su modelo o entre una copia y el original. Esta es la verdad de la idea en Descartes y en Hume.

Pero en la doctrina tomista hay una palabra que podría dar lugar a ese contrasentido: 'semejanza'.

La verdad no es la semejanza. La semejanza sólo se refiere, junto con la inteligencia, como principio del conocimiento que será verdadero si está conforma con la cosa conocida.

Una verdad no puede contradecir otra. Y dos juicios contradictorios no pueden ser a la vez verdaderos.

La verdad es inmutable, las cosas no pueden cambiar y si cambian habrá nuevos juicios verdaderos.

a. Grado de asentimiento

El espíritu humano no crea la verdad ni la falsedad. La verdad puede existir sin que nosotros la conozcamos. En ese caso se trata de la ignorancia, que es el desconocimiento de la verdad.

1) La certeza

Es un estado psicológico que da seguridad absoluta a una opinión porque no abriga ninguna duda sobre su validez.

2) La duda

La duda supone que el espíritu concibe un juicio como posible, pero al mismo tiempo concibe también como posible su contradictorio.

3) La opinión

Es en estado del espíritu que participa de la duda, pero que se inclina más hacia un lado que a otro. Es una creencia incompleta. Cuando se emite una opinión no se le atribuye un valor de universalidad, sino un valor personal.

4) La probabilidad

Es el estado del espíritu en el que hay más razones a favor que en contra para el asentimiento de una creencia.

b. Criterios de la Verdad

Como el hombre, dada la limitación de sus capacidades, no puede verificar personalmente todos los conocimientos científicos, debe aceptar como verdaderas las afirmaciones hechas por una persona digna de fe.

En la historia se aceptan como verdades ciertas afirmaciones por emanar de una autoridad lejana o por haber llegado a nosotros por una tradición sin preocuparnos mayormente por verificarlas.

En la vida cotidiana también se aceptan como verdaderos ciertos hechos por la razón de haberlos conocido mediante personas en quienes confiamos.

Pero en las ciencias el criterio de autoridad pierde su vigor, cuando la ciencia exige el raciocinio y la comprobación.

Capítulo III: Facultades del conocimiento: Entendimiento y voluntad

El entendimiento es la facultad de pensar, facultad de percibir de modo no intuitivo el ser y sus relaciones, es decir, se percibe la cosa, aunque no le aparezca en forma inmediata y concreta.

La voluntad se entiende en tres sentidos:

- Psicológicamente es el conjunto de fenómenos síquicos o también la facultad cuyo carácter principal se halla en la tendencia.
- Éticamente es la actitud o disposición moral para querer algo.
- En la moción metafísica se convierte en sustrato de todos los fenómenos.

Santo Tomás reconoce a la voluntad y al entendimiento sus respectivos dominios. A cada uno le corresponde la primacía: al entendimiento en absoluto, a la voluntad en sentido relativo.

La distinción que Santo Tomás hace de estos dos términos radica en la del acto y la potencia, cuyo principio general es: "las potencias se distinguen entre sí, por su diverso objeto, y en consecuencia por su diversa actividad".

Las potencias tienen su objeto, el entendimiento y la voluntad también. El objeto del entendimiento es lo 'verum', es decir, el ser en su cognoscibilidad. El objeto de la voluntad es lo bueno, el ser en cuanto apetecible.

Es propio de la voluntad el apetecer hacia fuera, hacia las cosas tal como existen en sí mismas. Por eso el bien y el mal están en las cosas mismas. La voluntad no conoce, el entendimiento no apetece.

La voluntad sólo se da en Dios y luego en el hombre, por eso Santo Tomás prueba la existencia de la voluntad por la existencia del entendimiento.

El entendimiento, como las otras potencias del alma, es activo sólo en cuanto que la voluntad lo saca de la potencia al acto.

Nada le es apetecible a la voluntad fuera de aquello que le ha sido conocido como tal. Primero se conoce y después la voluntad actúa.

La armonía es posible si el entendimiento y la voluntad poseen, cada uno según su naturaleza, primacía en su propio campo.

A. Primacía del Entendimiento

Por su objeto el entendimiento es superior a la voluntad, aunque este puede ser relativo, porque el objeto del entendimiento es lo verdadero, mientras que el de la voluntad es el bien conocido.

El bien sólo es bueno en cuanto es verdadero. Lo bueno sólo es objeto de la voluntad en cuanto es conocido y es conocido y presentado a la voluntad por el entendimiento, por consiguiente, el entendimiento da a la voluntad su objeto.

B. Primacía de la Voluntad

La primacía de la voluntad es relativa porque en cierto sentido la actividad propia de la voluntad puede superar a la del entendimiento. La voluntad es una fuerza impulsadora. De aquí resulta una primacía de la voluntad. Cuando la voluntad apetece bienes externos, tiene en sí mismo una manera de existir más noble que la que tiene en nuestro pensamiento; la actividad de la voluntad es superior al conocimiento.

Una segunda primacía es la de actividad. El bien de cada potencia está en que estas sean activas, en que sean trasladadas de la mera potencialidad al acto. La voluntad mueve a actividad a todas las potencias y por tanto también al entendimiento.

En este sentido es superior al entendimiento porque está con él en la relación de acto y potencia.

Una tercera primacía es de la libertad. Es una primacía de actividad que interviene en el terreno práctico del conocimiento.

La libertad de elección reside en la voluntad, la cual solo quiere necesariamente el bien en sí, pudiendo elegir libremente todos los demás bienes.

Hay una primacía sobre – natural de la voluntad. También la fe es un acto libre de la voluntad. La voluntad, movida por la gracia tiene que mover al entendimiento.

C. Conocimiento sensitivo externo

Los sentidos externos sólo perciben seres materiales más no los seres espirituales ni los universales que son cosas reservadas al entendimiento.

Sentidos externos:

1. El tacto

Es el único de los sentidos que percibe por sí mismo el contacto de ser sensible en el acto mismo de la sensación.

2. El gusto

Su objeto son los sabores azucarados, ácidos, salados o amargos; a los que de hecho vienen a mezclarse datos de olfato y el paladar.

3. El olfato

Su objeto propio son los olores, emitidos por los cuerpos.

4. El oído

El sonido es su objeto propio, que viene a ser la cualidad sensible que resulta de las vibraciones longitudinales de la masa de una materia ponderable.

5. La vista

Su objeto propio es la luz y como ésta se encuentra siempre extendida sobre una parte del espacio, el objeto completo es la extensión afectada por la luz luminosa e iluminada.

Sentidos internos:

1. Sentido común

Poder por el que percibimos, distinguimos y combinamos diversas sensaciones en una conciencia total de un objeto presente. Realiza tres funciones:

- Se da cuenta de que están produciendo sensaciones.
- Distingue los contenidos de las diversas sensaciones de los sentidos externos y lo refiere a un mismo objeto.

2. La imaginación

Es el poder de reconocer sensiblemente objetos que no están presentes en los órganos receptores de los sentidos externos.

- Imaginación reproductora: la que produce imágenes
- Imaginación creadora: combina imágenes antiguas para formar otras nuevas.

3. Estimativa natural

Poder por el que un animal estima sin previa experiencia ni aprendizaje, la conveniencia o nocividad de una conducta o de un objeto sensible.

4. La memoria

Poder por el que se reconstruye el pasado como pasado.

Ambos sentidos se relacionan y se complementan. Para que los sentidos internos puedan agrupar y organizar todas aquellas sensaciones, necesita de los externos que son los que se ponen en contacto con el objeto concreto.

La importancia de los externos se debe a que influyen en la manera como el hombre aprende y cómo se adapta a la realidad, y a las cuatro funciones que realizan:

- Información: nos dan la primera noticia del mundo.
- Protección: nos señalan los peligros que nos acechan.
- Orientación: nos dicen qué camino nos conviene más.
- Apreciación: nos indican los diversos aspectos de los objetos.

Santo Tomás afirma que los sentidos no son fuentes idóneas del conocimiento, pues a estos hay que sumarle la razón.

Aportes de Santo Tomás en la teoría del conocimiento

La fe:

Como fuentes del conocimiento se encuentran los sentidos y la razón, pero Santo Tomás dice: "hay verdades en el hombre, que superan la razón y se les debe comunicar por la vía de la fe".

El mismo Dios infunde la fe como capacidad superior por la que se puede conocer realidades reveladas por Dios: a Él no le podemos ver (sentido de la vista), no le podemos tocar (sentido del tacto), no le podemos oler (sentido del olfato), no lo podemos saborear (sentido del gusto), no lo podemos oír (sentido de audición), sin embargo, mediante la fe dada por la razón, somos capaces de conocerlo.

Entre los aportes de Santo Tomás a esta teoría del conocimiento también es digno tener en cuenta el redescubrimiento del ser en la filosofía.

Santo Tomás supera la relación o tensión Aristotélica entre acto y potencia, de modo que el acto y potencia, de modo que el acto no es intrínsecamente entre informante como para Aristóteles, sino que el acto es constitutivo de sí mismo.

FRASES CLAVES:

Pág. 4: "Constantemente estamos filosofando, ya que estamos buscando el por qué de las cosas y esto es filosofía".

Pág. 34: "La luz natural de la inteligencia del hombre proviene de Dios que la crea en todo momento en nosotros".

Pág. 40: "Que la verdad sea una no significa que sólo haya un juicio verdadero sobre cada cosa".

Pág. 56: "Sólo lo verdadero en sí es objeto propio del entendimiento, sólo lo bueno en sí es objeto propio de la voluntad".

METODOLOGÍA:

Monografía para obtener el título de Licenciada en Ciencias Sociales y Filosofía.

Mediante el desarrollo de tres capítulos (la filosofía y el saber en general, estructura del conocer en Santo Tomás y las facultades del conocimiento), la autora ha querido hacer notar la importancia que Santo Tomás ha tenido durante el trayecto de la filosofía.

CONCLUSIONES:

- La esencia del hombre es ser inteligente y libre.
- La filosofía es la ciencia por excelencia, denominada "Madre de todas las ciencias"
- La filosofía comenzó desde que existe la humanidad.
- El desarrollo histórico del saber se manifiesta en la evolución de la filosofía y de la ciencia.
- El sujeto tiene conocimiento o sabe algo del objeto, gracias a ciertas percepciones y representaciones de dicho objeto.
- El poder del bien y de la volición reside en el orden de la actividad, en la fuerza impulsadora de la voluntad, la cual no conoce nunca por sí misma y por eso tiene que ser guiada siempre, pero en la tierra mueve todas las potencias del hombre, incluso al entendimiento, hacia su fin y por consiguiente domina incluso al juicio práctico del entendimiento, para hacer que la libertad de elección pase al acto libre.
- El problema no es que de una parte exista la filosofía y de otra la teología: existe una tarea de la filosofía que es distinta de la tarea de la teología; pero la persona humana es una, de modo que la orientación de la teología está condicionada por la orientación de la filosofía.

COLOMBIA

UNIVERSIDAD DE LA SABANA

RAA 018

TÍTULO: LA COMUNICACIÓN PERSONAL

AUTOR(S): YARCE, Jorge

PUBLICACIÓN: Pamplona, 1971. Ediciones Universidad de Navarra, S.A.

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Comunicación: - Es el encuentro entre realidades humanas. (Pág. 122)
- Es experiencia donde cada uno describe su propia intimidad en el otro y la enriquece. (Pág. 165)

Cuerpo: Es el objeto primero de mi atención y de mi sentir. (Pág. 24)

Fraternidad: - Es un lazo real de los individuos comunes en el que cada uno vive su ser en cuanto obligaciones recíprocas. (Pág. 151)
- El nosotros común basado en la relación a otro como prójimo. (Pág. 230)
- Hermandad entre los hombres. (Pág. 230)

Vida: Región del ser donde se anudan lo orgánico y lo inorgánico. (Pág. 132)

DESCRIPCIÓN:

El libro contiene 234 páginas, y se divide en tres partes de la siguiente manera:

Primera parte: La intersubjetividad como comunicación personal

Capítulo I: Introducción al análisis existencial de Gabriel Marcel

1. Filosofía concreta
2. Objetividad y existencia
3. Sensación, cuerpo, ser encarnado
4. Haber (avoir) y ser (être). Problema y misterio
5. Reflexión y participación
6. Vocación personal

Capítulo II: Formas de la comunicación

1. Motivación histórica
2. Planteamiento de la comunicación
3. Análisis de la comunicación: de él a tú
4. Análisis de la comunicación: yo – tú y nosotros
 - A. Comunicación y presencia
 - B. Comunicación y libertad
5. Formas de la comunicación

Capítulo III: La comunicación intersubjetividad como comunión ontológica

1. Sentido de la comunión ontológica
2. La comunicación amorosa
3. Yo – tú en la comunicación amorosa
4. Participación y amor
5. Condiciones de la comunicación intersubjetiva amorosa
6. Amor y misterio del ser

Segunda parte: La intersubjetividad como comunicación objetivamente

Capítulo IV: Introducción al análisis existencial de Sartre

1. Subjetividad y realidad humana
2. La realidad humana como para – sí
3. Angustia, libertad, proyecto, situación

Capítulo V: Análisis de la comunicación y sus formas en L'entre et le neat

1. Los presupuestos inmediatos
 - A. Ser-para-otro (être-pour-autrui)
 - B. Objetividad (objetité)
2. Las formas de la comunicación
 - A. Sentido del problema

- B. Primera actitud: el amor
- C. Segunda actitud: el deseo
- D. Tercera actitud: el odio
- E. La experiencia de la pluralidad: el nosotros

Capítulo VI: La comunicación humana en la “critique de la raison dialectique”

1. De L'Être et le Néant a la Critique de la Raison Dialectique
 - A. Principales contrastes entre EN y CRD
 - B. Principales puntos comunes a EN y CRD
 2. Praxis individual y relación humana sin comunicación personal
 - A. La comunicación objetiva: mediación de la materia
 - B. Comunicación objetivante: relación humana
 3. De la praxis individual a la praxis común. Comunicación en los conjuntos prácticos
 - A. Condiciones de la relación humana
 - B. De la serie al grupo
- Tercera parte: Sistématica del análisis existencial de la comunicación intersubjetiva

Capítulo VII: Análisis comparativo de las teorías sobre la comunicación

1. Los supuestos de la comunicación personal
 - A. Primacía de la existencia
 - B. Intersubjetividad y libertad
2. El ‘proceso’ existencial de la comunicación
 - A. La percepción del otro
 - B. De él a tú
3. Formas de intersubjetividad. Comunicación amorosa

Capítulo VIII: Sistematización crítica del análisis existencial de la comunicación intersubjetiva

1. Sobre los supuestos de la comunicación
 - A. Cuestiones generales:
 - 1) El análisis de Marcel
 - 2) El análisis de Sartre
 - B. El problema de la naturaleza humana y la libertad
 - 1) Confrontación crítica sobre el concepto de naturaleza
 - 2) Confrontación crítica sobre la libertad existencial
 - 3) Naturaleza – libertad - comunicación
 - C. El supuesto ontológico fundamental de la comunicación
 - 1) El ser – con
 - 2) El ser – con a nivel ontológico
 - D. Sobre el supuesto “empírico” o “físico” de la comunicación personal
 - 1) Distinciones necesarias
 - 2) Corporalidad y encarnación
2. El proceso existencial de la comunicación
 - A. La “objetivación”
 - 1) Percepción del otro

- 2) El otro como "objeto"
- B. La comunicación de sujeto a sujeto o intersubjetividad personal
 - 1) El hecho y su fundamentación
 - 2) La experiencia de la intersubjetividad
 - a) La teoría de Millán Puelles
 - b) La teoría de Nicol
 - 3) Sobre las formas de comunicación
 - a) Comunicación amorosa
 - b) Nosotros y fraternidad
 - c) Comunidad e Historia

FUENTES:

- Alberes, R.M., Jean – Paul Sratre, París, Ed. Universitaires, 1965, 7ª edic. Trad. Española de J. Desumbilla, Barcelona, 1963.
- Audry, C., Jean Paul Sartre, París, Seghers, 1966 (Coll. Philosophes de tous les temps, 23).
- Bagot, J. – P., Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de G. Marcel., París, Beauchesne, 1958.
- Beigbeder, M., L'Homme Sartre. Essai de dévoilement préexistencial, París, Bordas, 1947
- Bernard, M., La philosophie religieuse de Gabriel Marcel, París, Cahiers du Nouvel Humanisme, 1952.
- Boutang, P., - Pingaud, B., Sartre est – il un possédé?. París, Table Ronde, 1946
- Campbell, R., Jean – Paul, Sartre ou une littérature philosophique París, Ardent, 1947
- Chiodi, P., Sartre e il marxismo, Milano, Feltrinelli, 1965.
- Cranston, M. Sartre. Writers and Critics, Edimburgo, Oliver & Boyd, 1962.
- Chenu, J., Le Théâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique, París, Aubier, 1948.
- Davy, M., Un filósofo itinerante (Gabriel Marcel), Madrid, Gredos, 1963, trad. De J.A. Pérez.
- Dellevaux, R., L'Existentialisme et le theatre de J. – P. Sartre, Bruxelles, La lecture au foyer, 1953.
- Desan, W., The tragic finale. An essay on the philosophy of J. – P. Sratre, New York, Haspers, 1960; The marxism of Jena – Paul Sartre, Agrden City, mew York, Doubleday, 1965.
- Falconi, C., Jean Paul Sartre, Modena, Guanda Edit., 1949
- Faucitano, F., L'essere e il nulla di J. – P. Sartre, Nápoles, S. Jodice, 1959.
- Fatone, V., El existencialismo y la libertad creadora. Una crítica de J. – P. Sartre, B. Aires, Argós, 1949.
- Fessard, G., Gabriel Marcel, París, Desclée de Brouwer, 1938
- Gabriel Marcel, Fragments philosophiques 1909 – 14, Introd. De L.A. Blain, Louvain – París, Neuwelaerts, 1962 (Coll. Philos. Contemp. – Textes et Etudes).

- Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique* (1928), París, Gallimard, 1935 (Bibliothèque des idées), 12^a ed. Traducción española de J. Rovira Armengol, B. Aires, Losada. 1956 (Biblioteca Filosófica).
- Gabriel Marcel, *Position et approches concrètes du Mystère ontologique*, Introd. De Marcel de Corte, París, Nauwelaerts, 1967 (Philosophes contemporains, Textes et Etudes), 2^a ed. (1^a en 1933).
- Gabriel Marcel, *Être et Avoir*, París, Montaigne, 1935 (Coll. Philosophie de l'Esprit).
- Gabriel Marcel *Du Refus à l'invocation*, París, Gallimard, 1940. Trad. Española (Filosofía Concreta), Madrid, Rev. De Occidente, 1959.
- Gabriel Marcel *Homo Viator. Prolegómenos à une métaphysique de l'espérance*. París, Aubier, 1944. (Philosophie de l'Esprit.)
- Gabriel Marcel, *la Métaphysique de Royce*, París, Aubier – Montaigne, 1945 (Philosophie de l'Esprit).
- Gabriel Marcel, *Le Mystère de l'Être. I: Reflexion et Mystère. II: Foi et Réalité*, París, Montaigne, 1951. Trad. Española de M. E. Valentié, B. Aires, Losada, 1953.
- Gabriel Marcel, *Les hommes contre l'humain*, París, De la Colombe, 1951.
- Gabriel Marcel, *Le Declin de la sagesse*, París, Plon, 1954. Trad. Española de B. Guido, B. Aires, Emecé, 1955
- Gabriel Marcel, *L'Homme Problematique*, París, Aubier – Montaigne, 1955. Trad. Española en B. Aires, Sudamericana, 1956.
- Gabriel Marcel, *Presence et immortalité*, París, Flammarion, 1959 (Coll. Homo Sapiens).
- Gallagher, K.T., *La filosofía de G. Marcel*, Madrid, Razón y Fé, 1968
- Garaudy, R., *Une littérature de fossoyeurs. Un faux prophete. Jean – Paul Sartre*, París. Edit. Sociales, 1948.
- Greene, N., *Jean – Paul Sartre: The Existentialistic Ethic*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1960.
- Hana, G. G., *Freiheit und Person. Eine Auseinandersetzung mit Darstellung Jean – Paul Sartre*, Munchen, Beck'sche, 1965
- Houbart, J., *Un père dénaturé. Essai critique sur la philosophie de Jean – Paul Sartre*, París, Julliard, 1964.
- Jean – Paul Sartre, *L'Imagination* (1936), París, Presses Universitaires de France (P.U.F.), 1965, 6^a ed.
- Jean – Paul Sartre, *La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phenomenologique*. Introd., notes et appendices par Sylvie Le Bon, París, J. Vrin, 1965. Publicado en *Recherches Philosophiques* 6 (1936 – 37).
- Jean – Paul Sartre, *Esquisse d'une théorie des emotions*, París, Herrman, 1948 (publicado por primera vez en 1939).
- Jean – Paul Sartre, *L' Imaginaire. Psychologie phenomenologique de l'imagination*, París, Gallimard, 1940 (Bibliothèque des idées).
- Jean – Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, París, Gallimard, 1943 (Bibliothèque des idées). Trad. Española, de J. Vaimar, B. Aires, Losada, 1966 (Biblioteca filosófica).

- Jean – Paul Sartre, L'Existencialisme est un humanisme? París, Nagel, 1946. Trad. Española de V. Prati F., B. Aires, Nova, 1957.
- Jean – Paul Sartre, Les mots, París, Gallimard, 1963. Trad. De M. Lamana, B. Aires, Losada, 1964.
- Jeanson, F., Sartre par Lui – même, París, edit. Du Seuil, 1955
- Jolivet, R., Sartre, B. Aires, Columba, 1963
- Juin, H., Sartre ou la condition humaine, Bruxwllles, la Boetie, 1947.
- Kanapa, J., L'existencialisme n'est pas un humanisme. La réponse a Jean – Paul Sartre, París, edit. Sociales, 1947.
- Laing, R.D. – Cooper, D.G., Reason and violence, New York, Humanities Press, 1964.
- Lefebvre, H., L'existencialisme est – il une philosophie? Répnse a J. – P. Sartre, París, Alsatia, 1946.
- Liliar, S., A propos de Sartre et de l'amour, París, Grasset, 1967.
- Manser, A.R., Sartre: A philosophic study, New York – London, Oxford Univ. Press, 1966.
- Natanson, M., A critique of J. –P. Sartre's ontologie, University of Nebraska, 1951
- Odajnyk, W., Marxism and Existentialism, Garden City, New York, Doubleday Anchor Books, 1965.
- O' Malley, J. B., The fellowship of being. An essay on the concept of person in the philosophy of Gabriel marcel, The Hague, M. Nijhoff, 1966.
- Pissac, H., Le Dieu de Sartre, París, Arthaud, 1950.
- Parain Vial, J., Gabriel Marcel, París, Sehers, 1966
- Peccorini Letona, F., Gabriel Marcel: la "razón de ser" en la participación, Barcelona, Flors, 1959.
- Prini, P., Gabriel Marcel e la metodologia del i'inverificable, Roma, Abete, 1968, 2ª edic.
- Quiles, I., Sartre y su existencialismo, Madrid, Espasa, 1952.
- Rciouer, P., Gabriel Marcel et Karl Jaspers, París, Edit. Du Temps présent, 1948.
- Salvan, J. L., To be and not to be. An analysis of Jean – Paul Sartre's ontology, detroit, Wayne State Univ. Press, 1962
- Sotelo, I., Sartre y la razón dialéctica, Madrid, Tecnos, 1967
- Sottiaux, E., G. Marcel philosophe et dramaturge, Louvain, Nauwelaerts, 1956
- Streller, J., Jean – Paul Sartre: to freedom condemned, New York Philosophical Library, 1960.
- Thody, p., Jean – paul Sartre: A literary and Political Study, new York, Mac Millan, 1961. Trad. Española de J.C. Pellegrini, Barcelona, Seix Barral, 1966.
- Troisfontaines, R., De l'existence a i'être. La philosophie de Gabriel Marcel, Louvain, - París, Nauwelaerts, 1954, 2 vols.; El existencialismo de J. –P. Sartre, madrid, Alcoy – Marfil, 1949
- Varet, G., L'ontologie de Sartre, París, P.U.F., 1948.
- Warnock, M., The Philosophy of Sartre, London – New York, Hutchinson univers. Library – millary House, 1965.

CONTENIDO:

La intersubjetividad ocupa un lugar preferente entre los problemas abordados por la filosofía contemporánea.

Primera Parte: La intersubjetividad como comunicación personal Capítulo I: Introducción al análisis existencial de Gabriel Marcel

1. Filosofía concreta

Educando en el idealismo y en el criticismo de comienzos de siglo, Marcel reacciona frente a los sistemas que pretenden rechazar del dominio del pensamiento ciertas formas de la actividad espiritual del hombre. En el afán por explicar ciertos fenómenos de la vida personal, uno de los temas predominantes es el de los fenómenos de la comunicación, cuya experiencia en un orden determinado le sirvió de incentivo para abandonar las posiciones idealistas: se había dado cuenta de que la realidad de los seres y la relación de unos a otros son 'hechos fuera de los cuales no se puede elaborar ninguna reflexión valedera'. La filosofía concreta es una descripción fenomenológica del mundo y de nuestra relación con los seres.

2. Objetividad y existencia

Objeto, objetivo y objetividad, tiene en Marcel un acento particular. Objeto se toma en su sentido etimológico diciendo de él que es aquello que no participa en mi intimidad. Una cosa es objeto en cuanto se presta al conocimiento, pero no me tiene en cuenta a mí.

El conocimiento al que se llega en las ciencias es un conocimiento por predicados, un sistema de preguntas y respuestas constituido en objetividad. Así tenemos la noción de hombre objetivado que es el que pierde la intimidad personal.

La náusea, la angustia, la desesperanza, son resultados de un balance de objetivación, finito y contingente.

A la noción de objetividad opone Marcel la de subjetividad; es oponer las nociones de existencia y ser, encerradas bajo el nombre participación. La existencia como participación inobjetivable opuesta a un idealismo subjetivista y a un materialismo objetivista.

3. Sensación, cuerpo, ser encarnado

La sensación es punto de partida de todo conocimiento. Participación inmediata que se entiende como lo mediador entre los objetos y yo, base de toda interpretación y de toda comunicación.

El cuerpo es una realidad de interposición de naturaleza difícil de precisar. Es el objeto primero de mi atención y de mi sentir. En cierto sentido, yo soy mi cuerpo. El cuerpo es mediador entre el yo y los objetos: Cuerpo condición de objetividad.

Si se habla de mi cuerpo sustraído al orden del sujeto se adopta la posición de tercera persona. Esta relación fundamental al cuerpo se llama encarnación, el hombre es ser encarnado. En el cuerpo – sujeto la sensación se revela como inmediata; en el cuerpo – objeto aparece como una comunicación.

El ser encarnado concierne a la estructura ontológica del ser humano, irreductible a las cosas materiales y no puramente espiritual. Esta encarnación funda la captación sensible del otro.

4. Haber (avoir) y ser (être). Problema y misterio

La distinción entre haber y ser es para Marcel una vía de aproximación al ser. Lo que se tiene son cosas, objetos, lo que tiene existencia independiente de mí.

Haber es haber – posesión, tener las cosas.

Pueden señalarse tres características propias del haber: la reivindicación exclusiva, la permanencia y la implicación. En el haber hay siempre un carácter de para – sí.

Un caso del haber es la encarnación, tener un cuerpo.

Al mismo tiempo, la encarnación se presenta como paso del haber al ser.

El sujeto puede estar tentado de tratar su cuerpo como un objeto a su libre disposición. Pero en cuanto yo soy mi cuerpo, él no es objeto para mí. El sentido del verbo ser parece como si fuera negativo, decir 'yo soy mi cuerpo' es suprimir ese intervalo que surge cuando digo que el cuerpo es mi instrumento.

La encarnación designa la unión del alma y cuerpo, a la cual conviene el misterio del ser.

La encarnación no permanece en la esfera del haber y de lo problemático. La necesidad de plantearse el problema del ser surge como contrapuesta a la objetivación.

Para penetrar el misterio del ser, para descubrirlo como verdad, hay que dejar de imaginarlo como término de una captación clara, como objeto que se puede poseer en una idea intelectual abstracta.

Acceder al ser es reflexionar sobre la participación que funda mi realidad de sujeto.

Las realidades fundamentales de la vida personal revelan la profundidad de esa reflexión. Las aproximaciones al misterio ontológico deben buscarse en la elucidación de ciertos hechos propiamente espirituales como la comunicación, el amor y la esperanza.

5. Reflexión y participación

No existe oposición entre reflexión y vida. Hay que comprenderla como un modo de vida o como una manera de pasar de un nivel a otro.

Para ser vivida la experiencia debe hacerse consciente y reflexiva para ser verdaderamente humana.

En la aproximación al ser se distinguen dos niveles de reflexión. La reflexión primera es todo pensamiento que pretende constituir un sistema de nociones que rindan cuenta integral de la realidad.

La reflexión segunda tiene por objeto aclarar el fondo de nuestra propia realidad y encontrar la relación que nos une a los seres y por ende al ser.

Reconociendo el ser que yo soy, en mi situación existencial, y poniéndome por la reflexión en vías de la trascendencia estoy en camino de descubrir y explorar el sentido de mi vocación personal en el mundo y crear el sujeto que debo ser.

6. Vocación personal

La exigencia de trascendencia es un llamado hacia el ser.

La llamada es mi ser en el mundo, en su dimensión plenamente ontológica que se hace vocación personal. Significa reconocermé ahí, con mis aptitudes, con mi adaptación al medio, con lo que el encuentro con los otros me exige y me revela.

La aproximación concreta al problema de la persona, empieza con una distinción del individuo.

Lo propio de la persona consiste en afrontar directamente una situación dada y comprometerse efectivamente.

Lo propio de la persona es afrontar, considerar, valorar. Desde este punto de vista la virtud dominante de la persona es el coraje.

Considerar una situación es sobre todo apreciarla. Sin apreciación previa no puedo afrontar. Afrontar es exponerse, orientarse en una dirección determinada y solo la apreciación permite fijar el sentido. La otra dirección viene dada por el acto de asumir lo que se aprecia.

Asumir es afrontar el propio pasado y afrontar, es asumir una situación como se asume la responsabilidad del propio acto.

El individuo deviene persona por los actos y por el compromiso, que es condición de libertad". El compromiso pierde todo su sentido cuando se niega la realidad de la cual nos ha sido dado participar efectivamente.

El acto unificador o la unidad actuante que llamamos persona se constituye como acto 'creador' porque es creación del sujeto personal, decidirse a ser, comprometerse a ser.

La persona se realiza en su concreta encarnación en el mundo (en sus acciones, en sus obras, en el conjunto de una vida).

Capítulo II: Formas de la comunicación

1. Motivación histórica

Los cuerpos son el lugar de la existencia, es decir de la causalidad o de la interacción.

La fe se traduce en el rechazo a hacer entrar la negación misma dentro de un sistema 'solipsista'. Dios aparece como el fundamento real de la comunicación de las individualidades, 'aquello en lo que los pensamientos se comunican'. Marcel distingue entre comunicación espiritual, que es el amor y comunicación mecánica, totalmente externa, parodia de la espiritual, constituida a partir de lo existente, y verdadera comunicación.

Solo a partir del momento en que la individualidad tiene verdaderamente un dentro, puede pensarse como realmente distinta de otra, y hacerse posible la comunicación espiritual.

Los problemas fundamentales de la vida personal están situados en la entraña misma de la comunicación.

Habiendo aceptado por la fe el hecho de la inmortalidad, buscará explicarse cómo, por ejemplo, me relaciona con los seres amados que han muerto, cuál es el sentido de la trascendencia en el amor y de qué manera una visión 'objetiva' no alcanza a explicar todo esto satisfactoriamente.

Estos análisis cobran un impulso grande en Marcel con motivo de la Primera Guerra Mundial, al vivir el drama de la existencia humana. Desde

entonces aplica su reflexión a los grandes problemas de la vida personal. El problema de la comunicación de las conciencias.

2. Planteamiento de la comunicación

Me afirmo como persona en la medida en que creo realmente en la existencia de los otros y en que esta creencia tiende a informar mi conducta.

Las condiciones en las cuales se adquiere conciencia del yo como yo-mismo son esencialmente sociales, es decir, verificada una incuestionable realidad de los otros.

El yo es principio superior de unidad que preside el desarrollo personal. El yo se afirma en la comunicación libremente, tratando al otro como tú.

En la experiencia vivida este yo es mucho más espontáneo en el niño que en el adulto, en quien muchas veces está cargado de afirmaciones individualistas y más complejas. A este yo se denomina ego en psicología. El yo crea una tensión vulnerable que recibe el nombre de egoísmo.

Es a partir de los otros como podemos comprendernos.

La comunicación con el otro es percepción de un ser encarnado en cuya captación media el percibirle como cuerpo-sujeto. Ser encarnado es aparecer como cuerpo.

La sensación se me revela desde el punto de vista de este cuerpo que soy, entendido como cuerpo-sujeto, y desde el punto de vista del cuerpo-objeto se revela como una comunicación.

Respecto a la comunicación con el otro hay que tener en cuenta que la base objetiva de la misma viene dada por la percepción del cuerpo del otro.

3. Análisis de la comunicación: de él a tú

El hombre accede a su propio ser abriéndose libremente en la intersubjetividad reconocida y vivida experiencialmente. El yo surge en tensión existencial con otro objetivado, un él, que va a ser reconocido como otro yo, que puede llegar a ser un tú.

El problema de la comunicación encuentra su solución en el paso al tú. El paso al tú representa mi encuentro con él como persona, es decir, la comunicación personal en sentido estricto.

Desde la captación del otro como tal al tú, hay un proceso que va desde el simple contacto 'instrumental', al nivel de la objetividad inventariable hasta la revelación de su ser personal en un ámbito de intimidad. Se plantea, como una interiorización y una apertura a la vez, - me abro a su realidad que no permanece exterior a mí-.

Ante una pregunta, ante el interés por saber del otro, por la mediación de vínculos comunes con terceros, surge algo situado más allá de las respuestas objetivas, de los gestos y de la expresión. Yo actúo como exterior a mí mismo, abriéndome a su realidad; soy yo quien participo de sus cosas. Todo esto se refleja en el lenguaje, si se trata de una conversación. Ese otro, que me era cualquiera antes de encontrarnos ahora es un él. Es para mí otro yo más cercano. Por tanto, va tomando figura de un tú.

Si la comunicación con el otro permanece en un ámbito de exterioridad, propiamente no hay el intercambio viviente, que supone la comunicación personal (yo-tu). Marcel llamaría a este intercambio 'intercambio al nivel del haber'; el tú se degrada a una colección de respuestas o de informaciones. La reciprocidad en el encuentro es condición sine qua non para que la comunicación llegue a darse entre yo y tú (dos tú). Es ésta la verdadera comunión intersubjetiva.

Supongamos que al encontrarme con un desconocido, éste me dirija la palabra. La sorpresa puede transformarse en conversación, después de un primer momento en que necesariamente él es para mí un él y no un tú.

4. Análisis de la comunicación: yo-tú y nosotros

Cuando la pregunta es ¿qué es esto?, si es una flor, la respuesta que puede recibir es muy sencilla, su nombre, su tipo y su variedad. Siempre a un nivel informativo. La participación que allí se da es quasi - inmediata y en cuanto objeto.

En cambio, cuando la pregunta es ¿quién eres tú?, el sentido de la cuestión y la respuesta toman otro rumbo distinto. Yo no me satisfago con una colección de datos.

Para que haya un tú no basta responder a las preguntas; es necesario que quien responda sea un yo y que éste se dé. La respuesta no son los datos. Lo que establece el paso del él al tú, y por tanto la comunión personal, es la reacción profunda que se manifiesta en el tú teniendo presente al yo.

Yo 'lanzo mi llamado', que tendrá o no una respuesta. Para obtenerla es necesario que primero el otro comprenda la pregunta y se coloque en mi situación mental.

El encuentro tú-yo lleva siempre la posibilidad de duda, o sea, tratándose de un ser humano, estoy en posibilidad de pensarlo 'objetivamente', la duda no se centra en el hecho de si está allí o no.

A. Comunicación y presencia

Cuando se afirma que la presencia no debe ser pensada como objeto, se quiere decir que el acto que nos orienta hacia ella es esencialmente diferente de aquel por el cual aprehendemos un objeto.

La presencia está fuera de la 'prehensión', es decir, más allá de ella y más allá de toda comprensión.

La presencia no es objetiva pero tampoco subjetiva. Es intersubjetividad y comunión. Es lo análogo de la transmisión o comunicación material al nivel del objeto.

Las formas de presencia en la obra de Marcel son el amor, la amistad y la adoración.

La presencia, en la comunicación personal de tipo yo-tú, es rigurosamente co-presencia.

El ser con quien yo soy no está solamente 'ante' mí, ni es únicamente en mí. Cuando un ser me está presente, nuestra comunicación personal crea un co-esse auténtico, siempre bajo la tensión de convertir al tú en él, de tratarlo como un aspecto de mí mismo.

Est co-esse es como la indicación máxima del proceso de la comunicación personal, que comenzó siendo simple co-existencia que era necesario actualizar, vivir, por medio del encuentro, de la comunión personal.

La comunicación personal no es un estado o cosa parecida. Es siempre esfuerzo hacia el ser personal del otro contando con una constante posibilidad de riesgo, de fracaso, de precariedad en la mutua relación en la respuesta y en los medios.

Para Marcel, en el amor es en donde mejor se manifiesta la relación entre conocimiento y participación. Es una participación amorosa que realiza la co-presencia de los seres que se aman.

B. Comunicación y libertad

La libertad es condición del encuentro personal y de la copresencia. Cuando me comunico personalmente, el otro, el tú, es para mí esencialmente una libertad.

El punto nuclear de la comunicación personal es el acto libre que crea la co-presencia de dos libertades comprometidas.

La no 'objetividad' de la comunicación personal y de la co-presencia tiene sus raíces en la no objetividad de la libertad.

Cada uno de nosotros tiene que hacer de sí mismo un hombre libre, que debe aprovechar las condiciones estructurales que hacen posible la libertad. La libertad es una conquista.

Un hombre interiormente vacío no puede ser auténticamente libre.

Si yo existo entre otros y solamente a esta condición, la tentación de independencia presenta bajo capa de libertad.

El ser más libre está más centrado en la comunicación con los otros hombres, porque responde a una exigencia de su ser: la apertura a los otros, hacia la participación, hacia la 'comunidad ontológica'.

El pertenecerse se caracteriza por una disponibilidad en la comunicación personal.

El ser absolutamente disponible para los otros no se reconoce el derecho de disponer libremente de sí. Justamente porque disponiendo de sí se vuelve indisponible para los otros.

La libertad es condición del pertenecerse y de la disponibilidad.

En cuanto al querer Marcel denuncia la interpretación vulgar de la libertad como hacer lo que yo quiera que encierra una confusión entre la voluntad y el deseo, aplicada al hacer la libertad no radica en el hacer.

Querer no es desear. Hay ocasiones en las cuales el deseo nos lleva a hacer cosas que luego admitimos que no las debíamos haber hecho o incluso que las hemos hecho sin libertad. Podría considerarse en el ser libre una oposición del querer al deseo.

La voluntad se presenta como resistencia a las solicitaciones a las cuales me expone el deseo.

El 'hacer lo que yo quiera' desvela la pluralidad y la trascendencia del yo que quiere libremente. Trascendencia que se manifiesta en la comunicación personal como encuentro de dos libertades, y trascendencia a la que tiende la misma comunicación.

1. Formas de la comunicación

Puede hablarse de formas imperfectas y perfectas que corresponden a la comunicación objetiva y subjetiva.

En la comunicación imperfecta se distinguen la comunidad existencial y la comunicación objetiva. La primera es como un presupuesto de cualquier comunicación en sentido estricto. Es la comunidad propia de la situación del hombre como ser en el mundo.

El hombre no sólo está sometido a determinaciones externas como otros seres, sino que está expuesto, disponible y abierto a una realidad con la cual entra en comunicación.

Marcel destaca preferentemente la relación del hombre con los demás hombres. La comunicación sujeto – cosa no le merece especial atención.

La comunicación objetiva pertenece al campo de la reflexión primera. Lo que era un ‘sentimiento confuso de existir’ se convierte en la pretensión de hacerse reconocer por el otro.

Esta comunicación objetiva es llamada también comunicación sin comunión, o comunicación irreal o material, porque es completamente comparable a la que se da entre dos objetos. El lenguaje cumple así una función de vehículo comunicativo reductivamente, porque no logra poner en contacto un yo con un tú. Es instrumento sin vida, por lo menos sin aquella que tiene cuando la comunicación es personal.

La forma perfecta de comunicación es la comunicación personal. En ella se logra una superación de la objetividad por la reflexión segunda, no objetivante. Es como un paso de la comunicación objetiva hacia la comunión personal.

Siguiendo el ‘método’ de aproximación concreta, nos acercamos a una verdadera experiencia de los otros, que es siempre trascendencia. Esas aproximaciones serían: 1) La distinción entre haber y ser. El haber designa la relación a las cosas exteriores, de esta manera por una parte reivindico mi posesión frente a los otros, y por otra dispongo de las cosas. Además de oponerme a los otros, el haber oculta mi relación al ser. 2) Una aproximación que apuntaría a mi ser personal considerado en el tiempo (vocación personal). La persona afronta, explica, asume, es libertad. 3) Una aproximación consistente en considerar el ser como ministerio. Yo soy quiere decir yo participo en el ser. El yo aparece como un testimonio del ser, en cuanto representa una realidad no representada ni demostrada totalmente. Es libertad. Entonces se tiene la implicación de ser, persona y libertad. El ser que soy se logra solamente en la libertad. Esa es mi vocación, que me hace disponible para los otros. A ellos me revelo en la comunicación a la que estoy llamado por mi ser.

Capítulo III: La comunicación intersubjetiva como comunión ontológica

1. Sentido de la comunión ontológica

El término comunión ontológica expresa el sentido de la comunicación personal o intersubjetiva. Designa el nivel del encuentro humano auténtico e indica las características de la intersubjetividad efectiva.

La comunión ontológica es la comunicación personal entre sujetos humanos.

La comunicación entre sujetos exige signos objetivos, sea de tipo objetivante o personal. En el encuentro espontáneo con un desconocido, el otro se comunica con signos que se cruzan con los que yo emito: el es un tal para mí y yo un tal para él. Puede operarse el paso de él a tú porque él se me revela como un tú. Yo me descubro en él, me revelo a él y él se descubre como yo en mí.

El alcance del otro se constituye a partir de una unidad vivida más profunda, una comunidad existencial, una cierta inmediatez que sirve de base a la experiencia. Llamando presencia a la comunicación establecida en el nosotros e invocación al movimiento subjetivo por el cual permito a otro surgir como tú, hace falta añadir que ambos suponen una conexión o enlace objetivo entre los sujetos.

Las relaciones de conocimiento y amor entre las personas, especialmente el conocimiento amoroso, llevan a Marcel a poner como prototipo de la comunicación personal o comunión ontológica a la comunicación amorosa. El amor ocupa el primer lugar y asume el sentido plenario de lo que es la comunión ontológica.

2. La comunicación amorosa

Bagot, autor de un estudio sobre las relaciones entre conocimiento y amor en Marcel, distingue tres fases: en la primera el amor se considera como negación de todo saber. El amor, en principio, parece ser un conocimiento perfecto por oposición al conocimiento ordinario. Por tanto a todo conocimiento: paradójicamente, sólo aparece como conocimiento adecuado en cuanto es negación esencial de todo conocimiento. De esta manera, se encuentra entre amor y conocimiento la oposición ya constatada entre el nivel de inteligibilidad del conocimiento y el de la fe.

En la segunda fase se afirma el 'realismo del amor' en el contexto de una ontología concreta. La descripción fenomenológica de los seres le lleva a elaborar las nociones de la existencia, sensación, cuerpo y a una descripción de la comunicación objetiva y personal, cuyo término es la

forma amorosa. Las relaciones conocimiento – amor, están en la raíz del problema del encuentro y de la participación de un sujeto en el otro.

Una tercera fase considera la participación como conocimiento amoroso y el amor como fuente de conocimiento.

3. Yo-tú en la comunicación amorosa

Hay que distinguir deseo de amor. Deseo es a la 'opulencia del haber' lo que el amor a la plenitud del ser. Desear es tener no teniendo.

El deseo puede volverme indisponible para la comunicación, si me lleva a considerar a los otros como obstáculos, o como medios para satisfacer mi deseo. El amor en cambio, no puede darse sino en la comunicación con el otro.

Amando yo me revelo a mí mismo (el yo personal), me transformo (sujeto) y transformo al objeto (de él a tú) estableciendo un encuentro de persona a persona.

El amor no existe para mí si no es mi amor, la cuestión tiene sentido solamente desde el punto de vista del amante.

Si mi amor ejerce una acción sobre el ser amado, es posible únicamente porque el amor no es un deseo que tiende a subordinar al ser amado a los fines propios.

Yo soy el ser que sale de fuera del yo cuando libremente me comprometo en el amor.

En la relación amorosa yo-tú se abre paso una dinámica del yo personal que tiende a hacerme cada vez más capaz de comunicar con el otro.

El nexos intersubjetivo, y concretamente la comunicación amorosa, no puede serme dado, puesto que estoy en cierta manera implicado en él.

En el mundo de la objetividad no hay interioridad y exterioridad.

Comunicar con el otro no es captar más directamente su esencia, si con ello se quiere decir un conocimiento más exacto u objetivo.

El otro en el amor no es únicamente naturaleza sino esencialmente libertad, que yo aprehendo en cierto sentido.

Amando, yo solicito la libertad del tú, no para instrumentarla, para servirla, para que surja la donación en la que consigue su realidad profunda.

4. Participación y Amor

Al alcanzar el ser del otro en la comunicación personal, la revelación tanto del tú como del yo y la mutua presencia adquieren el carácter de participación amorosa.

Hay una mutua implicación de conocimiento y amor en participación: es un conocimiento que acaba en amor, y supone la comunicación con el otro: es decir, es un amor que funda el conocimiento.

En el amor la participación es fruto de una experiencia vivida que está ligada a la libertad, que a su vez está antecedida de un reconocimiento del otro en cuanto que otro y de un llamado que hay en él hacia mí. En la base de la participación amorosa existe el llamado que es propio de la intersubjetividad humana.

La participación, al trascender a los sujetos particulares, nos vuelve hacia el Absoluto.

5. Condiciones de la comunicación intersubjetiva amorosa

Las condiciones y características de la comunicación amorosa se describen teniendo en cuenta sus principales formas: amor de amistad, amor conyugal y amor de caridad. Por condiciones se entiende aquellos aspectos básicos para el desarrollo existencial de la comunicación amorosa.

Una de las condiciones primeras de la comunión ontológica es la invocación. Es un mutuo llamado que hunde sus raíces en la existencia.

Para que dos sujetos se unan en la amistad o en el amor, hace falta esta reciprocidad de un querer que los hace penetrables el uno al otro. La invocación se dirige a alguien que no puede ser reducido a objeto o a idea.

La invocación difiere del pensamiento. 'Yo pienso en él' o 'yo le invoco'. En el primer caso se tiende a buscar imágenes, representaciones, predicados que le convengan. En el segundo caso se trata de la presencia.

Para que la invocación llegue a ser presencia exige disponibilidad del yo para el tú y viceversa.

La indisponibilidad se manifiesta como una cierta alienación.

La comunicación amorosa es compromiso.

En el compromiso, la presencia, el amor y el ser parecen fundirse en una misma realidad.

Al existir conjuntamente, en el reconocimiento de nuestro mutuo compromiso, hay siempre posibilidad de que se rompa el lazo de unión o de que se acreciente al ser más permanente la presencia. Con la fidelidad se designa la prolongación de la presencia.

La fidelidad se esclarece a mis ojos a partir del tú. Consiste en mantenerse activamente en estado de permeabilidad, en el que se da un intercambio misterioso entre el acto libre y el don por el cual se le responde. Conviene distinguirla de la constancia y que parece definirse por el hecho de preservar en un propósito cuya identidad debe afirmarse sin cesar contra todo lo que tiende a debilitarlo.

Además de la constancia, la fidelidad exige espontaneidad, única manera de que puede ser apreciada por aquel a quien se dirige. Toda fidelidad aspira a la incondicionalidad.

Marcel rechaza la despersonalización hecha por el racionalismo y por el subjetivismo romántico, en ella los seres se reconocen mutuamente como diferentes pero se aman en la diferencia misma.

El don de sí tiene el sentido ontológico característico de la disponibilidad 'darse perteneciéndose'. Donar significa aquí donarse a un ser. El don verdadero está ligado a la incondicionalidad absoluta.

Sólo un ser puede darse a otros ser, tomado el don en su sentido personal. El dar tiene por raíz la generosidad.

6. Amor y misterio del ser

La comunicación ontológica, comunión personal con los otros hombres y comunión en el Trascendente Absoluto (Dios) va más allá de toda construcción intelectual.

La única manera de pensar el amor es la de amar, del mismo modo que la única manera de pensar bien la fe es la de creer. Cuando se ama no se buscan explicaciones: el amor se comprende a sí mismo.

El amor es conocido como misterio por aquellos que lo viven. Para los otros fácilmente es un problema que no comprenden.

El carácter misterioso del amor está afectado por el hecho de culminar en la esperanza.

Segunda Parte: La intersubjetividad como comunicación objetivante **Capítulo IV: Introducción al análisis existencial de Sartre**

1. Subjetividad y realidad humana

El ser del existente es lo que aparece, no en cuanto apariencia, sino en cuanto realidad.

De una parte, hay afán de rechazar la subjetividad trascendental y, de otra, de intenta afirmar la trascendencia del ego (cogito) como conciencia.

2. La realidad humana como para – sí

El ser-en-sí designa el ser de lo que aparece en cuanto que es, lleno de sí. Es identidad consigo mismo. Radicalmente distinto del ser de la conciencia o para-sí.

El para-sí no puede concebirse existiendo antes, para luego alcanzar el ser. Si la conciencia es de algo, estae algo es el en-sí. Cuando decimos que el hombre es conciencia del mundo, establecemos la relación entre dos términos: el para-sí y el en-sí.

No puede haber nada fuera del ser ni a partir de él. Si el ser-ensí es lleno excluye la nada. La nada surge en relación a la realidad humana.

El ser de la conciencia es un ser hecho de nada. La conciencia puede ser definida como un ser por lo cual es, en su ser, cuestión de su ser, en tanto que este ser implica otro que él.

En la relación al en-sí se afirma la trascendencia, esta distancia –que no es nada- de la conciencia a lo que no es ella.

Nunca para Sartre se trata de la trascendencia como una región superior del ser, sino simplemente del para-sí que ‘intenciona’ su objeto.

3. Angustia, libertad, proyecto, situación

El hombre no puede ‘nadir’ el ser que tiene delante. Sólo puede modificar su relación con él. La libertad y el para-sí son una sola cosa. El modo de conciencia que corresponde a la libertad es la angustia. La angustia del para-sí proviene de la imprevisibilidad de su libertad. La conciencia se angustia de su libertad.

La libertad se revela en la angustia como nada de motivos, como lo que los hace ineficaces.

El hombre se angustia por su absoluta libertad. La angustia es toma de posesión reflexiva de la libertad.

La libertad no es una propiedad de la esencia ni una facultad: es el fundamento de la esencia.

La libertad no es un ser, es el ser del hombre. El para-sí está en el mundo constituido como libertad. Está perpetuamente en cuestión, una manifestación de ello es la angustia: comprender que no se puede hacer otra cosa que ser libre: condenado a ser libre. Es la paradoja de la libertad: no poder escoger ser libre o no serlo.

Al hablar de elección Sartre precisa que no deben confundirse actos libres y voluntarios, sobre todo cuando se considera a la voluntad como un hecho psíquico dado (en-sí).

El para-sí, que existe de modo voluntario en cuanto así actúa y decide, se quiere a sí mismo.

El hombre es libertad en cuanto es su propia nada, esto implica que no puede determinarle ni el pasado y que, siendo trascendencia, es un ser que se proyecta: que se define por su fin, que se elige a sí mismo, que decide de su pasado a la luz de su futuro.

El acto, no es puro movimiento sino intención, superación del hecho hacia un resultado, lo cual implica su autonomía. La intención es elección intencional del fin que se revela según el fin escogido.

La elección es compromiso. La libertad, al ser elección de su ser y no fundamento del mismo, es absurda: es razón de elegir pero no puede sustraerse a él.

Lo propio de la realidad humana es su proyecto libre, definido no por causas antecedentes sino por su fin que se pone a sí misma. El fin lo pone la conciencia que se motiva a sí misma.

Todo esto supone concebir la libertad en situación. Mi elección tiene que darse como ser en el mundo, en medio de otros existentes.

La situación revela mi total facticidad es decir, mi libertad sin límites hace que haya para mí una situación sin límites. Yo, como realidad humana, me defino en virtud de la situación, porque en ella yo soy un ser-ahí y soy más allá del ser-ahí. Cada persona se realiza en su situación.

La situación es concreta y en ella la libertad sigue siendo proyecto hacia los fines del para-sí.

El hombre, en cada acto o suceso es responsable, por su libertad lo hace suyo.

a) El para-sí o realidad humana es fundamentalmente conciencia.

- b) La conciencia es negatividad respecto del en-sí o ser en el sentido propio. Ello no es aquello que es y es lo que no es (es la doble negación, por la cual surge la nada).
- c) Esto es posible porque el para-sí es libertad: el hombre es enteramente libre. Esto hace que la conciencia no esté determinada por lo exterior. La libertad absoluta, total, infinita y necesaria se experimenta en la angustia, modo de conciencia que corresponde a la libertad.
- d) Conciencia y libertad son el para-sí, la realidad humana: el hombre es haciéndose en cada momento proyecto de sí mismo: esto constituye su esencia.
- e) La libertad del hombre está siempre en situación. Aquí se manifiesta primero como elección original de sí mismo y luego como elección perpetua renovada en cada acción, comprometida.

Capítulo V: Análisis de la comunicación y sus formas en 'L'être et le néant'

1. Los presupuestos inmediatos

A. Ser – para – otro (être-pour-autrui)

El sistema para la aprehensión del otro como otro es un cierto tipo de negación 'externa': el otro debe aparecer como 'no siendo yo', como ligazón sintética y activa de dos términos en la que uno se constituye negando a otro.

B. Objetividad (objetité)

Establecida la necesidad de la referencia al otro, y la expresión de esa necesidad en el reconocimiento por el cual constituyo al otro como no siendo el otro. El tema de la objetividad se estudia a través del análisis de la mirada. Percibir a un hombre como objeto es percibir un ser en torno al cual se organizan sin distancia las cosas de mi universo como en torno a un objeto privilegiado.

El otro como objeto es ausencia, en cuanto ausencia del mundo que yo percibo en el seno mismo de mi percepción de este mundo, y presencia concreta y cotidiana que se experimenta en la mirada. Es otro sujeto el que me ve y mi relación con él consiste en la revelación de mi ser-objeto para él.

La mirada del otro lleva al sujeto a adquirir conciencia de ser mirado. Sartre ve aquí el lugar para la angustia: mi ser sujeto está constantemente amenazado por el otro y él, está amenazado por mi mirada; somos dos libertades que se enfrentan y tratan de paralizarse con la mirada.

Él es aquello por lo cual me hago objeto, pero si trasciendo su mirada y le hago objeto, se invierte la posición.

Mi ser-para-otro es asumido como 'mi fuera': como tal. Experimento la enajenación y la correspondiente vergüenza de reconocirme en ese ser que soy para otro.

Sartre hace un estudio del cuerpo como para-sí en relación al conocimiento sensible.

En el cuerpo se entrelazan dos características: el cuerpo como sensación y como acción o instrumento.

La relación de la conciencia al cuerpo podemos denominarla existencial, diferente de la relación del cuerpo-punto-de-vista a las cosas, que podemos llamar objetiva.

2. Las formas de la comunicación

A. Sentido del problema

El ser-para-otro y el ser-par-mí son aspectos constitutivos de la realidad humana sin los cuales no se puede entender el desarrollo de ésta como ser-en-el-mundo. La exigencia original de todo esto es la libertad.

Para Sartre la libertad es libertad en el ámbito de una libertad que abarca la propia y la ajena.

La libertad propia es dejada por la libertad del otro y deja libre la libertad del otro (ser-para-otro y ser-otro). En el para-sí, el sí indica el contenido de la realización de la libertad que no es ningún en-sí. La libertad debe aparecer en la conciencia en forma refleja, como libertad que se sabe a sí misma libertad aunque no se dé a sí misma la reflexividad por sí. Sería libertad refleja y reflejada lo cual es imposible en un acto bajo el mismo aspecto.

El para-sí exige en sí el para-otro.

El para-sí podría originar el solipsismo mediante la transposición de las categorías que corresponden al en-sí. Pero tras un análisis fenomenológico-ontológico se ve que el solipsismo es imposible: sería una relación de cosas. La interrelación de sujetos es interrelación de libertades y por tanto de proyectos diversos.

Ante la mirada del otro, que capta lo que yo soy y me detente como objeto confiriéndome un fuera real, puedo reaccionar volviéndome sobre él para conferirle la objetividad, asimilando su libertad, ya que la suya es destructora de mi objetividad para otro.

Por otra parte, en tanto que el otro como libertad es fundamento de mi ser en sí, puedo intentar recuperar mi libertad apoderándome de ella sin quitarle la suya. Si pudiera asimilarla, sería para mí mi propio fundamento. Es decir, le hago objeto, trascendiendo su trascendencia o, dado que se me revela como libertad, abarco su trascendencia sin suprimir el carácter de tal y sin quitarle su libertad.

Esas posibles actitudes en la comunicación con el otro están en mí, yo las soy, porque en mi propio ser soy proyecto de objetivación o de asimilación del otro. Y cada una de ellas presenta el fracaso de la otra. No puede adoptarse una sino en presencia de la otra y en contradicción con ella.

B. Primera actitud: el amor

Los puntos de vista de Sartre ponen en el conflicto el sentido original del ser-para-otro. Se excluye la posibilidad de que la relación interpersonal se consume como tal.

En la medida en que yo me desvelo como responsable de mi ser, reivindico del ser que soy, que se presenta como reabsorción del otro. Para asimilar al otro en cuanto otro-mirante me identifico a mi ser mirado frente a la libertad-mirante suya.

Todo esto en realidad es imposible. Al pretender asimilar al otro debo negar que yo sea él. Pero el proyecto de unificación es conflictivo: mientras me compruebo como objeto para otro, el otro me capta como objeto en medio del mundo y proyecta asimilarme a él.

Para evitar el conflicto sería necesario obrar sobre la doble negación interna por la cual el otro trasciende mi trascendencia y me hace existir para él. Esto, que es imposible, es lo que pretende el amor como ideal irrealizable, distinto del amor como conjunto orgánico de proyectos hacia mis propias posibilidades.

La destructibilidad de la comunicación amorosa es vista por Sartre a través de tres razones: a) embaucamiento y remisión al infinito. Amar es querer que se ama y querer que el otro quiera que yo lo ame, lo cual provoca insatisfacción constante, que proviene de que el amor es ideal inalcanzable. b) perpetua inseguridad del amante, porque el otro siempre me puede hacer comparecer como objeto; c) perpetua relativización del amor por los otros, d) el masoquismo, según Sartre, ante la definitiva remisión a mi subjetividad cabe la respuesta inversa: en lugar de pretender asimilar al otro conservando su alteridad, proyectaría perderme en la subjetividad del otro tratando de desprenderme de la mía. En el fondo, se trataría de fascinarme a mí mismo en mi ser-objeto para otro. El fracaso del masoquismo se debe a la imposibilidad de la fascinación:

tendría que aprehenderme como objeto para el otro, como yo alienado, lo cual no es posible.

C. Segunda actitud: el deseo

El amor y el deseo son actitudes opuestas entre sí y del fracaso de ambas surge el odio como una tercera actitud.

Las conductas humanas de relación pueden reducirse a amor y deseo. O considerarse como un enriquecimiento de ellas.

El análisis de tales actitudes está estructurado con base a las conductas sexuales.

La indiferencia hacia el otro es la primera concreción del constituirme como mirante. Se trata de un solipsismo, o ceguera, que lleva la comprensión del ser-para otro y de la trascendencia del otro como mirada. Esta actitud consiste en tratar a los otros como objetos sobre los cuales puedo actuar, funcionalizarlos, ignorando la subjetividad absoluta del otro como fundamento de mi ser en-sí y mi ser-para-otro.

Así como en la primera actitud principal la corporalidad jugaba un papel decisivo, en la segunda (el deseo) esa importancia se atribuirá a la sexualidad. Según Sartre el deseo se resuelve en deseo sexual, y a éste se le da carácter ontológico.

El deseo es un proyecto vivido que lleva en sí su propio sentido y su interpretación, como todas las conductas de relación está abocado al fracaso. El placer es la muerte del deseo.

El otro se convierte en instrumento que utilizo y manejo. La actitud final que surge de ese fracaso, es el sadismo que junto con el masoquismo constituyen los escollos del deseo: "trascender la propia turbación para apropiarse la carne del otro (sadismo) o embriagarse en la propia turbación, reclamando del otro un ser-mirada que me ayude a realizar mi carne (masoquismo)". El sadismo pasa de encarnación a encarnamiento. Lo mismo que el masoquismo, el sadismo encierra los motivos de su fracaso, por una parte, la incompatibilidad entre la aprehensión del cuerpo como carne y su utilización instrumental. Por otra, la libertad trascendente de la víctima permanece fuera de mi alcance por principio.

El sadismo es el fracaso del deseo y el deseo es el fracaso del sadismo.

D. Tercera actitud: el odio

En ninguna de sus posibles formas la comunicación se realiza como comunidad.

El punto de partida aceptado por Sartre era la misma afirmación del conflicto como esencia original de las relaciones entre los hombres. Ante esto, sólo queda una posibilidad, la de renunciar a todo intento. Esta renuncia se configura como el odio al otro.

El odio surge como una posición absoluta de la libertad del para-sí frente al otro. Aunque se reconoce su libertad, se trata de un reconocimiento en cuanto amenaza total. Por eso la actitud es contra su existencia, es búsqueda consciente de 'la muerte del otro'. Quiero su destrucción, de modo que yo solo sea para-sí y no sea posible ninguna remisión de otro-sujeto a otro-objeto, ni viceversa.

El odio, como las otras actitudes, está condenado al fracaso, por su propia estructura. El intento de constituirme en un para-sí absoluto, destruyendo al otro y mi vinculación con él, no es posible porque no puedo prescindir del reconocimiento de su existencia.

E. La experiencia de la pluralidad: el nosotros

Sartre no se refiere al nosotros resultante del tú-yo por ser imposible. Sino a una experiencia psicológica provocada por la presencia de un tercero.

El nosotros-objeto es una forma de alienación comunitaria. Sartre basa su explicación en la mirada: si el tercero me mira, yo experimento un ellos. Si reducimos todo al caso de que nos miran (al otro y a mí) estamos como objetos en simultaneidad de situación, son estructuras equivalentes y solidarias.

Yo debo asumir la situación como aprehendido por un tercero en un ellos que, asumido por una subjetividad como su sentido para otro, se llama nosotros.

El mundo nos anuncia la pertenencia a un nosotros.

Capítulo VI: La comunicación humana en la 'Critique de la raison dialectique'

1. De L'Être et Le Néant (EN) a la Critique de La Raison Dialectique (CRD)

Un examen amplio de CRD, permite establecer provisionalmente que no hay rechazo del existencialismo en EN. El intento de fundar una antropología marxista supone partir de ahí. Del existencialismo de EN

pasa al existencialismo marxista de CRD, pero este marxismo y aquel existencialismo son el existencialismo y el marxismo de Sartre.

Existe una continuidad de fondo: la permanencia de los principios básicos en EN y una ruptura de propósitos: de una teoría del individuo a una teoría de la sociedad.

En la introducción a CRD, 'Cuestiones de Método' se relatan hechos autobiográficos del camino hacia el marxismo como búsqueda de lo concreto. Al dejar el pensamiento burgués, así llama a su existencialismo en EN, no le satisfizo el marxismo 'detenido' por la escisión teoría-práxis. La teoría había pasado a ser doctrina de principios impuestos reduciendo los hechos a las ideas a priori, violando la experiencia.

A. Principales contrastes entre EN y CRD

- 1) EN es una ontología individual basada en el método fenomenológico CRD una teoría de la sociedad y de la historia, basada en la dialéctica materialista.
- 2) En EN el hombre como para-sí es objeto abstracto, sometido a un análisis, separado de lo total y no reintegrado. CRD inserta al hombre como concreto social en la dialéctica del grupo.
- 3) En EN el problema de la historia no tiene cabida. En CRD el problema de la historia es la cuestión central.
- 4) La libertad individual de EN es libertad en situación: condena personal, elección subjetiva, proyecto individual definido por sus propios fines y por su futuridad, a partir de la facticidad, de la existencia en medio del mundo. La absoluta elección de sí, y la aparición del mundo por esa libertad hacen al hombre responsable del ser y de lo que le rodea. La libertad como necesidad de CRD, es una libertad alienada, no suprimida. No es la libertad absoluta total, necesaria e infinita de EN. Es una libertad limitada, mediada por la materia y por la totalización dialéctica en curso.
- 5) En CRD el proyecto individual pasa a ser proyecto colectivo. La libertad individual se reconoce como acción común en y por la acción individual, pero su fundamento es el ser-en-el-grupo, que la limita. EN analiza la aventura del ser individual como proyecto en el mundo.
- 6) El hombre de EN es conciencia. En CRD el hombre es un existente material que vive de la materia inorgánica-orgánica.
- 7) El hombre está mediado por las cosas en la medida que ellas están mediadas por el hombre, es decir, la circularidad dialéctica.

- 8) CRD tiene como base inicial una profesión de dialéctica marxista. Las relaciones para-sí y en-sí de EN no están pensadas dialécticamente, ya que el en-sí es suceso absoluto. Las relaciones entre los hombres son relaciones de los hombres como conciencias. CRD busca, al contrario, la inteligibilidad de un hecho: las relaciones sociales en su dimensión histórica. EN invita a una reflexión del hombre como ser-para-sí, CRD invita a considerar el ser-en-el-mundo como ser en sociedad.
- 9) La dialéctica histórica descansa sobre la praxis individual en cuanto es ya dialéctica.
- 10) El problema de la mediación de la materialidad en el seno del proceso totalizador lleva consigo el problema de las relaciones humanas y de su papel en la praxis común y en la aparición del grupo.
- 11) Cuando Sartre habla de interiorización se refiere a 'el carácter consciente y libre de la unificación con el mundo'. La interioridad se exterioriza para interiorizar la exterioridad y la interioridad o lazo de interioridad es el mismo ser-en-el-grupo en tanto mediado por la praxis común.
- 12) Todos los hechos que sirven de base real se consideran en método regresivo. Los hombres hacen la historia y la historia les hace. Lo primero indica la progresión y lo segundo la regresión.

B. Principales puntos comunes a EN y CRD

- 1) No hay naturaleza humana
- 2) La conciencia no es cosa. En EN se cuestiona esa conciencia sobre sí misma, se queda en el individuo. En CRD Sartre afirma que tiene que ser el punto de partida epistemológico pero que no interesa ese aspecto, sino el ser objetivo, en el mundo de los otros, en tanto que este ser se totaliza.
- 3) La realidad humana es superación hacia sus propios fines.
- 4) La realidad primera es la praxis individual.
- 5) La libertad proyectada aparece como libertad irreductible. Para Sartre el hombre es absoluto de sí mismo, es su propio futuro.
- 6) Una dialéctica social (CRD) que se integra en una dialéctica individual (EN). Ya que en CRD no se trata del individuo aislado, pero tampoco de una unidad sintética de conciencias.

2. Praxis individual y relación humana sin comunicación personal

En EN las relaciones de persona a persona no son intersubjetividad personal sino anhelo de comunicación personal que lleva en su propio ser el fracaso.

CRD parte de las relaciones sociales ya constituídas.

La comunicación del hombre con las cosas (comunicación objetiva) se da en sus formas más claras (conocimiento y acción) de un modo dialéctico, es decir, engendra una comprensión que lleva en sí lo actuado. A esto llama Sartre praxis.

Tal praxis designa también la relación o comunicación del hombre con los hombres en el seno de la sociedad: es, fundamento de un conocimiento indirecto de la existencia, comprende la existencia del otro. La constitución del conocimiento y la acción se establecen sobre la base de otro no-humano.

El sentido de esta comunicación es ser no personal, objetivante.

Se puede agrupar la comunicación objetiva o relación del hombre con las cosas o praxis individual, vinculada a la comunicación del hombre con los hombres (comunicación objetivante o relación humana).

A. La comunicación objetiva: mediación de la materia

La relación fundamental es la del hombre con las cosas. Esta relación se constituye bajo el signo de la necesidad. Para satisfacer la necesidad, el hombre actúa sobre la materia (praxis), añadiendo a la relación de la materialidad la relación de interioridad.

Esta unidad praxis-materia es el motor de la historia.

La comunicación humana es una realidad de hecho presente en todo momento de la historia. Se da como consecuencia de la praxis. Es dialéctica puesto que se plantea en torno a la relación original con la materialidad, es decir, con la praxis dialéctica.

El lenguaje aparece como totalización orgánica y en curso, con función de unir y de separar.

La percepción del otro en EN comienza con el no-siendo-yo. Toda negación es relación de interioridad: la realidad del otro no es mi realidad. Percibo las cosas y entre ellas, en el mismo campo visible, las personas como objetos. La comprensión de tal nexo se efectúa a partir de la exterioridad, del trabajo, de la totalidad.

En la ignorancia efectiva de uno respecto del otro y de los dos respecto de mí, se trasluce el hecho de la relación humana.

A esta percepción Sartre confiere tres posibilidades: establecer yo una relación humana con uno u otro, ser descubierto por ellos como medio práctico; y asistir pasivamente a su encuentro.

En cualquiera de estas determinaciones se opera una interiorización: la experiencia me descubre la relación hombre a hombre en el seno de la exterioridad.

Se establece así la necesidad de concebir la relación humana mediando un tercero. La relación binaria y la que denota el sentido corriente de la reciprocidad se fundamenta en la ternaria: el tercero opera como desvelador en el interior de una totalidad. El tercero es cada uno de los otros y todo el mundo.

La reciprocidad implica a) que el otro sea en la medida en que lo soy yo; b) reconocerla como praxis totalizadora en curso, al mismo tiempo que objeto de mi propio proyecto; c) reconocer su búsqueda de los fines propios en el movimiento por el cual busco los míos; d) descubrirme como objeto e instrumento de sus fines en el acto mismo por el cual yo le constituyo como instrumento objetivo para los míos.

En la reciprocidad positiva cada uno puede hacerse medio en el proyecto del otro para que el otro se haga medio en el suyo.

En la negativa hay una denegación mutua: cada uno se niega a ser fin de otro.

La relación une sin unificar; la unidad viene desde fuera y en principio se recibe pasivamente.

3. De la praxis individual a la praxis común. Comunicación en los conjuntos prácticos

A. Condiciones de la relación humana

La relación humana de reciprocidad se establece con base en la multiplicación de hombres en el mismo campo práctico.

La manifestación histórica de esa relación está condicionada por la escasez. Así como la relación humana era reciprocidad negativa, la escasez es como unidad negativa dentro del campo práctico en cuanto 'no hay bastante para todos'.

La praxis individual asume la tarea de dar cuenta de la existencia material del hombre por medio de la propia instrumentación de la materia. Esa acción transformadora no suprime la escasez.

La relación humana afectada por la escasez se manifiesta como alienación y como violencia.

La alienación provocada por la escasez origina la negación de la libertad. La escasez niega la libertad del individuo.

A diferencia de Marx, que sitúa la alienación en la explotación del trabajador referida al producto como al modo de producción, Sartre se remite a una negación más primaria –escasez- que explicaría la alienación y la explotación.

El otro que surge en mi campo es siempre un riesgo, porque al yo afrontar mi proyecto lo concibo como dominio y apropiación de la naturaleza; el también obra así.

Cada uno es peligro para otro, ya que la escasez da lugar a que unos satisfagan y otros no y esto origina un enfrentamiento.

A la libertad que se reconoce en sí sucede el reconocimiento de unos en los otros. Hay una relación de intercambiabilidad, no una comunicación personal. La serie es conexión superficial de los individuos, a la que se opondrá la unidad del grupo. En la serie no hay proyecto común.

Al vivir la praxis serialmente, la libertad es necesidad de aceptar lo exterior. En la serialidad el encuentro es soledad, separación, alienación, es lo inhumano.

B. De la serie al grupo

Del afán de unificar las libertades impotentes surge la praxis común como acción dialéctica destructora de la antidialéctica: es el momento del paso de la serie al grupo en tres momentos: fusión, supervivencia, institucionalización.

- 1) La reunión serial no basta y se provoca, al actuar la necesidad en un campo unitario, un suceso común que niega la serialidad y produce una transformación nueva de las relaciones humanas. Aparece de nuevo la reciprocidad: cada uno no es idéntico del otro, sino el mismo.

Mi encuentro con el otro única y exclusivamente tiene sentido por la común pertenencia al grupo.

En la praxis común el individuo recupera su libertad, amenazada en la serialidad, pero no significa que la praxis común supere a lo individual.

Si la serialidad representa la impotencia, la praxis común aparece como poder.

- 2) El segundo momento es la supervivencia del grupo. No cabe otra solución que triunfar o dispersarse. Incluso en el triunfo, la amenaza plantea nuevas condiciones de lucha. Es necesario una praxis organizada para evitar la recaída en la impotencia serial.

La única vía es convencerse de que permaneciendo unidos el futuro es afrontable.

Aquí el otro no niega mi libertad, coopera a ella, no como otro sino como otro.

El modo de lograr esa permanencia en la unidad es el juramento como promesa de mantenerse unidos: cada uno acepta fijar un límite a su propia libertad.

La fraternidad es un lazo real de los individuos comunes en el que cada uno vive su ser en cuanto obligaciones recíprocas. Es lo que luego se llama amistad, camaradería, amor.

La organización del grupo impone diferenciación de funciones. La función es trabajo a desempeñar en relación con los demás.

La imposibilidad de integrarse completamente hace reaparecer el vínculo de ausencia de soledad y con ello el debilitamiento de la relación.

- 3) Ante este panorama, (el grupo vivido como fracaso), el grupo reacciona y se da el tercer momento: la institucionalización, último intento de evitar la caída en la inercia, lo cual no es posible del todo porque no se puede eliminar la primacía de lo individual.

**Tercera Parte: Sistemática del análisis existencial de la
comunicación intersubjetiva
Capítulo VII: Análisis comparativo de las teorías sobre la
comunicación**

1. Los supuestos de la comunicación personal

El método existencial busca determinar el significado del entero proceso existencial humano.

En Sartre se da cierta afinidad con Marcel en cuanto al afán por interpretar fenómenos existenciales de carácter personal, desde el hombre en situación.

Lo que en Sartre es una decidida actitud contra toda ontología, en Marcel se traduce en reserva ante la formalización categorial de una ontología de tipo clásico o idealista, a las cuales opone su ontología concreta. Por no

constituírse como negación, la filosofía de este último está más cerca de una ontología realista.

A. Primacía de la existencia

El hombre es ante todo existencia y libertad. Que la existencia preceda a la esencia quiere decir que el hombre primero existe, se encuentra, surge en el mundo y después se define.

A la consideración de naturaleza Marcel opone la de vocación de la persona, y Sartre la libertad del existente. El primero opone individuo y persona, viendo en aquel (por vía negativa) sólo una singularidad impersonal.

La persona en cuanto determinación positiva es afirmada como algo absoluto en el plano de la existencia. Aun cuando describa la persona en términos de libertad y de futuro Marcel duda porque se da cuenta de que siempre cabe preguntarse por la naturaleza de ese 'principio' que asume y afronta.

Su noción de persona se funda en el compromiso existencial, condición de libertad, antes que en la aceptación de una estructura de naturaleza.

La oposición naturaleza-libertad que hace Sartre, es el aspecto más notorio de la absolutización de la existencia.

En EN se afirma que la realidad de la persona no puede asimilarse a una naturaleza humana porque esa realidad es carencia de ser.

La libertad como lo no condicionado, lo absoluto del para-sí, no tiene esencia ni es propiedad o atributo de algo anterior a la existencia.

El concepto de existencia, cuando viene designado por el de realidad humana, ofrece una frecuente ambigüedad: unas veces se usa para el existente concreto singular y otras para el ser de la existencia humana en general.

B. Intersubjetividad y libertad

Para Sartre el carácter absoluto de esa libertad constituye la comunicación personal como fracaso.

Para Marcel la no objetividad de la comunicación personal estriba precisamente en la libertad, es decir, en ser encuentro de dos sujetos libres.

El hombre es constitutivamente un ser para la comunicación. El supuesto metafísico fundamental de la intersubjetividad o interpersonalidad es el

existente como co-existente. La comunicación es una manera del ser-con los otros. Debe interpretarse como un existir-con y existir-para.

2. El proceso existencial de la comunicación

La comunicación personal se da según un proceso existencial cuya base inicial es la percepción del otro.

Sartre destaca el problema de la expresión por el estudio de la mirada en EN y del lenguaje en CRD. Marcel destaca el análisis del yo como ser encarnado y la comunidad existencial previa a la comunicación.

Sartre llega a una concepción del cuerpo instrumentalista y objetivante. La comunicación se resuelve de un modo puramente objetivo, por las imposiciones de la facticidad. Marcel admite el cuerpo como condición de objetividad y como no puro objeto, ya que está trascendido por la realidad a la que pertenece el yo. En la comunicación con otro es posible la comprensión del carácter no objetivante que puede tener.

A. La percepción del otro

Es el paso inicial de la relación. Para Sartre, la objetivación viene por la mirada y por la reacción que desencadena para el yo-sujeto la aparición de otro-objeto. Para Marcel, se trata de una inicial objetivación del otro que aparece bajo la forma de un él para mí, cuya forma superior y auténtica es la de un tú.

En cualquier encuentro inicial, que percibe el otro como tal, hay aceptación o rechazo provisionales que deciden el futuro inmediato de la relación.

La comunicación del hombre con las cosas es clara porque hay como un choque objetivo con ellas. No hay nada en ellas que permita establecer algo correspondiente a la apertura que observamos en el hombre.

La originalidad sartriana del análisis de mi ser objeto ante el otro-sujeto va seguida de un cierre de posibilidades de acceso al ser sujeto del otro.

El proceso de comunicación se estanca porque no se va a más: sólo se quiere tener apartado al otro como objeto.

B. De Él a tú

Al primer contacto de exterioridad sucede una respuesta en términos objetivos (gestos, lenguaje, expresión) que, delimita más al otro que está ante mí. Pasa a ser otro yo más cercano. El otro como yo más cercano (él) nos ofrece una presencia que, como dice Marcel, no es propiamente

presencia sino ausencia: la comunicación permanece en un ámbito de exterioridad.

Para que la comunicación sea personal es necesario que el otro sea tratado como tú.

La reacción profunda del otro (tú) que tiene presente al yo es una experiencia que para Marcel tiene un carácter global difícil de discernir.

Es ser-con el otro libremente. Propiamente personal.

En Sartre, la única reacción del otro se da en términos de mirada objetivante.

Para Sartre, si el Ser es la totalidad inerte obrada por el hombre, la única comunicación posible entre los hombres se da en el seno de esa totalidad. Es de tipo objetivo y no personal.

Para Marcel la presencia del otro produce un movimiento de interioridad.

Es necesario evitar a toda costa que mi relación con él sea en términos categoriales de sujeto-objeto.

El reconocimiento del otro como realidad transobjetiva pone de presente el sentido personal que posee la comunicación.

El otro me es íntimo en cuanto está presente a mí y en mí, su presencia no implica supresión de su intimidad, sino revelación y comunicación.

Si en la comunicación personal se colabora a la libertad del otro como tú, se le ayuda a ser, parece lógico que la unión o vínculo se designe contando con esa colaboración y con la co-presencia. El término co-esse, empleado por Marcel, da cuenta del carácter personal de la unión. El fenómeno mismo de la relación interpersonal recibe el nombre de comunión ontológica, cuyo sentido más plenario corresponde a la comunicación amorosa.

3. Formas de intersubjetividad. Comunicación amorosa

En el estudio de cada uno de los autores, como en la comparación realizada hasta ahora, se habló de dos modos o formas de comunicación: objetiva, referida a las cosas (conocimiento, operación sobre ellas, etc.) y subjetiva o personal, referida al otro como persona (intersubjetividad personal).

Para precisar fue necesario distinguir en la comunicación del hombre con el hombre dos modos: cuando el otro es como un objeto para mí

(comunicación humana objetivante) y cuando es persona (propriadamente comunicación personal intersubjetiva)

En el estudio de la comunicación personal la aprehensión del otro puede llamarse comunicación cognoscitiva. No es mera percepción del otro: es conocimiento.

La relación del conocimiento no se refiere únicamente al otro como objeto. Es necesario relacionar conocimiento con comunicación de sujeto a sujeto.

Marcel explica su teoría de la comunión ontológica teniendo presente ante todo la comunicación amorosa. En esta relación se opera una transformación del otro como objeto en un tú, dando lugar al encuentro persona a persona que es vinculación de amante-amado.

El dentro que ofrece la relación amorosa entre dos personas corresponde a ese pertenecerse propio de cada ser a sí mismo. El querer de quien ama se dirige a un tú todo entero. Al contacto con él, reconozco su libertad y su inaccesibilidad total para mí. Dicho positivamente: respeto su intimidad. Al reconocimiento sigue la donación.

La perspectiva de Sartre es evidentemente contraria a este planteamiento e incompleta en su base, por partir sólo de la experiencia negativa del amor: únicamente se pretende conquistar la libertad del otro para imponérsele como un absoluto. No hay donación sino primacía del deseo.

En palabras de Marcel, alcanzar el ser sujeto del otro, participar de su presencia, el revelarse del yo al tú y del tú al yo y la subsecuente manera de desenvolverse la relación de donación, son hechos que hacen del encuentro una participación amorosa.

La presencia del otro-persona suscita una respuesta personal. Su presencia se vincula a una invocación o llamado.

Mi respuesta se configura en el amor como don de sí.

Toda comunicación supone una comunidad existencial que se da siempre en unas circunstancias y condicionamientos sociales.

Sartre se esfuerza en establecer los supuestos antropológicos de una teoría de la sociedad. La comunicación humana se explica desde el grupo y su dinámica es la que le impone la configuración de aquél a partir de la dialéctica materialista.

La comunicación de las personas se concibe como encuentro de dos libertades: de modo absoluto y conflictivo en Sartre; de modo limitado y personal intersubjetivo en Marcel.

Para Sartre el amor no es posible ni como ideal, ni como conjunto de proyectos orgánicos.

Capítulo VIII: Sistematización crítica del análisis existencial de la comunicación intersubjetiva

1. Sobre los supuestos de la comunicación

A. Cuestiones generales

1) El análisis de Marcel

Hay una imprecisión e inacabamiento al abordar las principales cuestiones de la intersubjetividad.

Debido a la falta de rigurosidad lógica, prevalecen las actitudes negativas en cuanto al uso de los términos y a su significación

La vía de la reflexión interiorizante no satisface las exigencias de una ontología, por muy concreta que sea.

La oposición entre saber objetivo de las ciencias y saber filosófico encierra un contrasentido: el desconocimiento de la objetividad propia de la filosofía como ciencia, que se refiere también al sujeto humano, con las precisiones características propias de una ontología del hombre.

Hay en Marcel cierta afinidad con la ontología realista clásica: la intencionalidad del conocimiento, la pluralidad de los niveles del saber, las relaciones entre psicología, ética, metafísica, etc.

La influencia de la fe cristiana implica la aceptación de hechos cuyo alcance repercute en el pensamiento filosófico. Por tanto, no es equivocada la coincidencia que puede atribuírsele con otros pensadores cristianos en la tarea de recuperación de la dignidad espiritual de la persona y en la clarificación de los problemas fundamentales de una antropología filosófica.

2) El análisis de Sartre

Sartre conduce la noción de subjetividad a la negatividad absoluta. La nada se hace realidad desde el para-sí.

Sartre repite la noción hegeliana del hombre que no es lo que es y es lo que no es. Le asigna un carácter ontológico cuando en realidad para Hegel se trataba de expresar el sentido psicológico de las contradicciones y nostalgias del corazón humano.

Sus premisas existenciales nos impiden pensar la objetividad de lo social, la realidad del grupo como tal: la objetividad es siempre caída en la materialidad, y el grupo que se objetiva está fijado.

En CRD se opera desde supuestos materialistas para interpretar el existente humano.

Sartre parte del individuo y la razón dialéctica lo que hace es dar cuenta de su relación con el medio.

La realidad del hombre viene dada por el conjunto de las relaciones sociales.

Para Sartre lo fundamentante en realidad es el individuo, incrustado en un medio y en unas relaciones humanas.

Es difícil sostener una teoría que por una parte afirma la Nada, la absurdidad de la existencia, su sentido negativo y negador, la degradación ontológica del existente concreto, y que por otra parte trata de fundar en todo ello un compromiso existencial, Sartre y Heidegger presentan la existencia degradada pero sin redención posible. Frente a ellos Platón y el cristianismo ofrecen una redención.

B. El problema de la naturaleza humana y la libertad

1) Confrontación crítica sobre la naturaleza

No hay incompatibilidad entre naturaleza y libertad. En este caso se toma libertad como posibilidad-necesidad de autodeterminarse, de hacer la vida biográfica contando con la vida biológica en indisoluble unidad.

En la ontología clásica la naturaleza es la sustancia dinámicamente considerada, la esencia sustancial, como lo que da la estabilidad, la permanencia y a la vez facilita todo nuevo acto.

No se presenta una contraposición de libertad-facticidad tal como aparece en Sartre. Su terrible necesidad de ser libre que es el destino de cada uno y la necesidad-libertad traducida en violencia en el seno del grupo y respecto de cada miembro conducen al absurdo por falta de aceptar la base ontológica necesaria.

Menos oposición ofrece la tesis de Marcel, al no dar un carácter absoluto a la libertad.

Con la libertad no basta constatar los hechos existenciales que la manifiestan; es necesario buscar una explicación ontológica que nos dé a entender por qué el existente puede comportarse de esa manera.

Para hacer la propia vida, se cuenta con el cuerpo, que no es simple instrumento, con el entendimiento y la voluntad, todo lo cual hace necesaria una orientación sustancial de la libertad.

2) Confrontación crítica sobre la libertad existencial

Siguiendo a Arellano, la libertad presenta una problemática de naturaleza, de existencia y de ser.

El individualismo de tipo liberalista sólo reconoce la problemática de naturaleza, de existencia y de ser.

El individualismo de tipo liberalista sólo reconoce la problemática de naturaleza. Se es libre porque el hombre lo es por naturaleza. Por ahí se llega a una noción idealista de la libertad incondicionada y sin ninguna dependencia.

En la existencia la libertad es justamente lo contrario, determinación.

El valor absoluto y la perpetua renovación e infinitud en Sartre, hacen de la experiencia de la libertad angustia, desesperación y conflicto, condena en definitiva.

El marxismo de CRD es ejemplo de la radical confusión de planos en el análisis de la libertad: se confunde la libertad existencial con el ser pleno de la libertad.

3) Naturaleza-libertad-comunicación

La estructura esencial del hombre como animal racional constituye una determinación en todos los hombres su naturaleza individual. Existencialmente el hombre como realidad unitaria realiza su propio proceso superando todo condicionamiento en cuanto su existencia no depende exclusivamente de unas posibilidades dadas.

Así como el hombre en su proceso existencial se mira como lo 'no natural', lo 'no poseído', como un despliegue o realización de sí-mismo basado en lo más personal de la persona (su libertad), la comunicación se considera un hecho con base en la libertad de los seres que comunican.

La comunicación es encuentro de dos libertades.

El plano existencial de la comunicación nos pone de lleno en el tema de la coexistencia entre personas, del encuentro, de la comunidad existencial.

En el plano existencial de la comunicación se comprueba con mayor seguridad cómo no puede darse sin la libertad: la comunicación viene a

ser como lo común que tienen las personas: su libertad irreductible, no tratable por género y especie.

El aspecto de plenitud de ser de la comunicación es referido a su alcance ontológico como intersubjetividad personal creadora, comunicación que vincula en el ser y que denota una perfección máxima del encuentro humano. La forma concreta más excelente es el amor

C. El supuesto ontológico fundamental de la comunicación

1) El Ser-con

Sartre reduce el ser-con a un nivel fáctico-negativo. El otro como pura necesidad fáctica.

Cada uno se constituye negando al otro: desde ahí se estructura la noción próxima de la comunicación con el otro como rechazo y conflicto.

Lo que ha hecho Sartre es percibir la inexactitud de Heidegger, porque no basta el ser-con en cuanto constitutivo del ser del hombre y no mera situación social.

La dificultad del ser-con en Marcel estriba en ser situacional, como vínculo inherente al ser en proceso a la existencia en despliegue.

2) El ser-con a nivel ontológico

Si se insiste en dotar al ser-con de un carácter ontológico es para que aquel hecho se entienda como una necesidad positiva frente al ser del otro. El ser del otro es complementación de mi ser.

En el ámbito de una filosofía realista clásica, la comunidad ontológica considerada desde la constitución esencial del hombre tiende a presentarse como comunicabilidad, en sentido de relación constitutiva, apertura trascendental en virtud del ser participado.

La comunidad ontológica como supuesto fundamental no debe tomarse como algo previo al proceso existencial. Es lo que hace posible el hecho y es su fundamento.

D. Sobre el supuesto empírico o físico de la comunicación personal

1. Distinciones necesarias

Hay una serie de hechos empíricos que posibilitan en el ser humano la comunicación personal y tienen que ver con su estructura psicofisiológica. Lain menciona la bipedestación (que amplía la mirada y da libertad a las manos), la conexión dinámica entre órganos receptores y efectores, la

actividad de los interoceptores, las estructuras morfológicas que gobiernan la expresividad y la relación efectiva.

Otras cuestiones son las diferencias sexuales y de herencia biológica.

El hecho histórico de la necesidad estricta del hombre con los hombres se fundamenta en la comunidad ontológica que posibilita la comunicación personal.

2. Corporalidad y encarnación

Ni Marcel ni Sartre se detiene en estas situaciones, su explicación está directamente en la constitución del yo en situación e incluye un examen del problema de la facticidad corporal o del hombre como ser encarnado.

Aquí interesa la perspectiva trascendental, la más propia de la filosofía, y de la ontología.

La descripción empírica de nuestros autores no está avalada por la ciencia psicológica. Un ejemplo es la mirada, tal como la analiza Sartre.

Sartre ha escogido un fenómeno relativo a un sentido dejando a un lado la experiencia de los otros sentidos.

El principio establecido por Marcel de que el sujeto es su cuerpo, elaborando la tesis de la encarnación, conduce a una concepción clara del papel del cuerpo en la vivencia del otro.

2. El proceso existencial de la comunicación

A. La objetivación

1) Percepción del otro

Se distingue aquí entre percepción y conocimiento del otro a fin de examinar en la primera aquellos fenómenos que se dan mediante los supuestos físicos. El otro se manifiesta como una realidad comunicante por medios reales objetivos.

2) El otro como objeto

El encuentro de un hombre con otro hombre, en un primer momento puede ser una relación que no le afecta. El otro, pasa como un objeto para él. Pero puede suceder que le afecte y a esto se refiere al comentar las teorías de Marcel y Sartre sobre la percepción del otro.

Lo denominamos momento físico de la relación para distinguirlo del personal que se da cuando sigue una respuesta.

En Marcel se ha hablado de comunicación objetiva, donde el otro es conocido como un yo objetivado. Marcel tiende a involucrar percepción y conocimiento y a poner como semejantes a ese nivel la percepción de las cosas y del otro hombre.

En toda comunicación humana debe tenerse presente que la pretendida objetividad de la percepción del otro no es objetividad porque el término de esa relación no es un objeto sino un sujeto.

El otro y yo somos yo-tú constitutivamente, pero la existencia, el proceso concreto de nuestro encuentro, introduce en la experiencia un reconocimiento positivo o negativo del vínculo común. Por eso es mejor decir que la objetivación del otro es una degradación del yo-tú.

En la experiencia hay un desconocimiento del otro cuando se le trata olvidando su libertad.

En el intento de comunicar, Sartre habla de una libertad pura que fija a la otra libertad. No está nada claro que lo que impida la comunicación sea la relación. Ya Marcel indicaba una razón mucho más personal y verdadera: la indisponibilidad del sujeto,

La existencia del tú es negación del yo, debido a que uno y otro se determinan y fijan en su libertad, se excluyen.

El tú jamás puede colaborar a mi libertad: es mi adversario nato.

B. La comunicación de sujeto a sujeto o intersubjetividad personal

1) El hecho y su fundamentación

Una adecuada explicación del fenómeno de la comunicación de sujeto a sujeto y del porqué de su degradación a nivel objetivante exige concebir positiva y ontológicamente la relación yo-tú.

El yo hace al tú en un proceso de aproximación de libertades, lo reconoce y este reconocimiento remite a su propia constitución.

Compartimos la afirmación de la complementariedad ontológica del tú respecto al yo. El tú como no yo es algo positivo: el ser del otro. El yo contiene en su propio ser el ser del tú. Incluso cuando la actitud del uno y del otro es hostil, el uno está en el otro.

2) La experiencia de la intersubjetividad

En la experiencia de cada hombre nos encontramos con comunicaciones en las que el otro como tú es un ser personal con el que me vinculo con lazos que no son objetivables.

El amor entre dos personas, la amistad, el trabajo común que vincula en la ejecución, el trato y la comprensión de la otra persona, son algunos hechos de la comunicación.

Las características o condiciones principales son la invocación, la presencia, la disponibilidad, la donación y la fidelidad.

La inclinación más decidida de Marcel es hacia la donación en términos amorosos, como lo más consistente de la comunicación personal.

Un aspecto importante de la crítica a Marcel y Sartre es el problema de la trascendencia del conocimiento y del querer en la intersubjetividad.

a) La Teoría de Millan Puelles

Cómo vivo el encuentro con el tú, equivale a saber cómo me vivo en la experiencia de vivir al otro yo.

Mi propio vivirme yo como vivido por otro es la autoconciencia que poseo en la conciencia que tengo del otro. No se empieza por el pensamiento, se empieza por el hecho del otro que está ahí conmigo.

Esta vivencia es esencialmente con-vivencia: estructura con dos polos subjetivos, ninguno de los cuales se reduce a mero objeto. Se trata de un intercambio existencial donde yo vivo su vivirse y el tú me vive su vivirle, un intercambio viviente del nosotros.

Al cómo de la posibilidad de la vivencia del tú se responde: de hecho me siento vivido por otro; no me es tan ajena su vivencia, aunque pertenece al otro. Hay entre mi ser y el de tú una comunidad fundamental sin la cual no es posible la comunicación.

Los dos sujetos en la relación yo-tú poseen esa conciencia de comunicarse, como algo inmediato, pero a la vez esa conciencia de tal hecho es comunicación de la conciencia. Así se afirma la dialogicidad radical de la conciencia como aptitud previa a todo diálogo.

Por la dialogicidad radical de mi conciencia soy sensible a la instancia de una conciencia ajena.

El instarme o ser entendido por el otro, me da conciencia de mí mismo como vivido por otro ser como yo. La comunicación es la vivencia de una comunidad que se hace explícita en la experiencia de sentirme instado justamente por un ser como el mío.

El sentido ontológico de la trascendencia intencional aprehensiva consiste en ser un aumento o crecimiento sui generis. El ser que la posee se autoposee y posee el ser de lo conocido de un modo peculiar.

La subjetividad se aporta más trascendente al querer que al conocer porque el querer algo no es un ser-él-en-mí, sino mi ser-yo-hacia-él.

b) La teoría de Nicol

La condición de posibilidad del hecho de la comunicación es la comunidad ontológica. Sin intersubjetividad no hay objetividad. Lo esencial de la expresividad del pensamiento es la intercomunicación. El pensar no es solamente el objeto pensado sino que designa la persona a la que se comunica (el pensamiento es logos: razón y palabra)

Los términos no se aplican a las cosas para comunicar un pensamiento formado aisladamente; es que sin los símbolos no puede formarse el pensamiento. La existencia del otro es condición de posibilidad del pensamiento.

Encontramos que hay diálogo y entendimiento entre las personas. En la comunicación yo-tú el tú no es un desconocido en cuanto inaccesible.

En Marcel se pasa por alto el carácter intersubjetivo del pensamiento, para él son sólo datos objetivos, lo cual es inexacto si se mira la estructura dialógica del mismo.

El pensamiento no es sólo cuestión de entender sino de darse a entender; en ambos casos se requiere plantearlo como función comunicativa.

Cuando digo que le conozco, mi conocimiento está fundado en la inteligibilidad de su expresión, que es comunicación.

Es imprecisa la explicación de Marcel tendiente a centrar en los aspectos no cognoscitivos el carácter intersubjetivo de la comunicación ontológica.

La intersubjetividad, en el planteamiento existencial de Marcel, designa la peculiaridad de la relación como vínculo transobjetivo y como accesibilidad del yo al tú y del tú al yo, con formas y características que en la experiencia adquieren matices diversos. El coesse no puede tener sino un valor ontológico fundamental. Es designativo de la cooperación a la libertad del otro y síntesis nocional de un vínculo real que se expresa de múltiples maneras, porque recoge en sí el valor de la unión común de sujeto-sujeto.

3) Sobre las formas de comunicación

Se ha entendido como modos o tipos fundamentales del encuentro humano la comunicación objetivante y la personal. También se ha precisado cuestiones sobre cada una de ellas, acerca de la comunicación objetivante en Sartre y de la relación sujeto-sujeto dentro de la teoría de Marcel.

a) Comunicación amorosa

En el análisis del amor y del deseo de Sartre se repiten una serie de afirmaciones que constituyen algo así como un a priori del fracaso. De ahí su equívoca distinción sobre el amor como ideal imposible y reducción a proyecto orgánico.

El amor como proyecto de absolutización, en que el amante reclama la libertad entera del otro y le trata como un absoluto obedece a un planteamiento negativo e irreal, elaborado con base a un concepto de apropiación objetivante del ser sujeto del otro.

Junto a la negación de la trascendentalidad del querer, es lógico que el amor se plantee en términos de egoísmo.

No es cierto que el compromiso libre y voluntario que la relación amorosa presenta como ideal está planteado como fidelidad a sí mismo: esto sucede sólo si el amado pierde su voluntad, y no ama por quedar preso del afán absoluto del otro.

Un sujeto finito no puede plantearse su comunicación con otro sujeto en términos de infinitud.

El amor puede entenderse como absoluto, en cuanto don de sí, limitado por tratarse de un ser finito.

En la comunicación amorosa al dejar ser corresponde el dejarse querer. Sartre lo plantea de manera diferente: no se deja ser al otro como es: se acapara su ser, y se busca que su vida esté ocupada enteramente con la mía.

Marcel caracteriza la comunicación amorosa por la donación y la fidelidad. Un sujeto suscita en el otro la respuesta, que se convierte en participación amorosa. El don de sí está íntimamente vinculado a la disponibilidad: sólo se da quien está disponible para el otro.

El fracaso de la comunicación amorosa en Sartre proviene de la absolutización de la libertad, que absolutiza el querer en lo querido, y el resultado es la apropiación objetivante, la negación del otro como sujeto y del trascender necesario a la intersubjetividad.

Del fracaso del amor se colige el fracaso del segunda forma de relación concreta: el deseo, como intento de recuperar la libertad, opuesto al amor como asimilación de la libertad del otro.

Si no hay querer, ni siquiera por defecto (deseo), tampoco tendrá sentido para un yo el ser del otro, que es lo que se manifiesta en el querer.

Desde la indiferencia, pasando por el deseo sexual y la cosificación del otro en el goce, hasta el sadismo, están presentes los condicionantes que hacen de tales encuentros una comunicación personal degradada, objetivante.

En Sartre el tema del odio se resume en un no ser más que para mí.

b) Nosotros y fraternidad

El nosotros común basado en la relación a otro como prójimo es fraternidad.

En Sartre el concepto está revestido de implicaciones políticas negativas.

La fraternidad es concepto universal, siempre que sea sustantiva, que remita a un fundamento común para todos los hombres. Esta fraternidad está emparentada con la comunidad social y con la historia universal opuesta a la historia política.

La humanidad es una familia ontológica. La fraternidad es la plenitud de la comunicación personal. En la intersubjetividad se fraterniza aunque se disienta.

c) Comunidad e Historia

En Sartre la historia aparece como unidad contradictoria de pasividad y actividad.

La comunidad que se proyecta en CRD es praxis común fundada en factores empíricos de tipo económico que estructuran una dialéctica de factores negativos, donde lo común no tiene carácter metafísico ni una realidad clara.

Mientras la historia se considere exteriormente basada en esos factores, sin comunidad ontológica, la comunidad concebida es artificio teórico que conduce necesariamente a la discordia y a la violencia, incluso entre quienes comparten esa visión y esperan un futuro reconciliador.

La respuesta a si la lucha de clases es el motor de la historia está dada positivamente al colocar el conflicto en la base de la estructuración de lo social en sus formaciones.

La negación de la comunicación personal es negación de la comunidad.

Es una teoría del mal, donde todo parte del hombre y está en él.

La historia no se puede concebir sino dialógicamente, como libertad actual positiva siempre, aunque encierre factores negativos, precisamente porque es unidad y universalidad, interdependencia y solidaridad. Está fundamentada en la fraternidad como comunidad en el ser.

La historia es obra de la comunicación personal.

La comunicación o intersubjetividad personal revela lo común de los hombres: comunidad en el ser.

FRASES CLAVES:

Pág. 20: “La filosofía concreta es una descripción fenomenológica del mundo y de nuestra relación con los seres”.

Pág. 38: “El individuo deviene persona por los actos y por el compromiso, que es condición de libertad”.

Pág. 56: “Encontrarme con otro, comunicarme con él como tú, no es cruzarme, ‘ser ahí’ al mismo tiempo que él: es se, al menos, un instante con él.

Pág. 78: “Yo me descubro como ser en la medida en que reconozco a los otros como reales”.

Pág. 89: “El don de lo que está más allá de todos nosotros no depende de nosotros mismos”.

Pág. 165: “La comunicación es experiencia donde cada uno describe su propia intimidad en el otro y la enriquece”.

Pág. 166: “Lo nuclear de la presencia es el entenderse y el entenderle, el poseer sus vivencias, el mutuo aceptarse y rechazarse”.

Pág. 169: “Hay invocación, disponibilidad, presencia amorosa, compromiso, don de sí...en el acto de amar”.

Pág. 171: “El conocerse conduce a amar y el amor hace más perfecto el conocimiento”.

Pág. 175: “La comunicación con los demás viene a revelar en profundidad mi ser personal”.

Pág. 211: “Un aspecto importante de la crítica a Marcel y Sartre es el problema de la trascendencia del conocimiento y del querer en la intersubjetividad”.

Pág. 222: “Lo primero que hace el amor en su realidad esencial es afirmar al ser amado”.

Pág. 231: “la fraternidad subsiste aunque existencialmente haya rupturas y los hombres se comporten como enemigos”.

METODOLOGÍA:

Este es un estudio que se propone hacer una crítica de las teorías expuestas para descubrir planteamientos y dimensiones temáticas en torno a una teoría de la subjetividad humana como realidad personal intersubjetiva.

Se plantea la cuestión de si es posible la intersubjetividad personal y su proceso existencial como comunicación subjetiva, y si este proceso tiene alcance ontológico en cuanto compromete a través del encuentro interpersonal toda la realidad del hombre. El análisis de la descripción fenomenológica de la comunicación humana y su consiguiente afirmación o negación en el orden del ser personal constituye el núcleo del contraste de pensamiento entre Marcel y Sartre, cuya valoración crítica intenta revelar este libro.

CONCLUSIONES:

- Del pensamiento se desciende a la vida para tratar de explicarla.
- Amando yo me revelo a mí mismo (el yo personal), me transformo (sujeto) y transformo al objeto (de él a tú) estableciendo un encuentro de persona a persona.
- Quien ama no acepta división del ser amado, porque aceptaría división del suyo.
- La comunicación amorosa es compromiso.
- La existencia sólo es tolerable con la convicción de que no se está solo.
- Las dos actitudes importantes, que corresponden a las dos posibilidades que poseo en el encuentro son el amor y el deseo.
- El hombre se hace con la materia por medio de la materia (ésta es medio y fin).
- La relación une sin unificar; la unidad viene desde fuera y en principio se recibe pasivamente.
- El materialismo histórico lleva a plantear la relación del hombre con el mundo mediada por la materia dialécticamente, es decir, por un proceso de totalización a partir de la praxis individual.
- Hay una comunicación o encuentro del hombre con las cosas en cuanto las necesita y niega esa necesidad por el trabajo.

- La relación humana aparece como fondo en donde la praxis se totaliza. Su manifestación es la reciprocidad.
- Sartre niega la posibilidad de tratar al otro como sujeto: sólo es objeto para mí.
- Entre el número de ejemplos citados por Sartre referentes a la comunicación humana, el amor aparece como un fenómeno casi desconocido.
- Sartre renuncia a una comunión. Para Marcel se vuelve ontológica, es decir, afectante del ser del yo y del tú como sujetos.
- Para Sartre la percepción del otro se centra en el fenómeno de la mirada.
- Los análisis sobre el cuerpo son diferentes. Para Sartre sólo hay cuerpo-objeto; para Marcel hay cuerpo-objeto y cuerpo-sujeto.
- En Sartre todo intento de llegar al otro como sujeto se traduce en un imposible que existencialmente es lucha objetivante.
- La forma concreta más reveladora de la relación entre personas es la comunicación amorosa.
- Para hacer la propia vida, se cuenta con el cuerpo, que no es simple instrumento, con el entendimiento y la voluntad, todo lo cual hace necesaria una orientación sustancial de la libertad.
- El hombre en todas las formas de su ser está referido a otro.
- En la comunicación amorosa al dejar ser corresponde el dejarse querer.

COLOMBIA

UNIVERSIDAD DE LA SABANA

RAA 019

TÍTULO: EPISTEMOLOGÍA Y PSICOLOGÍA DE LA IDENTIDAD

AUTOR(S): PIAGET, Jean

PUBLICACIÓN: Buenos Aires, 1971. Editorial Paidós.

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Cuerpo: - Asiento o instrumento de las acciones que la conciencia atribuye a un yo único y permanente. (Pág. 107)
- Fuente de identidad. (Pág. 107)

Identidad: Conservación elemental del objeto (Pág. 10)

DESCRIPCIÓN:

El libro contiene 185 páginas.

El libro se divide en 6 capítulos de la siguiente manera:

Capítulo I: Investigación sobre la identidad de un cuerpo en desarrollo y sobre la del movimiento transitivo, por Jean Piaget y Gilbert Viyat

1. Planteo de los problemas
Sección I. La identidad de los objetos
2. Exploraciones sobre la identidad de los objetos en el transcurso de las transformaciones reversibles
3. La identidad de un cuerpo en el curso de su crecimiento
Sección II. La identidad del movimiento transitivo
4. Planteo del problema y técnica I
5. La técnica II o el problema de la identidad en situaciones que presentan obstáculos a la transmisión
Sección III. Conclusiones
6. El desarrollo de la identidad
7. Identidad y clasificación
8. Identidad y movimiento
9. Identidad y conservación
10. Identidad y funciones

Capítulo II. Funciones e identidad en la explicación del movimiento de las gotas de agua, por Magali Bovet, Robert Maier y Jena Piaget.

1. Técnica y estadios generales
2. El nivel I
3. El animismo, las 'predunciones' y la identidad propias del nivel I
4. El nivel II
5. El nivel III
6. El nivel IV
7. Encuesta especial acerca de la identidad
8. Conclusión: identidad y funciones
9. Observación final

Capítulo III. Exploración acerca de la identidad, las formas de equivalencia y la conservación en la rotación de un cuadrado, por Hermine Sinclair y Jean Piaget con la colaboración de Robert Maier y de Jacques Weiss.

1. Técnica y resultados generales
2. Identidad individual y clases de equivalencia
3. Identidad de la forma y conservación de los tamaños
4. La no identidad de la forma y los cambios de puntos de vista
5. La estimación perceptiva de los tamaños en juego
6. Conclusiones

Capítulo IV. El problema de la identidad en la presentación de figuras diferentes en una situación de movimiento estroboscópico, por Jean Piaget y Daphné Liambey

1. Enunciado de los problemas
2. Técnica y resultados generales

3. Reacciones frente a las figuras 6, 1 y 10
4. Reacciones frente a las figuras 8, 2, 5 y 9
5. Reacciones frente a las figuras 4,7 y 3
6. Conclusiones

Capítulo V. Movimiento aparente e identidad aparente, por Rémy Droz
Resultados

1. Resultados generales
2. Análisis de los resultados para las diferentes parejas de estímulos (figuras)
3. Diferencias entre adultos y niños.
Resumen y conclusiones

Capítulo VI. La identidad y la causalidad, por Vinh Bang

1. Planteo de los problemas
Hipótesis experimentales
2. Material y técnica
Observaciones preliminares
3. Situaciones experimentales y resultados
Situación I. El filme
 - A. Técnica (I)
 - B. Resultados (I)
 - C. Observaciones (I)
 Situación II. Las reglas
 - A. Técnica (II)
 - B. Resultados (II)
 - C. Observaciones (II)
 Situación III. Las bolitas
 - A. Técnica (III)
 - B. Resultados (III)
 - C. Observaciones (III)
 Situación IV. Los móviles
 - A. Técnica (IV)
 - B. Resultados (IV)
 - C. Observaciones (IV)
4. Conclusiones

Presenta tablas y gráficas y cuadros:

- Pág. 14: Distribución de los cuatro niveles en 31 niños.
- Pág. 139: Figuras rectilíneas y circulares utilizadas en la prueba correspondiente.
- Pág. 160: Cuadro 1. Valores medios del umbral inferior de la percepción de movimiento para todas las situaciones presentadas (tiempo: duración total del ciclo en ms)
Cuadro 2. Valores medios del umbral inferior de la identidad subjetiva de los estímulos a y b para todas las situaciones (tiempo: duración total del ciclo en ms)

- Pág. 161: Cuadro 3. Valores medios de los intermedios para la percepción de identidad de los estímulos para todas las figuras
- Pág. 162: Cuadro 4. Valores medios del umbral superior de la fase de identidad subjetiva para todas las figuras.
- Pág. 162: Cuadro 5. Extensión de las zonas de identidad subjetiva para todas las figuras.
- Pág. 163: Cuadro 6. Porcentaje de los sujetos que dan respuestas de identidad subjetiva para cada una de las figuras (porcentaje del número de sujetos interrogados)

FUENTES:

- Archives, núms. 142 – 143, 1958
- Gouin – Décarie, “Intelligence sensori – motrice et psychologie du premier âge”, en Psychologie et Epistémologie génétique, thèmes piagétiens, Dunod, 1966.
- H. Sinclair de Zwart, Acquisition du langage et développement de la pensée, Dunod, 1966.
- Inhelder y Piaget, La genèse des structures logiques élémentaires (Delachaux)
- Intelligence et affectivité chez le jeune enfant, Delachaux & Niestlé, 1962.
- J. Bruner y otros, Studies in Cognitive Growth, Wiley, 1966.
- J. Piaget, La construction du réel chez l'enfant.
- J. Piaget, La formation du symbole chez l'enfant, 2ª ed., pág. 239, obs. 107.
- J. Piaget, Les mécanismes perceptifs, págs. 318 – 329
- La formation du symbole.
- Loc. Cit., cuadro 124, pág. 309.
- Piaget e Inhelder, L'image chez l'enfant, págs. 84 y sigs.
- Piaget e Inhelder, L'image mentale chez l'enfant.
- Piaget e Inhelder, L'image mentale chez l'enfant. París, PUF, 1966, cuadros 85 y 86, págs. 209 – 210.
- Piaget e Inhelder, La représentation de l'espace chez l'enfant, Presses Universitaires de France.
- Psychologie et épistémologie génétiques, thèmes piagétiens, Dunod, 1966, págs. 299 – 305.
- Vol. XXIII de los “Etudes”.

CONTENIDO:

Capítulo I: Investigación sobre la identidad de un cuerpo en desarrollo y sobre la del movimiento transitivo

1. Planteo de problemas

Lo característico de una operación cognitiva es efectuar transformaciones reversibles que modifican ciertas propiedades de un objeto al mismo tiempo que dejan invariables a las otras: la operación supone la conservación y ambas no se constituyen casi nunca antes de los 7 años. Pero existe una excepción en cuanto a esta edad promedio de acceso que es la conservación del objeto mismo.

Esta conservación del objeto es sólo un caso particular de conservación, pues el objeto no se transforma sino que simplemente se lo oculta detrás de una pantalla o se lo somete a un desplazamiento. El problema consiste sólo en establecer si el objeto existe todavía en forma localizable, o si se anula.

La conservación del objeto se puede designar con el nombre de identidad individual o cualitativa.

Esta conservación del objeto supone un cierto empleo del principio de identidad como principio regulador del conocimiento que puede aplicarse a objetos, esquemas, conceptos, etc.

Nada excluye a priori que todas las estructuras se transformen hasta su estado de equilibrio, incluyendo la identidad misma.

En las situaciones de movimiento transitivo el sujeto llega a admitir un tipo de conservación del impulso que pasa del móvil activo A al móvil pasivo B. Uno de los investigadores comprobó que al nivel de las nociones, niños 4 a 5 años ya admiten no sólo la transmisión del impulso, sino además y con frecuencia reconocen un juego de impulsos y resistencias sugerido por la experiencia tactilokinestésica.

Un objeto es un centro de actividades causales y movimientos posibles, y la conquista o descubrimiento del objeto permanente equivale a considerar los objetos como núcleos de interacciones (entre sí y con el propio cuerpo).

El cuerpo se concibe como activo y móvil. Por ser el propio cuerpo una fuente de actividades, resulta claro que su identidad se transmite a éstas: al poner en movimiento un objeto exterior, o incluso cuando actúa sobre un objeto B por obra de un término medio A se concibe a este movimiento como transmitido y como idéntico a sí mismo precisamente porque es transmitido.

Sección I: La identidad de los objetos

2. Exploraciones sobre la identidad de los objetos en el transcurso de las transformaciones reversibles

La identidad inicial, total o parcial, remite al esquema de la acción considerada en su fin al objeto considerado como la materia o el lugar donde se aplica esta acción.

Se toma como marco de referencia la identidad del alambre al cual se le puede dar la forma de un arco o de una recta.

Primero se acepta sin problema la identidad del objeto (nivel I) ya que con este objeto se puede hacer lo que se quiere. Luego la identidad es a veces negada (nivel II) porque la forma cambia. A continuación es nuevamente aceptada, porque la materia del objeto permanece igual a través de los cambios (nivel III), pero con distinta longitud; y por último es aceptada, así como la conservación de la longitud (nivel IV).

El Nivel I

Es característico a los 3 años o poco más, y parece confirmar una tendencia primaria a la identificación que luego disminuye sin establecer contacto inmediato con la verdadera identificación del nivel III, que aparece hacia los 5 años.

Esta identificación primaria aparente rara vez se presenta en estado puro sino bajo la forma de una mezcla irregular de identificación y distinciones.

Antes de la identidad individual del alambre, del agua, de la pasta o de las perlas de un collar, cada uno de estos objetos tiene una forma primitiva de identificación que podemos llamar la asimilación a un esquema de acción.

Desde esta perspectiva puede haber identificación precoz, más aún porque se trata de los mismos objetos.

Las identificaciones precoces no son conservaciones.

El Nivel II

Este nivel predomina a los 4 años y consiste en negar o reducir a un mínimo la identidad de los objetos en cuestión.

La diferencia entre estos sujetos y los del nivel I reside en una diferencia de actitud. Frente al objeto estos últimos piensan en qué puede hacerse con ellos y la identificación se centra ante todo sobre este esquema de asimilación.

Los sujetos muy jóvenes no pueden someterse con éxito a pruebas de conservación porque ignoran todos los indicios de cambio y no establecen diferencia sistemática alguna entre estas transformaciones y los estados mismos.

Ya no le basta a los sujetos saber que se puede hacer un collar con perlas o una recta con un arco, buscan cómo se efectúa el cambio, su atención hasta ahora únicamente fijada sobre la acción global, comienza a detenerse sobre el objeto mismo, como punto donde se aplica la acción y empiezan a observarse los indicios de permanencia o de modificación.

Este cambio de actitud explica el contraste entre la identidad individualizada del nivel II y la identidad semigenérica de los esquemas de asimilación del nivel I. La identidad individual es mucho más exigente pues desde ahora se referirá al objeto modificable y ya no exclusivamente a lo que puede hacerse con él.

El Nivel III

Este nuevo estadio presenta un interés teórico, puesto que permite establecer la prioridad genética de la identidad cualitativa respecto de la conservación de las cantidades. Esta última implica una composición de las transformaciones mientras que la primera es accesible por simple disociación entre las cualidades permanentes y las variables.

A través de sus transformaciones, un objeto presenta dos clases de variables o índices: unos son cualitativos y se presentan a una comprobación perceptiva casi inmediata (forma, color y materia), los otros son cuantitativos (extensión lógica, número y cantidades espaciales o físicas) y su estimación adecuada exige una composición operatoria (inclusiones, correspondencias, compensaciones relacionales, medidas, etc.)

La cantidad no es más que un aspecto de la forma, y si el objeto se alarga puede seguir siendo 'el mismo' aunque cambie de tamaño, puesto que este alargamiento es la vez cambio de forma y de cantidad.

El nivel IV y el problema de las relaciones entre la identidad y la reversibilidad

El nivel IV difiere del III en que el sujeto no sólo llega a realizar la identidad cualitativa, sino también la conservación de las cantidades.

Si llamamos identidad a la conservación de la cantidad, ésta actúa de modo totalmente diferente que la identidad cualitativa: esta sólo supone una reunión de las cualidades inalterables (materia, color) y su disociación de las cualidades variables (forma). En cambio, la conservación supone una operación reversible, aditiva o de compensación; o también una medida; luego, una síntesis de particiones y de orden.

La conservación de las cantidades no es el resultado de una simple generalización de la identidad cualitativa, puesto que la conservación se apoya en una composición de las transformaciones mismas.

La conservación cuantitativa no proviene por filiación directa de la identidad cualitativa. La identidad se vuelve conservación cuando está integrada en una estructura cuantificable, que la comprende pero la sobrepasa constituyendo algo más que una ampliación de la primera puesto que introduce nuevas operaciones.

Siendo la reversibilidad un proceso resultante de una larga historia iniciada con regulaciones irreversibles, es la que constituye las únicas estructuras susceptibles de conferir a las identidades su necesidad.

El acceso precoz a la identidad cualitativa (nivel III a partir de los 5 años) está facilitado por la reversibilidad física de las situaciones presentadas. Quizá se deba ante todo al hecho de que esta reversibilidad no consiste todavía más que en regresos empíricos y permite al sujeto vincular los dos estados extremos y admitir a partir de allí la identidad del objeto. La reversibilidad del proceso no es indispensable para esta identidad ya que un organismo sigue siendo 'el mismo' a pesar de su crecimiento irreversible.

Un sondeo acerca de la identidad de un objeto en vías de reabsorción. Breve exploración acerca de la identidad de una vela en proceso de quemarse y fundirse.

El interés reside en que el reconocimiento de la identidad de la vela es mucho más tardío una vez admitida por el niño la realidad del cambio, de la reducción continua y de la desaparición final de la vela como tal. Por ejemplo, un caso del nivel III en el cual la identidad de la pasta para modelar y de las perlas del collar ya no constituye un problema, pero no hay aún conservación cuantitativa, mientras que la identidad de la vela se niega rotundamente.

¿Por qué esta identidad es negada en el caso de la vela y aceptada en los otros dos? Porque en estos dos últimos casos, la variación cuantitativa que se admite puede ser anulada e invertida volviendo las cosas a su estado inicial. Por el contrario, la vela se derrite sin retorno posible y termina por desaparecer, lo que con seguridad constituye una pérdida de identidad.

3. La identidad de un cuerpo en el curso de su crecimiento

En la investigación se refiere al desarrollo de un cuerpo que presenta todas las apariencias de un alga. Se cuida de que sólo crezca en presencia del niño para evitar las posibles confusiones en cuanto su identidad.

Se solicita al sujeto que dibuje 'un alga que crece' y después se le pide que la dibuje 'como era antes', luego 'cómo será después' y aún después'.

Terminados estos dibujos del alga, se le pide al niño que se dibuje a sí mismo, luego como 'era antes' y 'aún después' y 'cómo serás cuando seas más grande'. Por último, se procede exactamente del mismo modo pero ahora respecto del experimentador.

En los niveles observados, el primero se caracteriza por una identidad aceptada para el propio cuerpo, pero negada para el del experimentador y para el alga.

En el nivel II, la identidad se generaliza para los humanos, pero se la sigue negando en el caso del alga. En el nivel III la identidad es general.

Nivel I

En el caso de las transformaciones invertibles existe una dificultad en asegurar la continuidad de la modificación. De esto resulta una fase de negación de la identidad.

La identidad es más precoz, y es notable que aparezca mucho antes que la conservación de las longitudes.

En el caso de las transformaciones irreversibles como el crecimiento, se comprende que la dificultad en representarse la continuidad es la misma, pero a ella se añaden otras que son más graves: la de fijar un punto de partida y la de detener el punto de llegada.

De esta indecisión sobre los estados extremos del proceso y sobre todo por el hecho de que éste no puede desenvolverse en los dos sentidos, sino que permanece irreversible, resulta que su discontinuidad aparente se opone a la identidad.

El nivel II

Los sujetos de este nivel aceptan la identidad a través del crecimiento en los humanos (propio cuerpo y del experimentador), pero siguen negándola para la del alga.

La oposición entre la identidad de un ser humano en el transcurso de su crecimiento y la no identidad del vegetal en las mismas circunstancias se debe al hecho de que el primero presenta una actividad continua que permite reconocerlo como individuo y como centro permanente de interés y de valores.

Como el vegetal no hace más que cambiar de talla, en oposición a las múltiples actividades diferenciadas que permiten reconocer a un ser humano como individuo, estas últimas prevalecen en la identidad que le es conferida, y entonces el cambio de tamaño no modifica esa individualidad.

El nivel III

Se observa la demora que la naturaleza irreversible del crecimiento del vegetal impone al desarrollo de la identidad por más que el sujeto encuentre en su propio cuerpo el ejemplo evidente de identidad en el transcurso de un crecimiento orgánico.

El yo es esencialmente el conjunto de los esquemas de la acción y, para el sujeto, su cuerpo es su instrumento. Afirmer la identidad de uno como de la otra es pues ante todo referirse a la continuidad de su actividad y remontarse a la fuente de la identidad.

La identidad proviene de la misma asimilación, es decir, del proceso constitutivo que condiciona la acción, y la conciencia que de ella se adquiere.

Con la tercera etapa comienza a imponerse las consideraciones cuantitativas, bajo una forma pre - operatoria, lo que excluye aun toda conservación de esas cantidades nacientes y las mantiene como casos particulares de los cambios cualitativos. De estas diferenciaciones resulta que la distinción entre cualidades constantes, y las cualidades o cantidades variables permite una consolidación de la identidad en la que el objeto permanece 'el mismo' incluso si cambia de forma y de tamaño. Aparecen así las identidades sin conservación de los tamaños ni de las formas.

Sección II. La identidad del movimiento transitivo

4. Planteo del problema y técnica I

Si tal es el desarrollo de la identidad de los objetos, pueden formularse nuevas hipótesis respecto de la identidad del movimiento transitivo.

Este problema puede ser considerado como una cuestión de conservación puesto que la concepción y la explicación de esos movimientos suponen una composición de masas y velocidades, de impulsos y resistencias.

El movimiento transitivo está es un principio vinculado con la propia acción, si la identidad en su forma semigenérica surge de la asimilación a los esquemas de esta acción, es natural que esta identidad no sólo concernirá a la mano que empujó el objeto impulsado, sino también, al movimiento mismo en cuanto transmitido de la una al otro.

El movimiento transitivo se relaciona con el objeto B en su acción sobre el objeto C. La permanencia del objeto es quizá la primera forma de identidad que se desprende de la acción. Pero, lo característico del objeto

es convertirse él mismo en un centro de acciones y es difícil concebir que la identidad pueda ser atribuida al objeto sin que se extienda a sus actividades y movimientos.

Una primera técnica empleada consistió en plantear lo siguiente:

- 1) Se colocan sobre un plano horizontal (con rieles) tres bolitas de las cuales la primera se encuentra frente a un propulsor a resorte. Se hace anticipar el resultado de la acción del propulsor, se realiza la experiencia, se la hace describir.
- 2) Luego se hace que el niño mismo arroje la primera bolita sobre la segunda, después de anticiparle qué es lo que va a pasar. Se le hace describir el proceso.
- 3) Un martillo está suspendido por el mango. Se colocan 3 bolitas sobre rieles, una de ellas bajo el martillo que está por caer: se hace prever los movimientos, se suelta el martillo.
- 4) Se hace preceder a los rieles horizontales por un sector inclinado y se coloca la primera bolita en lo alto de la pendiente. Se hace prever, se ejecuta el movimiento adecuado. Se presentan así 2 movimientos sin modificar la inclinación: uno rápido partiendo de lo alto del plano indicado, el otro lento a partir de la mitad.

Todos los sujetos del nivel I aceptan la transmisión del impulso pero descuidan un cierto número de diferencias observables y consideran entonces que el impulso transmitido caracteriza un 'mismo' movimiento que pasa de un móvil al siguiente. En el nivel II ya no se trata del mismo movimiento cuando este último se transmite mediante el propulsor.

En un nivel III, caracterizado por el pasaje de lo cualitativo a las consideraciones cuantitativas, el sujeto reserva esa identidad a los efectos de su sola acción y no la transfiere al caso del martillo. Por fin, en el nivel IV el sujeto trata de establecer relaciones entre las observables sin preocuparse por el punto de partida de los movimientos.

Nivel I

En este primer nivel las situaciones del propulsor o del martillo se asimilan de entrada al impulso en la propia acción.

Para estos sujetos del nivel I, la transmisión del impulso resulta evidente e implica entonces la identidad de un principio dinámico que produce el movimiento y pasa de un móvil al siguiente.

El sujeto no presta atención a los cambios o diferencias, para afirmar una especie de identidad global y semigenérica nacida de la asimilación a un esquema de acción.

El nivel II

Los caracteres que distinguen a este nivel II son que el sujeto se niega desde ese momento a admitir la identidad de los impulsos, fuerzas, etc., transmitidos de la bolita A a B y de B a C cuando la fuente de esas acciones se sitúa en un objeto independiente del propio cuerpo, mientras que esa identidad le resulta evidente cuando el movimiento inicial reside en su propia acción.

Los sujetos, en vez de afirmar sin más la transmisión del movimiento, intentan describirla y analizarla en detalle.

Se trata de una transmisión del movimiento pero sin que su principio dinámico siga siendo el mismo o idéntico.

Estos mismos sujetos olvidan sus argumentos en el momento en que se trata de su propia acción y están entonces convencidos de la identidad de la fuerza transmitida puesto que son ellos los que la 'dan'.

El nivel III

Este nivel señala la transición entre los niveles II y IV en el sentido de que el sujeto continúa, como en II, admitiendo sin crítica la identidad del principio dinámico que proviene de su propia acción, mientras que en el nivel IV someterá estos procesos al mismo análisis y a las mismas diferenciaciones conceptuales que los movimientos transitivos independientes de esta acción.

La clara diferencia entre estos sujetos y los del nivel II es que superaron el punto de vista de la identidad cualitativa y que plantean la cuestión en términos de igualdad o desigualdad cuantitativas, que es lo que corresponde en los problemas de conservación.

El nivel IV

Este estadio se caracteriza por un pasaje por fin sistemático de la identidad cualitativa a los problemas de conservación o de no conservación cuantitativas, incluso en lo concerniente a los movimientos transitivos que se originan en una acción del propio cuerpo.

El criterio de este nivel, en oposición al nivel III, es el hecho de esa renuncia a la identidad en el dominio de la acción propia.

En estas reacciones del nivel IV aparecen dos caracteres. El primero, que es el que define a este estadio, reside en que el sujeto renuncia por fin a interpretar los resultados de su propia acción como diferentes de los movimientos transitivos entre móviles exteriores.

Este sistema está orientado hacia una composición operatoria de las variaciones cuantitativas: intensidad de los golpes, velocidades, espacios recorridos e intervalos entre las bolitas, resistencias y disminución de velocidades, etc.

Se concibe a la identidad cualitativa como independiente de las cualidades variables, mientras que la conservación cuantitativa es solidaria del conjunto de las transformaciones.

En este nivel IV se asiste a la integración de la identidad en un sistema de covariaciones en cuyo seno el sujeto se esfuerza por desprender invariantes, por difícil que resulte la empresa.

5. La técnica II o el problema de la identidad en situaciones que presentan obstáculos a la transmisión

- 1) Se colocan tres bolitas de metal sobre un plano horizontal. Se le pide al niño que anticipe qué es lo que va a pasar si empuja la bolita A. Después de la experiencia se pide la explicación. En general, el niño empuja a A bastante fuerte para hacer adelantar a B y C. Una vez realizado, el experimentador empuja suavemente a A sin hacer avanzar a C. Se pide la explicación, que suscita la cuestión de la fuerza del golpe, sin que haya necesidad de introducirla verbalmente y de modo más o menos artificial.
- 2) Se reemplazan las tres bolitas de metal por tres bolitas de pasta paramodelar. Se actúa igual que en 1) y se hace explicar la diferencia entre las dos situaciones, lo que suscita los problemas de resistencia, etc.
- 3) La bolita A es de metal. La bolita B es de pasta para modelar y C, de metal, está ubicada exactamente tras ella, en contacto directo. se hace anticipar el resultado, luego se lo hace verificar y explicar.
- 4) La bolita de metal A es empujada por el experimentador o por el niño a 20 cm. de otras cuatro bolitas de metal, BCDE, que se tocan entre sí. Se hace prever, realizar y explicar el fenómeno.
- 5) Iguales preguntas con A a 20 cm. y dos bolitas B y C que se tocan entre sí.

En el nivel I el sujeto prevé en cada caso la transmisión del impulso y la explica mediante una identidad cualitativa, sin tener en cuenta las desigualdades de velocidad y a veces hasta negándolas.

En el nivel II, el sujeto comienza a prestar atención a los indicios exteriores u objetivos y niega, en ciertos casos, la identidad cualitativa, sin poner en duda la transmisión del impulso cuando se produce, pero admitiendo que ésta puede modificarse a partir de su origen.

En el nivel III ese punto de vista cualitativo cede lugar a las consideraciones cuantitativas, y en el nivel IV el establecimiento de

relaciones entre diversos factores conduce a sustituir la cuestión de identidad por la de la composición cuantitativa de las invariantes y de las transformaciones.

El Nivel I

En este nivel existe identidad cualitativa generalizada con desatención y a veces incluso negación de las modificaciones objetivas.

En este nivel I, la transmisión del impulso se concibe de inmediato como una identidad cualitativa que sustantiviza el impulso en forma de un 'golpe', de un 'choque', de un 'empujón', de un 'golpe de impulso', que sigue siendo 'el mismo' en el curso de todo el desenvolvimiento transitivo. Esto no quiere decir que el sujeto no percibe las diferencias de velocidad e incluso sabe que al aumentar la fuerza del impulso se aumenta la velocidad y la longitud del trayecto de los móviles lanzados.

La respuesta de nuestros sujetos es que desde que la acción 'pasa' es porque supone la existencia de alguna realidad que permanece idéntica a sí misma independientemente de los obstáculos o de las variaciones observadas. Poco importan las diferencias de velocidad, de recorrido, etc., ya que no está allí el problema. El razonamiento es: Si algo sucedió hay una 'cosa' o un impulso que conserva su identidad.

El nivel II

La mejor justificación de la autenticidad de esta creencia inicial en la identidad cualitativa del 'golpe' transmitido es que, a partir del nivel II, el sujeto descubre objeciones a este tipo de conceptualización y que, en el curso de los estadios III y IV, los reemplazará por las nociones de conservación cuantitativa limitada.

Los argumentos invocados por estos sujetos siguen siendo de naturaleza sobre todo cualitativa: la bolita habría 'rodado mejor', la fuerza 'cambia', etc., y cuando se invoca el peso se trata nuevamente de hacerlo en el sentido de variaciones del peso absoluto.

Los niveles III y IV

Con el nivel III se pasa en cambio, a una acentuación de las consideraciones cuantitativas centradas principalmente sobre la velocidad.

La idea que se les impone a los sujetos es que el problema no se reduce a saber si lo que se transmite es 'el mismo' impulso negado en casos de variaciones o afirmado a pesar de ellas, sino cómo lo que se transmite se combina con los demás factores: la hipótesis más frecuente es que, en

función de los pesos y resistencias, una parte cada vez mayor del golpe inicial es retenido por cada nuevo móvil.

Sección III: Conclusiones

6. El desarrollo de la identidad

La identidad no se da como una totalidad desde los comienzos de la vida mental.

La identificación progresa rápidamente con la constitución y organización de los esquemas de asimilación a la acción, y de ello resulta que desde el fin del primer año aparecerán dos formas complementarias y solidarias de identidades que subsistirán durante toda la vida: la del objeto, con su permanencia sustancial y su localización en el continuo espaciotemporal, y la del propio cuerpo así como la del yo que se le adhiere.

La ley de la delimitación progresiva del régimen de la identidad y de su integración gradual en sistemas de conservaciones y transformaciones combinadas parece general.

7. Identidad y clasificación

La identidad, incluso la cualitativa e individualizada, siempre es solidaria de sistemas de conjunto.

La identidad del objeto como permanencia sustancial es relativa a las localizaciones exteriores y a lo que el sujeto puede hacer con este objeto, depende de esquemas espaciotemporales y prácticos; la identidad del propio cuerpo es igualmente espaciotemporal, pero constituye además la permanencia del conjunto mismo de los esquemas de que dispone el individuo.

Al estudiar las dificultades sistemáticas que el niño de 4 a 6 años tiene para el manejo de las relaciones de parte a todo (inclusión), uno de los investigadores formuló la hipótesis de que antes de distinguir las relaciones en extensión entre una subclase y una clase, y las relaciones en amplitud (comprensión) entre los caracteres comunes o genéricos del todo y los caracteres específicos o individuales de las partes o elementos, el niño empleaba relaciones indiferenciadas que se podrían llamar relaciones de 'conveniencia', de 'posesión' o de 'pertenencia cualitativa'

La permanencia de la esencia individual, o identidad cualitativa, no tiene nada que ver con la conservación de una cantidad que permaneciera invariante en el curso de las transformaciones y verificada a través de la composición misma de estas transformaciones.

A nivel de la identidad cualitativa lo que cambia no es más que accidente y no afecta a las 'posesiones' esenciales del objeto, o bien modifica a estas últimas y entonces ya no hay identidad.

La identidad se afirma en la medida en que el niño comprende que un cambio de forma o de cantidad no afectan a las otras propiedades del objeto y éste puede así permanecer idéntico a sí mismo desde este punto de vista más fundamental.

8. Identidad y movimiento

En el caso de las acciones transitivas, la identidad del movimiento transmitido supone una síntesis, a la vez más simple en cuanto a sus resultados inicialmente constantes, y mucho más compleja en cuanto a sus relaciones con las futuras operaciones.

En principio B adquiere el movimiento que pierde A, salvo si B es por demás pesado y detiene a A, o si A arrastra a B continuando su marcha porque B es liviano.

La evolución de la identidad es la misma en el caso de las identidades dinámicas y estáticas.

9. Identidad y conservación

Un especialista de los principios de conservación en la historia de las ciencias, E. Meyerson, siempre los presentó como causados por una identificación, es decir por una 'identidad en el tiempo', lo que parece acreditar esta convicción de un estrecho parentesco entre la identidad y la conservación. La dificultad reside en que no hay nada que permita en este caso distinguir la identificación tautológica o verbal de la explicación efectiva.

J. Bruner ha escrito un libro muy sugerente en el cual sostiene que las conservaciones derivan de las identidades y no de las compensaciones y de la reversibilidad.

La identidad, en sus formas iniciales, se refiere a las cualidades (igual objeto, igual color, etc.), mientras que las conservaciones operatorias se refieren todas a cantidades: la conservación de un conjunto es la de su extensión (número, 'potencia' o cuantificación intensiva de los individuos de la clase).

La cantidad no es proporcionada por una comprobación directa o perceptiva como la de cualidad, sino que supone una construcción compleja para que se la asimile como tamaño cuantificable. El niño pequeño emplea sin cesar términos que para nosotros son cuantitativos: grande, amplio, oscuro, pesado, etc., pero para él se trata de cualidades.

La asimilación no es sólo identificación: es además una integración en la cual la identificación es un simple caso particular.

Por otra parte, la asimilación no presenta, como la identificación misma, más que un sentido funcional, y una misma función puede ser ejercida por diferentes estructuras.

La identidad simple consiste en disociar los elementos estables y las transformaciones para desatender a estas últimas y retener los primeros, que están dados en las constataciones; las conservaciones se obtienen componiendo las transformaciones para de ellas deducir un producto estable como resultado de esta misma composición.

La identidad no desaparece en las conservaciones sino que cambia de naturaleza. Se integra en una estructura más compleja, de la que a partir de entonces depende al subordinarse y recibir de ella nuevos caracteres.

Si los resultados obtenidos por Bruner sobre aprendizaje son auténticos a pesar de los numerosos defectos de método, ellos no prueban en absoluto un paso simple y directo de la identidad a la conservación, ya que la continuidad en el curso de las transformaciones son factores comunes a la identidad y a la conservación. Pero, mientras que la identidad despeja su propia invariante al separar o no tener en cuenta los cambios o transformaciones, la conservación operatoria construye su invariante por la composición misma de estas transformaciones. Ahí está la gran diferencia, ya no puede decirse que hay filiación de la identidad a la conservación, y es necesario precisar que hay integración de la primera en la segunda, pues tal integración significa que intervienen muchas otras operaciones más.

10. Identidad y funciones

La identidad precede a las operaciones

I. Una función es una aplicación orientada cuyo carácter esencial es la univocidad a la derecha. Las funciones implican estructuras más fundamentales, pero también más abiertas e indeterminadas que las estructuras operatorias con las que luego mantendrán interacciones cada vez más estrechas.

Si las operaciones expresan las coordinaciones generales y reversibles de la acción, las funciones traducen más fundamentalmente los vínculos propios con los esquemas elementales de las acciones en sus diferenciaciones.

Si la lógica de las funciones constituyentes ignora aún las operaciones reversibles, utiliza coordinadores. Los dos coordinadores más generales

son el repetidor que corresponde a la asimilación reproductora, y el identificador que corresponde a la asimilación reconocitiva: de ahí el papel de la identidad en la formación misma de las funciones constituyentes.

En segundo lugar, un objeto Y no es función de otro objeto X, ya que sólo una propiedad y del primero es función de un carácter x del segundo. Esto equivale a subrayar la importancia de la 'comprensión' de una función, en oposición a su extensión.

El punto de unión entre esta comprensión y esta extensión está precisamente asegurado por la identidad, que reúne en un todo la unicidad y la continuidad del objeto y aquéllas de sus propiedades consideradas como esenciales en tanto que permanentes, que caracterizan su comprensión.

El papel de la identidad es fundamental en la lógica de las funciones, como lazo de unión entre una comprensión preponderante y una extensión naciente.

II. Se enfrenta la siguiente dificultad: si A y A' representan el mismo objeto en dos estados sucesivos, se tiene por supuesto $A = A'$ pero también se tiene $A' = A$ y toda identidad concluye en esta simetría que parece constituir un comienzo de reversibilidad. El reconocimiento de la identidad se facilita en el caso de las situaciones invertibles, mientras que es más tardía en el caso de los procesos irreversibles.

Lo invertible asegura la posibilidad de un retorno, pero de un retorno empírico que se sustenta en una nueva acción.

Una operación reversible es una sola y misma acción que puede desarrollarse en los dos sentidos dentro de una totalidad que conserva su invariancia en extensión o en número.

En el caso de la identidad en el seno de lo invertible, la constitución de los caracteres permanentes no se sustenta más que en una disociación: la materia y el color del alambre que se transforma de arco en recta siguen siendo 'los mismos', mientras que la forma y la longitud varían. La invariante cuantitativa, propia de las conservaciones que provienen de mecanismos operatorios, es en cambio el resultado de una composición de las transformaciones mismas.

Toda función no implica su inversa y cuando se presenta alguna puede tratarse de una nueva función que suscita una nueva estructura.

III. Otro parentesco entre las funciones constituyentes y la identidad, que se refiere a la formación de las clases de equivalencias: una 'aplicación' que es una correspondencia de 'varios a uno' y por tanto constituye una fuente de una clase de equivalencia.

En la medida en que las funciones constituyentes elementales se completan mediante el proceso inverso, y ante todo por la correspondencia 'uno a varios' que ya no es una 'aplicación', la operación reversible así constituida conduce a la construcción de encajes, que por su naturaleza misma, determinan las extensiones y son fuente de cuantificación. Con esta constitución de las operaciones se transforman tanto las funciones como las identidades. Las primeras en el sentido de las funciones constituidas y las segundas bajo la forma de las 'operaciones idénticas', inherentes a los sistemas de encajes o 'agrupamientos'.

IV. resulta así que el desarrollo de la identidad es solidario del de las funciones. La identidad aparece como una función entre otras, en cuanto autoaplicación.

Lo típico de cada uno de los coordinadores elementales es presentar la doble naturaleza lógica y física, puesto que a la repetición de las acciones del sujeto, a sus identificaciones, corresponden en la realidad física la repetición de las sucesiones legales mismas, la identidad de los cuerpos o de los movimientos. Aun en este sentido el destino de las identidades participa del de las funciones.

Capítulo II: Funciones e identidad en la explicación del movimiento de las gotas de agua

La investigación se emprendió con el fin de estudiar bajo el efecto de qué factores una explicación global, de tipo animista, se modificaría por una descomposición de los fenómenos en juego, y se orientaría en la dirección de modelos mecanicistas o aleatorios. El proceso elegido fue el deslizamiento de las gotas de agua sobre un vidrio.

Se podría suponer que el animismo infantil concierne ante todo a las 'ultracosas', es decir, a los objetos no manipulables (astros, nubes, arroyos, etc.) y que se borraría en cuanto los fenómenos se vuelven accesibles al análisis por manipuleo.

En el caso de las gotas de agua, el animismo se presentó muy firme hasta en el detalle de los movimientos individuales de esas gotas, dado el carácter parcialmente aleatorio de sus trayectos.

Desde los niveles pre - operatorios se constituye en el niño una lógica de las funciones, todavía no reversible pero que sirve como instrumento para descubrir copropiedades o covariaciones variadas, o sea leyes físicas o lógico – matemáticas elementales.

1. Técnica y estadios generales

Recordándole al niño los movimientos variados que realizan las gotas de lluvia sobre un vidrio, se le presenta una pizarra en la cual se halla disperso un gran número de gotas pequeñas y una única gran gota, cuya trayectoria al levantar la pizarra deberá prever el niño: rectilínea o en zigzag, 'entre' o 'sobre las otras gotas, etc.

- I. A los 4 – 5 años se observa un animismo total en cuanto a las trayectorias de G. No se considera posible ninguna predicción.
- II. A partir de los 6 - 7 años, se da una reacción espontánea, de allí tendencia a quedarse en simples descripciones y evitar las explicaciones. Las sugerencias de naturaleza animista y finalista se aceptan fácilmente para la trayectoria o para los encuentros. Toda previsión sigue considerándose imposible.
- III. A los 7 – 9 años se precisan ciertas funciones objetivas sobre puntos como la proximidad. Para el conjunto de la trayectoria de G todavía se rechaza la posibilidad de una previsión segura, pero interviene una zona de determinación con exclusión de las desviaciones demasiado acentuadas. Las sugerencias animistas son rechazadas cada vez más.
- IV. En los sujetos de 10 a 12 años se invoca una interpretación mecanicista y aleatoria.

En el nivel I, las comprobaciones que fragmentan el fenómeno global no conmueven para nada el animismo y el finalismo: toda variación sigue siendo posible.

Desde que se acerca el nivel II, las mismas descomposiciones sugieren la búsqueda de funciones objetivas, pero se procede gradualmente sin generalizar y manteniéndose en el plano de la descripción legal. El papel del azar sigue ocupando un lugar intermedio entre lo arbitrario y lo aleatorio.

En el estadio III y en el IV, la disociación de los factores conduce a una comprensión del papel de la proximidad y de las dimensiones, de ahí la posibilidad creciente de explicar las trayectorias rectilíneas y las desviaciones.

En cuanto a la identidad, no suscita dudas al comienzo bajo la forma de la continuidad y de la unicidad de un cuerpo viviente. En adelante, por lo contrario, los progresos de la cuantificación conducirán a discutir que una gota cuyo volumen aumenta por composición aditiva pueda conservar su identidad, pues esta noción de lo idéntico se subordina a la conservación de las cantidades.

2. El nivel I

Todos estos niños reconocen que las gotas descienden y no suben, algunos han comprobado que una gota desciende más rápido si la

pendiente es más pronunciada o si esta gota es más grande. Todos admiten que las grandes absorben a las pequeñas y no a la inversa.

Las observaciones permitieron a estos sujetos establecer la variabilidad de los procesos en juego y el obstáculo que ella significa para toda predicción.

Estas dependencias carecen de dos condiciones: los caracteres de determinación simple (o dependencia necesaria) y los de determinaciones múltiples y entrecruzadas (por tanto la noción de azar). Nuestros actuales sujetos reemplazan estas nociones por la idea de que las gotas se comportan como seres vivos y conscientes, de modo tal que las dependencias observadas se reducen a: a) intenciones o preferencias; b) obligaciones o reglas y c) capacidad o una limitación de poderes.

Las gotas no descienden porque estén obligadas a hacerlo, sino en virtud de actividades espontáneas que corresponden a su naturaleza y si no suben es porque no pueden hacerlo. Pero sólo se trata de una limitación de las capacidades, y no del efecto de determinaciones físicas provenientes de la categoría del determinismo.

Resulta claro que toda previsión es imposible, no por causa del azar, que es la mezcla de las determinaciones, sino en virtud de la libre elección de las voluntades o intenciones, que es precisamente lo contrario de la determinación.

3. El animismo, las 'prefunciones' y la identidad propias del nivel I

- I. El papel de las regularidades o irregularidades reconocidas o admitidas por el sujeto adquiere bastante importancia y no se lo puede dissociar del animismo en sí.

En la investigación la función fue considerada como expresión de las vinculaciones propias de los esquemas de la acción y se ubicó en el origen de las funciones a los coordinadores generales. Estos coordinadores, análogos a los combinadores de la lógica llamada combinatoria son: los repetidores, los identificadores, los permutadores y los asociadores.

Como la función es la fuente común de futuras operaciones y de la causalidad física, los coordinadores no son empleados por el sujeto únicamente para establecer las vinculaciones funcionales como instrumentos de conocimiento para su uso; son atribuidos a los objetos y se transforman en la condición necesaria para establecer funciones físicas en tanto son expresión de las dependencias objetivas o de las acciones y reacciones de esos mismos objetos.

El repetidor físico expresa la regularidad de las leyes naturales. El identificador toma la forma, ya no de una identificación efectuada por el sujeto, sino de una identidad o permanencia del objeto como tal. El permutador ya no se refiere únicamente a la inversión del orden de

las acciones, sino a la permutación de las posiciones del objeto, por tanto a los desplazamientos. El asociador adquiere igualmente la forma de una reunión de los objetos.

- II. Podemos, en el nivel I, llamar prefunciones a esa especie de funciones mixtas o indiferenciadas con las que se conforman nuestros sujetos actuales, y podemos tratar de discernir en el seno de sus funtores animistas, formas elementales de lo que serán luego la serie de los coordinadores físicos.
 - 1) Al repetidor físico corresponden los dos funtores de intencionalidad o preferencia y de regla. Una intención o una elección no son regulares en sí mismas, pero pueden llegar a serlo cuando las razones son constantes.
 - 2) Corresponde al identificador físico, en el nivel animista, una forma de identidad que no es la identificación conceptual ni la simple permanencia física del objeto, sino 'la identidad del yo'.
 - 3) El permutador o coordinador de 'desplazamiento' está por supuesto siempre en acción, pero nuevamente aquí bajo una forma mixta que no es ni la permutación de las acciones del sujeto ni el puro desplazamiento físico, sino el movimiento intencional y ordenado en función de su objetivo.
 - 4) Al coordinador de asociación o reunión de los objetos o de sus propiedades corresponde, en el plano animista, un functor análogo de reunión, pero esencialmente subordinado a modelos bio o psicomórficos: es lo que se puede llamar el functor de capacidad y de limitación de los poderes.
- III. Se encuentran sin duda en este estadio I, a pesar de todas sus deficiencias y su imaginación psicomórfica o animista, las raíces 'prefuncionales' de lo que serán las funciones y los coordinadores físicos ulteriores, pero se descubre sobre todo una forma notable de identidad.

4. El nivel II

Este segundo umbral se caracteriza por la mezcla de un animismo aún casi total con un comienzo de determinaciones mecanicistas.

Dos procesos correlativos caracterizan este segundo nivel: una cierta declinación del animismo y un comienzo de dependencias objetivas marcado por la noción de determinaciones regulares. Estas dos novedades tienen una fuente común: un esfuerzo de descentralización en la dirección del objeto considerado en sí mismo.

Se ven surgir los coordinadores o combinadores físicos que reemplazan a los funtores psicomórficos, en cuanto a la regularidad de las repeticiones, frenada por el azar, y en cuanto a los desplazamientos concebidos como obligados y menos frecuentemente finalizados.

Este nivel intermedio II corresponde a reacciones intermedias entre la identidad cualitativa y los comienzos de la cuantificación y de la composición aditiva.

5. El nivel III

A partir de los 8- 9 años y con frecuencia desde los 7, se asiste a la constitución de funciones cada vez más objetivadas que a menudo se mantienen en el plano de la descripción legal pero también cada vez más acompañadas por explicaciones causales.

La principal diferencia entre los niveles III y IV reside en que en el primero se encuentra aún huellas de animismo y una aceptación de las sugerencias en este sentido. En el nivel IV dominarán en cambio, los modelos mecanicistas o aleatorios.

Estos casos del nivel III son notables tanto por el descubrimiento o la búsqueda de funciones propiamente objetivas, como por la extinción gradual y correlativa del animismo.

Sólo queda del animismo lo que es compatible con las dependencias objetivas y esto vuelve a privarlo de toda significación.

La identidad global y psicomórfica del estadio I resulta a partir de este momento completamente disociada: se pierde como unicidad, pero se prolonga como continuidad.

6. El nivel IV

Las reacciones de este último nivel se caracterizan por la desaparición del animismo. Su interés sólo se refiere a las partes variables atribuidas por los sujetos al determinismo o al azar, y en las conclusiones que de ellas extraen en cuanto a la previsibilidad de los fenómenos.

Puesto que la novedad de este estadio es la eliminación de todo animismo, resulta que las funciones en juego adquieren el sentido de dependencias generales.

Crean o no en el azar, todos estos sujetos admiten que al repetir la experiencia sobre una segunda pizarra en todo semejante a la primera, se volverían a encontrar los mismos fenómenos.

La generalización de las dependencias funcionales desemboca en un determinismo parcial o absoluto y, en una descentración a favor del objeto que vuelve definitivamente inútil toda imaginación animista.

7. Encuesta especial acerca de la identidad

Encuesta referida exclusivamente a la identidad de las gotas.

El procedimiento consistió en presentar tres situaciones sucesivas:

- I) Una gran gota roja 1 es colocada sobre la pizarra, encima de una pequeña gota 2 del mismo color: después de inclinar la pizarra y producida la absorción de 2 por 1, se pregunta si la gota final 3 es la misma
- II) Una sola gota roja análoga a la gran gota desciende a lo largo de la pendiente y se pregunta si es la misma a la llegada que a la partida
- III) La situación es análoga a I pero bajo la gran gota roja 1 se encuentra una pequeña verde.

- I. En este nivel elemental, también se encuentran sujetos que, sin negar la individualidad de la gota grande, no ven lo mismo por el hecho de que sus cualidades variaron.

Este grupo de sujetos ya no comprende semánticamente la expresión 'la misma gota' como si con esta expresión se designara 'el mismo objeto individual' (lo que sí admiten de hecho), sino que la entienden como relacionada a una semejanza o equivalencia de todas las cualidades de este objeto.

Estos sujetos no razonan más que en términos de cualidades.

- II. Entre los 6 y los 8 años se observan reacciones inmediatas, con un comienzo de covariaciones funcionales y un leve debilitamiento de las actitudes animistas. En lo que concierne a la identidad, hallamos alrededor de los 6 años reacciones intermedias entre los razonamientos cualitativos y el rechazo de la identidad fundada sobre consideraciones cuantitativas.

Estos sujetos dan importancia todavía a los cambios de color, de posición, de forma, o sea a modificaciones cualitativas.

Pero, por otra parte, ya logran alcanzar los argumentos cuantitativos (agua perdida o aumentada), que anuncian los razonamientos del nivel siguiente.

- III. En un nivel que corresponde sin duda a los estadios III y al IV del animismo, el sujeto niega la identidad de las gotas porque la primera aumentó su cantidad de líquido absorbiendo la gota 2. Tales reacciones se encuentran a partir de los 5 – 6 años.

Deben observarse dos novedades: la primera reside en el hecho de que la identidad de la gota de agua ha adquirido una significación cuantitativa además de morfológica. Dicho con otras palabras, para que una gota permanezca idéntica a sí misma queda bien entendido que es necesario la conservación de su forma individual como objeto único (perdería su identidad al dividirse), pero es forzoso además que no cambie de valor cuantitativo. La segunda novedad reside en que esta suma de la identidad con la conservación cuantitativa conduce al sujeto

a postular la conservación del líquido de la gota 2 en el seno de la gota 3. La gota 2 deja de desaparecer o de esconderse 'bajo' la gota 3: simplemente se la considera incluida en ella, no ya como gota independiente sino a título de cantidad o de arte integrante.

Para tres o cuatro sujetos de 7 y 8 años, la expresión 'la misma gota' conserva su sentido de identidad morfológica a pesar de una comprensión de la composición cuantitativa y no obstante su éxito en las pruebas de conservación por trasvasamiento. En algunos se advierte una influencia de los residuos del animismo.

Su criterio de la identidad es la continuidad y la unicidad reunidas de un móvil individual que, a pesar de su crecimiento cuantitativo, no deja de ser una sola cosa.

8. Conclusión: identidad y funciones

Si se hace abstracción de los diversos niveles distinguidos en cada una de las anteriores experiencias, se pueden reconocer tres grandes estadios en el desarrollo de la identidad y admitir que corresponden igualmente a tres estadios en la elaboración de las funciones.

I. Con respecto a la identidad, su forma inicial se debe al propio cuerpo y a sus acciones.

El cuerpo ligado a su yo, es sentido y vivido mientras permanezca idéntico a sí mismo en el curso de los acontecimientos. Cada objeto utilizado por la acción es concebido como idéntico a sí mismo mientras pueda asimilarse a esta acción.

Un segundo estadio es el de un comienzo de descentralización sobre el objeto que conduce a notar las modificaciones de éste en el transcurso de las acciones. Estas modificaciones pueden provocar una disminución del campo de la identidad, pero la identidad se precisa al restringirse y adquiere sus formas individualizadas y diferenciadas que se afirman antes que el nivel de las conservaciones.

Un tercer estadio es el de las identidades operatorias, integradas en sistemas que, por otra parte, implican conservaciones cuantitativas.

II. A estos tres estadios de la identidad corresponden tres etapas en la formación de las funciones. Un primer estadio es el de las prefunciones o funciones psicomórficas. El propio cuerpo se caracteriza por un número de poderes efectivos aunque limitados y, tanto las acciones dirigidas como sus limitaciones permiten considerar los resultados obtenidos y no obtenidos como funciones de esas intenciones o de esos poderes y de sus limitaciones.

El autor habla de 'prefunciones' en tanto su estructuración permanece retrasada por los aspectos psicomórficos debidos a las posibles ilusiones de la toma de conciencia.

Los progresos de la descentración que conducen desde un segundo estadio a analizar mejor las condiciones de la acción, las vinculaciones propias de sus esquemas y las modificaciones de sus objetos,

concluyen en la formación de 'funciones constituyentes' o funciones cualitativas preoperatorias.

En un tercer estadio, las funciones combinadas con las operaciones culminan en 'funciones constituidas' con referencia tanto a las covariaciones cuantitativas como a las copropiedades cualitativas.

III. Resultados que iluminan la cuestión de la identidad y la de los comienzos del animismo:

- 1) El primero es la existencia de una correlación entre el desarrollo del esquema del objeto permanente y la constitución de las 'relaciones objetales' en el sentido freudiano del término, es decir de la fijación de los intereses y de la afectividad sobre otra persona.
- 2) El segundo es la confirmación experimental de una hipótesis que uno de los investigadores formula según la cual la permanencia del objeto comenzaría por la del cuerpo del otro. Entre la constitución del objeto permanente, el interés sistemático por el cuerpo y la persona del otro y la identidad del propio cuerpo con información suficiente sobre este último, existe un conjunto muy poderoso de interacciones, sin duda centradas sobre el cuerpo ajeno.

La bipolaridad de la identidad primitiva, que es la del propio cuerpo y la del objeto permanente, adquiere toda su significación.

Los objetos manipulables pueden concebirse como dotados de espontaneidad y de actividades intencionales semejantes a las del propio cuerpo y, análogas a las del cuerpo de otra persona.

La eliminación del animismo está subordinada al descubrimiento de funciones regulares que expresan dependencias objetivas, fundadas en covariaciones generalizadas.

La identidad del propio cuerpo y las prefunciones psicomórficas constituyen realmente un todo indisociable y la identidad del objeto permanece no específica, sino calcada sobre las del cuerpo ajeno y del propio cuerpo.

La bipolaridad de la identidad inicial no es más que una bipolaridad fundada sobre la de la acción misma y no la expresión de una dualidad de naturaleza y, el animismo sistemático de los 2 a los 5 años constituye el vínculo natural de esta identidad del propio cuerpo o del yo y de la de los objetos exteriores en general.

Funciones como las que se refieren a la pendiente, proximidad, tamaño, etc., son consideraciones cuantitativas ya visibles en el nivel III y se afirman más aún en el nivel IV.

De la función constituyente con identidad cualitativa hasta la función constituida con identidades operatorias del tercer estadio se hallan todos los intermediarios debidos a la fusión cada vez más estrecha de las funciones y de las operaciones.

9. Observación final

Se encuentran efectivamente tres estadios en la constitución de la identidad: un estadio de identidad por asimilación a los esquemas de la acción, un estadio de identidad cualitativa individualizada, y un estadio de identidad ligada a las cuantificaciones y caracterizada por su integración en las estructuras operatorias.

La identidad no se basta a sí misma ni encuentra su equilibrio final más que en el seno de las estructuras operatorias.

Capítulo III: Exploración acerca de la intimidad, las formas de equivalencia y la conservación en la rotación de un cuadrado

Durante una experiencia de aprendizaje que comportaba la seriación de diez cuadrados de tamaño creciente, se les plantearon a los sujetos examinados una serie de preguntas: ¿qué es? Y luego se hacía girar ante los ojos del niño, ¿es siempre el mismo cuadrado? ¿es siempre un cuadrado? Hasta los 8 años, casi todos los niños responden negativamente.

1° Se trata ante todo de establecer si hay o no identidad individual del cuadrado antes y después de su rotación de 45° y de qué manera evoluciona con la edad esta identidad referida a la forma de un objeto y no ya a su materia; 2° Conviene luego precisar las relaciones entre esta identidad o no identidad individual y las clases de equivalencia. La definición de las clases de equivalencia depende de decisiones que pueden ser más o menos arbitrarias; 3° En tercer lugar, el problema de la identidad del cuadrado que giró 45° está ligado con el de la conservación. 4° Por fin estas observaciones establecen la transición entre los problemas de identidad conceptual y los problemas de identificación perceptiva.

1. Técnica y resultados generales

En un primer nivel el cuadrado apoyado sobre el vértice no es ya más como un cuadrado y no es el mismo objeto individual. En un segundo nivel, el cuadrado al sesgo sigue siendo el mismo objeto pero deja sin embargo de ser 'un cuadrado', así que el objeto cambia de clase de equivalencia. En un nivel III la identidad se acepta desde el punto de vista de la clase de los 'cuadrados' como desde el de objeto individual.

2. Identidad individual y clases de equivalencia

Negar que un cuadrado de punta sea 'el mismo cuadrado' que cuando está derecho, puede tener dos significaciones: o bien que al cambiar de posición siguió siendo el mismo individuo pero pertenece de ahí en adelante a una nueva clase de equivalencia.

En el caso del cuadrado que se gira a 45° para colocarlo de punta hay tres reacciones posibles, se deberían prever cuatro posibilidades: que la clase y el objeto individual sigan siendo los mismos; que ni el uno ni el otro permanezcan idénticos; que cambie la clase, pero no el individuo, y que cambie el individuo pero no la clase. Psicológicamente, esta cuarta eventualidad parece quedar excluida o ser bastante excepcional: los sujetos que admiten por ejemplo un cambio de forma aunque siguen hablando de 'cuadrado' podrían considerarse como manteniendo la clase de 'cuadrados' y modificando el individuo.

Quedan las tres posibilidades siguientes: que la clase y el objeto individual permanezcan respectivamente idénticos, que lo siga siendo el individuo pero cambie la clase y que se nieguen las dos identidades.

Para los sujetos de la primera categoría la clase cambia puesto que un cuadrado inclinado no es más un cuadrado, pero el objeto individual deja de permanecer idéntico a sí mismo puesto que al inclinarse cambia de dimensiones así como de forma. Para los sujetos de la segunda categoría, el cuadrado inclinado deja de ser un cuadrado y cambia de clase, pero conserva sus dimensiones y no difiere de un cuadrado derecho sino por su posición.

Los sujetos del tercer grupo conciben que el cuadrado de punta es como un cuadrado, desplazado simplemente respecto de su posición normal. Los del segundo grupo no se alejan de tal interpretación. Sólo que para todos estos sujetos la clase de los cuadrados comprende como propiedad 'esencial' la posición derecha, de tal modo que hasta alrededor de los 8 – 9 años un cuadrado de punta corresponde ya a esta clase y debe llevar otro nombre.

En la presente situación del cuadrado, el problema no se refiere a la materia, se refiere a la identidad de la forma. ¿Es el mismo cuadrado? Significa no que se trata de la misma materia, o del mismo color, sino de la manera única y exclusiva de un objeto individual, cuya propiedad esencial y nominalmente designada es la de ser un cuadrado.

Para los sujetos de este primer tipo de reacciones, esta transformación constituyó un cambio esencial del objeto, en la medida en que el carácter principal de este cuadrado individual era el de ser cuadrado.

3. Identidad de la forma y conservación de los tamaños

El hecho común a todas las reacciones examinadas hasta ahora consiste en que un cuadrado inclinado ya no es un cuadrado porque no tiene la misma forma que cuando estaba derecho. Pero queda por averiguar si el cuadrado individual, al inclinarse 45°, permaneció idéntico a sí mismo, salvo en su posición, o si se modificó en cuanto objeto singular: en el primero de los casos habría cambiado sólo de clase de equivalencia,

mientras que en el segundo caso, se podría hablar de no identidad individualizada.

Se trata de una identidad de la forma y no de la materia: la lección que nos imparten los sujetos ahora citados nos confirma que la identidad de la forma, en caso de desplazamiento, implica la conservación de los tamaños.

En los casos del estadio II conservan el tamaño del cuadrado una vez dado vuelta puesto de punta.

En el nivel III la conservación del tamaño es adquirida sin vacilaciones. Pero esta conservación no implica la de las longitudes y ángulos.

4. La no identidad de la forma y los cambios de punto de vista

En el nivel I, el niño se limita a darse cuenta de la dualidad de las formas percibidas sin ver en ello ni identidad ni contradicción, asimismo considera un cuadrado dado vuelta como no siendo ya un cuadrado.

Algunos sujetos del grupo II reaccionan todavía del mismo modo, pero otros tienden a la identificación.

En cuanto los sujetos del grupo III, ya no existen más que en la identidad, hasta sin tener en cuenta a veces las perspectivas.

En este último caso la posición del objeto en sí se modifica y los pequeños sujetos lo consideran entonces como igualmente modificado en su forma y su tamaño.

En el nivel I la doble percepción posible sobre la misma figura no comporta su identidad, sino una especie de 'participación' entre sus dos naturalezas. En el nivel II, que es el de la identidad individual con cambio de clase o subclase de equivalencia las preguntas conducen al niño a identificar también la clase de equivalencia solamente como una etapa. En el nivel III por el contrario, ya no hay casi problema.

5. La estimación perceptiva de los tamaños en juego

Los datos se refieren a la comparación de los lados, ángulos y diagonales de un cuadrado colocado sobre un lado y de un cuadrado puesto de punta.

Se trata de juicios inmediatos sobre las mismas figuras que convenía comparar.

Se observan 43 respuestas en que la identidad es correlativa con el tamaño, 11 respuestas que señalan un avance de la identidad respecto del tamaño y solamente 1 en que la cuestión de tamaño es lograda pero

no le de identidad. La afirmación de la identidad parece preceder la igualación de los tamaños.

Luego de los juicios iniciales de equivalencia son por el contrario las estimaciones justas o falsas de los tamaños las que finalmente conducen a aceptar o negar la identidad entre el cuadrado normal y luego inclinado. Existe una relación entre los juicios de tamaño y los de identidad.

6. Conclusiones

La cuestión de saber si un cuadrado colocado sobre uno de sus vértices, después de una rotación de 45° , permanece idéntico a sí mismo se le planteó a los niños.

Si allí hubo algún problema para el niño, fue por dos razones. Por una parte, un cuadrado de punta, parecido a un rombo, produce una impresión perceptiva muy diferente de la de un cuadrado 'derecho'. Por otra parte, si esas deformaciones son neutralizadas en los adultos porque logran representarse la rotación, no puede suceder así en el caso de los niños. Se trataba en este caso de una categoría de identidades distinta y referidas esencialmente a la unicidad, la continuidad y la permanencia de la forma. En el caso de las identidades de materia se trata de disociar las cualidades constantes de las variables. En el caso de la identidad del cuadrado que gira sobre sí mismo, esta identidad de la forma implica una conservación de las dimensiones.

La creciente identidad del cuadrado cuando se lo va inclinando, plantea para el niño, en tanto es conservación de la forma, un problema ya que no basta decidir que la clase de los cuadrados comprenderá igualmente a los cuadrados inclinados para que uno de éstos se vuelva idéntico al objeto individual que era antes, o sea un cuadrado derecho. De ahí el vínculo continuo entre este problema particular de identidad de la forma con el de la conservación de las dimensiones.

Capítulo IV: El problema de la identidad en la presentación de figuras diferentes en una situación de movimiento estroboscópico

El movimiento aparente o estroboscópico proporciona al sujeto, la convicción de ver un solo objeto desplazándose rápidamente de un lado a otro del campo en un vaivén continuo. Como las figuras aquí presentadas son diferentes la cuestión es establecer si el sujeto experimentará la impresión de percibir un solo y mismo objeto adquiriendo alternativamente una forma redonda y cuadrada, o si, aun en las condiciones más propicias para la formación de un movimiento estroboscópico, seguirá viendo dos objetos distintos sin identidad entre sí.

1. Enunciado de los problemas

La identidad de un objeto es favorecida por su unicidad, así como por la continuidad de los cambios de posición o de propiedades a las cuales se lo puede someter.

I. En lo que se refiere a la unicidad o dualidad de los elementos presentados en parejas distintas, la técnica de las pantallas de Vinh Bang puede dejar a los sujetos indecisos, puesto que no ven si detrás de la pantalla hay modificación de un objeto único.

El factor de unicidad está favorecido en el adulto, mientras que en el niño la unicidad o la dualidad de los objetos continúa sin decidir, y su identidad o no identidad depende entonces sobre todo de los otros factores. En cambio, en la técnica del movimiento estroboscópico se sabe que esas impresiones de movimiento aparente con unificación e identificación de los dos objetos A y B objetivamente inmóviles son mucho más fáciles de obtener en el niño que en el adulto, por una motricidad ocular menos rápida o menos eficaz.

II. En lo que se refiere ahora al problema de la continuidad, la situación es parecida. En el caso de la técnica de las pantallas de Vinh Bang, la cuestión es irresoluble para los sujetos infantiles por falta de 'percepciones amodales', mientras que en el adulto la continuidad es favorecida por esta posibilidad.

Pero en la técnica de los movimientos estroboscópicos la mayor facilidad de los niños para percibir un movimiento aparente favorece la continuidad y constituye pues un factor de reforzamiento para la identificación.

III. En cuanto a los desplazamientos de los móviles sobre los cuales hay que afirmar o negar la identidad, son reales pero parcialmente invisibles en la técnica de las pantallas. El problema que se plantea, al querer comparar la identidad perceptiva con la identidad nocional, consiste en establecer si la primera depende o no de los caracteres naturales, de los movimientos sugeridos y sobre todo si depende de la facilidad con que el sujeto puede representarse los movimientos en cuestión.

IV. Las transformaciones cuantitativas (alargamiento, etc.) suscitan observaciones análogas aunque se ajustan ya con más claridad en el sentido de los factores de inhibición.

V. Vienen por último las transformaciones cualitativas (cambios de forma o de color)

2. Técnica y resultados generales

Según la distancia entre los dos objetos presentados, A y B, se pueden distinguir: 1) una fase de aparición alternativa de los dos excitantes A y B percibidos como independientes; 2) una fase de deslocalización y pérdida de la individualidad de A y B, identificados en un solo objeto que parece ir y volver continuamente entre sus dos puntos de localización inicial; y 3) una fase de fusión con presencia continua de A y B, pero percibidas simultáneamente y como inmóviles.

Después de algunos sondeos elegimos una velocidad – frecuencia constante de 120 tr – mm (aparato del cual se sirvió M. Gantenbein), lo que da alrededor de 3/10 de segundo como duración de presentación para cada figura. Las parejas de figuras son presentadas cada vez en 15 repeticiones. En cuanto a la distancia entre las figuras se utilizaron dos procedimientos: I) una distancia de 10 mm entre los bordes vecinos de las figuras; II) una distancia nula, una de las figuras reemplaza a la otra en sucesión temporal en el mismo lugar.

Esas condiciones espaciotemporales desembocan en lo que concierne al movimiento estroboscópico y a la identificación.

Sobre 40 niños de 4 a 15 años y sobre 18 adultos, se obtuvo el resultado esencial de que la identificación aumenta con la edad en vez de disminuir como cuando se trata de una pareja de figuras iguales.

- (1) en promedio la identidad aumenta con la edad en todas las situaciones.
- (2) Las presentaciones por sucesiones temporales en superposiciones espaciales favorecen a toda edad la identificación perceptiva por oposición a los movimientos de figuras que están a 10 mm de distancia.
- (3) Las parejas heterogéneas dan a toda edad menos identidades que las parejas homogéneas, pero según proporciones que decrecen con la edad.

Para la mayor parte de las figuras algunos sujetos, sin llegar a la identidad, ven movimientos adjudicados a una figura o ambas al mismo tiempo o giros que le cambian la cara.

3. Reacciones frente a las figuras 6,1 y 10

Para analizar los mecanismos de la identificación o del rechazo de identidad, se procedió por grupos de figuras, comenzando por los cuadrados que se alargan en rectángulos o las barras que simplemente cambian de posición.

El sujeto señala por su cuenta que ve dos figuras diferentes y que una sigue a la otra. En el segundo caso indica la unicidad del objeto y describe sus transformaciones: 'se hace', 'se transforma', 'se alarga', 'se agranda', etc. la identificación se marca por términos de modificaciones.

4. Reacciones frente a las figuras 8, 2, 5 y 9

El paso del cuadrado al rombo provoca identificaciones fáciles en todas las edades, el del cuadrado al triángulo es menos favorable y los

cuadrados al semicírculo o al círculo entero provocan resistencias aún mayores, cosa que es natural.

Los casos más interesantes son los de sujetos que cambian de tipo de reacción en el curso de la experiencia. En este caso se tiene la impresión de una identificación perceptiva que es negada en seguida por consideraciones nocionales, pero la 'transformación' del cuadrado en triángulo, atribuida a una rotación, es luego percibida como alternancia de simples sucesiones. Entre el conflicto perceptivo y el conflicto conceptual existe un término medio: la asimilación del dato sensorial a esquemas perceptivos que se encuentran entre la percepción simple y el concepto.

5. Reacciones frente a las figuras 4, 7 y 3

Las transformaciones del círculo en semicírculo dan lugar a identidades mucho más frecuentes que las del círculo en triángulos, lo que es natural ya que en el primer caso se trata de figuras homogéneas y de un simple paso del todo a la parte o viceversa.

Se ve que, desde los cuatro años hasta los adultos, los sujetos se expresan por lo general en forma bastante explícita, como para que resulte fácil distinguir las identificaciones y percepciones de figuras separadas, ya sean estas yuxtapuestas o superpuestas.

Los únicos casos dudosos son aquéllos en que el sujeto da una explicación conceptual que se trata de justificaciones más que de motivaciones previas. Éste sería el índice de la intervención de esquemas perceptivos empíricos que pueden expresarse por una especie de prepreferencia del tipo: 'jamás vi redondeles convertirse en triángulos.

La intervención probable de tales esquemas se manifiesta en la manera como varios de estos sujetos se explican ya sea las identidades o por el contrario las dualidades sin identificación, por procesos de orden causal.

En muchos casos una inspección más detallada conduce de la dualidad a la identidad.

6. Conclusiones

Únicamente las transformaciones de un cuadrado en un rectángulo vertical dan lugar a dificultades de identificación causadas por razones simplemente perceptivas, porque esas figuras se desplazan horizontalmente al par que varían verticalmente de dimensiones.

Todas las demás parejas de figuras suscitan reacciones cuyas dos leyes generales son las siguientes: a) Las identificaciones son tanto menos frecuentes cuanto más heterogéneas son las figuras vinculadas por el movimiento aparente y b) Las identificaciones aumentan con la edad, por

más que los movimientos aparentes sean más fáciles de obtener en el niño que en el adulto.

- I. Si la identidad entre las figuras distintas es tanto menos frecuente cuanto más diferentes son, esto puede ser causado, ya por una dificultad simplemente perceptiva para 'ver' el paso continuado de una ala otra, ya por una resistencia de naturaleza más compleja dado que la percepción visualiza mucho menos fácilmente una transformación cuanto más difícil resulta imaginarla representativamente.

Todo lo que sabemos del movimiento estroboscópico en el niño muestra que no es sólo por razones perceptivas que los jóvenes logran menos identidades que el adulto, puesto que en las condiciones habituales en que las dos figuras presentadas son iguales, la identificación disminuye por el contrario un poco con la edad. Si junto con una mayor facilidad para ver un movimiento aparente el niño obtiene menos identidades, esto sólo puede ser consecuencia de una inhibición que interviene en el momento de la coordinación final de los movimientos aparentes parciales en un todo continuo que asegure la identificación.

Los movimientos aparentes de una sola figura o de dos, pero sin identificación, se encuentran sobre todo en los niños mientras que los giros se incrementan visiblemente con la edad.

- II. Desde un punto de vista perceptivo el pasaje del semicírculo al cuadrado y recíprocamente, consiste en retener la semicircunferencia del primero, pudiendo confundirse el lado rectilíneo del semicírculo con uno de los lados del cuadrado, mientras que el paso del semicírculo al círculo y recíprocamente consiste en retener la recta que pertenece al primero, pudiendo confundirse el lado curvilíneo del semicírculo con una parte de la circunferencia del segundo.

La gran diferencia entre las reacciones infantiles y las adultas es precisamente que las primeras son realistas. El adulto por el contrario habla en términos de 'impresiones experimentadas'.

En ninguno de los dos casos esto equivale a decir que la representación reemplace a la percepción.

Con estas percepciones estroboscópicas sucede lo mismo que con los hechos ordinarios de causalidad perceptiva, donde el sujeto percibe realmente secuencias causales, pero apoyándose en todo lo que aprendió en el curso de sus acciones o de la experiencia en general.

- III. El proceso fundamental que hemos observado, el del aumento de las identificaciones con la edad, sería el mayor obstáculo para los sujetos jóvenes por su incapacidad para comprender cómo se realizan estas transformaciones un proceso sorprendente pero no contradictorio de la unicidad y la continuidad del objeto transformado, o sea, de su identidad.

El mayor interés de Vinh Bang es el de mostrar el papel que desempeña la interpretación conceptual. Parece imponerse por sí misma puesto que se trata de movimientos de objetos reales que se efectúan en parte tras las pantallas; pero dos observaciones de Vinh

Bang muestran la existencia de una relación entre la percepción y la representación: por una parte, la ausencia muy probable de 'percepciones amodales' en el sujeto joven y, por otra parte, la discontinuidad de los movimientos imaginados como si se produjeran detrás de la pantalla. Si las actividades perceptivas se organizan según esquemas y éstos pueden ser orientados por la representación, entonces debe admitirse que las percepciones amodales constituyen un esquema, una organización adquirida y repetible, y que la formación de ese esquema depende de la manera como la representación conceptual exige que los móviles que pasan detrás de pantallas sigan trayectos continuos y una velocidad que prolongue la del movimiento de entrada.

El interés de las observaciones de Vinh Bang consiste en que parece verificar que las percepciones amodales no se constituyen antes que los niveles operatorios, porque las operaciones espaciales y cinemáticas son ellas mismas necesarias para asegurar la continuidad del movimiento y sustituirla por una suerte de saltos discontinuos que por lo general se localizan hacia el punto medio de la trayectoria.

- IV. Por último falta analizar las relaciones entre estas identificaciones perceptivas que aumentan con la edad y las identidades nocionales u operatorias. Las identidades representativas se delimitan progresivamente con el desarrollo, en provecho de dos nociones, de las cuales una deriva de él pero se vuelve operatoria, y la otra, igualmente operatoria, no solamente deriva sino que integra, superándolas, esas identidades representativas. La primera de tales nociones es la que recubren las operaciones idénticas de los grupos o agrupamientos. La segunda de estas nociones es la de las conservaciones cuantitativas.

Capítulo V: Movimiento aparente e identidad aparente

1. El objeto de esta investigación era: 1) estudiar cualitativamente la interfase ubicada entre la sucesión simple de dos estímulos independientes y el movimiento aparente, llamado óptimo, de un solo estímulo; 2) delimitar umbrales para el paso de la sucesión a movimientos para parejas de estímulos iguales, en posición diferente, con elementos agregados o ligeramente transformados; 3) delimitar umbrales semejantes para los pasajes de sucesión o de movimiento parcial a un movimiento aparente (óptimo) en el que a y b parecen formar un solo objeto (identidad); 4) delimitar de modo análogo el umbral superior de la identidad; 5) comparar las respuestas y los umbrales en niños de 4 a 7 años y en los adultos.
2. En esta experiencia se halló que había dos maneras muy diferentes de describir lo que ocurría en la interfase entre la sucesión y el movimiento óptimo: a) el sujeto observa movimientos parciales, alternativamente centrípetos y centrífugos de a, de b o de ambos, que

aumentan con la disminución de la duración del ciclo hasta que se produzca un movimiento continuo de un solo objeto; b) el sujeto percibe un objeto único que aparece en 'a' y 'b' y que hace un 'rodeo' tras la pantalla cuando desaparece. Al disminuir la duración del ciclo este desvío se achata cada vez más hasta que el objeto parece desplazarse sobre la pantalla misma.

Resultados

1) Resultados generales

a) Umbral inferior del movimiento aparente (paso de la sucesión de los estímulos a una percepción de movimiento)

Este valor medio indica a partir de qué duración del ciclo el sujeto percibe un movimiento aparente cualquiera. Una cifra elevada indica que una duración prolongada es ya suficiente para obtener una impresión de movimiento. Es más fácil obtener una impresión de movimientos con los niños.

b) Umbral inferior medio de la identidad subjetiva (paso del movimiento parcial al movimiento de un solo objeto)

No parece plausible que exista identidad subjetiva antes de que haya movimiento aparente.

Parece que la identidad subjetiva es paradójicamente lograda antes de que haya movimiento aparente.

En algunos casos el juicio de los sujetos no parece determinado por una coacción perceptiva, sino por una especie de racionalización anticipante.

Los promedios para la identidad subjetiva son inferiores a los obtenidos para el movimiento aparente.

c) Valores medios de los puntos intermedios y umbral superior de la fase de identidad subjetiva

Por lo general, en los niños se comprueba un desplazamiento de todos los umbrales hacia arriba, o sea que resulta más fácil obtener un movimiento aparente o la identidad subjetiva, y los dos pasan hacia la fase de simultaneidad o hacia una desestructuración de la identidad subjetiva.

El umbral superior es esencialmente un umbral fisiológico que no varía o varía muy poco con la edad, mientras que los umbrales inferiores podrían considerarse funciones de procesos fisiológicos y de comportamiento.

2) Análisis de los resultados para las diferentes parejas de estímulos (figuras)

a) Extensión de las zonas de identidad subjetiva

Los porcentajes de identidades subjetivas percibidas varían igualmente, y de idéntico modo que los tiempos, con el grado de discrepancia entre los estímulos a y b.

El porcentaje de niños que brindan respuestas de identidad subjetiva es sistemáticamente menos elevado que el porcentaje de adultos que dan esas mismas respuestas.

Una deformación importante hace disminuir tanto el porcentaje de identidades percibidas como, la extensión de la zona de identidad.

Aunque el número de niños que da respuestas de identidad es menor que el de adultos, ocurre que la zona de identidad más extensa para los niños que perciben la identidad que para los adultos que la perciben.

b) Diferencias entre umbrales de aparición del movimiento aparente y de identidad subjetiva

Las extensiones de las zonas de identidad varían en función de las diferencias entre los estímulos a y b y los umbrales superiores de la identidad subjetiva varían de modo mucho menos espectacular que los umbrales inferiores de aparición del movimiento aparente y de la identidad subjetiva.

La extensión de la zona de identidad subjetiva nos brinda el índice más satisfactorio de la 'identificabilidad' de los estímulos a y b. Los estímulos son tanto más fáciles de identificar cuando su posición y forma se asemejan. La modificación de posición de los estímulos es menos importante en el proceso de identificación que las diferencias de forma o la adición de elementos.

3) Diferencias entre adultos y niños

- 1) el paso de la sucesión a una impresión de movimiento de efectúa a frecuencias más bajas para los niños.
- 2) Lo mismo sucede para los umbrales de pasaje del movimiento sin identidad de los estímulos a un movimiento con identidad subjetiva de los estímulos.
- 3) Las extensiones de las zonas de identidad son siempre más grandes para los niños que para los adultos.
- 4) Estos resultados, que parecían indicar una mayor facilidad en los niños para percibir la identidad subjetiva, son sin embargo refutados por el número de sujetos que percibe la identidad subjetiva: se ha visto que un número menor de niños que de adultos dan respuestas de identidad subjetiva.

- 5) Para la mayor parte de las figuras, los niños necesitan una disminución de la duración del ciclo mayor que los adultos para proporcionar respuestas de identidad.
- 6) Los umbrales de desestructuración de la identidad subjetiva se reducen a duraciones más lentas tratándose de niños que en casos de adultos.

Resumen y conclusiones

- I. La identidad subjetiva se establece más fácilmente cuando los estímulos a y b no difieren del todo o cuando sólo difieren por su posición en el espacio. Resulta muy difícil, y hasta imposible en el caso de los niños, establecer la identidad subjetiva cuando los estímulos difieren mucho o cuando el estímulo es modificado de modo demasiado evidente.
- II. Parece que el movimiento se produce más fácilmente con los niños que con los adultos y que las zonas de movimiento son mayores para los niños. Es más difícil obtener respuestas de identidad con los niños, en particular cuando los estímulos con uno solo y cuando los estímulos difieren mucho.

Capítulo VI: La identidad y la causalidad

1. Planteo de los problemas

El problema de la identidad en la percepción visual está vinculado con el de la explicación causal. La identidad no se relaciona ni con la diferenciación y distinción de los objetos entre un conjunto de objetos dados (identidad de semejanza), ni tampoco con el reconocimiento de los objetos presentados consecutivamente (recuerdo de la identidad).

Pongamos como hipótesis un objeto A que, en un movimiento de desplazamiento, desaparece tras una pantalla y luego reaparece bajo la forma B. Se concibe así la identidad solamente cuando hay modificación del objeto y entre los dos límites siguientes: por un lado el objeto B permanece en todos sus puntos idéntico a A: por lo tanto es el mismo; por otra parte el objeto B es totalmente diferente de A: luego, es otro.

La explicación de la identidad se vincula con la causalidad.

Los objetos percibidos pueden considerarse diferentes o idénticos.

1. Si se los considera diferentes, no se plantea problema para el presente estudio.
2. Si se reconocen como idénticos, deben examinarse dos aspectos:
 - A. Cuando los objetos son idénticos en todos los sentidos, el por qué de su identidad puede tener dos significaciones:
 - a) Idénticos porque se trata del mismo objeto que se desplaza en el espacio, o

- b) Idénticos porque se trata de objetos pertenecientes a la misma clase de objetos y de los que no se puede discernir si es el mismo objeto u otro semejante.
- B. Cuando los objetos vistos sucesivamente presentan una cierta identidad, habiendo sido modificado o transformado el objeto. El sujeto reconoce una cierta identidad entre los objetos. Se formula el problema de la identidad a dos niveles:
 - a) Al Nivel de la percepción. Puede ser captada como una realidad fenoménica.
 - b) Al nivel de la explicación dada por el sujeto. El interés se concentra en el análisis de esta explicación al querer delimitar el problema de la identidad. Hay dos modos de explicación:
 1. El objeto puede ser transformado o modificado por sí mismo, como si únicamente él se transformara.
 2. El objeto es transformado por una causalidad física exterior al mismo, y la transformación es una consecuencia de ello.

Hipótesis experimentales

El niño se niega a percibir una relación causal en las situaciones en las que no percibe contacto entre el agente activo A y el pasivo B, y en algunas de ellas el niño tiene una impresión causal porque percibe contactos allí donde el adulto ve un intervalo (entre A y B).

Hay condiciones, por determinar, en las que el niño no percibe relación causal, los investigadores del presente estudio formularon la hipótesis experimental siguiente: en ciertas condiciones el adulto podría pasar de la presencia a la ausencia de una percepción causal.

Suprimiendo todo contacto real o toda impresión de contacto entre A y B, en qué medida el sujeto, niño o adulto, establecería una relación entre A y B para aceptar o rechazar su identidad.

¿El efecto de causalidad conocido proviene de otro efecto, el de la repetición? En el plano del conocimiento, ¿la regularidad en la aparición de los sucesos conjuntos no provocaría acaso la 'idea' de causalidad? La impresión causal estaría reforzada en ese caso por la repetición.

2. Material y técnica

El material fue modificado y adaptado sucesivamente a nuevas situaciones de experiencia. Sólo el principio permanece invariable. Un objeto que se desplaza en un movimiento uniforme de izquierda a derecha pasa tras una pantalla alrededor del punto medio de su recorrido.

Se partió del principio: si el efecto es masivo, debería ser captado sin artefacto alguno. El problema consiste en provocar una justificación o una explicación de parte del sujeto cuando acepta o rechaza una identidad entre A y B.

Observaciones preliminares

1. En lo que concierne a los objetos presentados, deben descartarse aquéllos cuyas propiedades físicas el niño conoce deficientemente, por ejemplo, las de la comprensión y el estiramiento de un resorte.
2. Hay que distinguir los dos aspectos de la explicación: uno se refiere a la acción que el experimentador ejerce sobre un objeto físico, tirar, empujar, que pueden ser la causa de la transformación; y el otro es la búsqueda de una explicación de la transformación fuera de la propia acción del experimentador.
3. Por último, la representación del dibujo bajo la cubierta. El niño tiene dificultades de representación y solicita por ejemplo que se quite la cubierta para ver el dibujo.

3. Situaciones experimentales y resultados

Situación I. El filme

A. Técnica (I)

Las secuencias del filme (en blanco y negro) son obtenidas por el procedimiento de animación.

B. Resultados (I)

1. En el niño, la ausencia de identidad lleva ventaja sobre las explicaciones que se refieren a una transformación. Si hay transformación, ella se debe a una circunstancia exterior y raramente a un movimiento de rotación del objeto.
2. En el adulto hay una impresión del movimiento bascular del triángulo, una menos clara impresión de alargamiento del cuadrado en rectángulo o de comprensión de dos redondeles enlazados que se convierten en triángulos enlazados. La pérdida de identidad es total en el caso de los dos redondeles que se suceden y se convierten en dos triángulos.

C. Observaciones (I)

1. El niño no se representa el desplazamiento de A y de B como un acontecimiento continuo. Hay yuxtaposición de tres fases y el niño describe lo que comprobó en cada una de ellas.
2. Para el niño, el móvil se detiene no bien desaparece para la percepción.
3. Las sugerencias concernientes a la identidad más bien desorientan a los niños muy pequeños, ya que para ellos, que están acostumbrados a las transformaciones insólitas de los dibujos animados, todo es posible.

Situación II. Las reglas

A. Técnica (II)

Contrariamente a la técnica I, los móviles A y B pueden estar simultáneamente presentes. El desplazamiento de la regla constituye una sucesión de fases, y la parte visible de la regla disminuye en forma progresiva.

Se eligió una regla que es un objeto familiar cuyas propiedades físicas el niño conoce.

Las situaciones que se presentaron son:

1. Se muestra la regla de madera y se hace pasar tras la pantalla empujándola. Vuelve a salir por el otro extremo. Dura 3 o 4 segundos.
2. Una regla de madera entra, desaparece totalmente tras la pantalla, pero continúa su desplazamiento uniforme y reaparece.
3. La misma regla entra, empuja a otra colocada previamente tras la pantalla, reaparece antes de la completa desaparición de la primera A.
4. Como en 3, pero la que sale es una regla de plástico anaranjado.
5. La regla de madera entra y antes de su desaparición otra regla de madera reaparece en lo alto con la misma velocidad del desplazamiento inicial.
6. Situación 3 y 5 reunidas. La regla A entra, pero al mismo tiempo otras 2 reaparecen.

O bien A y B son simultáneamente visibles o bien B aparece una vez que desaparece A cuando el desplazamiento de B es en la misma dirección que A. Pero B puede seguir otra dirección o puede tomar dos direcciones a la vez.

B. Resultados (II)

Todos los niños admiten en la situación I que la que reaparece es la misma regla. En cambio en la situación 3, cuando A empuja a B, el adulto, aún reconociendo que es otra regla la que ha salido, tiene la impresión de que se trata de la misma: mientras que en el caso de los niños, la mitad afirma que es otra apelando a índices de longitud, marcas que están en B y o en A, la otra mitad cree en el alargamiento de la regla.

1. En el niño, se pueden distinguir dos actitudes:

- a) Negación a reconocer la identidad entre A y B. Para ello el niño busca todos los indicios perceptivos que permitan rechazar la identidad.
- b) Reconociendo de una identidad entre A y B. Se invocan de nuevo los mismos argumentos, cuando efectivamente A defiere de B.
- c) Ausencia de una impresión causal. El niño casi nunca describe una percepción causal.
- d) Representación del desplazamiento de la regla tras la pantalla. Por no representarse este desplazamiento, pensamos que las reglas A y B no se hallan vinculadas en un único sistema de desplazamiento. A causa de ello el niño describe separadamente A y B.

2. En el adulto, la representación del desplazamiento en la fase oculta es no sólo real, sino que añade además una anticipación del desplazamiento. En el niño, cuando A y B son visibles al mismo tiempo, se los representa como si se tratara de un objeto único que se desplaza. El adulto tiene la impresión 'como si se tratara' del mismo objeto. Esta impresión se fortalece cuando hacemos avanzar y retroceder las reglas A y B en un movimiento uniforme de vaivén.

C. Observaciones (II)

La velocidad del desplazamiento no tiene influencia sobre las respuestas del niño. La propulsión produce en el niño un efecto más claro de causalidad. En el adulto destruye el efecto de la continuidad del desplazamiento e impide la representación de una percepción amodal.

Situación III. Las bolitas

A. Técnica (III)

Por una hendidura practicada en un pedestal de madera inclinada, se pueden hacer rodar bolitas. Cuando el niño ha visto rodar una bolita blanca se coloca una tapa cubierta de metal en medio del trayecto. Sin que el sujeto lo advierta, colocamos tras esta pantalla una bolita negra. Cuando hacemos rodar una vez más la bolita blanca A, ésta pasa tras la pantalla y empuja la negra, que entonces aparece a la vista. Las bolitas difieren ya por el color, ya por el material, ya por el tamaño.

B. Resultados (III)

1. Para el niño, se trata de la situación en la cual rechaza fácilmente la identidad entre A y B.
2. El adulto, por el contrario, tiene la impresión de que A continúa su movimiento uniforme a través de la pantalla, acelera su velocidad si B aparece demasiado pronto o se detiene si en B ocurre lo contrario. Observa que el cambio se opera a la salida de la pantalla, lo que indica que para el adulto A mantiene su identidad durante la fase escondida.

C. Observaciones (III)

La percepción amodal faltaría en el niño. Cuando A desaparece tras la pantalla, A debería reaparecer idéntica a sí misma en B. El adulto no esperaba que B difiriera de A.

Situación IV. Los móviles

A. Técnica (IV)

Con un dispositivo mecánico los tambores arrastran dos bandas de rodamiento que se desplazan en el mismo sentido, de izquierda a derecha, a una velocidad constante. Los móviles son figuras geométricas recortadas, de plástico autoadherente de color negro o rojo.

A y B se desplazan con movimiento uniforme. Se puede variar la velocidad.

El fin de la investigación consiste en reunir las condiciones favorables de conexión espacial, de repetición, que aseguren una impresión de continuidad en el desplazamiento de los móviles. El objetivo es provocar las explicaciones causales que tiendan a justificar la identidad percibida.

B. Resultados (IV)

1. En las condiciones experimentales, se examinaron: a) La continuidad cinemática; b) La conexión espacial y c) La identidad entre A y B.

a) Continuidad cinemática

Hay que sincronizar los dos momentos, el de desaparición de A y el de aparición de B, para que ésta no se adelante ni se demore. La velocidad del desplazamiento de los móviles debe adaptarse al desplazamiento de la mirada en su movimiento de persecución. El niño percibirá la situación como si se tratara de dos móviles simultáneamente presentes. Verá detenerse a A y a otra B aparecer a continuación. El adulto es menos sensible a la variación de velocidades pero más sensible, a una aparición retardada de B.

b) Conexión espacial

Cuando se aumenta el ancho de la pantalla la impresión de un solo móvil que atraviesa todo el campo disminuye. Si se lo aumenta aún más, tanto el niño como el adulto verán dos móviles independientes cuya aparición repetida es simplemente desplazada.

c) Identidad de los móviles A y B

La posición, la forma y el color pueden mantener o abolir una cierta identidad entre A y B.

1. Las figuras del todo idénticas y que sólo difieren por su posición.
2. La misma figura que es fraccionada conservando a la vez las mismas posiciones.
3. Las figuras conservan su forma pero se hacen más chicas o más grandes.
4. Las figuras que cambian de forma.
5. Las figuras que cambian de color.

2. El modo de percepción relativo a la transformación de A en B es distinto entre el niño y el adulto.

- a) Lo que permanece muy constante en las respuestas de los niños es el lugar o el momento en que perciben la transformación: el punto medio de la pantalla.
- b) El adulto en general tiene la misma impresión de que el cambio de posición o la transformación de la figura se opera justo al salir B de la pantalla.

3. La naturaleza de la explicación presenta algunas diferencias entre el niño y el adulto.

- a) **El niño expresa, como el adulto, una impresión de la metaformosis autónoma del móvil** además arriesga la intervención de una causalidad exterior, responsable de la transformación. Cuando las situaciones presentadas no permiten tener una impresión de transformación autónoma, el niño trata de rechazar o aceptar la identidad recurriendo a imágenes extraídas de la realidad.
- b) El adulto habla de una impresión (perceptiva) para aceptar la identidad por transformación de A en B.

C. Observaciones (IV)

Dos hechos deben subrayarse: la designación del lugar donde se opera la transformación (detrás y en medio de la pantalla y no a su salida) y la apelación a una causalidad exterior para justificar la transformación. Si la transformación no es percibida como un fenómeno perceptivo, el niño, para aceptar la identidad, necesita recurrir a una explicación causal que justifique el cambio de ciertos caracteres del objeto reconocido.

4. Conclusiones

Las observaciones referentes a los resultados obtenidos en cada investigación ponen de relieve una mayor reticencia en el niño para reconocer la identidad entre A y B.

En las presentes investigaciones el sujeto considera que B es A, pero transformado. El niño de 5 o 6 años no se representa la continuidad del desplazamiento de A.

El niño, para justificar la existencia de una cierta identidad entre A y B, busca recurrir a una realidad física. Las propiedades 'percibidas' son las propiedades reales del objeto. Para mantenerse en esta realidad física, las transformaciones dependen de la intervención de una causa exterior. Para el niño, la identidad se justifica mediante una causalidad.

FRASES CLAVES:

Pág. 20: “Puede producirse en ciertos puntos, un pasaje del nivel I al III, de la identidad por asimilación a los esquemas a la identidad individual del objeto. Pero, generalmente, ese desarrollo aparece interrumpido por una fase, característica del nivel II, de retroceso de la identificación en provecho de una acentuación bastante sistemática de las diferencias relacionadas con la transformación”.

Pág. 56: “Si Hume se hubiera tomado el trabajo de consultar los hechos experimentales del comportamiento, en vez de construir una filosofía empirista hubiera modificado sus ideas sobre la causalidad... se limitó a razonar sobre las bolas de billar olvidándose de la acción del jugador”.

METODOLOGÍA:

Investigación cuyo objeto es la identidad en general y, en particular, la identidad del cuerpo en crecimiento o la de los movimientos. Por medio de este estudio se consiguió evidenciar una ley de evolución, relacionada con la de las funciones.

CONCLUSIONES:

- De todos los principios lógicos, el principio de identidad es quizás el que permanece menos idéntico a sí mismo en el transcurso del desarrollo.
- El color se considera por lo general invariable, o sea como permaneciendo idéntico a sí mismo. En cuanto a la materia tomada con respecto a sus propiedades cualitativas y no a su cantidad, se le atribuye a menudo la identidad, muy distinta de la conservación de la cantidad.
- La conservación de las cantidades no es el resultado de una simple generalización de la identidad cualitativa, puesto que la conservación se apoya en una composición de las transformaciones mismas.
- La reversibilidad del proceso no es indispensable para esta identidad ya que un organismo sigue siendo ‘el mismo’ a pesar de su crecimiento irreversible.
- La identidad de un cuerpo individual, en el transcurso de sus cambios de tamaño, es la expresión de su unidad.
- El problema de la identidad carece en sí de sentido sin un punto de referencia.
- La identidad no se da como una totalidad desde los comienzos de la vida mental.
- El factor de unicidad está favorecido en el adulto, mientras que en el niño la unicidad o la dualidad de los objetos continúa sin decidir, y su identidad o no identidad depende entonces sobre todo de los otros factores.

- Desde el punto de vista de una representación realista, es más simple imaginar la sección de un círculo que el recorte de un semicírculo en el interior de un cuadrado, o la duplicación de un semicírculo que la adjunción a esta figura de la parte complementaria que se necesita para formar un cuadrado.
- Mientras que los adultos pasan fácilmente de un tipo de descripción a otro después de una contrasugestión, los niños son generalmente impermeables a la sugerencia de descripciones alternativas.

COLOMBIA	UNIVERSIDAD DE LA SABANA	RAA 020
-----------------	---------------------------------	----------------

TÍTULO: METAFÍSICA DEL AMOR

AUTOR(S): WILHELMSEM, Frederick D.

PUBLICACIÓN: Madrid, 1964. Ediciones Rialp, S.A.

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Éxtasis: Ex - stasis, un estar fuera de uno. (Pág. 85)

Humanismo: Doctrina o programa que relaciona todo el orden de valores espirituales o materiales, artísticos o religiosos con el hombre. (Pág. 54)

Personalidad: La realización progresiva de la plenitud de la persona. (Pág. 41)

DESCRIPCIÓN:

El libro contiene 179 páginas.
Se divide en tres capítulos de la siguiente manera:

Capítulo I. Tragedia, éxtasis e Historia

Capítulo II. El ser como éxtasis en la Filosofía española contemporánea
José Ortega y Gasset
Xavier Zubiri
Agape y Ser

Capítulo III: No - Ser, poder y amor
Paul Tillich: El Ser como Poder y amor.
Paul Tillich: La Primacía del Poder dentro del Protestantismo
La experiencia del No - Ser y la tradición Occidental
La primacía del amor dentro del Orden Católico

FUENTES:

- Anton C. Pegis., Santo Tomás y la unidad del hombre en James A. Mac Williams, S.J., ed. El progreso en la Filosofía (Milwaukee, Bruce Publ. Co., 1955)
- Antonio Millán Puelles., El logicismo platónico y la intuición metafísica del ser (Madrid. C. Bermejo, Imp., 1958)
- Antonio Millán Puelles., Ontología de la existencia histórica (Madrid, Rialp, 1956)
- Aristóteles., Física III.
- Augusto A. Ortega., Zubiri y la Teología, en Homenaje a Xavier Zubiri.
- Bernard J.F. Lonergan., Visión: Un Estudio del entendimiento humano (Nueva York, Longmans, Green, 1957)
- Charles Cochrane., Cristianismo y Cultura clásica (Oxford, Oxford Univ. Press, 1957)
- D.B.J. Hawkins., Ser y Devenir (Londres y Nueva York. Sheed & Ward, 1954)
- Eric Voegelin., Orden e Historia, vol. 2, El Mundo de la Polis (Baton Rouge, Universidad del Estado de Luisiana, 1957)
- Eric Von Kuehnelt - Leddihn., Libertad o Igualdad (Madrid, Rialp, 1962)
- Etienne Gilson., Cayetano y la Existencia. Tijdschrift voor Philosophie. Vol. 15 (1993).
- Etienne Gilson., La filosofía Cristiana de Santo Tomás de Aquino, trad. por I.T. Eschmanm, O.P. (Nueva York, Random House, 1956)
- Frederick D. Wilhelmsen., Introducción a Romano Guardini: El fin del mundo moderno (Londres, Sheed & Ward, 1957)
- Gerald Smith, S.J., Teología Natural (nueva York. MacMillan, 1958)
- Hilaire Belloc., Paris (Londres, Menthuen, 1923)
- Jacques Maritain., Prefacio de la Metafísica, (Nueva York, Sheed & Ward, 1940)
- Jacques Maritain., Reflexiones sobre América (Nueva York, Ch. Scribner's Sons, 1958)
- José Ortega y Gasset., Castilla y sus castillos (Madrid, Afrodisio Aguado, S. A., 1956)
- Luis Díez del Corral, Zubiri y la Filosofía de la Historia, en Homenaje a Xavier Zubiri (Madrid, 1953)
- Manuel García Morente, ideas para una filosofía de la historia de España (Madrid, Rialp, 1957)
- Martin Heidegger, ¿Qué es la Metafísica? (Francfort, Vittorio Klostermann, 1955)
- Martin Heidegger, Una introducción a la Metafísica, traducida por Ralph Mannheim (New Haven, Yale Univ. Press, 1959)

- Martin Heidegger, Sein und Zeit (Tübingen, Niemeyer, 1952)
- Paul Tillich, Amor, Poder y Justicia (Nueva York y Londres, Oxford Univ. Press, 1954)
- Paul Tillich, El valor de ser (New Haven. Yale University Press, 1954)
- Paul Tillich, Los cimientos se conmueven (Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1948)
- Paul Tillich, Teología sistemática (Chicago, Univ. Of Chicago Press, 1957)
- Pedro Caba, La acción en la metafísica presencial, en 'Revista de Filosofía', Vol. XVIII, núm. 68 (1959)
- Rafael Calvo Serer, España, sin problema (Madrid, Rialp, 1949)
- Rafael Calvo Serer, Política de integración (Madrid, 1950).
- Rafael Calvo Serer, La configuración del futuro (Madrid, Rialp, 1952)
- Rafael Gamba Ciudad, Eso se llama el Estado (Sevilla, 1958)
- Rollo May, Ernest Angel, Henri F. Elleberger, eds. Existencias Una Nueva dimensión en Psiquiatría y Psicología (Nueva York, Libros Básicos, 1958)
- Romano Guardini, El fin del Mundo moderno (Nueva York, Sheed & Ward, 1956)
- Thomas Mann, Doctor Faustus (Nueva York, Alfred Knopf, 1948)
- W. Norris Clarke, La limitación del acto por la potencia, The New Scholasticism, vol. XXVI, núm. 2 (1952)
- Whittaker Chambers, La lucha venidera por el espacio exterior (National Review ", 1957)
- Xavier Zubiri, Naturaleza, Historia, Dios (Madrid, Editora Nacional, 1959)

CONTENIDO:

Capítulo I. Tragedia, éxtasis e historia

El nacimiento de Dios fue el nacimiento del hombre, porque cuando Dios se encarnó en el tiempo, nació el espíritu humano.

El mundo antiguo tenía un concepto atrofiado de la personalidad humana. Para los griegos, el hombre está en su mejor momento cuando actúa siguiendo un patrón de perfección sacado de la Historia. Para los romanos, el hombre alcanza su cenit cuando obra de acuerdo con la plenitud de la tradición y hace frente a la crisis de la decisión del mismo modo en que lo hicieron sus padres. Los filósofos griegos subordinaban el hombre a la humanidad, y los romanos, militares, lo subordinaban a la Ciudad.

La Encarnación del Hijo de Dios nos procuró la salvación y la condición de personas. La salvación se dirige a los hombres en la dignidad de su condición de personas.

El ser de la persona humana va ligado al tiempo y es por ello estructuralmente histórico. En el ser que el hombre tiene dentro de la historia está destinado a la unión con un Fin Trascendente.

El orden católico, al distinguir entre persona y naturaleza, distinguían entre las preguntas referentes al 'cómo' de las cosas y las relaciones con su 'por qué'. El cómo ha llegado a ser un problema que pertenece a la filosofía de la naturaleza y a las ciencias naturales. El quién soy yo y por qué es un misterio metafísico, un misterio que fue planteado por hombres que habían recibido la respuesta y por ende la pregunta por obra de la Revelación misma.

Hay preguntas que hacemos y preguntas que somos. Cuando yo me dirijo a la naturaleza del rombo, la cosa interrogada es distinta de mí. Cuando me dirijo a la estructura de la persona, la cosa interrogada es mi ser. La respuesta a esa pregunta, la respuesta a mi ser, es el Dios cristiano.

Con fines de organización y de concisión, el autor sugiere, que se dividan los descubrimientos entre dos órdenes, dos dimensiones de la existencia humana, el trágico y el extático.

¿Qué nos enseña un análisis existencial acerca de la dimensión trágica de la vida? El examen más superficial de la condición humana revela al hombre como contingente, como finito, como carente de raíces en sí mismo y carente del apoyo de su propio mundo, como vacilando eternamente en los bordes de la nada.

Vuélvase a donde se vuelva, y por mucho que se busque y obtenga consuelo y ayuda, todo hombre sabe que al llegar la cuenta final nada que proceda de fuera puede salvarle de la falta de base que constituye su historia y su ser.

Este es el llamado 'choque con la nada' investigado por Heidegger. La nada es un fallo en el mismo corazón de nuestro ser, un fallo que solo nos promete la tumba. No basta con señalar la verdad de que todas las cosas mueren y la muerte es la señal de la contingencia radical del mundo de las criaturas. Todas las cosas mueren, pero solo el hombre tiene que morir.

Todo hombre busca una manera de salir de la inseguridad que va unida a la vida. Todo hombre trata de trascender su propia trascendencia.

Aquí el sentimiento trágico de la vida se encuentra con 'lo erótico', lo trágico se une con lo extático.

El impulso extático del hombre llega a su culminación en el amor. Cuando el hombre ama su ser, es entonces un ser-para-otro. El amante vive en el

ser del amado. Esta es la metafísica latente en la hermosa frase de estar en-amor-ado.

El amor es una auténtica experiencia humana, el ser del hombre solo se realiza en el amor y el ser del hombre está estructuralmente abierto al amor. la negación del amor es una experiencia de autodestrucción, como lo son las negaciones del interés y del valor.

Sintiéndose limitado y finito, el ser humano no auténtico trata de compensar esta carencia, agregando a su ser el ser de otro. Esto es un acto de violación metafísica.

Esperando hacer del otro un ser para sí, con el fin de poder llenar lo que falta en su propia existencia, el hombre no-auténtico acaba por convertir su propio ser en ser-para-el-apropiado.

Esta es la ironía que lleva toda falta contra el respeto debido a la irreductibilidad y la dignidad del ser de otra cosa o persona: el intento de hacer de otro ser exclusivamente un ser-para-mí termina haciendo de mi ser un ser-para-ese-otro. Esto es lo que el autor entiende por experiencia de autoderrota. De esta manera, la pobreza ontológica se ha acentuado.

El hombre no es una persona completa hasta que ha sido amado de modo absoluto, hasta que ha sido amado en un acto y por un acto de la Persona a la cual se puede dar libremente y que le dará el anclaje en el ser que el hombre necesita.

Ningún hombre puede identificarse con su cuerpo o con su alma, con sus operaciones o con sus potencias, con sus orígenes o con su promesa. Reúno el conjunto de mi ser en una unidad. Pero esta unidad es un misterio metafísico. La unidad, en la metafísica de Santo Tomás de Aquino, viene del acto de existir.

Ese ser que el hombre es con su participación no está encerrado dentro de sí mismo: es abierto. Sería preferible describir a la persona humana, no en términos de incomunicabilidad, sino en términos de comunicación y de comunión.

La personalidad no está constituida por un 'yo', sino por un 'nosotros'.

La personalidad se convirtió en medida de todo valor y en fuente de todo significado.

El hombre era considerado como el único objeto de existencia y lo era no en su historicidad total, sino en aquel principio auto-consciente llamado el ego, que se enfrentaba con un mundo de objetos con los cuales se encontraba asociado en grados diversos de intimidad y de distancia.

El término abstracto de 'personalidad' se entiende referido a algún factor ontológico real dentro de la total complejidad concreta de la persona humana. Este factor es habitualmente asociado o identificado con el ego pensante.

El prejuicio tiene sus fuentes en los mitos que heredamos del Renacimiento; mitos que condicionan nuestras meditaciones filosóficas conscientes porque son el material del cual sacamos el significado.

El objeto era el sujeto en tanto que conocido. El Renacimiento y las filosofías que de él se derivaron destruyeron este mundo antiguo. El único sujeto del ser pasó a ser el ego pensante; el objeto se convirtió en el contenido del sujeto pensante.

El hombre medieval entendía al sujeto del ser como la cosa que él conocía, mientras el hombre moderno lo entendía como aquel que comprende.

Este cambio en la trascendencia y en la doctrina se debió a un cambio en la cultura. La historia es parte de la filosofía no solo en el sentido de que las doctrinas filosóficas tienen consecuencias que solo llegan a su plena sazón con el transcurso del tiempo.

Un filósofo de la existencia nunca puede desprenderse de su historia. El filósofo debe llegar a conocer su historia de modo que pueda usarla inteligente y delicadamente, muchas veces reverentemente, para su búsqueda del significado del ser.

El mundo moderno, producto de la Revolución francesa y del Renacimiento primitivo, ha buscado sus orígenes en el mundo antiguo y ha tratado así de saltar por encima de la Edad media como si nunca hubiera existido. Es preciso, un esfuerzo anormal de la imaginación para poder captar de nuevo el espíritu de la lata Edad media. El autor sugiere que este esfuerzo podría resultar más fácil si tuviéramos en cuenta el simple hecho de que el hombre medieval nunca se sintió a sí mismo como sujeto absoluto.

La dignidad humana era algo conseguido, ganado, y defendido bajo la bandera de la Cruz. Una civilización de soldados y monjes y campesinos nunca siente la tentación de conferirse a sí misma los atributos de la Divinidad.

El Renacimiento llegó proclamando lo absoluto de la personalidad humana. El Renacimiento era una afirmación de la independencia del hombre, de su cualidad de absoluto.

La afirmación de Guardini de que en una edad de masas la persona debe resignarse a renunciar al desarrollo de su 'personalidad' es a la vez

verdadera y falsa; es verdadera en el sentido de que el 'hombre bien terminado' no es aquel por quien Cristo murió. Guardini se equivoca en cuanto que la persona pide la realización de su plenitud en la historia. La realización progresiva de la plenitud de la persona es lo que se entiende por 'personalidad'.

El hombre no solo está implícito en sus cualidades, sino que es sus cualidades con la profundidad existencial implicada en el verbo 'ser'. El intento de amar a una persona por sus cualidades degenera en una especie de prostitución en la cual la persona es usada y valorada por lo que hace y tiene. Las relaciones basadas en la admiración mutua de cualidades terminan en la desilusión y en la amargura.

El intento de amar a una persona con abstracción de sus cualidades resulta en una relación cerebral que en el mejor de los casos es una ilusión y, en el peor, una negación de la misma persona histórica.

La persona humana es aquel conjunto del ser que, comprobándose a sí misma como finita y sin mando alguno sobre su propio ser, existe dentro de un orden del ser al cual su propio ser está abierto y en el cual ha de buscar su destino, hasta llegar a la entrega de sí mismo a un Ser.

La distinción entre substancia y accidente nos permite pensar dentro del orden esencial en donde tal distinción tiene sentido. Dentro del ser como ser no pueden localizarse distinciones esenciales.

Hacer del ser de una criatura exclusivamente un 'ser-para' es reducir el significado del ser a la categoría de relación.

El ser mismo se describe estructuralmente en términos de su condición 'de otro', de su falta de plenitud.

El ser no está constituido por su apertura; el ser se constituye en ser simplemente por ser, pero todo ser está abierto por sí mismo.

Esta metafísica del ser nos permite enfrentarnos con la persona histórica concreta en sus propios términos. Nos permite comprender cómo y por qué un hombre puede sentir que existe una distancia entre el conjunto que él es y su ego.

Puedo sentir que hay una distancia entre todo lo que soy y aquel centro de mi ser que puede llamarse a sí mismo ego.

Santiago, el personaje de El viejo y el mar, de Hemingway, después de luchar durante varios días contra los tiburones, se da cuenta de que su mano izquierda está dejando de responderle. Casi muerto de cansancio, el viejo habla a su mano izquierda y la reprende por no ser lo que debe

ser: una buena mano izquierda. Así ocurre que podemos objetivar a este o aquel miembro de nuestro cuerpo y estudiarlo desde cierta distancia.

Estas experiencias revelan la existencia de una fisura entre el ego y la totalidad de la persona humana.

Cuando esta experiencia se controla con fines de penetración filosófica tendemos a reposar finalmente dentro del alma, no como dentro de un principio que hemos intuido 'desde fuera', sino de una realidad que hemos captado 'desde dentro'.

Las situaciones límite, aquellas que implican angustia y confrontación con la nada, la intuición de la muerte inevitable, la amenaza del mal, la debilidad del espíritu; son situaciones en las que el ego, concentrado en el centro de su espiritualidad, abierto a su ser, experimenta que este mismo ser parece escurrirse de él'.

La recuperación de estas experiencias es la recuperación de la unidad en el ser. Las experiencias de limitación y enajenación forman la tragedia de la vida; las experiencias de plenitud componen la homogeneidad y la bondad y la decencia de la vida.

“Puedo sentir que el ser de mi cuerpo está alejado del ser de mi alma porque mi acto unitario de existir pertenece inmediatamente a mi alma y a través de ella a mi cuerpo”.

El esse es el más íntimo de todos los principios, según insistía Santo Tomás. Siendo el más distante de la materia, porque la materia es plenamente pasiva y receptiva, el esse está más próximo a la forma, al vehículo mediante el cual existe el cuerpo. El se asocia únicamente con aquel principio espiritual que es el alma humana. Pero aún aquí, el es distinto del alma.

La persona humana es el ser total. Su personalidad, en último término, es la comunión con Dios en el amor.

La alarmante objetivación de lo sexual en nuestra cultura occidental industrializada ha producido lo contrario de los que se buscaba. Esperando encontrar la paz y la unión en la expresión sexual, el hombre ha convertido a lo sexual en una cosa que se alza fuera de su objetividad interior. Ha convertido lo sexual en un objeto manipulado mecánicamente en provecho de las reacciones biológicas. El resultado final es que la civilización industrializada moderna es la más asexual de toda la historia.

Un hombre para quien su cuerpo es un objeto es un hombre sin cuerpo, es un hombre que no es hombre. La misma despersonalización puede encontrarse en el ansia de poder, en que los hombres tratan muchas veces de buscar su perfección. Mientras el poder esté enlazado con el

cuerpo en una proporción razonable, mientras yo pueda sentir o al menos imaginar las cosas sobre las cuales tengo poder, puedo actuar como un agente responsable, como una persona plenamente responsable de sus actos.

El humanista trata de salirse de la historia con el fin de poder relacionar todo el conjunto del ser con el hombre. El programa humanista carece de realidad porque no ve que el hombre no se alza nunca más allá del cosmos de las cosas y de los valores.

En todo humanismo está implícita la convicción de que el hombre contiene dentro de sí, bajo el poder de Dios, la fuente y el terreno de su propia perfección.

El fallo del humanismo se presenta de dos maneras: en primer término, el humanismo identifica a la persona con la incomunicabilidad total y a ese ego sellado con el alma. Si se considera que el ego es el alma intelectual misma, el ego no es la persona en mayor medida que el ego es el hombre total: la persona y el hombre total son uno y lo mismo. Si se considera al ego como el ser total consciente de su propia actividad, entonces el ego es verdaderamente la persona. Esta persona es un hombre relacionado en forma históricamente única con el conjunto de la realidad, un hombre situado en un mundo que le es propio, dentro del cual ha de forjar su salvación y su condición de persona.

En segundo lugar, el humanismo, al partir en busca de una personalidad, dentro de una persona aislada, desdeña la apertura del ser que constituye la misma finalidad del hombre.

La persona humana se hace a sí misma por medio del tiempo y de la historia. No solo subsiste en su experiencia, sino que tiende hacia un fin en el que pueda reposar, perfeccionado y al fin centrado en el ser que es. Alcanzando su personalidad plena solo cuando se une a Dios en el amor, el ser del hombre es estructuralmente relacional.

La personalidad del hombre en su existencia total no es un 'yo', sino que es un 'nosotros', pero este 'nosotros' es el término y la trascendencia de la historia.

Capítulo II. El ser como éxtasis en la filosofía española contemporánea

José Ortega y Gasset

Si una fenomenología de la existencia humana apunta a la persona como a un cruce entre el éxtasis y la tragedia, esta fenomenología seguirá siendo insuficiente, a menos que sea penetrada por una metafísica del ser. Una verdad acerca de la existencia humana apunta más allá de sí

misma hacia una verdad sobre la existencia como tal, verdad que a su vez puede doblarse hacia atrás e iluminar su punto de partida: la existencia humana.

Dejando aparte lo trágico, el autor se concentra en lo extático y dirige la atención del lector hacia aquello que el éxtasis revela acerca del mismo significado del ser como tal.

El análisis se limita a lo que dos filósofos españoles contemporáneos dicen acerca del significado del éxtasis.

El temperamento nacional español sugiere aquella unión de la personalidad y de la historia dentro de un éxtasis del ser que nuestra fenomenología reveló.

Una predilección por los valores humanos distingue al temperamento español y temple a la nación hasta hacerla ser lo que es.

El hombre construye su salvación dentro de un plan natural de las cosas del cual es parte y con cuyo orden ha de ponerse a tono. No puede en modo alguno decirse lo mismo de España. En España, el hombre es lo que Dilthey creía que era: más historia que naturaleza.

La historicidad del hombre ha sido captada brillantemente por López-Ibor en un ensayo dedicado al problema de la 'sinceridad'. Cree que tal virtud carece de realismo y de auténtica espontaneidad.

El hombre nunca se encuentra tan solidificado en tal momento, que pueda decirse a sí mismo: 'Esto soy y nada más ni menos'.

El mismo carácter proyectivo de la existencia humana implica una tensión entre la actualidad y la esperanza. De donde se desprende que somos y a la vez no somos lo que hemos de ser.

De aquí que la dimensión histórica del ser del hombre exija una concepción que se abierta, estática.

La especulación metafísica española de hoy se señala por una repulsión a admitir ninguna teoría 'extática' o 'naturalística' del ser, porque una teoría de esa índole no hace justicia a la estructura abierta e histórica de la existencia humana.

José Ortega y Gasset y Xavier Zubiri conciben al ser como abierto y extático.

Ortega considera que el concepto de naturaleza está enlazado con lo que él llama el concepto eleático del ser; el ser como fijo y estático dentro del estado que ya es.

La historia no puede ser reducida a la naturaleza, pero la historia es la dimensión ontológica propia del hombre.

Como lo ha expresado Zubiri, que en un tiempo fue discípulo de Ortega, la tragedia suprema para la mente griega era la edad y la decadencia física, mientras que para la mente cristiana la tragedia suprema es la nada.

Ortega emite la tesis de que el hombre no puede ser lo que ha sido. También establece una distinción al insistir en que el hombre es todo aquello, es su pasado, pero solo en cierta manera. El hombre continúa siendo su pasado, pero en la forma de haberlo sido. Una vez que ha sido sus experiencias pasadas y ha acabado con ellas, el hombre ya no puede seguir las siendo.

'Haber sido algo' impide automáticamente que vuelva a ser lo mismo otra vez. Ortega afirma que la irreversibilidad del tiempo histórico está histórica y está enraizada en la irreversibilidad de la acción histórica del hombre. El 'haber sido' es cronológico, no metafísico.

Su nueva adhesión nace de una nueva comprensión de lo que antes tuvo. Supondría que yo no había visto lo que antes vi, no me había adherido plenamente a lo que antes creía, no había sido lo que antes fui.

“El pasado es el momento de identidad en el hombre, lo que tiene de cosa, lo inexorable y fatal”. El hombre no es, sino que más bien va siendo esto o lo otro.

La vida del hombre es más grande que su ser, porque la vida del hombre mira a lo que no ha sido pero que puede ser, a la luz de lo que antes fue.

Si la cosa que es realmente blanca no fuera en sentido alguno negra, no podría llegar a ser negra. No habría cambio. Pero si concebimos la cosa que es realmente blanca como siendo potencialmente negra, se ha encontrado la clave del problema del cambio.

La potencia es un acto imperfecto, una realidad que está empezando a ser plenamente acto pero que no ha terminado de serlo. La transición desde el no-pensar al pensar es el 'estar-pensando-ahora'.

El acto de pensar o de amar no es nada más que una constante renovación e sí mismo.

La potencia que se ha realizado nace de nuevo como una potencia que subsiguientemente reitera su propia realización. Una vez que se me ha puesto el pelo gris, ya no puede ponerse el pelo gris otra vez; pero una vez que he meditado en Dios, puedo volver a meditar sobre él. El primer

caso lleva consigo la destrucción de la potencia y el segundo su renovación mediante la misma realización de la potencia.

La versión Ortega acerca de Aristóteles en su concepto de ser está en perfecto acuerdo con su propia insistencia sobre la historicidad de la existencia humana.

Ortega ve al ser como dotado de una actividad inmanente que recapitula el pasado dentro del presente y que debido a su carácter 'inacabado', hace justicia a la ontología de la historia.

Xavier Zubiri

Zubiri reconoce al historicismo un aspecto positivo y otro negativo. La existencia humana es algo que ocurre. Es historia. Pero, debajo de lo ocurrido, que es historia, hay algo que perdura: el hombre como naturaleza.

Zubiri distingue entre los poderes del hombre y sus posibilidades. Los primeros pertenecen a su naturaleza, pero las segundas a su historia.

La historia es el campo de posibilidad para los poderes de la naturaleza humana. Como realidad, el pasado está simplemente muerto y desaparecido para siempre.

Hay una relación entre el entendimiento de la historia por Zubiri y el de Ortega y ambos deben algo a Heidegger. Tanto Ortega como Zubiri ven la historia, 'el ha sido', como posibilidad, pero difieren en que Ortega contempla esa posibilidad como negativa y definidora, mientras Zubiri la ve como un campo positivo para el futuro.

Las diferencias entre los tres pensadores pueden expresarse en la forma siguiente: Ortega: el pasado es una estructura significativa que define al futuro negativamente. Zubiri: el pasado es una estructura significativa que define al futuro negativa o positivamente, alternativa que depende de la libertad humana. Heidegger: el pasado es una estructura significativa cuyo significado deriva del futuro, de la 'ex-stasis' del Dasein.

El 'ser' del hombre es un 'ser-abierto-a-las cosas'.

Pasando desde el ser de las cosas, por el ser del hombre, hasta el ser de Dios, el metafísico alcanza al fin el significado del Ser Mismo.

Lo que ha hecho el filósofo español es escribir una metafísica del amor. Zubiri empieza sentado como verdad histórica general la proposición de que la mente cristiana latina ha tendido a ver el amor como un acto de la voluntad, como la perfección de una facultad, mientras que la mente cristiana griega veía al amor como constituyendo a la realidad en su

centro más profundo. Para los latinos, el amor es principalmente moral; para los griegos es principalmente ontológico.

Ágape y eros se diferencian en que el eros es un estar fuera de uno mismo con fines de perfección propia: busco al otro con el fin de poderme encontrar a mí mismo. Eros es el éxtasis propio de la naturaleza, porque todos los seres finitos buscan la perfección grabada en sus naturalezas. El ágape es amor personal en el sentido de que el amante no busca nada para sí, sino que más bien afirma la riqueza de su existencia al conferirla liberalmente al otro.

El modo de ser de los seres materiales era un estar. La estabilidad o la inmovilidad señalaban el carácter plenario del ser tomado en este sentido. El cambio o movimiento siempre indicaba imperfección.

Pero el modo de ser propio de las cosas vivientes inspiró otra concepción del ser: "en las cosas vivientes, el movimiento no es mera mutación".

Vivir no es simplemente 'estar' ni es simplemente un cambio. El carácter peculiar de ser viviente como movimiento y no como mutación fue designado con el término 'inmanente'. En este sentido del término, el ser es tanto más perfecto cuanto más móvil y más operativo sea.

Zubiri afirma que el ser como viviente es estático: cuanto más ser hay, tanto más este ser se difunde dinámicamente.

A través de sus actos vivientes, el ser vivo viene a ser el que ya era.

Cuanto más finito es un ser, tantos más poderes necesita para hacer frente al mundo y lograr así su propia perfección, el ser, el eros.

La tendencia de todo ser finito a buscar su propio bien se identifica con la estructura erótica de la existencia. Al salir en busca de mi fin, retorno a mi ser, y, al ejercitar mi propio ser, salgo en pos de mi fin.

La persona, al designarse por un nombre personal que me ha sido dado, es, según Zubiri, una relación de comunión, un 'nosotros' y no un 'yo'.

La naturaleza es el lazo de unidad entre las personas, aquello que es comunicado por el padre al hijo. La comunidad de naturaleza surge de la primacía del éxtasis de la personalidad. Por tanto, Dios, es una acción personal y por ello se da a sí misma; esta Acto, de infinito éxtasis y fecundidad se expresa dentro de El mismo en la Trinidad, y más allá de El en el acto de la creación.

Ágape y ser

El método que ha dirigido la investigación de Zubiri a sus propias conclusiones es la pluralidad de rationes entes y su relación con un orden que permite que una nueva ratio 'radicalice' a la antigua. Partiendo de una ratio cosmológica del ser como la realización de una potencia y como algo acabado, hay que buscar otra ratio que se encuentra en la inmanencia. Este ejercicio del ser como acto nos lleva al ser como éxtasis, como eros, al ser como en busca de su propia perfección. Si el ser finito, como naturaleza es eros, como personal es ágape. El ágape culmina en Dios. Esta última ratio nos obliga a radicalizar nuestro entendimiento de lo finito como eros.

El ágape, aunque personal, está presente en el eros. Si doy algo de mí mismo a un macizo de flores y las hago llegar a su plena floración, ellas me perfeccionan a mí, me dan su fragancia y su belleza para mi contemplación.

Así hay un intercambio entre el eros y el ágape que podría indicar su absorción dentro de una ratio antes aún más elevada. "El arte es lo que más inmediatamente trae al ser", lo estabiliza en una obra.

La apertura de toda realidad a la plenitud de su propio ser no solo es el trabajo que el hombre efectúa sobre la cosa, sino también la comprensión y la contemplación, la alegría, que siente en esa misma cosa. La apertura de esa realidad mediante el trabajo del hombre es tanto la perfección de esa cosa misma como, el que esa cosa se dé al hombre.

El hombre es, como insiste Heidegger, el lugar donde el ser aparece y se muestra. El hombre posee la verdad del ser cuando se pone ante la realidad reverentemente y permite al ser que se revele a sí mismo.

El ser es 'dejar-ser' únicamente cuando el ser ha sido incluido en la obra.

El ser es 'dejar ser' solo por la generosidad del trabajo que el hombre efectúa dentro de su corazón. Si el hombre es el lugar donde el ser se muestra, es porque este 'mostrarse a sí mismo' del ser, esta revelación de la perfección del ser, requiere la mano del espíritu humano.

La entrega del amante a la amada abre esta a su amante y con ello a sí misma. La aceptación del amor se convierte así en la revelación a la amada de su propio ser.

La diferencia entre este amor del hombre por el hombre, del hombre por la mujer, y el amor que el hombre da al mundo, el trabajo que lleva a cabo dentro de la creación, es que la voz que da al mundo sigue siendo la de él.

El hombre ha llevado al mundo a su perfección propia, esa perfección es la mano humana y el alma humana en otro orden del ser.

La existencia es un acto que se entiende como siendo principalmente recibido y, no obstante, limitado en esa recepción misma.

Dentro de esta concepción se encuentra lo que Ortega y Zubiri han llamado la idea estática o 'eleática' del ser.

La tendencia de ver la existencia como si fuera el término final de un proceso de cambio, de generación, supone ver el acto del ser como algo completado y decidido, acabado, una vez que ha sido recibido.

La constitución interna de la relación acto-potencia, no debe ser modelada según una relación propia a una potencia que es también una capacidad anterior a su realidad. Antes de que un ser exista no puede ser capacidad de ninguna clase. La potencia, en el orden de la esencia, pre-existe a su actualidad y, controla a esa actualidad y la limita 'desde fuera'. Esto es lo que se llama el 'momento eleático' dentro del ser.

Ortega insiste en que la realidad de la inmanencia es el acto como potencia, un acto que, por la repetición y prolongación de sí mismo, renueva su propia potencia. Zubiri afirma que el ser, en su plano más profundo, es extático, es un brote hacia fuera de la riqueza interna de sí mismo.

En un universo en que la potencia del ser no viene determinada, sino que determina, en un universo en que el acto es el determinado, en un universo en que la determinación se produce desde dentro del determinado esse y el principio cerrado será la potencia, la esencia.

Domingo Bañez, pudo decir que cuanto menos esencia se encuentre en un ser finito más perfección habrá de encontrarse en ese mismo ser.

Capítulo III: No-ser, poder y amor

Paul Tillich: El Ser como Poder de Ser

La primacía de lo extático y lo agathónico dentro del ser ha sido discutida en nuestro tiempo por Paul Tillich, quien ve al ser principalmente como una tragedia vencida por la auto-afirmación y el valor, por lo que él llama elocuentemente 'el poder de ser'.

El valor de ser está enraizado en el Dios que aparece cuando Dios ha desaparecido en la ansiedad de la duda. Cuando Dios deja de ser la Realidad de una presencia y ni siquiera es el contorno de una convicción, cuando el alma, buscando a ese Dios que la ha abandonado, pasa más allá de sí misma y allí, en el vacío, se enfrenta con el horror de una

ausencia absoluta, puede decirse que el alma ha roto las fronteras del ser. Más allá no hay más que la nada. Y la única respuesta humana a este silencio es la ansiedad. Pero al meter la ansiedad dentro de sí, el hombre se afirma a sí mismo contra el valor de ser.

Esas situaciones límite son criterios mediante los cuales puede ser puesta a prueba la verdad de cualquier sistema teológico.

Tillich insiste en que, mientras el poder del ser señala la mente protestante, el amor como éxtasis ha tenido siempre supremacía dentro del mundo católico.

La recuperación del significado verdadero de los términos ontológicos y teológicos es una labor que se identifica con esas mismas disciplinas. Para Tillich, el símbolo difiere del signo en que este simplemente señala a la realidad que significa sin guardar ninguna relación intrínseca con ella. El símbolo, por el contrario, participa de lo que significa y lleva al hombre que simboliza a una relación vivida con lo simbolizado.

El símbolo tiene o posee la verdad de lo simbolizado y, por esta razón, es verdadero.

En una relación de verdad objetiva, la mente es llevada a la realidad conocida, y el sujeto desaparece, ante la realidad conocida que aparece objetivamente en la desaparición de la subjetividad del sujeto.

'Cuanto más me sumerjo en el otro, más me sumerjo en mí mismo, porque la relación es una al implicar mi propia subjetividad en cuanto se relaciona con la otra. Según Tillich, la filosofía es una dialéctica de adhesión y separación, una tensión entre la persona que conoce y la realidad conocida.

Tillich señala que el significado raíz de 'existir' es el latín 'existere', o sea, 'estar fuera'. El no-ser puede ser entendido de dos maneras, a saber, como *ouk on*, esto es, absoluto no-ser: o como *me on*, es decir, no-ser relativo. 'Salir' o estar 'fuera' de algo implica que la cosa está 'en' algo. Todas las cosas están en su propio ser como opuesto al no-ser absoluto.

En la existencia, el hombre es lo que es en esencia, el portador de la razón constructiva y crítica, el que se hace a sí mismo como realización de su potencialidad.

La existencia está insertada dentro del ser como una estructura que participa de la esencia, así como de la existencia misma: existencia. La existencia es la situación en que encontramos a nuestro ser así como a nuestro no - ser, estando nosotros como dentro y fuera del ser.

Pese a que la historia del hombre supone esencialmente cambios, la historicidad como estructura común a los hombres en todas partes, permite una penetración ontológica.

En la medida en que el hombre experimenta lo real, articulará su entendimiento del ser.

El problema del ser está movido por lo que Tillich llama 'el choque del no-ser'. Este choque se parece a la 'intuición del ser', de Jacques Maritain. Pero mientras la intuición de Maritain desemboca en un concepto analógico del ser; el choque de Tillich se formula en la pregunta ¿qué quiere decir ser?.

El ser solo puede derivarse del ser...; el ser es el hecho original que no puede derivarse de nada.

La posibilidad del no-ser, impuesta a los hombres por la ansiedad o por uno de los muchos choques con la muerte y la negatividad, agita a la mente fuera de su rutina de costumbre y la hace enfrentarse con el misterio del ser.

El enigma acerca del ser es preparado por una visión que lleva consigo un elemento negativo y otro positivo: negativamente experimento la posibilidad del no-ser, positivamente, siento el esplendor del ser.

El nuevo nacimiento del ser, dentro de la persona humana, precede a toda ontología, según Tillich. Constituye un 'éxtasis' en el que la mente 'es abrazada por el misterio, o sea, por el terreno del ser y del significado'. Pero aunque sea un 'éxtasis', la experiencia tropieza una y otra vez con el choque del no-ser.

Hay sistemas filosóficos que tratan de reducir el problema del no-ser. A la lógica de la negación. Dentro de estos sistemas, el no-ser es simplemente, el papel que la negativa desempeña dentro del juicio. El no-ser se convierte en la clase del ser que un predicado ejerce en un sujeto cuando dicho predicado es negado por el sujeto.

Detrás de la negación, se oculta la estructura ontológica de lo real, estructura que supone el no-ser. La realidad es una dialéctica que engloba tanto al ser como al no-ser. El no-ser, que solo es inteligible a la luz del ser, entra en una relación viviente con el ser y forma a la existencia dentro de un perpetuo Si y No.

Para Tillich, el ser de la existencia está implicado inexorablemente en el no-ser del cual sobresale la ex-istencia.

El ser ha de ser concebido y simbolizado dialécticamente.

Es obvio que la dialéctica es la ley del ser pero nuestro reconocimiento de esta verdad no nos lleva muy lejos en el intento de penetrar el significado del ser. Este significado ha de ser aún más simbolizado y conceptualizado, y Tillich lo hace así con el símbolo de poder. El ser es su propio poder de ser.

El ser como poder o como auto - afirmación supone dos momentos: el Si y el No de la dialéctica; el Si dicho al ser es el No dicho al no - ser. El ser es por ello la negación de una negación.

La ética del valor es a su vez una manifestación de la ontología del poder, y de ello se deduce, que el hombre se afirma más auténticamente como ser en y por medio del valor que vence a la ansiedad, asumiéndola dentro de sí.

Cuanto más no - ser pueda entrar en el ser en que pueda ser resistido y negado, tanto más podrá el ser manifestarse u exhibir su poder.

Paul Tillich: La primacía del poder dentro del protestantismo

La ontología de Tillich está elaborada al servicio de la teología protestante, teología que es cristiana e histórica.

Tillich se enfrenta con el significado del ser y el significado de la historia dentro de un solo contexto. Esta unión de una teología histórica y una ontología histórica permite a Tillich sacar una serie de conclusiones para la discusión de este estudio.

Tillich enseña que el protestantismo, al dar primacía, dentro del ser, al poder, ha alcanzado un plano más profundo de autenticidad y de significado en su confrontación con la realidad que el catolicismo, que siempre ha otorgado la primacía al amor.

La aseveración de Tillich, de que una ontología del amor forma la raíz de la experiencia católica del ser, está de acuerdo con la conclusión de Xavier Zubiri de que la primacía del ágape está fijada con mucha mayor firmeza dentro de la tradición católica.

Tillich enlaza al ser como valor de ser con el 'valor de la confianza' de Lutero y con el entendimiento por Lutero de la fe. Aplica la dialéctica del ser y el no - ser a la teología de la trinidad.

Así como la ética y el valor puede ser comprendida de verdad a la luz del poder del ser, así también la dinámica de la fe puede ser captada únicamente en términos de esa misma estructura ontológica.

Tillich sostiene que la fe es una nueva expansión del dinamismo que se identifica con el poder del ser, con el ser como ser.

La muerte y la culpa cubrían toda Europa con su negra imaginería y el continente se estremecía en su propio terror de la Ira Divina. No siendo efecto de la duda, la angustia medieval era efecto de la ruptura de un orden de cosas más antiguo, que dejaba al hombre sin raíces y sin seguridad de su propia existencia; pero, detrás de esta forma particular de ansiedad, se ocultaba el temor ante el no - ser, que está en el corazón de toda ansiedad.

El hombre, según la mente protestante de Tillich, aprendió a aceptar a Dios a pesar de su propia indignidad.

Sabiendo que el amor tiene la primacía dentro del catolicismo, el mismo Tillich ve al amor como una afirmación de auto - afirmación, como una expresión del poder del ser en la cual el ser vence al extrañamiento y se une con aquello de que ha estado separado.

El poder del ser no es solo el mismo corazón y significado y centro de la existencia humana para Tillich, sino que es también el más bello símbolo del hombre para el 'Dios que está más allá del Dios del Teísmo.

El sistema de Paul Tillich encuentra sus profundidades y sus límites en su ontología de Dios. Tillich ve que la doctrina específicamente cristiana de la trinidad emerge de la cristología.

La doctrina de Tillich en el siglo XX sobre la Trinidad, que se enfrenta a un Occidente secularizado con instrumentos tomados del existencialismo y del hegelianismo, trae al recuerdo la doctrina del siglo XIV del beato Raimundo Lulio. Mientras el beato veía a la Santísima Trinidad como el éxtasis interno de un amor infinito e implícito dentro de la estructura del ser como ágape, Tillich ve en la simbolización trinitaria de la base del ser una necesidad dialéctica enraizada en las relaciones internas entre el ser y el no - ser. Tillich ve una simbolización trinitaria de lo divino como una función del ser como poder.

Aunque Tillich, protestante, ve la articulación trinitaria de lo divino como una función del poder del ser, Lulio, católico, la ve como una 'función' del ágape superabundante en que consiste el ser mismo. La diferencia no deja de tener interés si se relaciona con el aserto de Tillich de que la estructura de poder del ser, articulada en la fe, es característica del protestantismo y el amor místico característico del catolicismo.

Tillich insiste en que la doctrina de la Trinidad está implicada en el movimiento dialéctico de lo real.

La lógica formal, no se contradice cuando 'la divina se describe como una trinidad dentro de una unidad'.

Sin el no - ser, Dios sería un abismo infinito, un caos. 'el no - ser abre la auto - exclusión divina y la revela como poder y como amor.

La auto - afirmación de Dios y la manifestación de su poder infinito sobre el no - ser es el Hijo y la misma expresión concreta del Padre. El Espíritu Santo es la Unidad entre ellos.

Tillich reafirma que su discusión de los principios trinitarios de lo Divino 'no es la doctrina cristiana de la Trinidad', sino 'una preparación para ella y nada más', e insiste en que los principios trinitarios 'aparecen siempre que se hable significativamente del Dios viviente' y en que están identificados con la estructura ontológica de la Base del Ser, del poder del ser como tal.

La experiencia del no - ser y la tradición occidental

La dialéctica de Tillich del ser y el no - ser implica su interacción mutua dentro de la existencia. La existencia, para el teólogo protestante, participa del ser y del no - ser. Tillich rechaza como falsa la pregunta de ¿por qué hay algo y no nada? Si esta pregunta es válida, se desprende que hay algún factor dentro de lo real que evita que las cosas respondan de su existencia.

Si el ser como ser no pide al no - ser, entonces la amenaza del no - ser que nos rodea ha de ser localizada dentro de algún principio que no va implícita dentro del ser como ser.

Si el ser es el poder de ser, entonces el ser ha de ser definido en términos de aquello contra lo cual se afirma el ser, es decir, del no - ser.

Tillich habla de diferentes clases de ansiedad que surgen de las diferentes maneras con que el hombre tiene experiencia del no - ser. La articulación filosófica de la nada o del no - ser tendrá siempre su punto de partida en el terreno histórico concreto en que el hombre siente la ansiedad.

Una comprensión de la experiencia es intrínseca a su penetración filosófica. La autenticidad filosófica depende de lo que hagamos con las experiencias en lo que se refiere a la confrontación del hombre occidental con la nada.

Hoy la naturaleza es un complejo de poder y de terror. La naturaleza ha sido captada ahora dentro del corazón de la historia humana y la misma existencia del cosmos está a partir de ahora unida con el destino de la raza humana. Así se ha llegado a la crisis final: ser o no - ser.

Dentro de este universo definido, una jerarquía de formas garantizaba y componía el orden del cosmos.

El descubrimiento griego del logos fue el descubrimiento de la facultad de lo inmutable, del ojo de la realidad. El poder del logos de congregar a todas las cosas ante el hombre, y después captar dentro de ellas aquello que constituía su identidad y su estructura inmutable, fue una revelación de la verdadera patria de la inteligencia. Los filósofos solo pueden captar lo eterno e incambiable.

El descubrimiento griego de la naturaleza se extendió para incluir al mundo humano dentro de un orden de leyes cuya inmutabilidad gobernaba la conducta humana y la misma existencia política. El hombre clásico se consideraba satisfecho de vivir dentro de un universo armónico.

El enemigo de la armonía de la realidad para la mente griega era el cambio, el movimiento de cualquier clase.

El ser real es inmutable, pero el cambio y la individualidad son condiciones de la existencia. Tillich enseña que toda ansiedad está enraizada en el no - ser y que la ansiedad difiere del miedo en que este se enfrenta con un objeto concreto, mientras que la ansiedad es un estado de temor que carece de enemigo alguno específico.

Tillich enseña que toda ansiedad está enraizada en el no - ser y que la ansiedad difiere del miedo en que este se enfrenta con un objeto concreto, mientras que la ansiedad es un estado de temor que carece de enemigo alguno específico.

Las formas de ansiedad revelan las maneras con que el hombre se enfrenta a la nada.

Toda cosa y todo hombre mueren, pero el ser mismo perdura. De esta experiencia fundamental procede el conocimiento de la mortalidad y el símbolo de la inmortalidad.

El mito tiene consecuencias para la teoría del no - ser. En primer lugar, muestra que el no - ser no puede ser comprendido como tal. La exclusión absoluta del ser, con respecto al no - ser, hace de este la cruz final en que el espíritu humano se crucificará inexorablemente, si el hombre trata de franquear la frontera del ser.

Pero el mito revela algo más profundo aún que la imposibilidad psicológica e intelectual de hacer frente a la nada cara a cara.

Paul Tillich entiende así el valor de ser: "si el orden es una forma del ser y si el caos es una forma del no - ser, ciertamente sus relaciones revelan entonces el poder del ser sobre el no - ser".

El amor tiene primacía sobre el valor del ser. "El amor nuevo que Aquiles siente por sus compañeros, amor atizado en las brasas de su propia

desolación y amargura, ante la muerte de un hombre que quería y que ahora está muerto, es lo que mueve a Aquiles a empuñar de nuevo la espada". Este mito revela que el valor de ser nace a su vez de un amor que trasciende de la tragedia del destino.

Para Tillich, el amor es la unión de lo separado, conseguida por el poder de auto - afirmación.

El amor impulsa a Aquiles a afirmar su ser, pero ese nuevo valor fue una consecuencia del amor y no su causa.

El valor moral y el valor físico nacen a menudo en un cobarde, precisamente en el momento en que siente amenazados a aquellos a quienes ama intensamente. La afirmación de su ser en un valor que vence a su temor y su ansiedad es impulsada al ser por el amor.

Hay ser antes que no - ser porque hay amor. El amor no es una razón, pero es una causa. De aquí se desprende que la primacía del amor de ser obligó a la cristiandad católica a mirar a ser en términos de su contingencia, en términos de su no tener que ser. La experiencia del no - ser dentro de ese horizonte cultural se une con la experiencia de la gratitud del Amor Divino.

Dos declaraciones pueden hacerse acerca del ser o esse de toda cosa limitada. Primero el esse o ser está relacionado con la esencia y esta relación es no - necesaria, contingente.

Son las cosas mismas, las substancias, las que son seres. La esencia aunque posterior a su propio ser o esse, es necesariamente el sujeto de su propio ser.

Siempre encontrada como ser y sabiendo que es encontrable sólo como ser, la esencia es otra sin embargo que su propio ser.

Para Tillich, el no - ser 'me - ontico' es aquello de lo cual he surgido y que ya no soy, y aquella nada presente de mí que he de realizar en algún momento futuro de mi vida. El no - ser 'me - ontico' en Santo Tomás es algo aún más radical: es el no-tener-que-ser aquí y ahora de aquello que es.

Para Tillich, el símbolo religiosos de 'la Caída' responde a una ontología en la que el hombre cae del ser esencial al existencial. El pecado, por consiguiente, es el símbolo teológico de la dialéctica entre el ser y el no - ser y está escrito en el corazón de la existencia como tal.

Dentro de la metafísica católica de Santo Tomás, la Caída nunca puede ser de la esencia a la existencia; la existencia considerada en ella como el

acto más elevado y la fuente de toda perfección limitada desde dentro por la esencia, no es un estado en el que uno 'caiga'.

El choque del no - ser puede agitar dentro de la mente un interrogante de por qué somos en absoluto cuando todos los recursos dentro de nuestra misma naturaleza proclaman su propia insuficiencia radical y su pobreza ontológica. Cuando somos así conmovidos hasta los cimientos, la única solución para la ansiedad es la gratitud. Esta gratitud es una gracia. Cuando la gratitud es tan profunda que alcanza hasta dentro de mi propio ser y más allá de él al ser total con que estoy relacionado, entonces la gratitud responde al Amor. Esto es un misterio porque la respuesta al Amor es el amor mismo.

La primacía del amor dentro del orden católico

Cuando el hombre piensa en el suicidio como en una posibilidad real pone a prueba su sentido de lealtad para con el ser y consigo mismo. La manera de hacer frente al suicidio por la tradición católica es ilustrativa de la primacía que esa tradición ha dado al amor sobre el poder.

El suicidio, dentro de la civilización católica, ha sido casi siempre efecto de la locura. La posibilidad de una ética que permita el suicidio ha sido siempre rechazada enérgica y fanáticamente por la civilización católica.

El ser deseable como simple ser, es susceptible de amor por el ejercicio mismo del acto de la existencia. El no - ser no es nada, y la nada no puede ser amada, un acto de amar a nada sería un no - acto, nada en sí, porque un acto de amor está estructurado por su término.

El poder de ser es la ratificación por el ser de su propia bondad, de su propia deseabilidad.

De aquí que ningún ser se disuelva a sí mismo voluntariamente, que ningún ser renuncie a la existencia sin lucha.

Si la estructura extática del ser indica generosidad y superabundancia, se deduce de ello necesariamente lo que podría llamarse su correlativo, el principio de conservación del ser. Este es el poder de ser del profesor Tillich y el 'cada cosa se conserva a sí misma en el ser...cuanto puede' de Santo Tomás.

Para el mundo protestante, el poder del ser es la condición del amor, que a su vez es la afirmación por el ser del otro, el amado. Para Tillich, el amor es la afirmación de sí mismo por parte del ser y de su derecho a unirse con el otro.

Los católicos, tenemos una herencia que es solo nuestra: la herencia de la locura. Todo amor es locura, porque todo amor se basa en la paradoja imposible de que un hombre gane su alma tan solo arrojándola de sí.

FRASES CLAVES:

Pág. 12: "La persona humana no es simplemente un ser entre otros muchos, arrojado en medio de un universo mudo que pide articularse por una voz distinta a la suya".

Pág. 12: "Hasta que no sepa quién soy, mi persona no es sino la sombra de una actualidad y la promesa de un futuro".

Pág. 14: "El filósofo que desee investigar el ser de la persona humana no debe nunca olvidar su historia".

Pág. 20: "Ningún hombre es realmente humano si no ha afrontado el significado de su propia muerte, y solo son plenamente humanos aquellos que lo afrontan a diario".

Pág. 23: "Si el amor es el regalo gratuito de una persona a otra persona, lo contrario del amor es el intento de apropiarse del ser de otro para uno mismo".

Pág. 31: "La inteligencia del hombre saca todo su significado de una imaginación y una sensibilidad forjadas en el fuego de la existencia histórica".

Pág. 31: "El filósofo no es el pensador desnudo de la escultura clásica: es un inválido vestido y roto, como lo son todos los seres humanos".

Pág. 70: "La única naturaleza del hombre es la pista fija que ha ido marcando... la estela que deja en el mar del tiempo".

Pág. 145: "Todas las respuestas dependen de las preguntas que hagamos y la realidad solo puede hablarnos en términos del lenguaje que usemos".

Pág. 154: "La manera en que un individuo o una sociedad articulan su propia ansiedad ante el no - ser será determinada por la experiencia del ser vivida por dicha sociedad".

METODOLOGÍA:

Estudio acerca de la metafísica del amor que se ofrece al lector como meditaciones escritas por un hombre que cree que el 'ágape' (amor personal) yace en el corazón de todo ser, y que la mejor manera de

alcanzarlo está en la teología de la Santísima Trinidad o en la ontología de la existencia humana dentro de la historia.

CONCLUSIONES:

- El destino de la persona humana es la divinización, la unión con el Padre por medio de Cristo.
- Los hombres mueren pero nunca experimentan su propia muerte.
- Todo esfuerzo por actuar en contra de su carácter, del carácter del ser, produce el efecto contrario al que se desea.
- La personalidad no está constituida por un 'yo', sino por un 'nosotros'.
- El fin de la búsqueda filosófica es la verdad que es pertinente para la situación humana.
- La historia es tradición a la vez que futuro, porque el ser es a la vez un 'progreso hacia sí mismo' y una generación de sí mismo.
- Para Zubiri, el pasado no es una realidad, pero, no obstante, no queda reducido a nada.
- Sin el espíritu y la mano del hombre, el ser simplemente no se perfecciona y sin ser el hombre no es.
- Los conceptos del ser son realmente sub-productos del intento que hace el metafísico de captar lo que significa ser.
- Si la naturaleza fuera un no - ser absoluto, nunca podría ser.
- Al amarme a mí mismo, amo a la totalidad del ser de la cual soy parte.
- El amor del hombre por sí mismo es su amor por el otro, ya que su amor por sí mismo es su propio ser.

TÍTULO: CÓMO LOS ADULTOS PUEDEN NUTRIR CON AFECTO LA VIDA DE NIÑOS Y NIÑAS

AUTOR: SARMIENTO, Galán Elsa

PUBLICACIÓN: 1999

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Amor: Herramienta fundamental para nutrir afectivamente a un niño o niña. (Pág. 1)

Nutrición afectiva: Es una función natural y vital que requiere de enseñanza y habituación diaria para fortalecer e introyectar el crecimiento afectivo. Se caracteriza por el elogio, la sonrisa, la felicitación, la orientación y el reconocimiento. (Pág. 1)

DESCRIPCIÓN:

La autora trata de dar respuesta al terna de nutrición y afecto, a través de dos interrogantes ¿qué significado tiene para la vida de un niño o una niña el afecto? y ¿cómo pueden los adultos y personas que rodean al niño o niña nutrir con afecto su vida?

FUENTES:

- Maturana, Humberto. La democracia, una obra de arte, Magisterio, Bogotá. COMPENSAP, Recuperación de la ternura en situaciones límites, Bogotá, El autor, 1994.
- Satir, Virginia. Nuevas relaciones humanas en el núcleo familiar, México, Pax 1991.
- Mauco, Georges. Educación de la sensibilidad del niño, Aguilar, Madrid, 1973.
- Chopra, Deepak. El camino hacia el amor. Javier Vergara, Buenos Aires, 1997.

CONTENIDO:

Las manifestaciones afectivas de seguridad y protección son necesarias durante la primera infancia para forjar las características de la

personalidad, como la autonomía, la identidad de género y el aprendizaje de valores. Superada ésta etapa viene el periodo escolar caracterizado por un crecimiento físico, serenidad y estabilidad emocional. La adolescencia es un periodo de grandes transformaciones del cuerpo y crisis emocionales que son la base para la estructura de la personalidad del adulto.

Teniendo en cuenta "éstas etapas surge el interrogante de cómo las personas o adultos que rodean al niño pueden brindar una nutrición afectiva. El amor y la comprensión se convierten en herramientas fundamentales para nutrir afectivamente a un niño(a) y lograr su pleno crecimiento y desarrollo. El amor se expresa y percibe por todos los sentidos, el auditivo es el más sensible.

La nutrición afectiva es una función natural y vital que requiere de enseñanza y habituación diaria para fortalecer e introyectar el crecimiento afectivo. Se caracteriza por el elogio, la sonrisa, la felicitación, la orientación y el reconocimiento de ser persona singular e importante en los diferentes ámbitos de socialización. Además de la palabra el contacto físico es fundamental, porque a través de la piel se transmiten manifestaciones de alegría, tristeza, reconocimiento y satisfacción por el otro.

La dimensión lúdica de los adultos y de los niños, la posibilidad de evidenciar el acercamiento con el otro, mediante la desinhibición de las actuaciones acartonadas surgidas por las relaciones sociales. Las personas adultas son el modelo de aprendizaje de la nutrición afectiva. Humberto Maturana, afirma que nuestras primeras experiencias de trato de igualdad provienen de la relación con las personas adultas que cumplen el papel de cuidadores y las actitudes de igualdad y participación provienen de esas primeras experiencias las cuales son posibles potenciarlas. Cuanto más nos alejamos de ésta cultura democrática y afectiva más nos acercamos a la discriminación y verticalidad.

El reto para todos los adultos es construir desde la vida cotidiana familiar e institucional una cultura de afecto y convivencia que permita nutrir la niñez y generar un óptimo crecimiento y desarrollo de todas sus potencialidades. Es necesario observar, cómo, con qué, en dónde y con quién se alimenta el niño.

Pese a lo abstracto del afecto, la investigación científica confirma que es un alimento fundamental y es potente como un medicamento tanto cuando está presente como cuando se retira. El significado del afecto se va construyendo en la relación con el otro y cada ser humano va aprendiendo a su vez su propio lenguaje del amor.

FRASES CLAVES:

La analogía entre afecto y nutrición se expresa en los significados de éstas palabras. En latín afecto es: "ad-factum" y significa "compartir y dar de comer y ambas son vitales para la sobrevivencia de todo ser humano.

METODOLOGÍA:

Propuesta investigativa.

CONCLUSIONES:

- El amor y la comprensión son herramientas fundamentales para nutrir afectivamente a un niño(a) y lograr su pleno crecimiento y desarrollo.
- El amor se percibe y expresa por todos los sentidos.
- La nutrición afectiva se caracteriza por el elogio, la sonrisa, la felicitación.
- Las manifestaciones de descalificación originan sentimientos de minusvalía.
- El lenguaje natural del afecto adquiere una bella significación en la sonrisa la cual transmite apoyo y amistad.
- Las personas adultas son el modelo de aprendizaje de la nutrición afectiva.

TÍTULO: CONCIENCIA Y AFECTIVIDAD
(ARISTÓTELES, NIETZSCHE Y
FREUD).

AUTOR: CHOZA, Jacinto

PUBLICACIÓN: Pamplona, 1978

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Afectividad: La realidad en sí. (Pág. 119)

Conciencia: Es un órgano sensorial para la percepción de cualidades psíquicas, carente de memoria, e incapaz de conservar las huellas de las modificaciones “conciencia no es una potencia, sino un acto, designa relación del saber a algo” según Santo Tomás, para Aristóteles es la máxima expresión de vivir”. (Pág. 127)

Deseo: La cosa en sí. (Pág. 119)

Moral: Aparece después de la coacción, primero para evitarse disgusto y después se convierte en disgusto, y luego en una libre obediencia hasta que se convierte en instinto. (Pág. 62)

Percepción: Es la captación de un aspecto de la cosa, el que más nos interesa por resultar más placentero, temible. La percepción es singular, parcial. (Pág. 121)

Razón: Factor indispensable para la subsistencia de la sociedad humana. (Pág. 163)

Verdad: - Es la consecución de la salud o útil para la salud, es una mentira pactada según Nietzsche. (Pág.122)
- Conocimiento de lo que las cosas son en sí mismas. (Pág 159)

DESCRIPCIÓN:

El libro es un análisis de 'la Articulación entre afectividad y conciencia'. El método hermenéutico en Nietzsche, Freud y otros pensadores, habla sobre la articulación entre afectividad y conciencia.

FUENTES:

- ARISTÓTELES, Scriptorum classicorum. Bibliotheca oxoniensis. Oxford University Press, 1950-1968, 14 vols.
- FEUERBACH, L., Gesammelte Werke, editadas por w. Schuffenhauer, Akademie Verlag, Berlin, 1969-1971, 11 vols.
- FREUD, S., Gesammelte Werke, editadas por Anna Freud. S. Fischer Verlag. Frankfurt, 4. ed. 1968, 18 vols. Trad. esp. de Luis López-Ballesteros V Ramón Rey, Obras Completas, ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1968, 3 vols.
- HEGEL, G. W., Samtliche Werke, edición de Glockner, F. Fromman Verlag, Stuttgart, 1965-1968, 22 vols.
- NIETZSCHE, F., Nietzsche Werke, edición de G. Colli y M. Montinari. Walter de Gruyter, Berlín, 1967-1972, 22 vols. Trad. esp. de E. Ovejero y Maury, Obras CompZetas, Aguilar, Madrid, 1953, 15 vols.
- SCHELER, M., Gesammelte Weuke, editadas por María Scheler, Francke Verlag, Bern, 1954-1976, 10 vols.
- SCHOPENHAUER, A., Samtliche Werke, editadas por Arthur Hübscher, F. A. Brockhaus, Wiesbaden, 7 vols. vols. 1-3, 3." ed. 1972; vols. 4-7 reimpresión de la 2." ed. 1966.

CONTENIDO:

**Las formas del deseo. Su interferencia en el conocimiento.
Realidad. Deseo. Volición.**

Carácter unitario del saber. Los hallazgos de lo verdadero y lo probable.

“La marginación de un hallazgo filosófico o la atencencia a uno vulnera el saber en su misma esencia lo degrada a la condición de conocimiento histórico del pensamiento pensado o a la condición de herramienta útil para modificar una condición social dada en calidad de ideología” quedando paralizado.

El saber es unitario y si queda fragmentado deja de ser saber, por su carácter unitario no puede marginar el error sino hacerse cargo de él averiguando su dimensión de verdad y su carácter verdaderamente erróneo del error, de lo contrario quedaría sin referencia sin hacerse cargo del saber verdadero del erróneo. La articulación resulta de afirmar que el saber es unitario y negar que la verdad es el todo. (para saber no es necesario saber que se sabe). Si el saber es unitario y mantiene su

unidad puede incrementarse es necesario sacar el conocimiento de su facticidad para orientarle y así saber porque se sabe verdaderamente y porque no.

El hallazgo de Aristóteles consiste en el descubrimiento de la realidad misma en cuanto a tal, en virtud de un principio cognoscitivo que tiene la capacidad de referirse a ella en una coincidencia estricta porque alcanza los límites de la realidad haciéndose cargo de la leyes de su constitución.

El descubrimiento de Nietzsche se da cuando el saber ya no tiene carácter unitario y que la teoría aristotélica de la realidad no es acogida y la crisis de la noción hegeliana. Nietzsche constata que las reglas de modulación de los dinamismos afectivos y de la operatividad humana en orden a la plenitud no mantiene su vigencia social. Ni en –ethos- ni la plenitud están fundamentados en la principalidad del saber ni de la fe, porque estas se han perdido. También intenta dotar un fundamento absoluto al conocimiento ético meramente fáctico siendo la nada el fundamento el fundamento del conocimiento ético meramente fáctico. Según Choza es un descubrimiento doble al igual que el de Freud

Freud descubre, desde el punto de vista médico, la represión inconsciente y desde el punto de vista ético-sociológico, una ética de enunciados probables que formula como antropología de enunciados verdaderos

La reducción de la voluntad al deseo.

Según Freud si la voluntad estuviera subrogada al placer sería por fenómenos patológicos o trastornos leves (debilidad del carácter) la voluntad padece un amputación y la agresividad que da referida exclusivamente a los obstáculos del deseo de placer. Pero ese trastorno también pertenece al orden natural, por ejemplo en el sueño la voluntad no controla los procesos cognoscitivos.

La personalidad del hombre con la voluntad impedida sería altamente conflictiva ya que la voluntad inhibe los deseos, como cura se pretende suplir por la hermenéutica como función liberadora.

Las posibilidades de curación ortodoxo se logra una unificación intrínseca que se mantiene mientras la extrínseca actúa, una vida mantenida artificialmente desde iniciativas extrínsecas a nivel de personalidad.

A partir de Zaratustra la voluntad según Nietzsche es absoluta, a pesar de que en sus primeros periodos no se acepta e esta conclusión y lleva un cierto parecido con la concepción de Schopenhauer.

La espontaneidad de la voluntad absoluta. La construcción del objeto ético.

Nietzsche pone en manifiesto la imposibilidad de autoconstrucción de la voluntad al igual que su autosuficiencia y reflexividad esgrimiéndola como potencia constituyente de la actitud ética.

Según Aristóteles el motor inmóvil del deseo es la realidad conocida y el conocimiento verdadero en ella, el conocimiento es el fundamento del deseo natural. En Kant la eliminación del intelecto como principio de realidad provoca irreferibilidad de lo conocido a la realidad en sí.

Tomado esto como punto de partida de Schopenhauer, la voluntad consiste en la negación completa y radical del conocimiento y la negación completa y radical de la voluntad de vivir. Voluntad ciega.

Nietzsche llega a una voluntad absolutamente ciega que no tiene ningún objeto, creer en la verdad es un error, por no advertir que la verdad es la nada. Así mismo la afectividad construye por completo el sistema de normas morales haciendo la correspondencia más problemática. En su lógica hay una absorción de la ontología, de la lógica y de la ética. Después de Nietzsche hacer filosofía significa superar el psicologismo.

La reducción del relativismo que implica la construcción del objeto ético puede efectuarse por referencia a la principalidad del saber. Así lo único que rige como criterio de verdad es el sentimiento y se pone en manifiesto, gracias a Nietzsche, que para el sentimiento un objeto no tiene nunca significado objetivo.

Fundamentar la ética en la ontología, en la principalidad del saber, es lo que permite hablar de verdad y falsedad en relación con la moral.

Polivalencia semántica. Hermenéutica. Primeros principios. Precisiones sobre la teoría general de la hermenéutica de P. Ricoeur.

Paul Ricoeur se plantea la teoría general de la hermenéutica y encuentra una fisura en el planteamiento de Aristóteles ya que una univocidad absoluta haría imposible la predicación siendo esta la que produce el surgimiento de la pluralidad de significados.

La primera tradición de la hermenéutica arranca de Aristóteles, la segunda de la bíblica (interpretación de un texto literario), luego con Nietzsche toda filosofía se vuelve interpretación, la hermenéutica busca resolver un nuevo problema, la mentira en sentido moral. Para Descartes la conciencia del objeto no era dudoso, la conciencia era tal como se aparecía a sí misma. Para Marx, Nietzsche y Freud la conciencia no es tal como se aparece a sí misma, la conciencia en su conjunto es considerada como ciencia falsa.

Según Choza para constituir la hermenéutica como saber unificante máximo ha sido necesario marginar el intelecto como principio de realidad o revelarlo de su función hegemónica.

Si hay un factor cognoscitivo de tan profundo alcance que puede hacerse cargo de las leyes fundamentales de constitución de la realidad misma, como lo afirma Aristóteles, la teoría general hermenéutica no es un saber principal ni de primer rango.

Igualmente si el factor cognoscitivo tan profundo, la teoría de la hermenéutica es posible como teoría general de los diversos niveles de saber práctico. Según Ricoeur el objeto del sistema de descartes resulta dudoso. Que la conciencia dude sobre algo de ella misma se reduce a que la conciencia no sea autoconciencia absoluta o a que además de no ser autoconciencia absoluta no coincida con la realidad y no le interprete.

¿Se consuma la separación de la conciencia, en la pérdida del sentido de lo real?, ¿incluso allí no quedaría separada (de la imaginación, o la razón), en la separación de toda instancia cognoscitiva? En tal caso la conciencia podría interpretarse como dependiente y sometida a instancias dinámicas como impulsos.

Si se define como verdadera realidad otra cosa en vez de la conciencia, podemos encontrar dos afirmaciones: la realidad radical es una conciencia a su constitución como autoconciencia absoluta, esta afirmación se niega cuando se afirma que conciencia y subjetividad son irreductibles entre sí y se acepta cuando se pretende que la hermenéutica sea un saber total en cuanto a conciencia total. Y el conocimiento coincide con la realidad y se hace cargo de la leyes constitutivas de ella, esta afirmación se niega cuando se establece una definición de realidad y se acepta cuando se apela a la realidad para verificar las propias tesis.

Primeros principios, polivalencia semántica y desplazamientos afectivos.

La hermenéutica no procede del código de señales que rige el comportamiento animal, el símbolo puede tener, para un hombre, una infinitud potencial y un pluralidad habitual de significados. La condición de posibilidad de los procesos cognoscitivos o imperativos es “la intelección de los principios en su estatuto de habitualidad que rige la actividad subjetiva representativa y las representaciones coincidentes en la actualidad con ella tanto a nivel de logos discursivo como de imaginación simbólica”

El binomio intelecto razón es lo que permite la interpretación de lo deseos inconscientes y el conocimiento de la representación inconsciente, pero este binomio no es propiamente la conciencia, es el saber.

El único y verdadero motivo, según Nietzsche y Freud, del actuar humano es el deseo de poder o del deseo sexual tiene como supuesto antropológico la radicalidad originaria del impulso vital y la descalificación de la actividad raciointelectiva. Según choza esto se corrige negando que haya un único motivo de actuar humano y que el impulso vital sea la radicalidad originaria en la cual se funde la instancia cognoscitiva suprema.

Para que sea posible la concurrencia de una pluralidad de deseos dificultando identificar su objetivo para la solución se requiere: Una pluralidad de instancias desiderativas, una de objetos posibles para cada instancia suministrados por instancias cognoscitivas, Una instancia desiderativa capaz de hacerse cargo de los objetos de todas las demás, una capaz de seriar fines (una intención suprema y de mediatizar todas las demás), una consolidación de las disposiciones operativas que no dependa de la actualidad de la conciencia y que la instancia cognoscitiva que mediatice, no lo haga por completo permitiendo un margen de autonomía.

Ontología y hermenéutica.

Sobre la posibilidad de una teoría general de la hermenéutica.

Ricoeur señala como dificultades de la hermenéutica que no sea general ni exista un canon universal para la exégesis, solo existen teorías separadas y opuestas además de inconstituible.

El pensamiento hay que concebirlo como *ratio tantum*, marginando su consideración y su uso como *intellectus principiorum*. La noción de ser aparece como una unidad problemática y la *ratio* se ve obligada a suplir esa deficiencia que será alcanzada mediante la totalización de los procesos de la imaginación simbólica y de la *ratio* discursiva. Así la teoría de la hermenéutica aparece como un intento de los procesos imaginativos. Prescindiendo de lo que funda la infinitud potencial de las interpretaciones de las representaciones simbólicas de la imaginación.

Obteniendo la principalidad por el expeditivo procedimiento de definirla, la hermenéutica, no es suyo un saber principal, su principalidad es puramente decretada por lo tanto no puede alcanzar lo que pretende.

“Las reglas de interpretación fijan el modo de establecer el significado de los símbolos en función de un principio dinámico ajeno a la conciencia y anterior a ella”. La conciencia accede a un fundamento que es contradictorio ella ya que el impulso es el fundamento de las representaciones, el problema es que el impulso sea el fundamento de la conciencia y de las representaciones.

Aristóteles establece la principalidad como coincidencia del *nous* con el ser, es posible conocer de ella la facticidad del deseo, deseo de poseer lo

real y de saber, ya que el saber fundamenta los deseos y quedan regulados más allá de su propia satisfacción.

Según Freud, el deseo fundamenta el conocimiento y sus representaciones, el conocimiento es del deseo (deseo como sujeto y no como objeto). El conocimiento no implica ningún tipo de satisfacción.

Una teoría general hermenéutica sería posible y necesaria como una teoría de los diversos niveles del saber práctico, no regidos completamente por una finalidad inamovible establecida desde un saber teórico. Según Choza si la hermenéutica es posible en función de los saberes prácticos, su posibilidad no viene dada formalmente porque el hombre tenga características de la indigencia deseante.

Si ninguna instancia cognoscitiva se funda en el deseo y existe una pluralidad de instancias deseantes, la instancia deseante suprema puede decaer de su fin último, y si tiene como objetivo natural el saber, es posible una teoría general hermenéutica como teoría de la alteración de los fines naturales de las instancias deseantes. Dos posibles capítulos de la hermenéutica son la efusividad (El juego, los procesos indefinidos, los procesos parcialmente carentes de finalidad y los completamente regidos por la finalidad) y la trasgresión.

Intelecto y afectividad en los procesos cognoscitivos.

La estructura funcional descrita por Aristóteles se caracteriza porque el deseo del placer se funda en el conocimiento táctil la amplificación del conocimiento sensible (desde el tacto hasta la sensibilidad interna y externa) amplifica la intensidad del deseo de placer, la infinitud de la libertad se funda en el intelecto (deseo de saber).

El conocimiento de la realidad se perfecciona al nivel de terminaciones mediante los procesos racionales si se prescinde del binomio intelecto-ser, el deseo máximo no se satisface en términos de saber, ya que este no se refiere a la realidad.

Para justificar los procesos racionales sin el binomio intelecto-ser se puede utilizar la fundamentación, afirmando que los procesos racionales son la articulación de datos sencillos por la referencia de generalidades abstractas sucesivamente mayores o por medio de la justificación de los procesos racionales afirmando que la articulación de representación por referencia a generalidades sucesivamente mayores o deberes a la dinámica de los deseos y es el modo de satisfacerlos.

Choza explica a través de varios autores las justificaciones y fundamentaciones si se prescindiese del binomio intelecto-ser y los procesos racionales (Kant, Schopenhauer). Al igual él explica este planteamientos a la luz de Schopenhauer y Nítche, "Si el intelecto no

coincidiera con la realidad no se podría hacer cargo de la sustancialidad del sujeto, saber algo acerca de ella” a medida que se consuma la pérdida del intelecto se establece que el sentimiento, deseo, voluntad es aquello en virtud de lo cual el ser humano coincide con lo real y la afectividad asume las funciones del intelecto.

Conocimiento y deseo. Lo nocivo lo útil.

El primer conocimiento, según Aristóteles, viene dados por la función de placer o displacer provocado por un estímulo externo, pero hace énfasis en sensación y sentimiento. El juicio de la sensibilidad es la articulación entre dato externo y la situación orgánica (sensación) y la situación orgánica (sentimiento).

Percibimos todas las cosas a través de un medio, el tacto es el primero de los sentidos, imprescindible para el animal. Si se posee tacto se da el deseo de placer y el dolor, deseando uno y rehuendo del segundo, si no los conoce ni desea ni le teme a nada. El deseo irracional se funda en el conocimiento sensible y en la imaginación, el deseo racional, voluntad, puede poner en movimiento la fantasía

En Nietzsche y Freud “la amplificación del campo imaginativo y la combinación de representaciones a impulsos de una dinámica deseante de plasticidad máxima es lo que da lugar a los procesos racionales y a la racionalidad misma. En Aristóteles es la racionalidad la que da lugar a la amplificación imaginativa y a la articulación de representaciones simbólicas y a la racionalidad de la fantasía, lo que da lugar a la amplificación a la gama de deseos”

La intervención de nous como instancia cognoscitiva capaz de captar lo real en sí y la realidad del deseo e incidir sobre él, el conocimiento precede al deseo y lo mueve en diversos modos.

Hay dos principios de movimiento (sujeto a el factor motor, razón del movimiento y lo movido) local el deseo y el intelecto. El motor inmóvil es el bien práctico y el movido es el deseo, el motor orgánico se encuentra don del principio y el término del movimiento coinciden. El deseo no es independiente de la imaginación y toda imaginación es racional y sensible.

El conocimiento práctico no depende del deseo ya que tal punto puede desligar el deseo y la imaginación en el sueño. El sueño es para Aristóteles el fenómeno en que la imaginación y el deseo quedan desvinculados de la voluntad y del sistema muscular táctil.

Las instancias deseantes: -epithymía-, -thymós-, -boulesis-

Aristóteles establece la distinción entre las partes del alma nutritiva, sensitiva, intelectual, volitiva, y deseante, todas estas partes difieren entre sí ya que hay tantos movimientos afectivos como el número de formas deseables.

El deseo irracional se deriva de la sensibilidad, el deseo racional, o voluntad que arranca del intelecto y tiene tal potencia que puede referirse a lo eterno, imperando sobre el irracional, en la distinción entre estos se da el conflicto afectivo. El nous se manifiesta como algo que triunfa de los movimientos orgánicos y supera lo materiales.

Aristóteles señala que el descontrol agresivo da menos vergüenza (que pertenece a la racionalidad) que el libidinoso que en esta la racionalidad está más ausente, siendo la agresividad más racional que el deseo de placer. Aristóteles señala que el deseo de placer es inmediato y que la agresividad es por obstáculos que impiden alcanzar un bien.

La agresividad se funda en el recuerdo de un mal concreto padecido y de la esperanza de que vengarse es posible en la articulación pasado-futuro. La integración de la temporalidad se articula por el nous. El dolor pertenece al presente inmediato de la sensibilidad, el temor requiere la expectativa del futuro y la vergüenza necesita flexibilidad y atemporalidad del intelecto.

El orden genético de consolidación de las diversas instancias operativas del animal racional son: sensibilidad, deseo de placer, agresividad, logos, voluntad. Este sistema tiene como final cuando se logra el control de todo el sistema funcional.

El conflicto afectivo. La formación de la conciencia moral

Los conflictos afectivos provienen de la pluralidad de deseos enfrenados, con las diversas captaciones de la temporalidad. Lo voluntario e involuntario se definen como lo que procede de in principio intrínseco con conocimiento de fin.

El remordimiento para Nietzsche en cuanto a conflicto proviene de la teoría del libre albedrío y para Aristóteles del conflicto no surge la libertad ni en cuanto hipótesis científica ni en cuanto realidad antropológica, de la realidad de la libertad surge el conflicto, por la facultad de elegir.

La elección no es un impulso ni una volición ni una opinión, como la elección va acompañada del pensamiento y razonamiento y hasta su etimología parece indicar que es lo que se elige antes de las demás cosas. Articulación entre intelecto y voluntad.

La conciencia moral no aparece como lo que impide el curso espontáneo de los deseos produciendo el fenómeno patológico, sino como lo que tutela su dinámica para evitar tal fenómeno. El intelecto puede hacerse cargo de la realidad en sí, de las instancias afectivas, la articulación funcional de los deseos, es así como la formación de la conciencia moral consiste en el conocimiento más verdadero posible. El intelecto es el fin del proceso físico de la generación y del proceso ético de la educación.

Todos los hombre desean por naturaleza saber, manifestando el amor por los sentidos, lo que mayor felicidad y placer le proporciona al hombre es el principio de realidad en su ejercicio, o “la fuga de la realidad por debilitamiento de la vida” y en virtud de este principio de realidad es como surge la moral.

“El dominio del deseo racional sobre el irracional no es inmediato y absoluto, sino político dominio sobre aquello que tiene cierta autonomía” El dominio efectivo de la voluntad respecto de las funciones deseantes viene dado por el desarrollo de los hábitos éticos y dianoéticos (noción de virtud).

“los accesos de ira, los deseos sexuales y alguna pasiones semejantes producen trastornos hasta en el cuerpo (locura)” es decir una ruptura entre el juicio de la sensibilidad y la función volitivo-intelectual.

Aristóteles no piensa que esas situaciones determine el funcionamiento del sistema cognoscitivo ni le constituyen, El funcionamiento autónomo y anómalo del binomio deseo sensibilidad constituye una situación de ignorancia que en algunos casos es debido a la violación de la moralidad.

La moral esta formada por el principio de realidad y en función de la conciencia moral se pueden consolidar las diversas instancias operativas de forma que el hombre desarrolle sus actividades desde un dominio (libertad) intelectual volitivo. Cuando las exigencias del ello son desatendidas (represión) se produce la angustia del yo.

La vergüenza es una representación del deshonor, un conocimiento de que el principio de realidad ha sufrido una merma en la hegemonía que le corresponde, esta lleva a perder el honor. Si el principio de realidad pierde hegemonía es porque el dominio que le corresponde sobre territorios del psiquismo se ha debilitado y la libertad entre en recesión.

Influjo de la afectividad en las representaciones

Cuando el principio de realidad se ha debilitado pierde su carácter de principio de placer el cual pasa a ser asumido por el ello. Para que el principio de realidad funcione como tal se requiere su propia imposibilidad, que no dependa de un dinamismo afectivo. La potencialidad es condición necesaria para la pasibilidad.

La sensación siempre está dada, siempre son verdaderas, mientras que la representación imaginativa no, son frecuentemente falsas. La imaginación por modo combinatorio sobre lo dado en la sensibilidad, es el lugar propio del error, porque la sensación se los sensibles propios es siempre verdadera y conlleva a un mínimo de error, o por la percepción de la cosa afectada o la percepción de los sentidos comunes, los cuales pertenecen a los propios y es donde hay mayor riesgo de error.

El error de lo real se deriva de la inadecuada combinatoria de las representaciones y que tal combinatoria es muy falible. El error se da no solo cuando la cosa sensible sufre una variación, sino también cuando el sentido mismo es puesto en movimiento.

Aristóteles señala que el principio de realidad no tiene plena vigencia en los niños y en los pueblos bárbaros aludiendo a una interpretación evolutiva. El intelecto es originario y no deriva de una imaginación dotada de una excepcional amplitud del campo representativo.

**El conocimiento de la dinámica afectiva. El entimema.
El sueño. La imagen onírica y su interpretación**

El dinamismo afectivo es tan débil que la representación imaginativa tiene escasamente acceso al conocimiento. El sueño es un modo de acceder cognoscitivamente a la dinámica afectiva, una manera de conocer lo que al hombre le interesa y desea menos.

El sueño depende del centro que regula la articulación unitaria del deseo, del sentido del tacto y de la acción muscular y consiste principalmente en la desconexión del principio sensible táctil (fundamento de los demás sentidos) de esta forma el resto de la sensibilidad sin referencia estricta de lo real.

El sueño es la inmovilidad y como el encadenamiento de sensibilidad (externa) mientras que la vigilia es su liberación y ejercicio. El sueño se diferencia de cualquier fenómeno patológico porque de suyo no afecta a la sensibilidad interna simplemente la desliga de lo real.

Durante el ensueño una vez el principio de realidad está completamente impedido y se toman las representaciones por verdaderas, Aristóteles advierte en el sueño la vigencia del principio de realidad, cuando la hegemonía de este principio es fuerte, determina la representación onírica.

Para Aristóteles quien viven al azar parece que preveen por lo sueños más que los hombre prudentes. "El más hábil interprete de los sueños es el que puede observar las cosas semejantes ya que las imágenes oníricas son parecidas a los reflejos de objetos en el agua".

Según Aristóteles interpretar la imagen onírica significa determinar su valor para el principio de realidad, para Freud debe ser determinado respecto al principio de placer. La cura analítica mediante la interpretación de los sueños tiene como objeto consumir la desnaturalización haciendo aceptar al yo como verdadera realidad.

El desplazamiento de los deseos

El proceso genético de formación de los valores y los deseos no viene regido por el principio de realidad, sino desde el ello, no tiene carácter libre, los valores se fundan exclusivamente en los deseos.

La ética fundada en la ontología significa que la vigencia del principio de realidad sobre la dinámica del ello y que los desplazamientos de los deseos obedecen a procesos que pueden ser regidos desde el conocimiento.

Aristóteles funda la ética en el principio de realidad, el incremento de libertad afectiva (virtud) siendo este principio el protagonista de los desplazamientos afectivos. Aristóteles niega que dichos desplazamientos puedan producirse por azar, por naturaleza y por violencia, para él estos también pueden producirse por uno mismo.

Todo cuanto se hace es necesario que se haga por siete causas: azar, naturaleza, violencia, costumbre, reflexión, agresividad y deseo de placer. La costumbre tiene como fundamento la articulación entre voluntad y pensamiento y como objeto la modulación de la agresividad y el deseo de placer.

Los desplazamientos afectivos se pueden provocar apelando al principio de realidad del sujeto ya que los afectos están fundados en conocer, Aristóteles caracteriza las acciones en función de su principio causal así: azar: de causa indefinida, naturaleza: causa dentro de ellos mismos, violencia: cosas que suceden contra el deseo, costumbre: por repetición, reflexión: actos convenientes por bienes indicados, agresividad: por ira realizan venganzas y deseo de placer: parece placentero.

Conociendo la física de los dinamismos afectivos es posible suministrar datos en los cuales se registre cognoscitivamente que lo deseado no es en realidad deseado solo importa que sea creído. Provocar un desplazamiento (la acción no se ha producido y se puede provocar suministrando datos) es más fácil que determinar el verdadero motivo de las acciones (entimema).

El -logos- del -timos-: el -en-thymema-. La estructura lógica del diagnóstico psíquico.

El entimema versa sobre todo aquello que se refieren las acciones y pueden elegirse o evitarse al obrar. Se llaman demostrativos, pretenden

probar y persuasivos porque pretender persuadir. Se sabe que un argumento persuasivo es eficaz pero no se puede saber si un argumento demostrativo es verdadero o falso en función de su eficacia terapéutica.

El entimema es un silogismo formado de proporciones verosímiles o de signos. Aparecen tres tipos además del entimema que se basa en lo probable: el que se basa en una prueba concluyente, el que se basa en el indicio y el que se basa en el ejemplo.

“El interés que tiene Aristóteles por los entimemas basados en signos, es que en algunos casos, permitirían establecer el estado psíquico de la persona y consiguientemente establecer un diagnóstico psíquico”.

Choza también enumera las seis condiciones que según Aristóteles, son necesarias para averiguar la naturaleza íntima de un ser a partir de un signo al igual que expone la demostración de la correspondencia entre cada uno de los signos y la afección que le es propia.

Para establecer el diagnóstico psicoanalítico se infiere una afección a partir de unos signos y, a partir de la afección se infiere una disposición originaria desde la cual se define la afección y el grupo de signos correspondientes.

“La hermenéutica moral que Nietzsche lleva a cabo consiste en derivar todos los signos correspondientes a las diversas afecciones del alma (deseos) del deseo de poder en disposición morbosa”. Los argumentos de Nietzsche corresponden a los entimemas de Aristóteles. Todos los entimemas basados en lo probable son refutables por silogismos o por aducción. Las objeciones se aducen de lo mismo o semejante, de lo contrario o de las cosas juzgadas.

Referencia de la conciencia a la afectividad como punto de partida gnoseológico. Psicoanálisis de la filosofía.

La metáfora como fundamento del lenguaje y del conocimiento

El conocimiento quiere morder en lo real, si se quiere que el término verdad signifique algo habrá que referir la afectividad cognoscitiva a aquello que se considera como real.

Hay que proceder con dos aspectos fundamentales: la afectividad (realidad en sí) y la conciencia donde se puede realizar ficciones, la conciencia mediante la sospecha puede suspender su adhesión a las representaciones y considerarlas ficticias esta en condiciones de referir la ficción a la realidad en sí (el deseo) para averiguar el verdadero significado de ambas, es lo Nietzsche y Freud llaman interpretación.

Nietzsche parte de que la verdad es la nada y el primer paso es la explicación del proceso por el cual se constituyen las representaciones ficticias luego se atiende a la actividad por la que se evacua la conciencia de estos contenidos ficticios para luego refinarla a la dinámica afectiva. Freud le refuta apelando a la práctica. Para Choza la tesis de Nietzsche se basa en que las ideas abstractas proceden de las palabras y estas son metáforas elaborada imaginativamente.

Se prescinde de las diferencias individuales para obtener una abstracción y desde esta se determina cuales son las características de los individuos. Para Choza carece de sentido hablar de verdad ya que los conceptos son derivados de las palabras. El hombre habituado a ese sistema de convenciones (conceptos) y sus reglas de relación no advierte que todo esto es ficticio y lo cree como verdad.

“El hombre es tejido regular y simétrico de los conceptos y cree que sueña cuando el arte desgarrar ese tejido” solo en el sueño se puede descubrir como sucumbió el hombre a la creencia en un segundo universo de verdaderas realidades

Según Choza solamente mediante el psicoanálisis de la filosofía se puede descubrir la realidad y ver la ficción. Para Nietzsche los filósofos se sitúan ante la vida y experiencia como ante un cuadro, siendo estas dinamismo, otros filósofos no unan la inteligencia sino a la esencia de las cosas predicando la emancipación del ser.

Kant sostiene que el lenguaje es el principio del saber, pero no piensa que basten imaginación y afectividad para manifestarlo suficientemente, para Nietzsche estos son los principios del arte en general, el arte del lenguaje y el lenguaje el principio de la ciencia.

Para Freud las representaciones verbales son las que convierten los procesos en percepciones, él capta la realidad y la noción de principio de realidad, esta adaptación al medio en virtud del yo no significa conocimiento verdadero sino modificación de la afectividad.

El verdadero significado de una representación viene dado porque ella es la cifra de la intensidad, la afectividad queda transportada al ámbito de la conciencia evitando averiguar sus conflictos y soluciones.

El significado afectivo de las representaciones. La noción de conciencia

“La filosofía de la sospecha llega a su punto culminante en la justificación del error en que consiste la creencia en la verdad”. Así se inicia el desenmascaramiento. La enemistad de Nietzsche con la verdad surge de su teoría de comprender al mundo y orientar al hombre a su acción no puede coexistir en el mundo moderno según J. Habermas.

Nietzsche busca en la Praxis vital el fundamento de conocer, en los afectos y en los intereses y su base esta en las representaciones simbólicas y su interpretación se da por la conciencia. Es la conciencia la que acoge los dinamismos afectivos y su conflictividad o armonía.

Para Freud, en sus estudios del inconsciente, supone que la vida anímica corresponde la primacía a los procesos afectivos y en el, hombre se da una insospechada perturbación y obnubilación afectiva del intelecto. El centro del psiquismo es el inconsciente cuyo fundamento es la dinámica reprimida, lo inconsciente es lo psíquico verdaderamente real y la conciencia es un órgano sensorial para la percepción de cualidades físicas y como las representaciones han sido alguna vez conscientes constituyen las ideas latentes, y estas son movidas y combinadas por el inconsciente reprimido.

La conciencia tiene dos tipos de representaciones las preconscientes (enlace de representaciones verbales) y las inconscientes (oculto) como símbolos que corresponden al mundo exterior y al ello.

El saber se alcanza mediante un acto de conciencia que tiene por objeto el descubrimiento de la situación real. La cura o la salud se cifran en el saber como existencia de un mundo interiorizado y la atención a las exigencias reales del principio de placer.

Viendo el efecto sobre el principio de placer, si mantiene su unidad saludable o morbosa se sabrá si las exigencias del mundo son o no saludables. Al igual que por medio de la insatisfacción se reconoce la falta de unidad en los mecanismos afectivos.

La curación, tanto para Nietzsche como para Freud se da por la conciencia, por la subjetividad empírica mediante el conocimiento de la verdad en dependencia de la afectividad.

Rango científico de la psicología. La divergencia entre Nietzsche y Freud

Nietzsche no considera a la ciencia como positiva sino un saber hermenéutico. Freud la define como ciencia positiva según el modelo de la física. Para ambos solo existen dos ciencias: la psicología y la historia natural

Para Freud conocemos imperfectamente el mundo interior y exterior, el proceso de obtención de datos de ambos y la elaboración cognoscitiva de los mismos. En Nietzsche no aparece la pretensión de conferir a la psicología el estatuto de ciencia positiva porque de esta manera no podría ser ciencia primera y concibe el concepto de superhombre como sujeto capaz de subsistir tras la muerte de Dios mediante un acto de voluntad por el cual la nada y la desesperación eran queridas. El hombre

es más que animal, que organismo. Es por esto que a diferencia de Nietzsche, para Freud la muerte es un problema por resolver ya que el hombre y el animal no son más que organismo. Según Choza La divergencia entre Freud y Nietzsche es diametral.

Nietzsche rompe con el psicoanálisis ya que habla de querer la propia insatisfacción, escapando a su vez del positivismo (condenación a la ignorancia) una forma de agnosticismo que deja una puerta falsa a la esperanza por el procedimiento de frenar la voluntad de verdad cuando se impide que el conocimiento llegue al descubrimiento de que la verdad es la nada. Freud se opone a esto, el problema, según él, es la articulación entre ciencia y hermenéutica.

La psicología como ciencia y como hermenéutica.

El criterio de falsabilidad, para determinar el carácter científico de una disciplina es adoptado por Karl Popper, la física es una ciencia por que se puede demostrar contrario al psicoanálisis, solo la falsabilidad puede tomarse como criterio para la científicidad de un saber.

Para Freud la verdad de lo real permanece inaccesible y la física y la psicología tiene como fin revelarle. “La Física y Psicología persiguen el fin de revelar tras las propiedades del objeto investigado algo que sea más independiente de la receptividad selectiva de nuestros órganos sensoriales y que se acerca más al estado de cosas real”.

El símbolo es aquello mediante lo cual la conciencia coincide con la afectividad, es el principio por medio el cual se adquiere el saber.

Nietzsche y Freud han anulado el alcance real del conocimiento y han referido la conciencia a lo único que quedaba establecido como real, los afectos.

Conciencia, lenguaje y realidad

La noción de conciencia

Aunque en Aristóteles no se encuentra propiamente la noción de conciencia con el sentido que se le da en la filosofía moderna. Aristóteles tiene diferentes significaciones y usos de la palabra (como sinónimos de comprensión, pensamiento, cálculo) pero este termino significa o una actividad cognoscitiva ética o una actividad cognoscitiva dianoética.

Santo Tomás se plantea la pregunta del significado de conciencia, y lo resuelve teniendo en cuenta sus orígenes en el siglo III es un espíritu corrector y un pedagogo asociado al alma por el cual se aparte del mal y se adhiere al bien. Y busca de igual manera el uso del lenguaje ordinario

para luego concluir que conciencia no es una potencia, sino un acto, designa relación del saber a algo.

Conciencia en sentido moderno designa la relación del saber con algo prescindiendo de algo. Acusa y remuerde o reprende y su aplicación se hace de tres maneras: reconocimiento, juzgar lo bueno y lo malo como incitante, juzga como excusa o acusación. No solo darse cuenta sino reconocer, la aplicación de un saber a un conocimiento.

Palabra y Concepto. La sospecha de la verdad.

Para Aristóteles las palabras se forman por combinación imaginativa de percepciones acústicas y visuales que son afecciones del alma. La palabra surge cuando una experiencia del alma se le asocia un sonido. Sonidos asociados con experiencias son diferentes para cada hombre pero las modificaciones del alma son idénticas al igual que las representaciones de estas modificaciones.

El conocimiento capta siempre cosas según la verdad de su ser porque el conocimiento de lo indivisible no puede darse en lo falso, la palabra no es una mentira pactada sino un pacto para designar un concepto. El concepto es verdadero porque corresponde a la realidad cuya esencia representa.

Aristóteles elabora su teoría de la constitución del concepto y de la articulación concepto palabra, durante el proceso de lenguaje interviene el intelecto y la acción voluntaria. A lo que Aristóteles llama verdad o correspondencia del concepto es más que la correspondencia de la cosa real, reduciendo este estudio a un interés histórico o hermenéutico.

El principio de realidad es algo más que la conciencia en sentido moderno también se da en el ser humano Aristóteles le da el nombre de Nous

El –nous- como principio de realidad

El proceso de necesidad natural de formación del concepto es el que va desde la sensibilidad externa a el entendimiento teórico pasando por el sentido común y la imaginación. La necesidad lógica corresponde a la función práctica del intelecto, en la que se enlazan por composición y división de esencias de la cosas que están en el alma.

El proceso de necesidad moral corresponde a la función práctica del intelecto, elección de lo más conveniente. La voluntad nace de la racionalidad y los deseos de la parte irracional también adscrita a la sensibilidad.

Para Aristóteles el deseo también el que reside en la parte irracional del alma procede del conocimiento, para el hombre adaptación al medio

significa conocimiento de la realidad en cuanto a tal. Mediante el Nous la realidad en cuanto a tal, es el principio de realidad.

“Lo procesos epistémicos que laboran sobre las esencias de las cosas, se rigen por los principios primeros o leyes absolutas de lo real, y así la ciencia se puede ver verdadera” Estos conocimientos viven de la sensación.

Según Aristóteles tenemos la capacidad de captar los principios inmediatos pero solo después de un principio cognoscitivo que va desde la sensación a la representación imaginativa y de ahí al concepto, por esto no está completamente determinados.

La facultad que capta los primeros principios de la realidad no pueden superarlos en exactitud (nous), estos son evidentes (conciencia del pensamiento con realidad de forma que ni la realidad ni el conocimiento son un factum).

La sensibilidad va acompañada de la sensación. Las funciones de la inteligencia, mediante las cuales descubrimos la verdad, son susceptibles de error (opinión, el razonamiento) mientras que la ciencia y el entendimiento son completamente verdaderas.

Los principios son las leyes en las que se constituye la realidad: conocimiento evidente, se sabe que el intelecto conoce la realidad porque conoce sus límites (lo que permite conocer lo que no puede ser real), conoce el ser en cuanto ser. La ciencia siempre tiene como objeto propio aquello que es la razón de la existencia de las demás cosas, estos principios y causas son las leyes de constitución de la realidad misma y sus límites.

Al considerar la verdad en los seres no han admitido como seres mas que las cosas sensibles, por esto Choza describe la posición de Empedocles, Parménides y Anaxagoras frente al tema.

Principio de realidad, vitalidad y divinidad

Para Aristóteles el nous no solo es el principio capaz de medir la realidad sino es la realidad suprema. El intelecto es la más divina de las cosas que conocemos. “El pensamiento es el pensamiento del pensamiento, la ciencia, la sensación, la opinión, el razonamiento tiene un objeto diferente a si mismo”. Pensamiento como lo máximo que el hombre ha vislumbrado.

El pensamiento es puesto en movimiento por lo inteligible, el objeto del deseo es lo que parece bello. Podría ser entonces lo primero que capta el nous, por la belleza como fundamento del conocer, como lo afirma Nietzsche y así resulta problemático hablar de verdad. Según Aristóteles

el motor móvil es lo bello en sí y lo deseable en sí coincide con la verdadera causa final.

El carácter divino de la inteligencia se encuentra en el más alto grado de la inteligencia divina y la contemplación es el goce supremo y la soberana felicidad.

El pensamiento no es un atentado contra la vida, ni una enfermedad según Aristóteles, para él es la máxima expresión de vivir, el intelecto no es un punto de vista, respecto del cual las cosas reciban una determinación y así si cabe hablar de verdad como conocimiento de lo que las cosas son en sí mismas.

“El intelecto es capaz de hacerse todas las cosas, el intelecto es capaz de producirlas” según Aristóteles, el conocimiento esta resguardado de la dinámica afectiva pero esta brota del conocimiento”Aristóteles.

Niveles del saber práctico

La dimensión práctica de la ética es la pedagogía. Nietzsche habla de que todos los saberes son prácticos y que ninguno de ellos viene regulado por saberes teóricos. En Aristóteles existe un segundo nivel de saber práctico no regulado por el teórico.

La retórica es la utilización de los recursos lógicos para mover los afectos y persuadir. Aristóteles salva la acusación de quienes imputan carácter inmoral a la retórica porque puede defender tanto lo verdadero como lo falso.

La retórica es un juego, que es posible por el saber práctico no regulado por una finalidad inamovible, es precisamente el nous el que hace posible otros saberes prácticos regulados por fines.

La política aristotélica a pesar de su finalismo naturalista tiene margen para la actividad lúdica o artístico en cuanto que una parte de la política está regulada por la finalidad. La justicia como fin de la actividad política se rige por un deber ser, conjunto de condiciones en virtud de las cuales cada individuo puede alcanzar el bien común.

La comunidad de vida perfecta surgió por un proceso natural, por causas de las necesidades de la vida. La justicia sería un arte si se estableciera que esta agota el fin de la actividad política o determina los medios para alcanzarlo. “Cuando la actividad política tiene como fin exclusivo posibilitar el logro de los fines éticos, resulta políticamente pobre, porque no despliega toda su potencialidad creadora en cuantas dimensiones posee.

Principalidad del saber Saber del deseo y deseo del saber

Si el desear se funda en el conocer y existe una diferencia entre voluntad e intelecto suponiendo un desorden intelectual se puede hablar de un deseo del saber y un saber del deseo. Todos los hombres desean por naturaleza la coincidencia con la realidad en todo su infinitud y tal conciencia es saber. El deseo se desencadena de modo natural, porque el acontecimiento originario del saber es un conocimiento verdadero pero no total. El saber del deseo conciente en advertir la realidad a la que se refiere el deseo y el deseo mismo en cuanto a realidad.

Un deseo de saber tiene como principio la coincidencia del intelecto y la realidad en lo que se llamo verdad del ser y leyes supremas de la realidad. "El hallazgo Aristotélico como principio de realidad, decide acerca de la índole del hallazgo de Freud del método para conocer las represiones y los desplazamientos afectivos inconscientes".

El deseo del saber no es un deseo del saber total, sino un deseo de saber verdadero, siendo el saber principal el que compete al intelecto del saber teórico y siendo imposible establecer el saber de una felicidad.

Facticidad y fundamentalidad de la ciencia.

En la publicación de La Crisis Europea de E. Huserl, en 1938, sobre la denuncia de la desvinculación de saber científico y el mundo de la vida, costando que el saber científico es irrelevante para vivir y para los deseos humanos. Así no se puede afirmar que el saber científico es verdadero.

La pretensión de fundamentar el saber científico en la praxis vital es la misma pretensión de fundamentar el saber en el deseo, con lo cual el saber reenjuicia a su referencia a lo real y el saber queda referido a lo ignoto con criterios de la satisfacción.

El saber para Choza es declarado irrelevante para vivir porque es declarado ajeno a la realidad, el saber satisface al deseo solo si el deseo es deseo de saber.

El saber científico nace con carácter fáctico y será relevante para el vivir cuando se supere su facticidad en la medida en que sea posible. Kant intento dar explicación a lo anterior, pero deja intacta la cuestión de en qué medida el saber científico es verdadero.

El desarrollo del saber filosófico en cuanto a saber unitario exige una también una solución en qué medida el saber científico es verdadero; como modo de subsanar la facticidad de la ciencia obteniendo su fundamentalidad. El modo de articular el saber científico con el saber general.

METODOLOGÍA:

Planteamientos en forma de estudio comparativo. Realiza una articulación unitaria de la tradición filosófica moderna y antigua. Retoma pensadores en un integración congruente, poniendo así en manifiesto el carácter unitario del saber.

CONCLUSIONES:

- La conciencia mediante la sospecha puede suspender su adhesión a las representaciones y considerarlas ficticias.
- Para Choza la tesis de Nietzsche se basa en que las ideas abstractas proceden de las palabras y estas son metáforas elaborada imaginativamente.
- El verdadero significado de una representación viene dado porque ella es la cifra de la intensidad, la afectividad queda transportada al ámbito de la conciencia evitando averiguar sus conflictos y soluciones.
- Es la conciencia la que acoge los dinamismos afectivos y su conflictividad o armonía.
- El centro del psiquismo es el inconsciente cuyo fundamento es la dinámica reprimida.
- La voluntad nace de la racionalidad y los deseos de la parte irracional.
- La ciencia siempre tiene como objeto propio aquello que es la razón de la existencia de las demás cosas, estos principios y causas son las leyes de constitución de la realidad misma y sus límites.
- El intelecto es el fin del proceso físico de la generación y del proceso ético de la educación.
- El sueño es un modo de acceder cognoscitivamente a la dinámica afectiva, una manera de conocer lo que al hombre le interesa y desea menos.
- Para establecer el diagnóstico psicoanalítico se infiere una afección a partir de unos signos y, a partir de la afección se infiere una disposición originaria desde la cual se define la afección y el grupo de signos correspondientes.
- El hallazgo de Aristóteles consiste en el descubrimiento de la realidad misma en cuanto a tal.
- El descubrimiento de Nietzsche se da cuando el saber ya no tiene carácter unitario y que la teoría aristotélica de la realidad no es acogida.
- Freud descubre, desde el punto de vista médico, la represión inconsciente y desde el punto de vista ético-sociológico, una ética de enunciados probables que formula como antropología de enunciados verdaderos.
- La personalidad del hombre con la voluntad impedida sería altamente conflictiva.
- Nietzsche llega a una voluntad absolutamente ciega que no tiene ningún objeto.

- Fundamentar la ética en la ontología, en la principalidad del saber, es lo que permite hablar de verdad y falsedad en relación con la moral.

TÍTULO: EL DON DEL AMOR, ESCRITOS SOBRE LA FAMILIA

AUTOR: WOJTYLA, Karol

PUBLICACIÓN: Madrid, 2000

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Amor: Es lo único que transforma el instinto en una experiencia radicalmente humana, enraíza en la profundidad del estrato espiritual del hombre. Entrega de amor del ser humano al ser humano. Consiste por entero en un sentimiento, que nace con el hombre y muere con él. El amor es un acto de una persona que busca el bien en otra persona. (Pág. 271)

Familia: Es la realidad humana por excelencia y los hombres la realizan comprendiendo su esencia y su sentido. La familia es el sujeto responsable de cuidar los bienes de salvación y de realizarlos. (Pág. 379)

Hombre: Es una entidad social, un microcosmos semejante a Dios en la razón de su naturaleza espiritual y el su capacidad que le es propia de comunidad con otras personas. (Pág. 410)

Instinto: Revelación de la naturaleza del hombre, no posee calificación ética, posibilidades humanas biológicas y psicológicas no se encuentran en estado de reposo y de neutralidad sino en un estado de tensión, el instinto en el hombre es fuerte y vivaz. (Pág. 120)

Matrimonio: Representa una institución universalmente humana que pertenece al orden socio legal. Constitución de una real *communio personarum*, se basa en la antropología teológica. (Pág. 220)

DESCRIPCIÓN:

Este libro inicia con una nota del editor, luego la introducción y su primera parte inicia con poemas (La Madre y Consideraciones sobre la

paternidad). La segunda parte es de escritos filosóficos y teológicos; la tercera parte es sobre escritos pastorales, y finalmente el autor realiza un apéndice pastoral sobre paternidad responsable. El libro tiene 414 páginas.

FUENTES:

- Cf G Weigel, biografía de Juan Pablo II, testigo de esperanza. Plaza&Janés, Barcelona 1999.
- T. Styczen, Wojtyla filósofo delle cose umane, en Documenti CSEO, 1979.
- G. Kalinowski, La pensée de Jean Paul II sur l'homme et la famille, en Divinitas, 1982.
- Juan Pablo II, cruzando el umbral de la esperanza, Plaza&Janes, Barcelona 1999.
- K. Wojtyla, Prólogo a la primera edición de Amor y responsabilidad.
- G. Weigel, Biografía de Juan Pablo II. Testigo de esperanza. Plaza&Janés, Barcelona, 1999.
- T. Ślipko, Le development de la pensée ethique du cardinal Karol Wojtyla, en Collectanea Theologica, 1980.
- Cf M. Jaworski, Io, Tu, Dios?, en Documenti, 1979.
- Cf T Styczen, Wojtyla filósofo delle cose umane, en Documenti CSEO, 1979.
- Cf Amor y responsabilidad, prólogo a la segunda edición polaca. Cfal respecto T. Nascentes dos Santos, Introducao ao discurso antropológico de Joao Paulo II, Ateneum Romanum Sanctae Vía, Romae 1992.
- Cfr K. Wojtyla, Discurso a la Radio Vaticana de 21 de agosto de 1978.
- S. Nagy, Karol Wojtyla, teologo, en W. Gramatowski – Z. Wilinska, Karol Wojtyla w swietle publikacji.
- M. Blondel, La philosophie et L'Esprit chrétien, tomo I, Presses Universitaires de France, Paris 1944, p.254

CONTENIDO:

En la introducción se aclara el fin del libro e cual es facilitar el acceso a este importante grupo de escritos y mostrar la polivalencia del lenguaje que Wojtyla emplea para escribir de una misma realidad. También habla de su experiencia por vivencias personales y un breve resumen de su vida y obra.

Luego se encuentran los poemas que Karol Wojtyla dedica a la madre en 1950, con una sencillez y descripción extraordinaria, desde que el hijo es concebido cuando crece dentro de ella y su asombro cuando nace crece y lo ve hacerse hombre, en la segunda parte del poema habla de la pregunta a Juan y de el espacio que deja un hijo en el corazón, en la tercera parte describe una apertura al canto de una madre.

Luego hace un reflexión sobre las consideraciones sobre la paternidad por medio de un análisis radical de la palabra MIO a la que enuncia. Y le habla a él y le entrega sus pensamientos mas profundos: "...me haces crecer,". Un hijo pero no como posesión, como MIO. Ve al hijo con admiración pero no consigue transformarse en él. La soledad se opone al amor, el amor se convierte en sufrimiento.

En la segunda parte se inician los escritos filosóficos y teológicos, el primero es:

1. Instinto, amor, matrimonio (1952)

Al igual que Max Scheler, Wojtyla considera la rehabilitación de la virtud y hace evidente la esencia de la pureza como virtud teniendo en cuenta el significado objetivo de la sexualidad y el sentimiento que le acompaña. El hombre asocia a menudo pureza con purificación y bajo esta queda puesto exclusivamente el dominio de lo prohibido, un NO fundamental.

La reflexión del instinto debe contribuir de manera fundamental a la construcción de una pureza positiva. El instinto va en bien de la especie, transmisión de la vida, las leyes de la naturaleza para el hombre además de ser leyes de existencia, son pistas para el pensamiento.

Según Santo Tomás, el placer esta ligado a la satisfacción del instinto, para hacerle más fácil alcanzar su fin. La lucha del hombre esta en el fin del instinto, si tiende a satisfacerse a sí mismo o a los verdaderos fines del instinto. La reflexión sobre el instinto juega un papel muy importante en la formación de la pureza siendo ella la que nos demuestra la verdadera finalidad del instinto.

Es necesario introducir la voluntad en el orden objetivo de los fines del instinto ya que esta se nutre de la reflexión, así se crea una tensión entre deseo y voluntad sobre el fondo del instinto y su manejo es una habilidad practica dotada de fuerza de convicción, convirtiéndose a sí el instinto material para la virtud.

La convivencia mutua de los sexos no encuentra respuesta para el hombre solamente nivel de instinto, sino debe alcanzar el nivel de amor. la experiencia de la pertenencia, es el elemento diferenciador en relación con el conjunto de nuestra experiencias que conciernen al conocimiento ya al sentimiento.

"Aunque los diferentes actos interiores del conocimiento que se refieren al placer sensual o espiritual, o a los sentimiento que lo acompaña, dejan al hombre en una relación básica de sujeto a objeto, no constituyen todavía amor". La pertenencia se aspira sea mutua, el amor manteniéndolos por el momento en el amor interhumano constituye un acto de intensa tensión espiritual.

La pureza debe verse como virtud vivida de manera positiva. El deseo impone una legitimidad a corto alcance, el amor no se detiene en la periferia sino que madura hasta penetrar en su interioridad espiritual. Según Max Scheler la experiencia de la pertenencia carnal constituye una experiencia exterior de la experiencia interior de pertenencia que es la del amor. El combate por la verdad y la profundidad de esa experiencia de pertenencia merece el nombre de sacrificio.

Es preciso contar con la realidad de la sociedad humana, el hombre es un ser social y el amor del hombre y al mujer pertenece a este orden como manifestación fundamental, “en la plena naturaleza de ese amor necesario tener en cuenta no solamente la rectitud interior de su experiencia interior individual sino el momento social típico que también contiene”.

El matrimonio representa una institución universalmente humana que pertenece al orden socio legal y procede legítimamente del amor, se recurre a él como expresión y confirmación social y crea las condiciones necesarias para que la relación carnal como expresión del amor se encuentre en total acuerdo con las exigencias de la naturaleza humana individual y social.

2. La experiencia religiosa de la pureza

El cristianismo como religión debe ser el sentido fuerte de la palabra. El hombre acoge la revelación y asume la relación religiosa con el señor creador. Sobre ese fondo se desarrolla la verdadera imagen de virtud.

La virtud hace referencia a una cierta constancia en la manera de comportarse, el cristianismo se presenta como una verdad y pide ser encarnado en la vida. El sentido de pureza es humano ya que emana de la misma reflexión tanto de la finalidad del instinto como de la rectitud interior de la experiencia del hombre.

El principio ético de la pureza se encuentra igualmente contenido en la revelación cristiana y se le reprocha apoyarse en órdenes y prohibiciones, autoridad y sanciones. Por eso es necesario constatar los actos de fe, de respeto religioso, de esperanza, caridad así se ofrece la respuesta a la revelación de un ser humano como tal con razón y libertad, para asumir el principio ético de pureza a partir de la revelación.

Realismo sobrenatural, es el realismo de la experiencia humanas, bajo su luz el cristianismo aplica el principio cristiano de pureza y lo comienza a buscar cuando se pregunta como se expresa en la enseñanza de Cristo, experimenta su diferencia personal y carácter único.

Por lo anterior se puede hablar de virginidad, el hombre es virgen por naturaleza en el sentido de que posee su universo interior. Esa totalidad

abarca el cuerpo humano. Las personas tienden a la pertenencia carnal, pero también manifiesta un temor ante el encuentro como autodefensa refleja del espíritu.

La castidad como referencia a la madurez de la persona y , según la iglesia, es la forma última de la experiencia de la pureza. La pureza tiene raíces profundas en la esfera personal del hombre y esta ligada a la experiencia de la inmovilidad de la persona humana.

3. Reflexiones sobre el matrimonio

El cristianismo tiene como base el misterio de la encarnación. La noción de persona significa siempre una existencia espiritualmente individualizada y libre, estas reflexiones constituyen una preparación para la comprensión profunda del hombre. “Entre hombre y Dios existe un vínculo fundamental, porque el hombre es persona y Dios es, del mismo modo una existencia personal, un sentido particular del término”.

Sobre el fundamento de la encarnación se apoya el orden de la gracia, la gracia hace al hombre cercano a Dios (santidad). Las energías de la sobrenaturalidad de la gracia se insertan también en la naturaleza de las personas unidas en el matrimonio, este sacramento está unido a Dios por ser un vínculo de personas fundado sobre el amor humano. El principal problema del matrimonio es el problema de la persona. El amor como acto de hombre comprende tanto su totalidad como su profundidad, solamente la filosofía es capaz de concebirlo y explicarlo en su misma raíz.

La preparación para el matrimonio es la educación de seres humanos que debe apoyarse en la ciencia e incluir todo sobre vida sexual del amor y de la familia, para esto la ética juega un papel fundamental. Dos caminos para afrontar los problemas de la ética, al lado de las normas, de su contenido formal y conexión lógica el segundo lo hace desde el sujeto al que se refieren las normas. La ética ve al hombre en la totalidad de su vida según como es y como debería ser. Esta preparación para el matrimonio como sacramento consiste en familiarizar con ellos los pensamientos del corazón y de la voluntad

Un aspecto importante en la preparación al matrimonio, el social económico. La falta de materiales para fundar y mantener una familia son factores que se deben evaluar a priori observando hechos y consecuencias. En la vida material son las condiciones económicas las que por sí solas deberían comportar un cambio en la moral, el cristianismo exige una moral elevada para que el ideal espiritual haga posible la renuncia a algunos bienes materiales.

“La encarnación no se ha realizado para condenar a la humanidad sino para su justificación, para que sea capaz de la decadencia y debilidad original, es conveniente que se beneficie de su inagotable fuerza y luz”.

4. La propedéutica del sacramento del matrimonio

Propedéutica es la preparación del terreno para desarrollar algún campo de la ciencia o alguna virtud. La propedéutica del matrimonio es imprescindible ya que por su descuido se dan las crisis matrimoniales. La preparación requiere un seria reflexión. Karol Wojtyla la realiza desde la postura sacerdotal. “la crisis de la institución matrimonial en los hombres de nuestro tiempo es particularmente dolorosa, porque aparece unida a cierta crisis de sacramento del matrimonio”.

La renovación en la responsabilidad del sacramento solo podrá surgir de acciones que neutralicen a esas otras acciones que se presentan en el matrimonio, reclamando un propedéutica del sacramento para captar la plenitud del bien que se puede realizar en el matrimonio al igual que sus crisis.

La crisis de matrimonio encuentra pie en las transformaciones que afectan la sociedad occidental y que son asimiladas generación tras generación (desplazamiento de la mujer del hogar, relación padres hijos). Quitarle a la familia su función educacional es funesto para la moralidad.

El hombre como individuo y su egoísmo por naturaleza, fueron ideas sostenidas por pensadores como Hobbes, Hume o Rousseau en lugar de una idea de persona racional, una persona fiel a su naturaleza es por ende fiel al creador pero el que se sirve de la razón para alcanzar el bien objetivo es de por si egoísta.

Una persona egoísta recibe una justificación en el amor para manifestar su egoísmo. El autor explica las similitudes y diferencias entre Rousseau, Kant y Smith sobre su pensamiento sobre libertad. “la filosofía antigua subrayaba aquello por lo que el hombre es persona ; la filosofía moderna se inclina hacia aquello por lo que hombre se percibe a sí mismo como una personalidad”.

Según el autor, el fruto principal de este cambio es que en el hombre y en la vida de los hombres propiamente no hay lugar en lo absoluto para el amor. Pero el egoísmo sensualista utiliza la razón para el placer. Estas consideraciones se dirigen a las dificultades teóricas en las que se encuentra al amor al prójimo, el te a del amor en el matrimonio.

5. El problema de la ética sexual católica. Reflexiones y postulados

Se habla de la sexualidad con la expresión ética sexual católica haciendo referencia a la teología moral y a los puntos de vistas católicos y teológicos como los de Santo Tomas de Aquino.

La teología moral posee una estructura interna que a la luz de las revelaciones fundamenta la afirmación de los valores morales en el bien y en el mal de las acciones humanas tomando siempre la visión de la realidad dándole paso a una ética teológica proporcionada por la conciencia y la prudencia que implican las actividades humanas. A raíz de la especificación de estas palabras el nombre de ética sexual católica se podría definir como el calificativo que se le da a las ciencias que llevan al camino del objeto material (sexualidad), Sin embargo ese nombre parece transferir al sujeto lo que es propio del objeto por lo tanto sería mejor llamarlo ética de los temas sexuales.

El matrimonio como relación entre hombre y mujeres personifica el objeto material de la ética sexual católica. Viendo el matrimonio como una posibilidad que Dios le da a hombres y mujeres, este tema se puede ordenar desde los principios de la moralidad pero siempre teniendo en cuenta que es una propiedad potencial en el ser así no haya matrimonio.

Se pueden comparar dos puntos de vistas de la sexualidad, el naturalista y el personalista, las propiedades sexuales del ser humano se refieren al hecho de que el humano y el impulso sexual está relacionado con las acciones que están unidas a las subsistencia. Desde el punto de vista del orden natural el impulso sexual esta conectado con una finalidad pro creativa y esta condicionado por el amor y el personalista hace referencia a la autodeterminación o autocontrol y la sublimación del deseo.

La ética católica no concibe que la persona humana sea solo la proliferación de experiencias, sino que es un ser altamente organizado con valores y personalidad por ende la sexualidad no se puede quedar en el impulso sexual.

La pedagogía sexual católica parte de la postura de que la educación de la persona con respecto a la sexualidad implica más que proporcionar instrucciones sobre el sexo, y que se debe inculcar conciencia por el valor de la persona y el amor por el otro junto con la sublimación y el autocontrol.

6. La enseñanza sobre el amor de la encíclica *Humanae vitae* (análisis del texto).

Juan Pablo VI autor de la encíclica, parte del amor conyugal, dedicando un capítulo a el matrimonio y a la familia y le enfoca en el contexto del

amor para apreciar los cambios en la apreciación del valor conyugal y su significación con respecto al amor.

Se asegura la integridad de la enseñanza en sentido teológico y según el autor, la encíclica muestra la verdadera cima de la enseñanza. También habla de que la proporción teológica produce dos verdades reveladas: Dios es amor y Dios es padre siendo el origen ejemplar y eficiente de todo amor y paternidad. La teología del amor conyugal se basa en una visión a la luz apropiada y así como lo hace el autor, presentar los rasgos característicos del amor conyugal desde el punto de vista de la integridad ética que ese amor debe contener.

Un amor total, un amor de exigencias especiales, en forma de amistad para compartir. Además el autor de la encíclica caracteriza el amor conyugal como fiel y exclusivo e indisoluble y finalmente de un amor fructífero viendo a los hijos como el don más valiosos del matrimonio.

El acto conyugal es una relación sexual y en sentido ontológico y están sujetas a consideración ética y teológica y donde toma gran importancia la existencia real del amor conyugal. Una conexión entre los significados de acto conyugal, el significado unitivo y el significado procreador.

En la encíclica también se habla de que es lícito tener periodos de infertilidad o regulación ética de la natalidad pero condena el uso de medios que previene la concepción. La visión en *Humanae vitae*, según Karol Wojtyła, es personalista por eso se explica la relación entre los significados psicológico y ético del amor que surgen de dicho texto.

Si al acto se le priva de su fin pro creativo es un acto contrario a la naturaleza, a su unión íntima, así toma, el Papa VI, un significado objetivo y subjetivo que no interfiere al transmitir la vida. Solo de este modo se puede hablar de amor plenamente honesto, servidor del plan establecido por el creador.

Este autocontrol en el que la castidad conyugal se expresa introduce nuevos valores humanos en el amor, y los esposos desarrollan plenamente sus personalidades enriqueciéndose en valores espirituales.

Karol Wojtyła habla de que el autor presenta una estructura global del amor conyugal con doble carácter ético y teológico, que también enseña el amor conyugal a través de un profundo análisis del acto conyugal y ayuda a hacerse una idea real del amor mismo.

El conjunto de la problemática de la moralidad conyugal cristiana debe estar más firmemente apoyada en la ontología del matrimonio, una ontología global con una visión integral del ser humano. La encíclica demuestra el valor profundo al amor conyugal y su significado preciso en la enseñanza moral de la iglesia.

7. La verdad de la encíclica Humanae Vitae

Las reflexiones sobre la encíclica parten de la autobiografía de Gandhi como testimonio singular y su apreciación sobre la procreación que, según él, debe estar sometido a la norma salvaguardando el desarrollo de la vida sobre la tierra y reafirma que el control debe ser interior.

La paternidad responsable constituye un tema principal en la encíclica, y el Papa realiza el análisis de la relación mutua entre el amor conyugal y la paternidad responsable (valor ético).

La verdad normativa de la encíclica está estrechamente ligada a los valores que se expresan en el orden moral objetivo según su jerarquía propia. El valor de la vida humana en la convivencia entre los cónyuges es la base, como la paternidad y le sitúa en el contexto de los demás valores fundamentales, como el amor humano que encuentra su fuente principal en Dios y enriquecido por la auténtica donación de una persona a otra.

Los principios de responsabilidad ética salvaguarda la calidad del amor humano en el matrimonio reclamando el sentido de dignidad de la persona. Si para resolver el problema de la paternidad responsable se partiera de enfoques parciales y no de una visión integral del hombre y su vocación se caería en el riesgo de invertir y cambiar valores.

“La encíclica expone la doctrina de la moral cristiana y la doctrina de la paternidad responsable entendida como recta expresión del amor conyugal y de la dignidad de la persona humana” además de hacer una llamada a el compromiso, esfuerzos y la creación de un clima favorable para la educación de la castidad; a los hombres de la ciencia para que dar una base basada en la observación de los ritos naturales de fecundidad. y a los hombres contemporáneos carentes de paciencia les recuerda el precio de los valores verdaderos.

8. Introducción a la encíclica Humanae Vitae

La encíclica reclama que se establezca de manera profunda la conciencia de la iglesia, el diálogo debe servir para un conocimiento más universal de la verdad, así como precedió a la publicación de esta encíclica.

“Un auténtico sentido de la fe cristiana afecta los principios de la moral cristiana y no puede separarse de la guía de quienes tienen la misión de enseñar en la iglesia”

Según Karol Wojtyła El Padre Pablo VI es el más autorizado y el más auténtico testigo de la verdad divina y católica para dirigirse a toda la iglesia y a la humanidad por medio de la Humanae vitae. Tratando los problemas más cruciales de la vida humana y como afrontarlos, que el

verdadero amor matrimonial es inseparable de la obligación de la paternidad y por ende rechaza la anticoncepción.

“Atraviesa las conciencias de los hombres y entra en la sensible esfera de los valores más humanos y personales”, trata asuntos tan importantes como el cómo comportarse ante la pasión sexual desde el punto de vista de la planificación.

9. Sobre el significado del amor conyugal (al margen de una discusión)

El término retractatio no significa cambio de opinión sino abordar un tema de nuevo. El hombre se gobierna asimismo, por esto puede entregarse “el hombre es la única criatura sobre la tierra a la que Dios ha querido por sí mismo, no puede realizarse plenamente si no es por medio de la entrega desinteresada de sí mismo”.

Esa entrega consiste, a la luz del Concilio Vaticano II, es una confirmación y profundización de su auto posesión y autodominio, la persona se enriquece. Para aclarar la realidad de la persona humana se deben unir el sentido ontológico y el moral y coordinarlos.

Esa entrega no solo debe ser entendida en sentido moral, sino como categoría particular que se sitúa en el paso de la metafísica a la ética como expresión sintética de la moral humana. Esa entrega se realiza mediante virtudes particulares.

La entrega explica diversos modos y pasos del amor y así se dan grados en ella, como la plenitud de la entrega. El amor esposal está unido a la elección de una vocación que abarca toda la vida. Apoyándose en el derecho de entrega el hombre puede realizar un acto inmediato de amor que a veces alcanza cumbres de heroísmo. “Los cónyuges deben unirse como personas, a cuya esencia individual pertenece la auto posesión y el autodominio, entonces en este sacramento deben entregarse mutuamente”.

El derecho a la entrega que Dios ha inscrito constituye un fundamento esencial de la *communio personarum*, en la que el hombre y la mujer se entreguen y se reciban mutuamente, sin caer en el derecho de propiedad, solo de unión y dependencia.

El sentido analógico del amor esposal.

Según P. Meissner no parece justo situar en el mismo plano la entrega de un apersona a Dios o a otra persona. Por eso el autor especifica que el punto de partida del amor es el amor Dios hombre.

Para Karol Wojtyła, cuando se trata de relaciones prematrimoniales, la idea de amor esposal puede ser discutida con particular facilidad y se puede abusar con especial propensión del derecho a la entrega. La convivencia sexual sólo puede ser honesta y digna si es en un acto matrimonial fuera de el o antes es un abuso, es tratar a la persona como un medio que utilizamos, no se admite una verdadera entrega y falta la intención de ofrecerse además de faltar una constitución de una situación objetiva además de incurrir en una violación del derecho de entrega y de la dignidad de las personas.

10. La familia como –communio personarum-. Ensayo de interpretación teológica.

La familia es la realidad humana por excelencia y los hombres la realizan comprendiendo su esencia y su sentido. Además de que concuerda con el plan de Dios.

Todo hombre tiene su inicio en la realidad de ser criatura que Dios quiere por sí misma, y cada uno busca en ella la realización de aquella verdad sobre sí. Que Dios ame al hombre por sí mismo se expresa el hecho del ser persona, la razón y la libertad, gracias a esto el hombre es capaz de obrar por sí mismo.

La semejanza del hombre con Dios no encuentra confirmación solo en la naturaleza racional y libre. “el hombre es capaz del son en sí porque se posee y es señor de sí mismo en la medida del propio sujeto”.

Según Karol Wojtyła, el hombre en cuanto a persona es capaz de comunidad, capacidad indicada por la tradición del pensamiento cristiano fundado sobre la Revelación.

El hombre es una entidad social, un microcosmos semejante a Dios en la razón de su naturaleza espiritual y el su capacidad que le es propia de comunidad con otras personas, dicha capacidad es algo más profundo que la misma característica social de la naturaleza humana, indica lo interpersonal de todas las relaciones sociales.

Communio puede ser aplicada a diferentes estructuras, designa la confirmación y el refuerzo efecto de la unión, la afirmación recíproca de la unión que impulsa a los hombres a juntarse

En la communio la autorrealización se da a través del mutuo don de sí que posee el carácter de la sinceridad, “solo puede darse a sí mismo aquel que se posee a sí mismo”. El fundamento de la familia es el matrimonio, éste, como comunidad de personas, constitución de una real communio personarum, se basa en la antropología teología. La pareja debe estrecharse en una alianza conyugal.

En el matrimonio existen tres dimensiones: la institución, el pacto y la comunio, es en este último en el que se basa el análisis de Karol Wojtyla. El concepto de comunio no sólo constata la naturaleza de la relación interpersonal sino también establece las necesidades específicas de dicha relación.

La comunio personarum es la verdadera unión entre las personas, no sólo de cuerpos, en la que los cónyuges se hacen uno para el otro un don, mutuamente se dan y mutuamente se reciben.

El matrimonio como comunio personarum está abierto hacia la verdadera plenitud biológica y psicológica y en cuanto a comunidad. Esta formación de una nueva dimensión para asumir la maternidad y la paternidad con conciencia y responsabilidad.

La relación de la procreación en el matrimonio debe estar fundamentada en armonía con el principio de la regulación ética de los nacimientos, a través de la abstinencia periódica. Los cónyuges deben llevar al acto sexual la convicción y disponibilidad de que pueden llegar a ser padres, el rechazo de esta convicción amenaza la relación interpersonal.

“El sentido de la comunio personarum conyugal y de todo cuanto la compone, son los hijos... ..el sentido del matrimonio es la familia”. La tarea que los padres se reduce a una exigencia, la de donar “una humanidad madura a ese pequeño hombre que crece gradualmente”.

El proceso educativo está constituido por una serie de sistemas de acciones pero lo importante es que a través de ella se corresponde con una realidad más esencial, todo el sistema del ser.

Es indispensable una estructura familiar, formación interior y de comportamientos que se deriven en ella en los miembros de la comunidad familiar. Así existan cambios condicionantes externos, los internos permanecen inmutables los principios que se definen adecuadamente.

Dicha estructura se realiza a través entendida en sentido amplio, en la que los valores humanos fundamentales se convierten en patrimonio de nuevos hombres. Es por esto que la familia es insustituible, sin embargo actualmente existe un serio problema con ella (demografía y economía).

Karol Wojtyla resalta que la transmisión de la vida a nuevos hombres no puede realizarse sino a través de la unión conyugal.

“El orden social y su progreso deben dejar prevalecer siempre al bien de las personas ya que el orden de las cosas se debe adecuar al orden de las personas y no al contrario” (GS 26), es citado por el autor para ilustrar la confrontación entre socialización y personalización.

Ninguno de los vínculos sociales existentes reúne los requisitos de la familia, también el más pequeño y vulnerable pero la fuerza del vínculo posee un carácter natural, esta fuerza puede resistir mucho y superar muchos intentos de desunión.

11. Reflexiones pastorales sobre la familia.

La teología pastoral, en su sentido estricto se refiere a la investigación teológica sobre las tareas y actividades de los miembros ordenados de la estructura jerárquica de la iglesia y en el sentido pleno debe reflejar la visión integral de la iglesia y del miembro pastoral. Pero en su sentido amplio esta no se limita a la investigación de las tareas de los miembros ordenados, concentra el interés por la salvación, el bienestar temporal y eterno.

Karol Wojtyla, anota como importante establecer una coordinación adecuada entre el ministerio pastoral y el apostolado (unido a una realidad de revelación, de fe y de iglesia y especialmente de la misión).

De modo similar a un organismo vivo, cada uno de los miembros del cuerpo místico toma parte en su actividad así el cuerpo se desarrolla y los miembros que no constituyen a su modo propio al crecimiento del cuerpo deben ser mirados como inútiles para sí mismos y para la iglesia. El apostolado se sitúa en la autorrealización de la iglesia, por esto puede ser definido como actividad humana multiforme.

El matrimonio debe recibir una completa legitimación ante los ojos de la sociedad y la iglesia ya que el aspecto fundamental del matrimonio en la iglesia es su sacramentalidad en cuanto acción salvadora de Cristo. "Cristo da un esencial significado cristiano a la vocación de los esposos en la familia, en virtud del sacramento del matrimonio".

La teología de la familia trata también el aspecto del consentimiento que constituye la base del compromiso, permite ver en el sacramento del matrimonio los aspectos pastorales, además que aporta responsabilidad moral y compromiso.

La familia es el sujeto responsable de cuidar los bienes de salvación y de realizarlos y dentro de ella los hijos participan en ella desde el momento del nacimiento y en el bautismo cuando se hacen miembros de la iglesia, ellos juegan un papel imponente dentro de la subjetividad familiar.

La familia y la vocación de los padres son de un modo especial del mundo siendo un componente básico de él y dentro de la perspectiva de la revelación el creación se convierte en mundo a través de los seres humanos.

La consagración del mundo debe comenzar por allí, en el sentido más básico del mundo. Para establecer el hecho legal del matrimonio este se debe realizar ante un testigo oficial de la iglesia.

Los sacerdotes tienen un papel específico que desarrollar, una función ministerial inicialmente deben preparar a la pareja de novios para el sacramento del matrimonio y prestar un servicio a la familia fomentando la vocación de esposos en la vida conyugal y familiar pero y procurar la salvación de su comunidad.

“El sacerdote guiado por una fe viva a la actividad del Espíritu Santo, que por virtud del sacramento del matrimonio penetra toda esfera de la vida de la familia debe suponer la gracia sacramental”.

Según Karol Wojtyła, la teología de la familia debe ser completamente pastoral porque así es la revelación y en ese sentido toda teología de la familia debe ser pastoral y práctica (la práctica se basa en la pastoral). La teología pastoral evidencia el papel de la familia en la misión de la iglesia como pueblo de Dios.

Cada resultado de la familia crea una realidad nueva y con una historia única en el camino de la salvación acentuando lo básico y esencial.

12. La visión antropológica de la *Humanae vitae*

Esta encíclica se refiere a los principios de la moralidad conyugal, la ley moral tiende siempre a un bien objetivo que es el bien de la persona mediante el que se confirma el valor esencial del hombre y refuerza lo humano. El carácter de la encíclica es de normativo donde se encuentra un cuadro general de pensamiento antropológico.

El autor busca analizarlo desde el punto de vista antropológico, sino penetrar dentro de su contenido buscando coherencia que existe entre las formulaciones dispersas en el documento.

Esta encíclica nos introduce en el contexto de algunos juicios genéricos sobre el hombre que explican el inicio del problema ético contemporáneo. En el horizonte de la encíclica aparecen hombres (*homo oeconomicus*, *homo technicus* y *homo ethicus*). Centrándose en un hombre que ha entrado para siempre en la era del conocimiento del bien y del mal. El autor de la encíclica es consciente que el hombre de hoy de un modo que no le es perceptible sucumbe a la alineación de la propia humanidad.

La encíclica une el análisis del amor conyugal al tema en la constitución pastoral para introducir un significado positivo de la visión integral del hombre. El ser y el valor deben constituir el principio de la hermenéutica sobre el hombre ya que esta va unida con el análisis del amor ya que mediante este valor se puede comprender mejor al ser humano.

La constitución pastoral trata de responder a toda la tradición de la antropología teológica que concibe al hombre a imagen y semejanza de Dios asegurando aun más que es la única criatura sobre la tierra que Dios ha querido por sí misma.

En su análisis del amor, la encíclica consta un amor plenamente humano, sensible y espiritual se trata de un acto de voluntad libre destinado a crecer. Es por esto que el autor realiza un análisis comparativo de esta encíclica y la Constitución pastoral de 1965 ya que se habla del principio ético, se demuestra un notable progreso en relación con la visión antropológica.

El autor de la encíclica constata la dimensión acción cooperación y que esta conexión no pueden ser rotos por el hombre. También tiene en cuenta la particular sensibilidad del hombre contemporáneo respecto a la subjetividad de su actuar y de su experiencia. Este le da al hombre una visión más madura y autenticidad.

El principio de integridad citado en la encíclica y debe ser comprendido con una visión integral del hombre como punto de partida de la visión doctrinal de la encíclica. El cuerpo no es considerado por el autor como ser autónomo, con una propia estructura y dinámica, sino como un componente del hombre total aplicando el principio de integridad.

Para determinar los límites del dominio del hombre sobre su propio cuerpo se debe penetrar en las estructuras del ser personal y basarse en ellas es por eso que Karol Wojtyla afirma que la visión antropológica de la encíclica implica el personalismo aunque incluye una visión materialista que puede ser entendida como práctico y teórico con vínculos estrechos entre ambas, es por esto que el autor se refiere al principio de integridad en el contexto de la visión integral del hombre.

Las implicaciones antropológicas tiene varios niveles y tienen diversas consecuencias especialmente del principio de integridad. El realismo teológico permite introducir en el conjunto de la visión del hombre una justa proporción entre la dignidad del hombre y su real fragilidad.

La visión integral del hombre que según Karol Wojtyla el autor cita en la encíclica se refiere desde el inicio del documento, es una visión de Fe. La Fe considera la luz de la revelación que la vocación del hombre es natural terrena, sobrenatural y eterna.

13. Amor fecundo y responsable

La consideración el tema clave de la encíclica (el amor fecundo y responsable) se da por la celebración del décimo aniversario de la aparición de la encíclica, fue abordado como problema pastoral y como tema de un documento de la Iglesia.

Según Karol Wojtyla en la encíclica no se pueden buscar soluciones concretas además de que esta encíclica trata el tema de la vida conyugal en un modo sintético a diferencia de la Constitución pastoral que es más descriptivo, es estrictamente teológica y sistemática y hace énfasis en que el origen del amor conyugal esta en que Dios es amor y padre, enumerando una lista de características de amor conyugal.

La responsabilidad por el don del amor encuentra su expresión en una la conciencia del don y en el discernimiento. Este don esta conectado con un conjunto de valores que se muestran como don y como tarea.

Así Karol Wojtyla retoma todos los temas expuestos anteriormente pero a la luz de un análisis mas específico, temas como Amor y responsabilidad y paternidad responsable.

El análisis se hace por que existe una preocupación común convoca el mayor esfuerzo y compromiso ya que el matrimonio y la familia se encuentran en la raíz del la sociedad. Por eso y gracias a los dones del Espíritu Santo los atributos del intelecto, voluntad y corazón son indispensables para fomentar la dignidad del matrimonio y de la familia.

Tercera parte: Escritos pastorales

1. Intervención en el Concilio

El capítulo sobre El Matrimonio y la familia no parece adecuado desde el punto de vista pastoral por el modo del diálogo por eso es necesario establecer un dialogo con el matrimonio con todos aquellos matrimonios cuya solicitud pastoral nos corresponde.

Entre los problemas morales del matrimonio esta su uso ya que este debe perfeccionar su dimensión personal y se hace necesaria una verdadera virtud de la caridad ternura y conciencia.

Los pastores tienen, según Karol Wojtyla, una responsabilidad fundamental por la vida y la dignidad de la persona humana ya que el matrimonio y la familia constituyen el “ámbito propio en que la persona humana es amada”. El deber es no solo consolidar lo anterior sino la Fe y la esperanza.

2. El corazón inmaculado de María y la transmisión de la vida.

“Se dice que la madre lleva al hijo que dará a luz bajo el corazón”, así la Virgen ha llevado al hijo de Dios. A ese hombre que nace en el seno materno le corresponde un valor y una belleza particular y los padres, dadores de vida permanecen estrechamente ligados a el y todo ellos a la fuente de la existencia.

Bajar la mirada significa alejarse de la propia Fe, el por eso que Karol Wojtyla enfatiza en que no podemos bajar la mirada nunca, hay que alzar nuestro pensamiento y nuestro corazón hacia Dios providencia (él dirige todo según su plan).

El autor habla de la importancia que tiene que los esposos sepan leer bien en su vida el plan divino de la providencia y busquen realizarlo. A este plan de amor pertenece la fecundidad.

Karol Wojtyla buscaba da al los problemas humanos un significado de fe madura, un significado apostólico, este debe enseñar testimonio de Cristo en cada campo de la vida como lo es el matrimonio y la familia. La vida cristiana significa entrar en el plan del señor, en su benévolo designio de Creador y padre. “Que el señor Jesús que inicio en vosotros la buena obra, la continúe durante toda nuestra vida conyugal y familiar”.

3. La familia, condición de la afirmación del hombre.

El autor habla de la festividad de Jasna Góra (lugar histórico que revela la solicitud de María) y su trasfondo actual. Nuestra madre es conciente de las necesidades del hombre pero la principal preocupación que se presentan en nuestro pueblo es la familia que inicia por el matrimonio y la comunidad. Por eso hay que entender a la familia y si falta el, orden en ella enferma y sufre profundamente. Esto es importante por que la familia no solo conforma una nación, también recibe de ella la tradición cultural.

El padre trabaja sabiendo que es para darle el pan a su familia pero actualmente la mujeres han tenido que trabajar también no solo por necesidad sino como estilo de vida a pesar de ser madre y esposa si ser esto malo es necesario mantener un orden y una jerarquía. La mujer puede trabajar sin sacrificar valores superiores como la transmisión de vida, educación, indisolubilidad del matrimonio, etc.

4. Honra a tu padre y a tu madre carta pastoral para la cuaresma

Después de la cuaresma como tiempo se examen de conciencia y de preguntas se hace necesario atraer la atención hacia el cuarto mandamiento en el que Dios confía el hombre al hombre en la familia.

La interrogación a la familia ha surgido en ambientes no cristianos y ejerce presión sobre los creyentes así se hace necesario recordar el sacramento del matrimonio y los deberes recíprocos de la familia como honrara tu padre ya tu madre.

Hay que hablar a los hijos sobre el respeto a los padres, honor y respeto a la vida entre los adultos muestra de el respeto que los padres les conceden a los hijos. Este clima de respeto promueve el cariño y la responsabilidad en la otra persona. Este sentido justo de respeto mutuo

lleva a un orden de vida lógico por ejemplo por parte del padre por un reconocimiento positivo de la existencia de su hijo.

Todo hombre es hijo o hija por eso todos deben respetar a sus padres sin importar la edad, el Jove ha recibido durante años múltiples valores de sus padres y aunque ya exista libertad de actuación deben respetar a sus padres.

5. el valor de la vida. Carta pascual de 1977 sobre el quinto mandamiento.

El principio moral del quinto mandamiento (no matarás). Para explicar la verdad plena sobre la vida humana, Karol Wojtyla retoma el primer homicidio de la historia, calificándolo como un acto de odio.

El hombre existe como cuerpo y como espíritu (que vale mas que el cuerpo), según Karol Wojtyla, lo valioso del mandamiento es que se refiere a no matar tanto el cuerpo como el alma.

En el cuerpo, por que la vida es un don de Dios y no podemos disponer de ella en nosotros o en el prójimo aunque en la actualidad se haya desgastado el valor de la vida humana (masacres, abortos, anticonceptivos). Y en el espíritu el escándalo por ejemplo lleva la marca de la semejanza a homicidio.

Karol Wojtyla hace énfasis en una reflexión cuaresmal de estos puntos ya que "quien sirve a la vida en toda su verdad y plenitud, sirve a Dios"

6. La dignidad matrimonial: una vocación. Carta cuaresmal de 1978 sobre el sexto mandamiento.

No cometerás adulterio como raíz en la que se desarrolla el árbol de la moral humana y cristiana. Se refiere al matrimonio, la unión en la eterna ley divina, indisoluble y sacramental entre el hombre y la mujer.

Es específicamente no destruir esa unión y defenderla como bien fundamental del orden humano, como forma de convivencia marital por medio de la fidelidad, amor y honestidad. Exige pureza interior y pública y así salvar el camino que Dios enseña de vida en la verdad y en el amor no sólo al prójimo sino a propio.

El verdadero amor según Karol Wojtyla, no permite que se le separe del profundo sentido de responsabilidad, por la familia y por el cónyuge. El mandamiento se refiere directamente a lo cónyuges, indicándoles como forma de convivencia marital en el juramento de fidelidad reforzado por le bendición divina.

La colaboración para buscar la salvación necesita la oración personal, la vigilancia sobre uno mismo y la lucha contra las tentaciones y por último el aprendizaje sobre la verdad del cuerpo y el sexo, sobre todo de la juventud para que no alimente las dudas sobre los valores de la pureza y fidelidad.

Y finalmente, el autor hace un llamado a la oración para gozar la alegría de la resurrección del señor.

Paternidad Responsable. (Apéndice pastoral)

El señor encarga la tarea de la procreación, como tarea sublime, al instituir el matrimonio. La vida y tarea del hombre mira al destino eterno. La procreación responsable es una respuesta a conocer y afrontar la vocación de los esposos de transmitir la vida. Los principios de la ética matrimonial se basan sobre la ley natural de Dios y por ende en la educación de sus hijos debe ser transmitida. La paternidad responsable conlleva a la regulación de las concepciones por medio de la abstención de las relaciones conyugales en los periodos fecundos de la mujer, diferenciada a la regulación de nacimientos que implica la interrupción del embarazo.

Ante la propaganda anticonceptiva y aborto la iglesia solo promulga la interrupción directa del embarazo, la esterilización directa temporal o perpetua, privación de la capacidad pro creativa y la interrupción del coito. Es necesario una reedición del folleto sobre las lícitas regulación de las concepciones.

La familia le corresponde la educación de futuros cónyuges para que aprendan desde los primeros años el respeto por la paternidad y maternidad.

METODOLOGÍA:

Planteamientos en forma de estudio comparativo. Realiza una articulación unitaria de la tradición filosófica moderna y antigua. Retoma pensadores en una integración congruente, poniendo así en manifiesto el carácter unitario del saber.

CONCLUSIÓN:

- La reflexión sobre el instinto juega un papel muy importante en la formación de la pureza ya que ella nos demuestra la verdadera finalidad del instinto.
- El matrimonio representa una institución universalmente humana que pertenece al orden socio-legal y procede legítimamente del amor.

- El amor como acto de hombre comprende tanto su totalidad como su profundidad, solamente la filosofía es capaz de concebirlo y explicarlo en su misma raíz.
- La propedéutica del matrimonio es imprescindible ya que por su descuido se dan las crisis matrimoniales. (terreno para desarrollar algún campo de la ciencia o alguna virtud).
- La teología moral posee una estructura interna que a la luz de las revelaciones fundamenta la afirmación de los valores morales en el bien y en el mal de las acciones humanas dándole paso a una ética teológica proporcionada por la conciencia y la prudencia.
- El matrimonio como relación entre hombre y mujeres personifica el objeto material de la ética sexual católica.
- Si al acto se le priva de su fin pro creativo es un acto contrario a la naturaleza. La unión íntima toma un significado objetivo y subjetivo que no interfiere al transmitir la vida. Solo de este modo se puede hablar de amor plenamente honesto, servidor del plan establecido por el creador.
- Los principios de responsabilidad ética salvaguarda la calidad del amor humano en el matrimonio reclamando el sentido de dignidad de la persona.
- La convivencia sexual sólo puede ser honesta y digna si es en un acto matrimonial fuera de el o antes es un abuso, no se da una verdadera entrega.
- Todo hombre tiene su inicio en la realidad de ser criatura que Dios quiere por sí misma, y cada uno busca en ella la realización de aquella verdad sobre sí.
- El matrimonio como *communio personarum* esta abierto hacia la verdadera plenitud biológica y psicológica y en cuanto a comunidad. Esta formación de una nueva dimensión para asumir la maternidad y la paternidad con conciencia y responsabilidad.
- La familia y la vocación de los padres son de un modo especial del mundo siendo un componente básico de él y dentro de la perspectiva de la revelación la creación se convierte en mundo a través de los seres humanos.
- La encíclica, **Humanae vitae**, une el análisis del amor conyugal al tema en la constitución pastoral para introducir un significado positivo de la visión integral del hombre.
- Para determinar los límites del dominio del hombre sobre su propio cuerpo se debe penetrar en las estructuras del ser personal y basarse en ellas.
- La responsabilidad por el don del amor encuentra su expresión en la conciencia del don y en el discernimiento.
- La interrogación a la familia ha surgido en ambientes no cristianos y ejerce presión sobre los creyentes así se hace necesario recordar el sacramento del matrimonio y los deberes recíprocos de la familia.
- La procreación responsable es una respuesta a conocer y afrontar la vocación de los esposos de transmitir la vida. Los principios de la ética

matrimonial se basan sobre la ley natural de Dios y por ende en la educación de sus hijos debe ser transmitida

TITULO: EDUCAR EL CORAZÓN

AUTOR: OTERO, Oliveros F.

PUBLICACIÓN: Madrid, 2000

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Afectividad: Constituida por un conjunto de fenómenos de naturaleza subjetiva difíciles: de verbalizar, se mueve en de s extremos, agrado y desagrado. (Pág 44)

Amor: Regalo y tarea esencial de los seres vivos, es un fin y no un medio, apetito de unidad. (Pág. 85)

Corazón: Es el centro y fin de nuestra afectividad, pero no equivale a ella. (Pág. 22)

Dolor: Sufrimiento, experiencia eminentemente afectiva. Sensación desagradable, carácter protectora que individualiza y personaliza. Revela la precariedad de la vida. Banca de pruebas de la existencia humana. (Pág. 130)

Familia: Es el centro de intimidad y apertura, el ámbito mas próximo a la persona humana, lugar para crecer personalmente en apertura. (Pág.159)

DESCRIPCIÓN:

Exposición y guía descriptiva donde el autor busca ayudar a entender y a educar el corazón utilizando ejemplificaciones por medio de 6 películas y aclarando conceptos vitales en cada capítulo: corazón, armonía, amor, sentimientos y educación.

FUENTES:

- Borobio, L. (1988): El arte, expresión vital, EUNSA, Pamplona.
- Calés Otero, E (1979): en Gran Enciclopedia Rialp, Edic. Rialp, tomo 3, pp. 15-17, Madrid.

- Caparros Lera, im. (1994): 100 grandes directores de cine, Alianza Editorial, Madrid.
- Cardona, C. (1987): Metafísica del bien y del mal, EUNSA, Pamplona.
- Carrasco de Paula, J. 1. (1979): pasión), en Gran Enciclopedia Rialp, Ed. Rialp, tomo 18, pp. 19-20, Madrid.
- Choza, J. (1980): La supresión del pudor, EUNSA Pamplona.
- Covey, S. (1993): Los 7 hábitos de la gente eficaz, Ed. Paidós (2 edic.), Barcelona.
- Cruz Cruz, J. (1979): (Armonía, en Gran Enciclopedia Rialp, Edic. Rialp, tomo 3, pp. 13-15, Madrid).
- Dickinson, E. (1989): Obra escogida, Ed. Torremozas, Madrid.
- Escrivá de Balaguer, Beato José María (1988); Forja, Ed. Rialp (5 edic.), Madrid.
- Fernandez, A. (1988): (La voluntad del hombre y la voluntad de Dios), en Dimensiones; de la voluntad, Ed. de ssat, Madrid.
- Boyadhan, N. (1980): El corazón. historia, simbolismo, iconografía y enfermedades, Ed Esco, Amberes (1361gica).
- Fernandez de la Moka, G. (1984): La envidia igualitaria, Ed. Planeta, Barcelona.
- Fernandez del Cacho. J. (1992): Coraje de ser, Adagio y poemas, Ed. El Pasionario, Madrid.
- Ferbnandez Otero, O. (1999): Educar la voluntad, ediciones Internacionales Universitarias.
- Gómez Parez, R. (1992): Lo mejor es posible, Ed. 3 del Drac, Barcelona.
- Goiri Zubieta, en Aceprensa, 12 enero 2000, Servicio 2100, Madrid.
- Guardini, R. (1997): Las etapas de la vida, Ed. Palabra, Madrid.
- Bervada, J. (1987): Diálogos sobre el amor y el matrimonio, EUNSA (3a edic.), Pamplona.
- Jaki, S.L. (1986): en Revista Nuestro Tiempo, octubre, 1986, Pamplona.
- Juan Pablo 11 (1979): Encíclica Redentor hominis.
- Lorda, J1. (1993): Moral. - arte de vivir, Libros MC, Ed. Palabra, Madrid.
- Marina, J.A. (1996): El laberinto sentimental, Ed. Anagrama, Barcelona.
- Marina, J.A. y López Penas, (1999): Diccionario de los sentimientos, Ed. Anagrama, Barcelona.
- Marsin López, E. (1997): Padres light, documento del Instituto de Ciencias para la Familia, Ed. Rialp, Madrid.
- Ocariz, E y Blanco, A. (1-98): Revelación, Fey Credibilidad, Ed. Palabra, Madrid.
- Pieper, J. (1976): Las virtudes fundamentales, Ed. Rialp, Madrid.
- Pio XI (1925): Encíclica Quas primas.
- Polaino - Lorence, A. (1980): Psicología y antropología del dolor, CEFAES, Pamplona.
- Poveda Ariño, J.M.a (1979): ((Sentimientos)), en Gran Enciclopedia Rialp, Edic. Rialp, tomo 2 1, pp. 199-202, Madrid.

- Rodríguez Porras, J.M. (1988): El factor humano en la empresa' Ed. Deusto, Bilbao.
- Rojas, E. (1989): El laberinto de la Afectividad, Col. Austral, Ed. Espasa-Calpe (3 ed.), Madrid.

CONTENIDO:

Una vez el autor plantea la descripción general del libro, comienza con la definición de la palabra corazón según la Real Academia de la Lengua y el uso, cotidiano que le dan las personas y los poetas. Aclara los cuatro fenómenos afectivos más importantes: Emociones, sentimientos, pasiones y motivaciones; así como la simbología de éste en la historia y su presencia en la vida afectiva de los seres humanos.

Para ejemplificar mejor las variaciones en los comportamientos humanos y sus desviaciones, el autor utiliza como recurso la descripción de escenas y diálogos de películas, la primera de ellas es El corazón de Clara, donde se evidencia el excelente equilibrio entre voluntad, inteligencia y corazón.

La armonía se da con la educación del corazón (a la luz de la inteligencia, del pensamiento amoroso y clarificador), la inteligencia (hacer uso inteligente amoroso y moralmente bueno) y la voluntad (fuerte, sana y buena), para fomentar el todo armonioso existen tres aspectos orientarlos hacia el mismo fin: adaptarse, sostenerse y fundamentarse sí. En esta ocasión utiliza la película En busca de Bobby Fisher, donde se ejemplifica el desarrollo armónico en búsqueda de la verdadera felicidad y la motivación positiva como fenómeno educable, el optimismo como gran motivador, aprender a asumir fracasos al igual que el control de la preocupación. "Conocer la meta y el camino es motivador la motivación es un apoyo para la educación armónica".

El corazón ha sido creado para amar, los falsos amores son los que el hombre capta como, bien sin serlos. La educación de la intimidad y del respeto son los pilares de la realización personal. El sufrimiento es una prueba, el miedo al dolor y a la muerte proviene de la incapacidad de amar, el autor ejemplifica el término con la crucifixión de Jesucristo.

Para la educación del amor, hay que desarrollar la capacidad de amar, se educa en un clima de cariño y confianza para fomentar su crecimiento y ampliar la capacidad de decisión (captar la realidad objetivamente) y servicio (tarea personal no condicionada por el agradecimiento).

El amor es afirmativo y se mueve en diferentes binomios, libertad-amor, dar-recibir, intimidad-apertura y amor-dolor. El amor dosificado se da por los intereses mezquinos. El autor propone enseñar a dar tiempo, perdón, sacrificios, ceder y desprenderse, así como primero descubrir el sentido de la vida para reconocer el del dolor. La película que ilustra estos

conceptos es Gente corriente, por medio de las deficiencias humanas se va evidenciando que el verdadero diálogo, reclama una gran capacidad de escucha (de oído y corazón), y que deben ser prioridades la educación de las emociones y motivaciones.

Según el autor, los sentimientos son el punto más importante de los fenómenos afectivos, por esto expone su clasificación en sentimientos sensoriales, vitales, psíquicos y espirituales. En la educación de los sentimientos el autor recomienda la lectura y análisis del libro Educar los sentimientos de Alfonso Aguiló, donde se habla de que, en la mejora personal, es mejor primero conocerse a sí mismo identificando puntos fuertes y débiles de la vida afectiva para conocer luego el desarrollo emocional.

En el control de sentimientos propone: Superar el espiral de la preocupación, control de la tristeza y el proceso del enfado. El libro también trata de enseñar a motivarse, y como motivarse es "el descubrimiento de un valor en su interiorización" se destacan 5 fases: descubrir el valor, aceptarlo, preferirlo, comprometerse con el y organizar la propia vida en función de ese valor. Trata también temas de sensibilidad ante los sentimientos ajenos y cómo moldear nuestro estilo sentimental para concluir en la educación libre e inteligente de los sentimientos.

Oliveros retorna otro libro llamado Diccionario de los sentimientos de Marina y López Peñas para enraizar el tema de la educación de las emociones y las pasiones, por medio de un comportamiento asertivo (hacer y decir lo que se debe en su momento, defender los derechos propios y ajenos, expresar opiniones distintas a las generales sin bloquearse), la persona debe utilizar las pasiones con autodominio, existen pasiones positivas y negativas. Para este tema el autor retorna la película JFK, ejemplificando la educación de la afectividad, sentimientos, emociones y pasiones.

Ya adentrándose en el tema, el autor habla de la educación del corazón por medio de la superación de atrofias e hipertrofias (desviaciones), éstas desviaciones se dan, por ejemplo, cuando existe un corazón se ha reducido al silencio, puede ser causado por hipertrofia intelectual o personas incapaces de amar,

Hipertrofia de eficiencia pragmática y que confunde sentimientos con sentimentalismo, hipertrofia de la voluntad, lucha por la indiferencia por miedo a desordenes afectivos.

La educación de un corazón duro, por ejemplo la de un hombre cínico, escéptico o amargado debe centrarse en el corazón como centro y raíz del binomio amor-dolor, no solo distinguir el bien y el mal sino querer el bien y realizar educación del corazón desde niños.

La educación de un corazón tiránico, como desarrollo distorsionado, de mina y usurpa terrenos de la inteligencia y voluntad como falta de cooperación armónica. La voluntad coopera con el corazón en el amor al igual que la inteligencia, pero un corazón tiránico se adopta como la única guía verdadera y viable, o incapaz de rechazar cualquier petición y el egoísmo mezquino del corazón. La lucha contra la mediocridad puede ser un reto para la superación de estas hipertrofias, al igual que la educación. La película en este tema es “Vive como quieras”, plantea cómo alcanzar la felicidad pensando más en los demás que en uno mismo y entendiendo la felicidad como la consecuencia de realizar los propios proyectos personales,

Finalmente deja como lectura opcional el último capítulo. La educación del corazón justificando su existencia en la armonía entre lo natural y sobrenatural, es una reflexión obligada por razones de coherencia. El corazón de un cristiano es definido en los pensamientos de hombres de fe como Boyadjian, El Beato José María Escrivá de Balaguer, entre otros. El corazón es la medida del valor de cada ser humano siendo esto un gran motivo para agradecer al Señor, para educar este corazón deber ser formado en la escuela del Corazón de Jesús y María para purificarlo de las corrupciones, ella lo llevará a Jesús para superar atrofias e hipertrofias. También es necesario que Cristo reine en la inteligencia para dar firmeza y constancia a las verdades reveladas, que reine en la voluntad para obedecer las leyes y preceptos divinos y que reine en el corazón para amar a Dios sobre todas las cosas.

La película utilizada en este caso es “qué bello es vivir”, además de citar a Frank Capra cineasta, católico consecuente quien realizó esta película que invita a rezar desde las primeras escenas, ayuda a vivir en armonía, esperanza y optimismo.

METODOLOGÍA:

Por medio de un planteamiento se expone el tema de la educación del corazón utilizando como ejercicio ilustrativo seis películas que completamente desarrollo del tema, realizando un análisis de diálogos y personalidades expuestas.

CONCLUSIONES

- Es necesaria una armonía entre el corazón la voluntad y la inteligencia para una adecuada utilización del corazón.
- Para una adecuada educación del corazón es necesario comenzar desde pequeño con estimulaciones hacia el equilibrio.
- El amor esta dado por diferentes binomios, Libertad-amor, Dar-recibir, Intimidad-apertura y Amor-dolor.
- El dolor unido al amor no nos impide ser felices.

- La educación de la intimidad y el respeto son los pilares para una adecuada realización personal.
- La educación del corazón no es tarea fácil pero con una guía centrada como la de Dios estos caminos hacia la, mejora personal se hacen más llevaderos.

TÍTULO:	EL ENIGMA DEL HOMBRE, DE LA ANTROPOLOGÍA A LA RELIGIÓN
AUTOR:	GUERRA, Manuel
PUBLICACIÓN:	1981. Segunda edición. Editorial Eunsa. 279 Páginas
UNIDAD PATROCINANTE:	Universidad de Navarra

PALABRAS CLAVES:

Catarsis:	Purificación. (Pág. 120)
Cosmos:	Orden. (Pág. 114)
Familia:	Núcleo fundamental de la sociedad. (Pág. 49)
Fenomenología:	Es una observación de aspectos humanos concretos. (Pág. 35)
Hombre:	Realidad somática o corporal, material que ocupa un espacio y está sometido a la sucesión del tiempo. (Pág. 35)
Metafísica:	Más allá de lo sensible. (Pág. 101)

DESCRIPCIÓN:

El libro inicialmente habla de las perspectivas fenomenológicas del hombre, luego trata de definir 'qué es el Hombre', así mismo trata de indentificar cuál es el destino del Hombre. Para concluir, nos lleva a la conformación definitiva y total con Jesucristo: la existencia resucitada. El libro tiene 279 páginas.

FUENTES:

- Aristóteles. Política 3, 6, 128b, 20-30.
- Platón. República 10, 617e; 2, 379b.
- Séneca. Epístolas 92, 9-10.
- Virgilio. Eneida 5, 426-28.
- Aristóteles. De anima 4, 430 a 1.
- San Agustín. Ciudad de Dios 19, 3, 1.

- Colección de Encíclicas y documentos pontificios II. Madrid 1967, 3051. Traducido por P. Galindo.
- Antiguo y Nuevo testamento.

CONTENIDO:

Manuel Guerra nos divide su libro “El enigma del hombre” en tres grandes apartados que nos señalan claramente la intención del libro como reflexión acerca de nuestra existencia. Son tres aspectos de la vida humana, que terminan convirtiéndose en tres preguntas que el autor trata de responder en cada uno de los tres capítulos los cuales son: Perspectivas fenomenológicas del hombre, ¿Qué es el hombre?, El destino del hombre.

1) Perspectivas fenomenológicas del hombre:

En este capítulo el hombre parte de la básica de ¿qué es el hombre? ese es su punto de partida para comenzar a explicar la complejidad del ser humano, a quien reconoce como animal compuesto por órganos y que funciona como un sistema. Además señala sus propiedades físicas, sociales y de fe que son en últimas las tres dimensiones que el autor quiere rescatar, señalando que el hombre es mortal pero que tiene ansias de inmortalidad a partir de la trascendencia. Estos son conceptos que el autor explica aquí someramente pero que más adelante son vistos con profundidad. Remarca la diferencia entre animales y el hombre que parte esencialmente de la racionalidad, la capacidad de elegir y conocer sus sentimientos.

Guerra explica que el hombre no es sólo interior y que por lo tanto tiene elementos periféricos que son constitutivos de él. Es así como señala al hombre como un ser social, advirtiendo que a medida que han pasado los años se es cada vez más sociable por los diferentes fenómenos que han ocurrido en el mundo. Pero la interrelación entre hombres se lleva a cabo por medio del lenguaje, otro aspecto diferencial con los animales, que se encuentra formado por la unión de símbolos y representaciones. Es así como nos muestra las funciones del lenguaje como lo son: existencial, representativa, comunicativa, reguladora.

Según el autor, existe otra forma de expresarnos además del lenguaje, o sea, que actúa como complemento de la razón, como lo son la risa, el llanto etc. A las cuales denominamos emociones.

Otra parte que es rescatada en este capítulo es el hombre ante la cultura, y cómo esta funciona como canal de expresión. Entre mayor sea la capacidad expresiva del hombre este cada vez es más perfecto. Lo dice el autor claramente cuando señala a la cultura como el cultivo del hombre. A su vez, resalta la abstracción al arte y asimila al hombre como un ser capaz a esa abstracción. Para eso, el libro nos hace una reseña histórica

acerca de la relación del hombre desde el peloelítico, pasando al helénico hasta terminar en la antropología. Para Guerra el arte ayuda a entender al hombre.

Cabe anotar que el autor si bien quiere esclarecer lo que es el hombre, asegura que entenderlo como tal, significa no sólo ver el aspecto físico sino es necesario ir más allá y lograr llegar a lado metafísico del hombre para terminar por decir que el hombre es básicamente una ser constituido por cuerpo y alma que posee racionalidad.

2) ¿ Qué es el Hombre?

En este segundo capítulo o aparte, se parte de esa definición del hombre como cuerpo y alma, para adentrarse en el campo de la metafísica y resaltar su importancia para entender el ser humano. Además de hacer énfasis en el carácter racional del hombre que por tal motivo goza de inteligencia y cómo va estrechamente ligado a los sentidos para complementarse.

Cuerpo y alma constituyen una dualidad, pero el autor tiene que devolverse en la historia, para explicar concretamente en qué consiste esta dualidad y cuál es su esencia. Para eso, pasa por la Grecia y sus primeras ideas de pluralismo en todas sus formas: Somático, psíquico, material, antropológico etc. Para después llegar al primer dualismo visto de la manera de Platón y Aristóteles. Para ellos, si bien existe la dualidad, esta parte de un alma no preexistente, por lo tanto en contravía de la religión cristiana.

Es así como llegamos a una explicación espiritual que nos señala un alma preexistente y un cuerpo y alma unificados en la tierra. Advirtiendo que cada uno tiene su origen y que con la muerte cada uno regresa de dónde vino: el cuerpo a la tierra y el alma al cielo. Luego, Guerra empieza a explicar la naturaleza del alma, que como invisible es inexplicable ante los ojos científicos pero no por eso es irreal.

Todo queda en manos de la revelación sobrenatural. También señala que el hombre no es un ser para la muerte, porque si bien el cuerpo queda en la tierra, el alma al ser preexistente también trasciende a la muerte. Por lo tanto, afirma que el hombre busca la eternidad y la trascendencia y eso lo hace por medio del conocimiento y de su obrar libre.

Un aspecto que Guerra señala, como definitorio en el hombre es su religiosidad. Para él, el hombre es religioso por naturaleza, y esto es otro elemento distintivo con los animales. Para demostrarlo revisa brevemente la historia y dice que la religiosidad humana demuestra la realidad del conocimiento racional de Dios y confirma el rasgo religioso característico del hombre. También se pregunta por el origen del hombre, el cuál

consigna, explica y define de tres maneras, quedándose con la última: Emanación, evolución y creación.

3) Destino del Hombre:

Para el tercer capítulo, el autor nos pone en el camino de Cristo para encaminar el destino del hombre, mostrándonos la tierra como un paso obligado en nuestro camino que es la eternidad. Pero este paso debe ser dado con dignidad para poder seguir en él, por eso debemos actuar dentro de la bondad y haciendo el bien.

Guerra escribe sobre la muerte fenómeno en el cual se separa el alma y el cuerpo. Aquí es importante remarcar la inmortalidad del alma, ya que el autor explica que el alma no es constituida de materia y por eso no termina en la muerte física sino que continúa en su esencia indisoluble. Para él, la independencia relativa entre el alma y la materia corporal por ella vivificada durante la vida es una garantía para asegurar su subsistencia después de la muerte. Aunque nos recuerda que la inmortalidad del alma es un asunto de fe.

El carácter espiritual del hombre y su deseo de trascendencia también le da inmortalidad a él. Sin embargo, Guerra es consciente de los detractores de este concepto de inmortalidad como lo son: los ateos, los materialistas, los filósofos existencialistas y racionalistas etc.

Para concluir, nos lleva a la conformación definitiva y total con Jesucristo: la existencia resucitada. En este último aparte aparece como tema la resurrección y para eso, pone como ejemplo a Cristo resucitado para ver la resurrección como un don y para probarlo usa el Nuevo Testamento en dónde está descrito la resurrección del Hijo de Dios ya que es así como debe ser la resurrección del hombre, quien resucitará en el mismo cuerpo, pero a su vez, diferente.

CITAS CLAVES:

Pág. 26: “El hombre al conocerse a sí mismo puede reconocer en sí la divinidad, las huellas divinas impresas en él a la vez que las contempla en la naturaleza”

Pág. 27: “En este estudio pretendo conjugar ese triple modo de conocer la realidad: Sentido, razón y fe”

Pág. 33: “En este estudio trato de precisar el constitutivo real, tanto físico como metafísico, de cada hombre y su destino”

Pág. 46: “La condición social es connatural al hombre”

Pág. 51: “Todos estamos vitalmente integrados en el cuerpo mítico de Cristo, nos beneficiamos de su intercomunicación”

Pág. 55: “Palabra externa e interna son fruto, signo y prueba de la racionalidad y espiritualidad del hombre”

Pág. 60: “El signo revele ciertos aspectos de la realidad, los más profundos, los que escapan a otros medios de conocimiento”

Pág. 62: “El alma y el cuerpo no coexisten sino que conviven”

Pág. 66: “ El hombre es un ser que piensa, o sea, racional, pero al mismo tiempo e incluso antes, un ser emocional o que siente”

Pág. 69: “La cultura es el cultivo del hombre”

Pág. 97: “La actuación específicamente humana, racional, consciente y libre, supone e implica el conocimiento”

Pág. 101: “Hay una verdadera ciencia del ser y del espíritu que es la metafísica”

Pág. 115: “Este dualismo, constituye al hombre en compuesto de alma y cuerpo”

Pág. 122: “La muerte es definida como la separación entre el alma y el cuerpo”

Pág. 128: Creemos que el hombre no es alma ni el cuerpo, si no el alma y el cuerpo juntos, una unidad psicosomática: La persona humana”

Pág. 131: “El hombre es un organismo, es un sistema que subsiste a pesar de la renovación continua de sus elementos materiales”

Pág. 135: “El hombre se trasciende a sí mismo, por medio del conocimiento racional, de su querer y obrara libre”

Pág. 149: “El hombre no es un ser para la muerte, sino para la transmuerte, un hombre para la eternidad”

Pág. 165: “La vertiente espiritual del hombre y su auto trascendencia permite afirmar que el hombre no es él sólo”

Pág. 167: “La religión es una manifestación específicamente humana”

Pág. 201: “El destino del hombre debe iluminar y orientar los pasos de nuestra existencia sobre la tierra, configurándola”

Pág. 216: “El cristiano, en cuanto peregrino o emigrante, tiene puesta su esperanza, su nostalgia, y su mirada en la patria celeste”

Pág. 217: “El cristiano es extranjero en el mundo, pero no extraña al mundo, ni a la humanidad, sino dador de vida eterna”

Pág. 233: “ La inmortalidad del alma es una verdad de fe”

Pág. 241: “En algo hay algo espiritual y por consiguiente inmortal”

Pág. 247: “La felicidad se alcanza más procurando evitar el dolor que tratando de paladear al máximo el placer

Pág. 259: “La resurrección es un misterio en el sentido pleno de la palabra”

CONCLUSIONES:

- Reconoce al ser humano como animal compuesto por órganos y que funciona como un sistema.
- El hombre es mortal pero que tiene ansias de inmortalidad a partir de la trascendencia.
- Diferencia entre animales y el hombre que parte esencialmente de la racionalidad, la capacidad de elegir y conocer sus sentimientos.
- El hombre no es sólo interior y que por lo tanto tiene elementos periféricos que son constitutivos de él
- Las funciones del lenguaje como lo son: existencial, representativa, comunicativa, reguladora.
- Existe otra forma de expresarnos además del lenguaje, o sea, que actúa como complemento de la razón, como lo son la risa, el llanto etc. A las cuales denominamos emociones.
- Entre mayor sea la capacidad expresiva del hombre este cada vez es más perfecto.
- Cuerpo y alma constituyen una dualidad, un alma preexistente y un cuerpo y alma unificados en la tierra. cada uno tiene su origen y que con la muerte cada uno regresa de dónde vino: el cuerpo a la tierra y el alma al cielo.
- El hombre no es un ser para la muerte, porque si bien el cuerpo queda en la tierra, el alma al ser preexistente también trasciende a la muerte. el hombre busca la eternidad y la trascendencia y eso lo hace por medio del conocimiento y de su obrar libre.
- Cristo encamina el destino del hombre, la tierra como un paso obligado en nuestro camino que es la eternidad. Pero este paso debe ser dado con dignidad para poder seguir en él, por eso debemos actuar dentro de la bondad y haciendo el bien.
- La inmortalidad del alma, que no es constituida de materia y por eso no termina en la muerte física sino que continúa en su esencia indisoluble. la inmortalidad del alma es un asunto de fe.

TITULO: LABERINTO DE LA AFECTIVIDAD

AUTOR: ROJAS, Enrique

PUBLICACION: Madrid, 1989

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Afectividad: Es el conjunto de fenómenos de la naturaleza, subjetiva, diferentes de lo que es puro conocimiento, que suelen ser diferentes de verbalizar y que provocan un cambio interior que se mueven entre dos polos extremos: agrado-desagrado, inclinación rechazo, afición-repulsión. (Pág. 13)

Emoción: Es una agitación interior que se produce como consecuencia de senso-percepciones, recuerdos, pensamientos juicios y que va a producir una vivencia, unas manifestaciones fisiológicas, un tipo de conducta y unas experiencias cognitivas (Pág. 20)

Pasión: Es una modificación intensa y permanente de la afectividad que en su movimiento más álgido se acompaña de descargas vegetativas que le dan una nota de vibración fisiológica su generis. Se distingue de las emociones y los sentimientos por tener la intensidad de la emoción y la vigencia temporal del sentimiento, que conduce una disminución de la vida intelectual a favor de la afectiva. (Pág. 75)

Sentimiento: Estado subjetivo difuso, que tiene siempre una tonalidad positiva o negativa de carácter permanente. (Pág. 59)

Vivencia: Deriva de la expresión humana ERLEBNIS que a su vez se deriva del verbo Releben; y quiere decir: experiencia vivida. (Pág. 135)

DESCRIPCIÓN:

El libro presenta el mundo de la vida afectiva, profundizando en sus manifestaciones; en las emociones, sentimientos y las pasiones. Clasifica los sentimientos que rigen la vida del hombre. Realiza un recorrido histórico de cómo se ha concebido la melancolía y como se ha enfrentado desde la concepción reinante en épocas específicas de la historia humana. Termina analizando la depresión, unos de los trastornos afectivos. El libro tiene 172 páginas.

FUENTES:

- Ackerknecht, E. W Breve historia de la psiquiatría, Ed. Universitaria, Buenos Aires, 1962.
- Alonso Fernandez, F.: El modelo tetradimensional de la depresión, Mepsa, Madrid, 1986. Fundamentos de la psiquiatría actual, Ed. Paz Montalvo, Madrid, 4.a ed., 1979.
- Arnold, M. B.: Emotion and Personality, Columbia University Press, Nueva York, 1962.
- Ballus, C., y Vallejo, L: Trastornos afectivos: parámetros psicofisiológicos, en "Rev. Depart.Psiquiat. Fac. Med.", Barcelona, 10, 5, 325A336, 1983.
- Beck, A.: Terapia cognitiva de la depresión, Ed. Desclee de Brouwer, Bilbao, 1984.
- Bottenberg, E. H.: Phenomenological and Operational Characterization of Factor Analytically Derived Dimensions of Emotion, en Psychological Depots-, 37, 1253, 1975
- Bull, X: The Attitude Theory of Emotion, en " Nerv. ment. dis Monogr.", 81, 1961.
- Bush, L. E.: Individual Differences Multidimensional Scaling of Adjectives Denoting Feelings, en Journ. Pers. Psych", 25, 50A57, 1973.
- Cardona, L: La depresión. Sicopatología de la alegría, Ed. Científico Wdica, Madrid, 1984. Psicopatologia de la alegría, Ed. Dossat, Madrid, 1985.
- Carles Egea, F.: El lenguaje no verbal en la comunicación médico a enfermo, Conferencia de ingreso en la Real Academia de Medicina de Murcia (España), abril de 1984.
- Casiano: De institutis coenobiorurn, Imprenta. General, Madrid, 1912.
- Cautela, J. R.: Covert Conditioning, en Jacobs y Sachs (ed): The Psychology of Private Events, Academic Press, Nueva York, 1980.
- Clasificación de las enfermedades mentales, g.a ed., OM.S, Ginebra, 1978.
- Conde Lopez, V.: Aspectos sintomatológicos de la ansiedad, Seminario sobre sicopatología de la afectividad" , Universidad Internacional Mendez Pelayo, Santander, agosto de 1987.
- Dittmann, A. T.: Interpersonal Affiessages of Emotion, Springer, Nueva York, 1972.

- DSM- Manual diagnóstico y estadístico de las enfermedades mentales, Ed. Toray, Barcelona, 1983.
- Ekman, R: Emotion in the Human Face, Pergnon Press, Nueva York, 1983.
- CrossAcultural Studies of Facial Expression, Academic Press, Nueva York, 1974.
- Ekman, R, y otros: Facial Affect Scoring Technique: A First Validity Study, en " Semiótica 3,37A58,1,971.
- Engelman, A.: Subjective States: An Attempt at Classification Through Verbal Reports, Ed. Atica, Sao Paulo, 1978.
- Fillenbaum, S., y Rapaport, A.: Structures in the Subjective Lexicon, Academic Press, NuevaYork, 1981.
- Galassi, y otros: The College Self a expression Scale: A Measure of Asertiveness, en "behavior Therapy", 5, 165171, 1974.
- Gambrill, E. D., y Richey, C. A.: An Assertion Inventory for use in Assessment and Research, en "Behavior Therapy", 6, 550A661, 1982.
- Geckeler, W Strukturelle Semantik und Wortfeld theorie, Fink, Munich, 1977.
- Gray, J. A.: Psicología del miedo, Ed. Guadarrama, 1985.
- Griessingei; W: Mental Pathology and Therapeutics, New Sydenham Society, Londres, 1867.
- Heras, J.: Patografía de Lord Byron, Tesina, Universidad Complutense, Madrid, 1986.
- Hoberg, G.: Die Lehre vom sprachlichen Feld, Schwann, Dusseldorf, 1980.
- Izard, C. E.: The Face of Emotion, Plenum Press, Nueva York, 1974. : Human Emotion, Plenum Press, Nueva York, 1977.
- Izard, C. E., y otros: The Differential Emotions Scale: A Method of Measuring the Subjective
- Kraepelin, E.: Manic-depressive Insanity and Paranoia, Livingstone, Edimburg, 1921. : Psychiatric, g.a ed., Leipzig, 1927.
- Lain Eentralgo, P.: Historia de la medicina, Ed. Salvat, Barcelona, 1981.
- Lange, J.: ber melancholic, en "Z. Neurol. Psychiat.", 10 1, 293A319, 1926.
- Lazarus, A. A.: Behavior Therapy and Beyond, McGraw Hill, Nueva York, 1971.
- Lazarus, R. S.; Kanner, T., y Folkman, G.: Emotion and Cognition: with Special Reference to Anxiety, Academic Press, Nueva York, 1987.
- Leventhal, H.: The Effect of Laughter on Evaluation of a Slapstick Movie, Monographic, Broks, 1984.
- Lewinshon, P. W Clinical and Theorical Aspects of Depression, en Innovative Treatment Methods in Psychopatology, Ed. Wiley, Nueva York, 1974.
- Lopez Iboi, J. L: Las neurosis como enfermedades del niflo, Ed. Gredos, Madrid, 1966.
- Lundberg, U., y Devine, B.: Negative Similarities, Educational and Psychological Measurement, 1977.

- Mandelei, G.: Helplessness: Theory and Research in Anxiety, en Spielberger (ed.): Anxiety: Current Trends in Theory and Research, Academic Press, Nueva York, 1976. The Generation of Emotion: A Psychological Theory, Wiley, Nueva York, 1986.
- McFall y otros: Behavior Rehearsal with Modeling and Coaching in Assertion Training, en 0 Journ. Abn. Psychol., 3, 1976.
- Mowlis, V.: Behavior and Experience, en M. B. Arnold (dir): Feelings and Emotions, Academic Press, Nueva York, 1970. Ortega y Gasset, J.: Obras completas- Alianza Editorial, Madrid, 1980. 09-001), C. E.: Dimensionality of the Semantic Space for Communication via Racial Expression, en " Scand. Jour. Psychol.", 7, 1966.
- Pinillos, J. L.: Principios de psicología, Alianza Editorial, Madrid, 1978.
- Plutchik, R., y Kellerman, X: Theories of Emotion, Academic Press, Nueva York. 1970.
- Polaino, A. - La depresión: actualización psicológica de un problema clínico, Ed. Alhambra, Madrid, 1984.
- Pribram, K. W Emotion: Steps toward a Neuropsychological Theory, en D. C. Glass: Biology and Behavior and Emotion, Rockefeller University Press, 1986.
- Ratrus, S.: 30 Item Schedule for Assessing Assertive Behavior, en "Behav. Ther" , 4398, 406, 1973.
- Revers, W. L: Die Psychologie der Langeweile, Ed. Weskulturverlag, Hain, Meinsenheim am Glan, 1958.
- Robins, E., y otros: Primary and Secondary Affective Disorders, en Disorder of Mood, Eds. Zubin and Freyhan, John Hopkins Press, Baltimore, 1972.
- Rojas, E., y Duevas, W Los síntomas somáticos de la depresión: un estudio estadístico, Tesina, Universidad Complutense de Madrid, 1985.
- Rojas, E., y Ferril Navarrete, F.: La mutación actual de las depresiones, Tesina, Universidad Complutense de Madrid, 1986.
- Rojas, E., y otros: Terapia asertiva: tratamiento del momento no primariamente timoanalópfico de la depresión, Mesa redonda: "Actualizaciones terapéuticas en los trastornos afectivos, Barcelona, mayo de 1985.
- Rojo Sierra, M.: Psicología médica, Ed. Valor, Valencia, 1975.
- Ruizamateos, A. M.: Análisis estructural de los diversos sentimientos de culpa, Curso Internacional sobre "Los sentimientos de culpa", Instituto Superior de Ciencias Morales, Madrid, marzo de 1986.
- Scrachter, S.: Cognitive, Social and Physiological Determinants of Emotional States, E. W. Sistear, 1972.
- Scheñeik, W Esencia y formas de la simpatía, Ed. Losada, Buenos Aires, 1959.
- Scyimldtaatzert, L.: Emotionspsychologic, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1985.
- Shimoda, W -ber den pramorbiden Charakter des manischdepressiven Irreseins, en'Psychiat. Neurol., Jap.", 45, 101, 196 1.

- Stringer, R: Cluster Analysis of Nonverbal Judgements of Facial Expression, en'Srit. J. Mathem. Sat. Psych.", 20, 7 1 A79, 1967.
- Tellenbacz, W La melancolía, Ed. Morata, Madrid, 1976.
- Tomás de Aquino: Summa Theologica, EspasaACalpe, Madrid, 1949.
- Tomkins, S. S.: Affect Imagery, Consciousness, 1: The Positive Affects, Springer, Nueva York, 1973.
- Ulich, D.: Handbuch der Sozialisationsforschung, Beltz. Weinheim, 1980.
- Wolpe, L: Behavior Therapy Techniques: A Guide to the Treatment of Neuroses, Pergamon Press, Nueva York, 1973.
- Zajonc, R. B.: Feeling and Thinking. Preferences Needno Inferences, en "Amer. Psych.", 581, 582, 1980.

CONTENIDO:

Capítulo 1

En este capítulo el autor presenta el mundo de la afectividad como uno de los focos más importantes en el ámbito psiquiátrico y psicológico. Mostrando el laberinto afectivo como aquel elemento de la experiencia netamente humana que impregna toda actividad psicológica (sensopercepción, memoria, pensamiento, inteligencia, conciencia). La afectividad esta presente en toda función psíquica. Se presentan permanentemente cuatro pilares físicos de la afectividad: la vivencia, lo fisiológico, lo conductual y lo cognitivo, estos cuatro parámetros rigen para el autor el mundo de la afectividad.

Capítulo 2

Se presenta lo relacionado con las emociones, su fisiología, la vivencia, los estudios de teorías e investigaciones al respecto. Sus manifestaciones en la conducta de los individuos, es decir, en las respuestas que un sujeto expresa ante un estado emocional como conductas depresivas, ansiosas. Tocan también las manifestaciones no verbales de las emociones a partir de estudios específicos. Y termina este capítulo con la manifestación asertiva de las emociones.

Capítulo 3

Habla acerca de los sentimientos y las pasiones que son el camino de expresión de la afectividad. Mostrando las diferencias entre un sentimiento y una pasión. Clasifica los sentimientos desde el punto de vista clínico. Especifica sobre las diferentes pasiones humanas, refiriéndose a estas como tipos de experiencias afectivas que disminuyen la vida intelectual y favorecen la afectiva.

Capítulo 4

Se refiere en este capítulo a la historia de la melancolía: realiza una revisión histórica por las épocas de la humanidad acerca de la forma como se ha entendido esta manifestación de la afectividad. Comenzando desde Hipócrates en el siglo IV A.C., pasando por los médicos griegos y romanos, por la época medieval, renacentista, el barroco, la ilustración, el romanticismo, el positivismo y la psiquiatría contemporánea. Mostrando las concepciones de la misma impregnadas de la visión propia de la época, sus diversas manifestaciones y tratamientos.

Capítulo 5

Habla del tema de las depresiones, asumiendo esta como la forma predominante de enfermarse en la época actual, entendiéndola como una vivencia negativa de la afectividad, desarrollar una clasificación de los trastornos afectivos, de los síntomas propios de la depresión y su influencia en las conductas humanas a través de los trastornos que se pueden presentar en las habilidades humanas.

TABLAS:

Tabla: Estado de ánimo normal y patológico: Presenta las diferencias entre los descensos en los estados de ánimo normal y patológico.

Tabla: Diferencias entre angustia y ansiedad

Tabla: Síntomas de la ansiedad: presenta los síntomas a nivel físico, Psíquico y de conducta.

Tabla de los factores de riesgo asociados a los trastornos afectivos.

Tabla: Síntomas de conducta en la depresión.

Tabla: Trastornos de los ritmos biológicos en la depresión.

Tabla: Síntomas asertivos en la depresión.

CITAS CLAVES:

Pág. 18: “La afectividad es el modo como somos afectados interiormente por las circunstancias que se producen a nuestro alrededor”

Pág. 39: “Interpretar un comportamiento como depresivo o ansioso requiere un sistematizar descriptivamente lo que se observa o recurrir a un registro cinematográfico”

Pág. 75: “Hay muchos tipos de pasiones, tantas como circunstancias y acontecimientos emocionales puede tener la vida”

Pág. 82: “Por la paciencia, el hombre se hace dueño de sí mismo, aprendiendo a robustecerse en medio de las adversidades”

Pág. 114: “La depresión consiste en la disminución de los refuerzos generales y sociales”

Pág. 152: “El delirio para mí, una creencia patológica concentrada en el yo y que va a condicionar toda la conducta”

METODOLOGÍA:

Recolección de información sobre la afectividad desde diversas áreas del conocimiento. Y revisión histórica sobre la afectividad en las diferentes épocas de la humanidad.

CONCLUSIONES:

- La vida psicológica del individuo esta completamente impregnada de sentimientos, emociones y pasiones.
- La vida humana es una vivencia de sus estados internos que se manifiestan externamente mediante respuestas de conducta, pensamiento, sensaciones, sentimientos, emociones y pasiones.
- En la vivencia del hombre suelen manifestarse aspectos negativos que determinan en cierta forma el actuar propio de los individuos, dependiendo de sus estados emocionales, sean estos percibidos como agradables o desagradables.
- La vida afectiva esta compuesta por cuatro elementos básicos: la vivencia, lo fisiológico, lo conductual y lo cognitivo. Y desde estos es necesario comprenderla.

TÍTULO: EL ROSTRO OCULTO DE LA MENTE
AUTOR: QUEVEDO, Óscar
PUBLICACIÓN: 1971. Editorial Santander. 430 páginas.
UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Hipertesia: Exaltación de la sensación. (Pág. 38)
Ocultismo: Conjunto de verdades que se volvieron locas, siempre mezcladas con muchos errores. (Pág. 18)
Parapsicología: Ciencia que tiene como objeto la constatación y análisis de los fenómenos a primera vista, inexplicables. (Pág. 32)

DESCRIPCIÓN:

El libro comienza con una Introducción de una reseña histórica sobre los orígenes de los fenómenos misteriosos y ocultos en la vida del hombre. La Primera Parte habla de los fenómenos extraordinario normales, en la Segunda Parte sobre los Fenómenos paranormales y, por último, en la Tercera Parte, sobre la Telepatía y clarividencia. El libro tiene 430 páginas.

FUENTES:

- Éxodo VII y VIII
- Agrippa, Henry Cornelius. "Ocult philosophy or Magic". Chicago. 1898.
- Ritchen. "Traité de Metapsychique". París. 1923.
- Lemaitre, Augusto. "Arquives de Psychologie". 1908.
- Houdin, Robert. "Confidencias".
- Rhine, J.B. "Someselecte Experiments in ESP". 1936.
- Grasset, J. "L'occltisme hier et aujord'hui". Montpellier. 1908.
- Lucas XXI, 7-9.
- Fierro, Rodolfo. "Biografía y escritos de San Juan Bosco". 1954.
- Calligaris, Giuseppe. "Le Meraviglie della Metafisiologia". Brescia. 1944.

CONTENIDO:

Introducción

En la introducción el autor realiza una reseña histórica de los orígenes de los fenómenos misteriosos y ocultos en la vida del hombre. Es así, como muestra que desde antiguas civilizaciones como la egipcia o la griega, los fenómenos inexplicables ya eran numerosos y se presentaban en diferentes formas como en sueños, visiones, encantamientos etc.

Asimismo, relata cómo el cristianismo llevó a cabo una persecución y lucha en contra de las prácticas del ocultismo y la magia, hecho visible en la Edad Media y el Renacimiento, épocas en las cuales magos y brujas fueron castigados por sus prácticas.

En la Edad Contemporánea, nos comenta Quevedo, el hombre ha ido en la búsqueda de respuestas y el estudio de esas prácticas. Esto siempre interesó a ciertos grupos y destacados sabios. Pero la investigación sistemática y con intención científica comenzó en 1882 con la Metapsica.

En 1934 con la reforma y el perfeccionamiento de métodos, nace la Parapsicología.

A partir de 1953, las conclusiones de esta ciencia emergente, son oficialmente reconocidas como científicas. Para entender mejor la explicación de los fenómenos, Quevedo, nos califica la Parapsicología en dos grupos:

- a) Fenómenos extraordinario normales.
- b) Fenómenos paranormales
- c) Fenómenos sobrenaturales

- a) De efectos psíquicos (telepatía)
- b) De efectos físicos o de influjo sobre la materia (encantamiento)
- c) De efectos mixtos o psicofísicos

Se advierte que en este libro se estudiarán los fenómenos de efectos psíquicos del conocimiento, tanto extraordinarios como paranormales.

Primera Parte (fenómenos extraordinario normales)

Hipertesia: la hipertesia puede ser aplicada a los ciegos de nacimiento que desarrollan una mayor sensación en otros sentidos y prácticamente pueden ver sin ojos. Teniendo percepción del lugar en dónde están los objetos. Asimismo, podemos obtener un conocimiento por medio de este fenómeno llamado visión paraóptica. Además la hipertesia también está relacionada con los histéricos, al causar en ellos enfermedades psicosomáticas.

Emisión Hipertésica: Este fenómeno, nos señala lo ligado que está lo que pensamos con nuestra fisiología o con nuestros movimientos. Como nosotros creemos ocultos nuestros pensamientos, pero estos nos traicionan, haciéndose evidentes en la forma en que nos movemos, actuamos, hablamos.

Cumberlandismo: Quevedo realiza una reseña histórica para demostrarnos cómo el estudio de animales inteligentes, como los caballos a principios de siglo, da como resultado el cumberlandismo el cual permite que, mediante el contacto con el otro, podamos conocer el pensamiento de esa persona. Sin embargo, esto no quiere decir que todas las señales sean transmitidas por contacto. Este tipo de hecho es utilizado para sanar, diagnosticar y solucionar diferentes enfermedades y problemas.

Hipertesia Indirecta (HIP): Es la lectura del pensamiento del otro, sin tener en cuenta el contacto físico. Es utilizado por los adivinos y espiritistas, mediante la captación de señales. Los reflejos fisiológicos o señales correspondientes a todos nuestros actos psíquicos son sentidos por las personas que se encuentran presentes.

Pantomesia: Nuestro inconsciente nos hace recordar cosas que conocimos sin tener uso de razón. También podemos recordar hasta lo que no percibimos. La memoria no sólo se mide por el tiempo de recordación, también por los detalles que conserva. La regresión no es una retrospección en el tiempo, es, gracias a la pantomesia, el traer recuerdos sin perder la personalidad actual.

Xenoglosia: Es un fenómeno parapsicológico que consiste en emplear lenguas que uno no conoce. Son más frecuentes los casos de xenología mecánica (por repetición) pero existe la inteligente, que se presenta a nivel inconsciente. La xenoglosia se funda en la pantomesia y en la HIP.

Talento Inconsciente: Dormidos somos más inteligentes que despiertos sin que tenga que ver el inconsciente como sueño. También tiene que ver la intuición. Aparece en estado crepuscular o conocido como desdoblamiento. El inconsciente tiende a dramatizar siguiendo sus propias ideas, también amplían mínimos impulsos y los interpreta.

Segunda Parte (Fenómenos paranormales)

Adivinación: El autor nos presenta el estudio de casos paranormales a través de métodos científicos como la adivinación, dando como resultado, que eran más importantes la observaciones de los hipnólogos que las de los metapsíquicos. También, se asume que estos hechos no son completamente comportables científicamente.

Psi-Gamma: Este aparte señala el camino que tuvo que recorrer la parapsicología para poder demostrar su validez como ciencia encargada de ayudar y demostrar a los diferentes fenómenos.

Psi-gamma y Distancia: Se nos formula la pregunta que si la Psi-gamma está condicionada por la distancia, cómo los fenómenos físicos y se llega a la conclusión que el Psi-gamma prescinde de las leyes de la distancia, al menos, en nuestro planeta.

Psi-gamma y Tiempo: Este estudio nos obliga a dividir la relación Psi y tiempo en tres (Simulcognición, Retrocognición y Precognición). La existencia de las tres no es científicamente comprobable, pero sí lógicamente, porque están entrelazadas unas y otras.

Pseudo- Precognición I: hay causas normales de precognición, fraude, astucia, imprecisión, casualidad, inhibición, sugestión.

Pseudo- Precognición: Aquí encontramos, la hipertesia directa, autoscopia, heteroscopia, HIP, talento inconsciente, pantomesia, paranormal.

Precognición: Nos demuestra lo inapelable que es la precognición en todas sus formas, desde la adivinanza, hasta el advertir el futuro directamente.

El plazo existencial: Este se da debido a la ruptura entre el Psi-gamma y el tiempo, el primero prescinde del segundo en un plano existencial de dos siglos entre retro y precognición.

Tercera Parte

Telepatía y clarividencia: La telepatía se presenta sea de un conocimiento de primera mano de actividad psíquica de otra persona y clarividencia es cuando esta es de una acción de otra persona. Ninguna de las dos se puede comprobar.

Divisiones de la Telepatía: El autor hace divisiones prácticas de la telepatía. Adivinación del pensamiento, Transmisión del pensamiento, telepatía sobre el inconsciente, Sugestión telepática.

TIE Espontánea: Telepatía del inconsciente excitado, es frecuente cuando se capta en una persona lo que está captando de otra persona en la realidad física.

TIE experimental: Telepatía entre sujeto y enfermo.

ST Espontánea: Ha sido mal interpretada, ha contribuido mucho a la sugestión y el espiritismo, pues los casos en que se comunica alguien de la muerte son especialmente frecuentes.

ST Espontánea II: El autor explica que esta tiene muchas subdivisiones. Salvadora mutua, de aproximación y percepción colectiva.

CITAS CLAVES:

Pág. 16: “Los fenómenos parapsicológicos se dan en todos los pueblos y en todas las épocas. Son propios del hombre, son humanos”

Pág. 29: “Los fenómenos mentales y vitales no constituyen la única materia de estudio de la parapsicología”

Pág. 57: “Somos capaces de percibir por medio de nuestros sentidos (al menos inconscientemente), estímulos mínimos, e incluso podemos exagerarlos”

Pág. 66: “Podemos, pues, decir que pensamos, que sentimos, con todo el cuerpo, traicionando nuestras experiencias internas por más secretas que las creamos”

Pág. 119: “Los actos psíquicos normales o no, conscientes o no, se guardan en la memoria inconsciente, desde la mielinización de los nervios”

Pag 209: “Pocas verdades de la física o de la biología estarán tan demostradas como que existe en el hombre una facultad de conocimiento diferente de cuanto la ciencia se puede atribuir a los sentidos”

Pág. 399: “El inconsciente tanto el agente como del percipiente puede dramatizar magistralmente el contenido telepático”

METODOLOGÍA:

Estudio de los diferentes fenómenos parapsicológicos.

CONCLUSIONES:

- El hombre muestra que desde antiguas civilizaciones como la egipcia o la griega, los fenómenos inexplicables ya eran numerosos y se presentaban en diferentes formas como en sueños, visiones, encantamientos etc.
- El cristianismo llevó a cabo una persecución y lucha en contra de las prácticas del ocultismo y la magia, hecho visible en la Edad Media y el Renacimiento, épocas en las cuales magos y brujas fueron castigados por sus prácticas.

- A partir de 1953, las conclusiones de esta ciencia emergente, son oficialmente reconocidas como científicas. Se advierte que en este libro se estudiarán los fenómenos de efectos psíquicos del conocimiento, tanto extraordinarios como paranormales.
- La hipertesia puede ser aplicada a los ciegos de nacimiento que desarrollan una mayor sensación en otros sentidos y prácticamente pueden ver sin ojos.
- Nosotros creemos ocultos nuestros pensamientos, pero estos nos traicionan, haciéndose evidentes en la forma en que nos movemos, actuamos, hablamos.
- El cumberlandismo permite que, mediante el contacto con el otro, podamos conocer el pensamiento de esa persona.
- Nuestro inconsciente nos hace recordar cosas que conocimos sin tener uso de razón. También podemos recordar hasta lo que no percibimos.
- Dormidos somos más inteligentes que despiertos sin que tenga que ver el inconsciente como sueño.
- El inconsciente tiende a dramatizar siguiendo sus propias ideas, también amplían mínimos impulsos y los interpreta.
- La telepatía se presenta sea de un conocimiento de primera mano de actividad psíquica de otra persona y clarividencia es cuando esta es de una acción de otra persona.
- Telepatía del inconsciente excitado, es frecuente cuando se capta en una persona lo que está captando de otra persona en la realidad física.

TÍTULO: ACERCA DEL ALMA
AUTOR: CALVO, Martínez Tomás
PUBLICACIÓN: Madrid, España. 1988
UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Alma: - Se define como forma del viviente, en virtud de la cual éste es capaz de realizar el conjunto de funciones vitales específicas (Pág. 56)
- Armonía y equilibrio entre las distintas funciones del organismo (Pág 101)

Felicidad: Aristóteles le analiza situándose en una perspectiva teológica preguntándose cuál es el fin último del hombre. Aristóteles le llama eudaimonía (felicidad) a cuyo logro es empujado los hombres por su propia naturaleza. Consiste en la actividad intelectual teórica, en la contemplación desinteresada de verdad. (Pág 59)

Hombre: Es por esencia un animal político, el hombre es la realidad intermedia entre bestias y Dios según Aristóteles (Pág. 98)

Placer: No es esencialmente una actividad sino un sentimiento o estado que acompaña ciertas actividades. Aristóteles excluye el placer como contenido esencial de una vida feliz puesto que la plenitud de toda facultad consiste en su actualización en su ejercicio. (Pág 70)

Vida: Es un acto o una actividad según Aristóteles. (Pág 112)

DESCRIPCIÓN:

En la primera parte del libro 'Acerca del alma' se hace una introducción general que incluye La vida y época de Aristóteles, obras, Génesis y estructura del pensamiento aristotélico, filosofía aristotélica y una bibliografía general de Aristóteles.

FUENTES:

Los libros más nombrados son:

- Diógenes Laercio, V 1-35.
- I. Düring, Aristotle in the ancient biographical tradition, Gotemburgo, 1957.
- Vita Marciana, por O. Gigon, Berlín, 1962.
- A. H. Chroust, Aristotle. New light on his life and on some of his lost works, Londres, 1973.
- P. Moraux en su obra Les lites ancennes des ouvrages d'Aritote, Lovaina, 1951.
- Cicerón, De divinatione I 25, 52. Cf. Fr. 1 de R.
- Walzer, Aristotelis dialogorum fragmenta, Florencia, 1934.
- Rose, Aristotelis qui ferebantur fragmenta, Leipzig, 1886, 1967.
- I. Bywater, On a lost dialogue of totle, journal of philology 2, 1869, pags. 55-59.
- W. Jaeger, Aristóteles, México, 1957.
- I. Düring, aristotle's Protrepticus. An attempt at reconstruction, Gotemburgo, 1961.
- I. Bignone, L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro, I-II, Florencia, 1936.
- E. Séllder, Fie philosophie der Griechen, II, Leipzig, 1921.
- F. Solmsen, Die Entwicklung der aristotelischen Login und Rhetorik, Berlín, 1929.
- F. Nuyens, L'evolución de la Psicologie d'Aristote, Lovaina, 1948.
- L. Elders, Aristotle's Theology. A commentary on book A of the Metaphysics, Assen, 1972.
- W. C. K. Guthrie, The development of Aristotle's Theology, Clas. Quart. 27 (1933), 162-171.

CONTENIDO:

I. Vida y Época

Aristóteles nació en 384 a.C. en Estagira y murió en xxx a. C. en Calcis no en Atenas donde vivió durante largo tiempo y de donde marchó al morir Platón, su maestro y por segunda vez se marchó al morir Alejandro Magno su discípulo. Al los 17 años se traslada a Atenas para ingresar a la Academia platónica hasta lo 37 años, destacado por su inteligencia fuera de lo común asimilo profundamente las doctrinas de la filosofía platónica, solo así pudo después criticarlas y forzar su evolución.

Al morir Platón (347 a. C.), se marcha de la Academia y se inicia el segundo periodo de su vida, donde inicia investigaciones y docencias con platónicos en Assos, donde contrae matrimonio con Pitias, de allí nace su hija Pitias. Luego se traslada a Mitilene en la isla de Lesbos hasta 343 a. C. Cuando le invitan a Macedonia como tutor de Alejandro Magno quien comprendió las teorías de su tutor pero prefirió no hacerles caso.

En 335 a. C. Aristóteles vuelve a Atenas a fundar el Liceo, un nuevo centro de investigación y enseñanza. A la muerte de Alejandro magno

Aristóteles abandonó Atenas para proteger su vida pero poco después murió enfermo en Calcis.

II. Obras

Según el autor las obras de Aristóteles se dividen en tres. Primero, escritos de divulgación, donde el autor enumera veinte obras de las cuales afirma que la mayoría solo se conoce algo más que su título y que algunas fueron escritas en circunstancias determinadas y literariamente bien cuidadas y construidas, le dieron a Aristóteles fama de escritura elegante. Además el autor da una breve descripción de la coyuntura del momento en que se escriben las obras y su significado en la vida de Aristóteles.

Segundo, los tratados. Los cuales son clasificados por el autor en tratados de lógica (enumera seis) y una breve descripción formal, tratados de física, donde enumera cuatro con un igual descripción, los tratados de biología donde se extiende un poco más ya que los primeros seis son llamados tratados mayores y del siete al quince les denomina tratados menores, y finalmente los tratados de metafísica, ética, política y teoría del arte, donde incluye dos conocidos escritos (La retórica y la Poética).

Aunque Aristóteles es reconocido por los diálogos (especialmente Acerca de la filosofía), esto cambió con la edición de los tratados convirtiéndose en fuente principal para el conocimiento de Aristóteles.

Y tercero están lo Memorandus y colecciones de materiales. A los que pertenecen las obras de investigación a gran escala y que se emprendieron en el Liceo bajo la orientación de Aristóteles y colaboración de otros miembros de la escuela. El autor incluye 9 escritos.

III. Génesis y estructura del pensamiento Aristóteles.

Los tratados se convirtieron en el centro fundamental de atención para los estudios de la filosofía de Aristóteles, ya que allí se encuentra su filosofía auténtica a la vez que ofrecen una sistema, filosófico, un conjunto de doctrinas coherentes entre sí capaz de explicar la totalidad de lo real coherentemente. Frente a esta explicación, el autor presenta dos alternativas, la negación de la autenticidad de los diálogos o la suposición que Aristóteles ofrecía en sus diálogos las suposiciones de otros mientras en los tratados exponía doctrinas propias.

La discrepancia entre diálogos y tratados se da por que los diálogos son escritos de juventud (identificado con el platonismo) y los tratados ya se escriben a partir del abandono de éste partiendo de que la autenticidad está en los tratados y de la evolución doctrinal.

“La negación sistemática de todos los supuestos tradicionales de la interpretación de Aristóteles, al sustituir el punto de vista lógico-sistemático por el genético-evolutivo, ha sido llevada a cabo este siglo por W. Jaeger”, Dicha interpretación dice que los primeros escritos por Aristóteles revelan una aceptación incondicional de las doctrinas platónicas y que el diálogo Acerca de la filosofía pone en manifiesto el primer momento del abandono del platonismo por parte de Aristóteles.

Una evolución de alejamiento del platonismo y de dedicación decidida a la ciencia y a la investigación científica. W. Jaeger distinguió tres periodos en la obra aristotélica, el platónico donde corresponden los diálogos, las partes más antiguas de la lógica y el libro III del tratado Acerca del alma, el de transición el cual es el punto de partida para situarse en el diálogo Acerca de la filosofía, con nuevas ideas y un amplio programa filosófico aristotélico y el periodo final donde se ubican las grandes obras de investigación científica. Según W. Jaeger, el tratado más importante es la Metafísica, ya que el material para la constatación del pensamiento aristotélico es abundante, esto le da un alto nivel de comparación y porque allí hay libros que constituyen tratados autónomos.

El autor nombra cuatro libros que guardan relación con el plan general de la obra (V, XII, II, XI) libros que fueron añadidos al cuerpo de la Metafísica y los restantes, según W. Jaeger, se distingue el estrato correspondiente a la metafísica antigua y el de la posterior.

“En las partes más antiguas de la Metafísica Aristóteles asigna como objeto a la filosofía primera el estudio de las identidades inmateriales, suprasensibles” y en la parte posterior la filosofía para definirse como ciencia que estudia el ente en cuanto a ente.

Esta interpretación dualista obliga a plantearse el problema del estudio de las entidades inmateriales al estudio del ente en general. El autor se opone a la posición de W. Jaeger tras exponer una división tripartita de las ciencias en la metafísica, matemáticas y física y, además su afirmación de que Aristóteles abandonó de interés por la metafísica dirigiéndolo a la investigación empírico-científica. Según el autor el rechazo de Aristóteles de algunas tesis platónicas no implica pérdida de interés por la metafísica. La fragmentación de los escritos aristotélicos, que obliga a la metodología de W. Jaeger debe ser tratada, según el autor con cautela.

La interpretación de W. Jaeger fue llevada en extremo por J. Zurcher quien afirma que lo verdaderamente aristotélico son los diálogos. Esto, según el autor, implica que Aristóteles no evolucionó en la teoría genético-evolutiva y que la evolución de platonismo a posiciones realistas fue de la escuela aristotélica. J. Zurcher se sustenta en que las diferencias entre los escritos esotéricos y exotéricos exigen la procedencia de autores distintos además de elementos que solo se pueden introducir con

posteridad a Aristóteles. El autor discute esta tesis ya que las escuelas pueden estar influenciadas por las doctrinas aristotélicas.

VI. La filosofía de Aristóteles

Después de la investigación contemporánea se deja sentado que Aristóteles evolucionó, según el autor, desde la aceptación incondicional del platonismo hacia un sistema de ideas propio que continuó revisándose, no todos los tratados fueron escritos por la misma época y que existe discrepancia doctrinal.

La ciencia es un conocimiento de lo real que ha de conocer que son las cosas, las esencias. El conocimiento científico es causal, porque suceden las cosas. Este impulso a Platón a afirmar la existencia de un mundo de realidades inmutables, necesarias y universales, además consideraba que las ideas son causa.

Aristóteles retuvo esta concepción pero rechazó la doctrina de las ideas y la existencia de un mundo trascendente de formas y descubrió la necesidad de buscar en el mundo físico las esencias universales que garanticen los rasgos del conocimiento científico y las encontró en las especies naturales que permaneces, también se replanteó el problema de las causas, pero mantuvo el criterio de clasificación platónico de las ciencias en teoréticas en el cual se encuentra la física, matemáticas y teología o filosofía primera (incoherencia con el pensamiento aristotélico). prácticas y productivas. Según el autor esta clasificación no hay lugar para la ontología creando problema en la relación ontología teología.

En la lógica aristotélica se destaca su doctrina de categorías distinguiendo expresiones lingüísticas simples y complejas clasificación de términos, clasificación valida para el lenguaje y la realidad (el pilar fundamental del lenguaje son las entidades o sustancias), enunciados o proposiciones y el silogismo. La primacía de la sustancia hará que el modelo básico fundamental de proposición sea el que exhibe la estructura de sujeto-predicado pudiendo ser interpretada toda proposición de tal estructura.

La teorías físicas son: El movimiento (objeto específico de la física aristotélica), realidades mutables sometidas a cambios, es dado por la experiencia. Aristóteles se enfrenta a la tesis de Parménides. Los contrarios son necesarios pero no suficientes para explicar el movimiento, es necesario un tercer principio, el sujeto que permanece a lo largo del proceso y que es afectado por los contrarios.

Forma es lo que aparece como resultado del cambio según Aristóteles y su contrario (carente de forma) es decir la privación, el movimiento proviene de la privación que afecta a un sujeto. También se enfrenta en su teoría de la potencia y el acto a Parménides quien piensa que todo

movimiento es contradictorio e imposible. Aristóteles introduce el principio de la nada.

Clases de movimiento: cambio sustancial, generación de una sustancia nueva o la destrucción de una ya existente. Movimiento accidental que se dividen en tres, cambio cuantitativo, cualitativo y local. Cambio sustancial

Las causas: Materia forma agente y fin. La ciencia Se caracteriza por una explicación causal, el establecimiento del porque de un fenómeno que según Aristóteles no queda explicado satisfactoriamente si no se especifica estos cuatro principios.

El universo: que según Aristóteles es finito, simétrico y esférico. Solo los movimientos rectilíneo y circular pueden ser naturales (solo si responde a una sustancia en virtud de sus propiedades y el resultado del movimiento es acorde con la naturaleza de la sustancia) como concepto fundamental de la física aristotélica.

El movimiento natural debe ser la adquisición de un estado o forma acorde con la naturaleza de la sustancia en cuestión. Esta teoría tiene consecuencias físicas como la primacía del reposo al movimiento en la región sublunar (reposo indefinido, movimiento transitorio).

Para concluir en “en efecto los cuerpos celestes no son ni ligeros ni pesados y su materia no es tampoco ninguno de los cuatro elementos, sino un quinto elemento, el éter”. Los cuerpos celestes son inalterables y en ellos se da un movimiento local eterno y uniforme.

Según el autor por medio de esta tesis Aristóteles deja establecido que las leyes mecánicas que rigen los movimientos de la tierra no son aplicables al movimiento de los seres celestes. El autor basa toda la explicación de la cosmología aristotélica en el tratado Acerca del cielo en donde supone que el movimiento de las sustancias celestes es natural mientras que en el diálogo Acerca de la filosofía habla del carácter intencional y voluntario de tal movimiento.

En el tratado Acerca del alma, el alma se define como forma del viviente forma en virtud de la cual éste es capaz de realizar el conjunto de funciones vitales específicas (desde nutrición hasta conocimiento intelectual). Aristóteles no separa la biología de la psicología analiza las distintas clases de sensación desde el punto de vista filosófico y psicológico en éste último el conocimiento se interpreta sobre las bases de los conceptos de materia y forma y de acto y potencia. El acto del conocimiento es la actualización de lo sensible y de la facultad sensitiva.

Según Aristóteles “el intelecto recibe la forma inteligible como la facultad sensitiva reciba la forma sensible” como es capaz de asimilarse a todas las formas no debe tener una propia. Según el autor esta forma de

razonar lleva a la conclusión de que el intelecto es solamente un capacidad o potencia inmaterial e independiente del cuerpo.

Existe, según Aristóteles, una distinción, el intelecto pasivo y activo (activo: acto que piensa e intelige ininterrumpidamente en comunicación con el intelecto pasivo) ya que hay una distinción presente en todo proceso entre el agente y la materia. El autor habla de que la antropología aristotélica incluye una concepción trilateral del hombre: cuerpo alma e intelecto.

La existencia de Dios en Aristóteles es un argumentación cosmológica, “la necesidad de un Primer Motor Inmóvil fuente última de todo movimiento del universo... todo lo que se mueve es movido por otro”. El tiempo es eterno y continuo y por ende debe existir un movimiento con estas características. El Primer Motor es una realidad buena y perfecta además de eterna e inmaterial que mueve como objeto de deseo. Su actualidad es vivir, una vida perfecta, es el mejor y más feliz de los vivientes, esta entidad es Dios.

La existencia de una disciplina de una disciplina de carácter general que se ocupe de la realidad en su totalidad, pero según el autor toda ciencia presupone la unidad de su objeto, además “ente” y “ser” poseen diversas significaciones pero según Aristóteles si bien estos términos poseen diversas significaciones no excluye una cierta unidad que permite la consideración general de los distintos entes en una disciplina teórica.

Para la construcción de una teoría general del ente Aristóteles recurre a la doctrina de las categorías: la expresión sistemática de una pluralidad de sentidos de “ente” y “ser” criticando a Parménides por no reconocer la pluralidad y a Platón por confundirla categoría de sustancia o entidad con las demás; y una prueba sistemática de la unidad de todas los significados.

La unidad de lo real es el resultante de la “dependencia entitativa de todos ellos respecto del tipo primordial de ente que es la sustancia o entidad individual”. Reducción de ente a sustancia o entidad la cual constituye una serie ordenada que concluye en Dios como entidad suprema y primera.

El saber teórico, cuya exactitud está garantizada por la necesidad de su objeto y un saber de tipo práctico cuya exactitud resulta imposible a causa de la contingencia inherente a la conducta sobre la cual versa, se distingue ahora más claramente.

La distinción entre naturaleza y convención es desde donde ha de contemplar la discusión aristotélica de la ética. La crítica de Sócrates y Platón a la teoría de los sofistas (Placer y dominio como únicas pautas de conductas impuestas) aseguraba en la incorrecta interpretación de la

naturaleza humana ya que excluían la razón, siendo esta la más importante y específica.

Aristóteles analiza la naturaleza situándose en una perspectiva teológica preguntándose cuál es el fin último (eudaimonía: felicidad) a cuyo logro es empujado los hombres por su propia naturaleza, precisión imprecisa según el autor ya que no existe un consenso de cómo conseguirla, es por esto que Aristóteles discute distintos bienes para una vida dichosa (placer, honor, fama, virtud y el saber).

Aristóteles excluye el placer como contenido esencial de una vida feliz puesto que la plenitud de toda facultad consiste en su actualización en su ejercicio, la felicidad ha de consistir en algún tipo de actividad acorde con la naturaleza humana y el placer no esencialmente una actividad sino un sentimiento que acompaña ciertas actividades.

La felicidad consiste en la actividad intelectual teórica, en la contemplación desinteresada de verdad, ideal inaccesible para la mayor parte de los hombres. La líneas de interés aristotélica son la idea de naturaleza y humana y la idea de finalidad que orienta a Aristóteles hacia una consideración teológica de la comunidad política.

Aristóteles insiste que la sociabilidad es un rasgo esencial de la naturaleza humana y el hombre es por esencia un animal político, el hombre es la realidad intermedia entre bestias y Dios, el hombre tiende a la vida en comunidad esta sociabilidad se actualiza y se hace en la familia, la aldea y el estado.

V. Difusión e influencia de la filosofía aristotélica.

La doctrina de Aristóteles no constituye un sistema absolutamente cerrado y coherente. Aristóteles promovió en su escuela la investigación científica y el estudio de la historia de las ciencias pero ya en el liceo prevaleció la orientación científico-positivista y una tendencia. El autor describe la situación filosófica de la época y la postura de sus representantes.

A raíz de la edición de Corpus Aristotelicum por Andronico de Rodas se origina el primer renacimiento de Aristóteles, el autor enumera los comentaristas neoplatónicos, el occidente cristiano, los árabes. Un comentarista depurado y libre de contaminaciones platónicas fue Averroes.

Los comentarios de Averroes produjo una conmoción intelectual en el occidente cristiano de la cual el autor hace una breve exposición. Dicha conmoción fue un conflicto de carácter doctrinal como el tema del origen del mundo y el tema de la naturaleza del alma. Para conciliar los aristotélicos se alinearon en el averroísmo latino (la doctrina sobre la

verdad doble: de fe (el alma humana individual es inmortal y el mundo fue creado) y de razón (El alma individual humana es mortal y el mundo es eterno). Dicha afirmación, según el autor, no se encuentra en Aristóteles ni en Averroes.

Fue Santo Tomás de Aquino quien integra la filosofía aristotélica a la cristiana. Incorporó conceptos como la lógica y ontología, la pluralidad de los sentidos en termino ente , la primacía de la sustancia la teoría de potencia y acto y la posibilidad de demostración de la existencia de Dios como acto puro y pensamiento. Gracias a él fue el triunfo del aristotelismo en el siglo XIII al servicio de la fe cristiana aunque más adelante iniciaría su declive por el ataque nominalista que fijo un alcance más limitado a la razón humana.

“El ataque nominalista se dirigió contra la gnoseología aristotélica en su versión tomista socavando los fundamentos noéticos del sistema al afirmar la primacía del conocimiento de las realidades individuales y al dejar con ello a los conceptos individuales sin una base ontológica de sustentación”.

La crítica del siglo XIV fue un intento de corregirle y completarle, la teoría aristotélica se basa en el principio de que todo lo que se mueve es movido por otro y esto lleva consigo que el motor debe ser distinto y externo del móvil y que la acción del motor sobre el móvil ha de durar mientras dura el movimiento.

Estas afirmaciones, difíciles de mantener, fueron complementadas por los físicos del siglo recurriendo a la teoría del ímpetus (motor que imprime al móvil un empuje, ímpetu que actúa sobre éste manteniéndolo en movimiento) negando la exterioridad del motor respecto al móvil.

El abandono a la física aristotélica viene con nuevas teorías mecánica y astronómicas, Copérnico promovió el modelo astronómico heliocéntrico frente al egocéntrico de Aristóteles provocando un duro golpe al aristotelismo ya que se oponía directamente a la doctrina aristotélica del reposo y a la imagen de un espacio de reducidas dimensiones.

Así las teorías aristotélicas serían refutadas una a una (Klepler, Galileo, Newton). A pesar del impulso que recibió indirectamente al revitalizarse, en el sigloXIX, el sistema tomista en la Iglesia Católica; las nuevas teorías científicas le alejaban del pensamiento vigente en la modernidad.

El interés contemporáneo por Aristóteles es innegable, el autor piensa que la filosofía de Aristóteles es aún una fuente fecunda de inspiración y estímulo filosófico porque su consideración teológica de lo real constituye un punto de referencia ineludible, además Aristóteles representa un modo perenne de acceder a la reflexión filosófica y proceder dentro de ella siempre atento a la experiencia.

VI. Bibliografía general de Aristóteles

Se ofrece una bibliografía selectiva y amplia enumerándolas y dividiéndolas en Ediciones completas y grandes colecciones, Léxicos, Comentarios antiguos, Ediciones bilingües y comentarios modernos (Obras de lógica, De física, de biología y psicología, metafísica, ética, política, retórica y poética y fragmentos), Estudios sobre Aristóteles (Obras de conjunto, Vida y Obras. Escritos perdidos y evolución de su pensamiento, Física y Cosmología, biología, psicología, metafísica, Ética y Política, Retórica y poética) y Traducciones españolas.

La concepción del alma en el tratado “Acerca del alma”

En este tratado lo que primero se aborda es “a qué género pertenece el alma” evidenciando que el alma existe para Aristóteles a diferencia del lector de hoy quien cuestiona la existencia del alma.

En el pensamiento griego el tema del alma aparece asociado con insistencia a concepciones y creencias de tipo religioso

Seres humanos hay vivientes y no vivientes la diferencia que constituye la raíz de las actividades y funciones exclusivas de los vivientes es, para Aristóteles, el alma. El problema radica en encontrar qué tipo de realidad es el alma.

Si el alma es una unidad o bien constituye una realidad meramente accidental; o si es acto entelequia o potencia de capacidad para vivir, son cuestiones fundamentales a las que Aristóteles se enfrenta equipando con un sistema de conceptos bien perfilado y original, ensaya la traducción consistente de reinterpretar el dualismo tradicional de cuerpo alma a través de sus esquemas conceptuales de entidad accidentes, materia forma, potencia acto.

A grandes rasgos la situación de la teoría en los libros aristotélicos es: Ousía (sustancia/entidad) abarca en la obra aristotélica una pluralidad de nociones de realidad o aspectos de lo real: lo que no se predica de un sujeto ni existen en él, las especies a las que pertenecen los individuos y los géneros en que se incluyen, realidades de existencia independiente y autónoma, el sujeto físico del cambio y el sujeto lógico gramatical de la predicación.

El concepto de ousía tiene su marco fundamental en la teoría de las categorías, teoría en sucesión de juicios predicativos, con la distinción de dos expresiones: las que constituyen juicios o proposiciones y aquellas que no, las que son elementos a partir de los cuales se forman los juicios o proposiciones.

“El discurso dentro de la categoría ‘entidad’ es siempre un discurso esencial”. Las entidades segundas (géneros y especies) es dentro de la teoría de la lógica aristotélica una situación que se queda sin resolver ya que les denomina entidades y les relaciona con las entidades primeras (individuos), más que un ‘esto’ significa ‘un de tal tipo o cualidad’. El problema no es de semántica, sino que en el nivel de la realidad extralingüística remite al problema de la relación existente entre las entidades segundas y primeras.

Aristóteles parece responder adecuadamente a la ambigüedad anterior en la metafísica, teorizando sobre la pluralidad de significaciones de ‘ser’ y ‘ente’ y la teoría hilemórfica. La clasificación de todos los posibles predicados para un discurso cuyo sujeto sea una entidad primera. Outría realiza una doble función (sustrato físico de determinaciones y sujeto lógico, referente último de nuestro lenguaje acerca de la realidad). Aristóteles niega las conclusiones monistas que se puedan deducir desde el punto de vista metafísico.

El discurso esencial de Aristóteles se origina en ¿qué es esto?, así el sujeto y referente último del discurso ha de ser algo determinado (la forma de la materia le hace determinada) “en el ámbito de las realidades naturales el sujeto que se busca será, por tanto, la materia determinada por la forma, el compuesto hilemórfico”.

Sobre la entidad primera individual recaen la pregunta primaria y original y su contestación pertinente. Y en la esencia por la fuerza del uso recae la respuesta a una segunda pregunta que sea la unión de las dos primeras. Por ejemplo: primera pregunta: qué es esto, primera respuesta: un hombre, segunda pregunta: qué es un hombre. La definición de esa segunda respuesta está dada por una definición que se compone por partes, que según Aristóteles no ha de incluir partes materiales, sino partes de forma específica (eidos). Eidos es el conjunto de las funciones que corresponden a una entidad natural, que constituyen su esencia y constituyen el contenido de su definición. El eidos aparece como causa de la entidad natural misma. “La forma específica como finalidad inmanente, es decir, como télos, como entelequia, acto o actividad que es fin en sí misma”

Aristóteles afirma que el alma es esencia, forma específica y entidad del viviente y su coherencia se basa en la afirmación fundamental de que el alma es eidos, la forma específica del viviente (las actividades o funciones vitales: vida).

La consecuencia interna del planteamiento aristotélico es la sinomización del vida con alma. Al situar el alma entre cuerpo y vida da pie a reducirla a la potencia identificándola con la capacidad del organismo para vivir. Alma como equilibrio estructural y funcional del organismo que

le da la capacidad de realizar las funciones vitales. La metafísica aristotélica

El alma no se reduce al conjunto de las funciones vitales, sino al agente regulador de su armonía. Aunque Aristóteles reclama que en el sujeto, quien realiza las actividades vitales, no es el alma sino el viviente en cuanto entidad compuesta (el hombre en virtud del alma), en el texto de la Metafísica, es deducible que el que vive es el alma. El cuadro de la explicación aristotélica de la vida incluye que el viviente se define por un conjunto de funciones denominadas vida, que el alma es el acto primero del viviente y la vida acto segundo y el acto como potencia. Finalmente el autor enumera las diferentes influencias que ha tenido la filosofía aristotélica en métodos y campos como el de la psicología.

Contenido, autenticidad y época de composición del tratado.

El tratado Acerca del alma comprende treinta capítulos ordenados coherentemente. El libro I inicia con una exposición del objeto a tratar, de las dificultades a las que se enfrentará y consideraciones de carácter metodológico, análisis minucioso de teorías acerca del alma precedidas por sus antecesores. El libro II habla de qué es el alma, definición como entidad y como acto primero del cuerpo, estudia las distintas facultades, el alma vegetativa, la facultad de sentir. El libro III trata de los sentidos y la demostración de que son solo cinco, el sentido común, la imaginación y el intelecto, el entendimiento

METODOLOGÍA:

Estudio descriptivo que enmarcan la globalidad del filósofo griego dándole un contexto para dar argumentos al lector y facilitarle el entendimiento de los libros expuestos posteriormente. Retoma pensadores en un integración congruente, para contextualizar el momento en que vivió Aristóteles.

CONCLUSIONES:

- Los cuerpos celestes no son ni ligeros ni pesados y su materia no es tampoco ninguno de los cuatro elementos, sino un quinto elemento, el éter. Los cuerpos celestes son inalterables y en ellos se da un movimiento local eterno y uniforme.
- La ciencia es un conocimiento de lo real que ha de conocer que son las cosas, las esencias
- Aristóteles se replanteó el problema de las causas, pero mantuvo el criterio de clasificación platónico de las ciencias en teóricas en el cual se encuentra la física, matemáticas y teología o filosofía primera.
- Las teorías físicas para Aristóteles son El movimiento, Las causas, Clases de movimiento y El universo

- Las nuevas teorías mecánica y astronómicas llevan entre otras cosas a el abandono de la física aristotélica.
- La existencia de Dios en Aristóteles es un argumentación cosmológica, “la necesidad de un Primer Motor Inmóvil fuente última de todo movimiento del universo.
- Según el autor, la doctrina de Aristóteles no constituye un sistema absolutamente cerrado y coherente

TÍTULO: AFECTIVIDAD, OBRAR HUMANO, MORALIDAD

AUTOR(S): DONADÍO DE GANDOLFI, María C.

PUBLICACIÓN: 1988. En: Sapientia Pontificia Universidad Católica. Argentina, Santa María de los Buenos Aires / Facultad de Filosofía y Letras. No. 167-168; páginas: 109 - 122

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Apetito: Potencia motora. (Pág. 122)

Conocimiento: Potencia cognoscitiva (Pág. 80)

DESCRIPCIÓN:

La autora descubre la relación existente entre la Afectividad, el obrar humano y la moralidad, descubriendo el orden en que se mueven las potencias humanas de la razón y la voluntad, alimentadas por la afectividad en función del buen actuar.

FUENTES:

- In III De An., 1.15. 818, 820, 821, 824 , 825, 826, 827, 830, 831
- In III De An.,1.16. 836, 838, 839,
- De Pot., 6, 8c.
- 3 Cont. Gent., c2.
- 3 Cont. Gent., c3, praeterea
- De Virt. In com., 4c.
- In I Polit., 1.3. No. 64
- De Verit.,25, 5,8m

CONTENIDO

Introducción

La doctora Gandolfi recuerda estas dos frases que sirven de preámbulo a su tema: “El bien es aquello que todos apetecen” y “El bien humano consiste en la buena operación”. Frases usadas por Aristóteles y Santo

Tomás muy distintas a las del común decir y comportarse de los hombres donde: “Bueno es lo que me gusta” y “Hago lo que me gusta” . Afirma que las dos últimas apreciaciones responden a un “Afectivismo universal” donde el querer ya no obedece a un fin reflexivo, sino que es un querer por querer, que no justifica, ni explica nada. Defensa de un subjetivismo afectivo de implicaciones en el comportamiento humano y en las decisiones de los hombres de hoy. “El resultado no es otro que privar al hombre de lo moral y su doctrina”. (Pág. 109)

Dice que la doctrina tomista reconoce el valor de la afectividad en el hombre pero en un orden ontológico y axiológico. “Una concepción integral de la afectividad humana hace referencia a una estructura tendencial y a un poder operativo que alude a partes sensibles y racionales, pero, a su vez, dice de orden y jerarquía por su incidencia en la conducta libre a la que no le es soslayable su orientación a los fines del obrar y de la naturaleza humanos”. (Pág.110)

Se requiere, para aclarar este problema, una reflexión sobre el obrar humano donde la afectividad ocupa un lugar central. Además, porque la operación es vía de perfección del hombre. Sugiere como base para tal reflexión las lecciones XV y XVI del libro III del Comentario al Libro del Alma de Aristóteles, en el cual Santo Tomás habla del apetito humano y sus implicaciones practico-normativas. (Pág. 110).

Lo apetecible siempre mueve

La autora presenta aquí varias citas de la Lectio XV del libro III del Comentario al De Anima, de Santo Tomás. Los textos traídos en latín, sirven de base para explicar como lo apetecible siempre mueve. Inicialmente se refiere a las causas del movimiento, específicamente a los agentes, principios de ese movimiento. Descarta los vegetales y los animales por tener sólo un conocimiento sensible externo.

La imaginación, el intelecto y el apetito son principios motores, pero se requiere descubrir el primer motor.

En el caso del hombre registra la naturaleza del movimiento de la mano de Tomás de Aquino de esta manera. “1. El intelecto que mueve es el intelecto práctico que especula sobre la verdad para alcanzar la operación y no simplemente sobre la verdad como el especulativo, vale decir, que difieren por el fin; 2) el apetito es una tendencia a un fin en cuanto operable; 3) en la deliberación del intelecto práctico, primero se supone el fin y luego se procede con referencia a lo que es para el fin; 4) la imaginación mueve en cuanto representa lo apetecible”.

Intelecto y apetito mueven, la diferencia está en que mientras el intelecto no puede mover sin el apetito, el apetito se puede mover sin la razón

como pasa con la concupiscencia. Pero como únicamente debe haber un primer motor, se llega a la conclusión que es lo apetecible.

“El bien que es lo apetecible, tiene virtud atractiva y por ello mueve sin ser movido iniciando la cadena de principios causales del movimiento” (Pag. 112)

Si se mira bien, se descubre que el primer motor es lo apetecible, porque sólo lo apetecible siempre mueve. (Pag. 112)

Lo apetecible mueve en cuanto entendido o imaginado

En este punto aclara que el conocimiento (Potencia cognoscitiva) haría las veces de mediador explicativo entre lo apetecible (Objeto-fin) y el apetito (Potencia motora).

Diferencia el apetito sensible o animal del apetito racional. (Pag. 113)

Y, por ser un tema tan vasto, propone el análisis de los siguientes tres aspectos:

Papel de la imaginación y la razón en la determinación y especificación de la afectividad

Lo apetecible debe contar con la intención del apetente y eso lo da la imaginación cuando elabora una representación que dispone la tendencia del apetito. Pero hay dos tipos de imaginación: Una sensible y una racional. La primera, caracterizada por ser confusa, es la de los animales y vegetales quienes actúan en búsqueda o rechazo a partir de una experiencia sensible. La segunda, es una imaginación determinada, la humana, representa lo ausente y distante y por eso puede provocar un movimiento progresivo.

“La imaginación o fantasía racional se da sólo en el hombre, procede por deliberación, en cuanto puede elegir respecto a lo que se ha de hacer, y no es otra que la razón práctica... La razón práctica resulta de este modo principio motor aunque secundario porque en la operación le compete la presentación del objeto apetecible a la voluntad en cuanto el apetito racional se dispone y es determinado por vía de conocimiento”(Pag. 114).

En suma, la razón mueve a que lo apetecible mueva la voluntad.

Pero ahí no termina la influencia de la razón, ella además mueve, por medio de la deliberación, a que la voluntad elija entre los bienes el mejor, el dotado de más bondad.(Pág. 115)

La afectividad humana como potencia motora

Hasta este momento se ha presentado un orden y una jerarquía entre los principios motores, pero al ser la afectividad mucho más compleja,

advierde la autora, es necesario observar las relaciones entre la afectividad sensible y la racional, y al mismo tiempo la de ambas con la moción de la razón práctica.

Por una parte, “la afectividad humana es potencia motora inmediata de toda operación humana, y, por otra, la moralidad tiene por sujeto propio el orden de las acciones y pasiones” (Pág. 116)

La diferencia entre el apetito sensitivo y la voluntad no está en el bien apetecido, sino en el modo de apetecer.

El acto humano es aquel en que el hombre es dueño de su acto, en el que es dueño de sí. Y eso es posible cuando el apetito sensitivo es movido por la voluntad, como el motor superior mueve el inferior. (Pág. 116)

Alcance de la integración afectividad razón

Gandolfi dice en este apartado que Santo Tomás, de la mano de Aristóteles ve como la razón y la voluntad ejercen un gobierno sobre la afectividad, pero esta última tiene una cierta independencia que puede alterar el orden del movimiento y por consiguiente de las actuaciones. De ahí que la explicación antropológica busque continuarse en una explicación moral.

Una pasión indirecta muy intensa puede inhibir la voluntad, una persuasión externa puede conmovir el apetito sensitivo y eso llevar a un desajuste del orden natural perdiendo la afectividad racional su dominio tendencial.

“Por el contrario, la determinación moral recta busca fortalecer o restablecer el mismo orden natural en la afectividad y en la operación humanas, que no significa otra cosa que el cumplimiento de un equilibrio y una armonía ínsitas en el mismo comportamiento humano, como aquello que es mejor para el hombre” (Pág. 120)

Bien moral y orden natural

Cierra su escrito la doctora María Gandolfi observando la relación entre bien moral y orden natural, ajustado a la doctrina moral tomista, en la cual se ve claramente la participación de las potencias comprometidas en la conducta humana, con la afectividad ocupando un punto de privilegio intercediendo o distorsionando tales relaciones. Santo Tomás opone: orden natural - pecado, vicio; acto recto o virtud – desorden natural.

El acto humano debe estar ordenado por una razón recta “Y su rectitud radicaré precisamente en el orden que la misma razón guarde con los fines rectos de la conducta y con el último fin de la existencia humana”. (Pág. 122)

Así se explica como desde en el tomismo la afectividad participa de manera sobresaliente en las virtualidades del espíritu, en los actos humanos. Algo muy distinto de la concepción contemporánea, pero de hondura impresionante en el mundo actual.

CITAS CLAVES:

Pág. 112: “Todo querer es por un fin que es un bien, y la afectividad es la principal potencia motora que mueve a condición de que lo apetecible mueva”

Pág. 111: “El primer motor es lo apetecible... Es preciso que el apetito y el intelecto considerados como principios motores se reduzcan a algo uno que resulta el primer motor...Es preciso que el primer motor no sea sino lo apetecible”

Pág. 122: “Por eso, el acto humano es reglado y medido por la razón, porque a la razón le compete el ordenar el acto al fin”

Pág. 122: “La moralidad en su sentido realmente vivido tiene que expresarse como amor ordenado al bien moral”

METODOLOGÍA:

Ensayo de investigación exhaustiva sustentado casi totalmente en las lecciones XV y XVI del libro III del Comentario al Libro del Alma de Aristóteles, escrito por Santo Tomás de Aquino. Son frecuentes las citas en Latín de esta obra, seguramente para obtener el sentido real de los argumentos.

CONCLUSIONES:

- Va mucho en decir “El bien humano consiste en la buena operación” a “Hago lo que me viene en gana”
- El apetito y el intelecto son principios motores, pero el primer motor de movimiento es lo apetecible, el bien
- La razón es mediación reflexiva entre el apetito y lo apetecible
- Existe un orden natural que nos lleva a un bien moral. Si se altera ese orden lo que obtenemos es un mal moral.
- La moralidad es un amor ordenado al bien

TITULO: LA PERSONA HUMANA Y SU CRECIMIENTO

AUTOR: POLO, Leonardo

PUBLICACION: Pamplona, 1996

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Libertad: Es la capacidad del hombre de auto trascenderse, no de auto hacerse, es una capacidad posible al preferir ser desde Dios, a ser desde si. El hombre es crecientemente libre y la libertad depende de un principio radical, que es Dios. (Pág. 52)

Persona: La persona es el ser coexistente, no el independiente. Se comprende como un ser viviente, intelectual y moral que tiene un crecimiento espiritual intrínseco y por ello es insustituible. Es el ser coexistente. (Pág. 27)

Virtud: Es aquello que permite a el alma estar de acuerdo consigo, sobrarse y alcanzarse a si misma, es decir, no desperdigarse en la búsqueda de los prestigios extemos, en el agrado que proporcionan los bienes exteriores que el hombre puede adquirir pero que no le perfeccionan por dentro. (Pág. 103)

DESCRIPCION:

Libro perteneciente a cuestiones de Antropología que presenta 10 capítulos en los cuales, mediante la presentación de los temas en cada uno de ellos, se afirma y sustenta la realidad y la afirmación de que el hombre no puede dejar de ser persona, éste se encuentra en pleno crecimiento constante y va evolucionando a través de cada una de las dimensiones que ayudan al individuo a convertirse en persona. Y que el hombre es un ser en comunicación interpersonal. Tiene una visión de la persona como un ser relacional y no aislado. La persona es el ser coexistente, no el independiente.

FUENTES:

- L. Polo, Presente y Futuro del Hombre, Rialp, Madrid, 1993, 146-203
- Cf. El volumen de Anuario Filosófico, XXIX-2
- Cfr.S.Th., I, q. 34, a.1, ad2; q.37, a.1, A2 y a4
- Tomás de Aquino se refiere a varios sentidos de la verdad: el primero es aquel el cual *venum in esse fundator, esse causat ventatem intellectus*; el segundo sentido es la verdad en el entendimiento, como adecuación, que sería la verdad formalmente considerada; el tercero, al que Tomás define efecto consecuente, es la verdad como manifiesto o locución. La sexualidad puede ser un cauce de la generación, una señal, en ese sentido, como dice San Pablo.
- En la Carta Apostólica Salvific Doluris. Juan Pablo II se ocupa de Job como expresión de la pregunta por el dolor Cfr. *ibid.nn-10-12*.

CONTENIDO:

Capítulo 1

Los límites del subjetivismo. Inicia afirmando que en la actualidad el subjetivismo está muy extendido y a la vez se hace una negación del mismo. Anota que esto es una contradicción interna: en la imposibilidad de sostener, de una manera legítima y con suficiencia la noción de sujeto humano, cuando esta noción se desequilibra por poner demasiado énfasis en mantenerla. El subjetivismo se apoya en algo que es verdadero - que el hombre es el ser más individual de la creación terrestre -, pero interpreta mal esa individualidad: considera que el individuo es el que se puede desligar, el que puede vivir una vida completamente aislada, y eso, afirma el autor, no es verdad. Se intenta vivir el subjetivismo desde una situación de autonomía completa. Se presentan los elementos que el subjetivismo trae consigo, como el considerar al hombre como el ser más individual; el proceso de crecimiento de la subjetividad que se manifiesta actualmente en una inmadurez personal; los síntomas vulgares de la tragedia del subjetivismo que son las expresiones que el hombre realiza y mantienen su aislamiento para terminar, anota el autor, el ser humano, se está perdiendo la posibilidad de su trascendencia por centrarse solo en sí mismo y en sus expresiones que paulatinamente lo van reduciendo y separándolo en partes desconectadas, esto supone una paralización del desarrollo humano, lo que disminuye la comunicación entre las personas. Cuando podría enriquecerse, personalizarse, abrirse y entrar en contacto consigo mismo y con otros, pues la persona es por donde el hombre se trasciende a sí mismo.

Capítulo 2

La Libertad Posible. Se continúa sobre el aspecto de la libertad que emplea el hombre. Se entiende la libertad no simplemente como una propiedad, sino algo respecto de lo cual el hombre puede hacer algo. El

hombre es crecientemente libre. Se retoman 2 preguntas- ¿es libre el hombre?, y ¿cuenta siempre con la misma libertad?, éstas se responden desde las actitudes que se toman frente a la libertad: como la aspiración a la libertad que el hombre tiene de una manera muy vaga, la libertad se conoce solo ejerciéndola. La negación de la libertad, esta se niega desde el pensamiento existencialista comprendiéndola como una carga, una tarea agotadora que debe asumirse solo por el hecho de ser hombre, por ello la negación. La libertad inútil cuando la libertad se convierte en algo carente de significación. La segunda pregunta se responde desde la concepción en la que la libertad es finita por el mundo físico del hombre, luego por que es una libertad encarnada, es decir dentro del ser hay respuestas que no obedecen a la libertad del hombre. La libertad del individuo es una libertad situada, es decir tiene que tener en cuenta a los demás. Para el cristiano la libertad, es una libertad creada, en este sentido depende de un principio radical, que es Dios. También se presentan los modos de ser libre, al respecto se habla de la libertad y su vivencia que no puede recaer solo en una vivencia, en una sensación; la libertad es una vivencia positiva, situada en la humanidad y la libertad es trascendental. No es la capacidad de auto hacerse, sino de auto trascenderse, y esto solo es posible desde Dios.

Capítulo 3

Hacia un mundo más humano. Aquí se consideran algunas de las problemáticas sociales contemporáneas; que se viven en tres zonas de la humanidad actual: los países subdesarrollados, los del Este y la crisis de los desarrollados. Se hace una presentación de los problemas de cada una de las zonas descritas. Se afirma que todos enfrentan un reto, abrirse un futuro para un mundo más humano y para ello se deben propiciar cambios orientados, a un nuevo orden que acoja las novedades e impida el aislamiento y la soledad. Aquí se habla del estudio del cambio que abarca tres aspectos, a saber, la índole del cambio, la cuestión del nuevo orden y los agentes del cambio. Se afirma que lo nuevo es una de las características propias de la condición humana, que la persona es el único ser capaz de iniciativa, porque es. El único que aporta, existe en comunidad porque su dinamismo congrega, y la persona abre un espacio alrededor de si en el que activamente se integra. Establece el autor que, el ser humano, la persona tiene belleza en si misma por su capacidad de congregarse.

Capítulo 4

La Exageración de lo necesario. Aquí el autor se refiere a la situación actual de muchas posturas actuales en las que se emplean recursos para conseguir instrumentos que se convierten en necesarios sin serlo, se refiere a una crítica sobre la sociedad de consumo. Describe este fenómeno desde la realidad de los grupos sociales que tienen un creciente sentimiento de necesitar y por ello en el fondo una característica

de miseria que crea la exigencia de conseguir y lograr cada vez mis, nunca suficiente. Por esta misma razón la noción de prisa toma bastante fuerza y se convierte en un imperio, robándole al hombre tiempo para el ocio y para el amor. El hombre se vuelca a un activismo frenético y por ello va entrando en crisis el pensar en el hombre. La exageración de lo necesario es simple animalidad, biológica, vida confinada (únicamente a un puro materialismo. Luego se ocupa de los factores que permiten la exageración de lo necesario, entre los que sobresalen el hecho de que el hombre es conducido a una interpretación absurda de su vida desde lo material y pone en ello su afectividad, la enclaustra en los objetos que aparentemente pueden brindarle emociones y vida, cuando en realidad no es posible. El autor la define como una afectividad masificada que se atribuye a la hipertrofia del consumo. Se propone para evitar esta situación, el concederle a las cosas la resonancia afectiva que merece, que suele ser pequeña. Se anota que uno de los factores, que contribuyen a la propagación del absurdo de la exageración de lo necesario esta enraizado en la idea Marxista de que el hombre es un ser necesitante. Se finaliza afirmando que el hombre es un ser creciente y por ello es libre y la gracia de Dios perfecciona la libertad y no lo hace un ser necesitante, es un ser creciente.

Capítulo 5

Modalidades del tiempo humano: Aquí el autor presenta las actitudes que el hombre asume frente al tiempo, unas son positivas, en las cuales el hombre aprovecha el tiempo; y las negativas son aquellas con las que lo desperdicia. Las positivas son el arreglo, progreso y crecimiento. De esta última se presentan las formas de crecimiento, se afirma que el crecimiento es un asunto decisivo, en él reside el criterio del respeto a la persona, ser viviente intelectual y moral, el crecimiento espiritual es intrínseco en el hombre y por ello es insustituible. El crecimiento es de incumbencia de cada uno, pero el hombre puede ayudar a crecer. Se afirma que el rendimiento de la ayuda a crecer es incomparablemente mayor que cualquier inversión en el proceso progresivo del capital. Se comentan brevemente los modos negativos de aprovechar el tiempo que consisten en: La moda en la que se ve la generalización de las ideas, el anonimato de las mismas y la tendencia a mezclarse sin razón alguna. Esto es señal de la inhibición del pensamiento en acto. Se anota para terminar que el hombre es un ser dedicado enteramente a crecer y un crecimiento del ser persona que la eleva definitivamente por encima de cualquier interpretación individualista y la libera del egoísmo, el crecimiento es relativo a una unidad suprema que es Dios. El hombre se abre y crece, el hombre es trascendental.

Capítulo 6

Cristianismo y personalización. En este capítulo el autor retoma la idea y su concepción del amor, diferenciando los tipos de amor, él eros y el

ágape o sea el amor de indigencia y el amor de plenitud, y la relación que se plantea desde el concepto cristiano de prójimo y de amor ágape o sea de donación. Se afirma que ser prójimo implica el reconocimiento de los demás, es entender la vida como aportación, como donación. Desde esta concepción cristiana del hombre se habla del encauzamiento de la libertad desde la persona de Cristo. Se anota que el imperio de la razón reduce al ser humano a elemento de estructuras impersonales que lo vuelven independiente y el hombre, el ser libre equivale a coexistir, la persona es el ser coexistente. Se habla de la libertad espacio - temporal y su interpretación moderna, retoma en este aparte a Hegel, Nietzsche. Afirma luego el autor que el hombre es libre respecto del tiempo, el hombre es en el tiempo, pero en él se abre mis allí, es decir no se limita a durar en el tiempo, trasciende. Se remite luego a la esperanza que es Cristo crucificado y resucitado, esta es la esperanza de trascender en el hombre. La esperanza orienta hacia mis allá del tiempo y, por eso, da sentido al arreglo o al progreso y se opone a actitudes negativas. Se habla también de la masificación que es un empobrecimiento del hombre, que es consecuencia de actividades humanas sin valor de referencia a Dios, es olvidar la venida de nuevo de Dios. Se anota que el hombre no puede limitarse a un pasivo –“aguardar” el advenimiento, sino que ha de procurar el perfeccionamiento de su obrar. Se refiere también a la soledad histórica del hombre masa que es el fenómeno de muchedumbres que se materializan y olvidan el sentido escatológico de la existencia. Por eso habla de la desmasificación que es convertir las masas en seres personales. Esto se da mediante la comunicación, la razón y la educación. Se anota que el prójimo no puede quedarse solo. El hombre no reduce la alteridad, ayuda al otro a ser un yo coexistente.

Capítulo 7

La radicalidad de la persona. Se encuentra en este aparte del libro una visión antropológica y trascendental del ser humano, que es la base de el ser personal. Se determina que lo radical surge en el hombre cuando se sucede el hundimiento de un mundo humano, entendiendo aquí el mundo como una totalidad de relaciones pragmáticas con las que el hombre se corresponde, y esto es habitar. Esta concepción del hombre es parte de la visión antropológica que aquí se presenta, se retoma a Protígoras, Aristóteles, Heidegger y Nietzsche. La filosofía moderna concentra su atención en dos sentidos de lo radical que son interpretados como absolutos en la línea de la dinámica de la voluntad y de la razón. Se anota que la verdad puede identificarse con lo radical, que la actividad humana no es lo radical en el hombre. Se centra en la afirmación de que el hombre es persona lo que es equivalente a que el hombre nace de Dios, la persona humana concentra su unidad en un depender y esto es lo radical en la persona, el no estar sujeto a la necesidad y el depender radicalmente solo de Dios, esto es libertad.

Capítulo 8

La vida buena y la buena vida: una confusión posible. Se inicia la presentación de este tema desde el pensamiento filosófico que en Sócrates se definió por la buena vida, remite la reflexión platónica y aristotélica, aquí se fija la buena vida en dos conceptos básicos el de virtud y el de la ley. La virtud contiene inteligencia y habilidad en el conducirse, dominio de los propios impulsos. Es aquello que permite, a el alma estar de acuerdo consigo y alcanzarse a si misma, es lo que le permite a el alma comportarse bien. La virtud, la areté (en griego) es la buena vida. Ee que elige ser fiel a ser hombre es quien elige bien, y esto es ser feliz que es mejor que la buena vida, el alma dueña de si es dueña también de sus actos y al ser dueña de sus actos es fin para si, libre para alcanzar la felicidad. Y quien carece de virtud es esclavo de sus pasiones, pierde el dominio de si mismo, pierde su libertad. La vida humana se cifra en la virtud. En cuanto a la ley o el nomos, la vida buena exige una buena ley, un orden de la sociedad es imprescindible para el desarrollo de la virtud. Presenta también el autor la forma en que los filósofos Socráticos entendieron la buena vida, así, la buena vida mira al perfeccionamiento de la condición humana y dentro del pensamiento socrático no cabe el acumular riquezas, cosa que si piensa Marx. Aquí se plantea la necesidad del autodomínio para hacer frente al dinero y a las necesidades humanas, y el autodomínio es comprendido en este aparte del libro con una visión de ayudar al hombre a lograr su dignidad de ser persona.

Capítulo 9

La verdad como inspiración. En este penúltimo capítulo el autor refiere que en el hombre el encuentro con la verdad comienza según una búsqueda que no se sabe a ciencia cierta como se debe dirigir. Para ello el encuentro con la verdad se transforma en un punto de partida, la verdad encontrada activa un proceso interior, es una fuente de inspiración que la persona no tenía. No se trata de buscar solamente la verdad, sino de realizarse a partir de ella, de acuerdo con el carácter efusivo del ser humano y la índole donante o trascendental de la libertad. En la persona la verdad y el amor están unidos, la verdad en al hombre es indisolublemente amor. La verdad no está destinada a aquietar la sospecha o la duda sino a movilizar. La señal de la verdad es la alegría. Para un sujeto libre la verdad es no descender hasta sus aplicaciones, sino ascender desde ella misma. Encontrar la verdad no es terminación, sino inspiración.

Capítulo 10

El sentido, cristiano, del dolor. Este, capítulo final es una presentación del autor sobre el dolor, lo, hace desde lo teológico. Comienza planteando lo que es, el dolor, este se siente o sufre o aguanta pero no se piensa. Se tiene conciencia del dolor, pero no se puede prestar a eso entidad de

razón, la dificultad es hacerlo inteligible. No se tienen como un objeto en la conciencia. El dolor se enfoca como lo que se opone a la voluntad, es decir como obstáculo, o parálisis de, la vida práctica.

Se presentan las actitudes ante el dolor, así el dolor se ha entendido como una condición inherente al ser humano. El dolor invita a constatar la propia existencia al ponerla en crisis. En las ciencias médicas lo importante del dolor es su desaparición, desde, esta concepción se tiñe a la vida humana por entero de evitar el sufrimiento, esto, hace que se empobrezca la vida humana, se encauza mal las energías humanas y debilita las más importantes.

No se puede confundir el dolor en su categoría de curación con el dolor como fundamento de una exigencia de alivio. Por lo común el hombre no intenta siquiera atender al posible mensaje del dolor, sino que se limita a repudiarlo. Por esta razón se habla de la hermenéutica del dolor, analizando, actitudes humanas ante el dolor. Lo hace desde la actitud hindú, griega, cristiana, específicamente, desde el libro de Job- también desde la antropología existencialista, de Heidegger.

Esta revisión de actitudes confirma la tesis principal en la que el dolor es un ininteligible. Se afirma que el dolor no es una realidad que vague por el mundo abstraída del hombre, y que le acometa desde, fuera. Pero tampoco, es un constitutivo primario del ser humano, originalmente comprendido, en su patrimonio real. El dolor es, quiebra de actividad donal, el dolor afecta al destinarse.

El dolor es una grieta en la actividad personal. Luego se presenta la dimensión teológica, hablando de la diferencia entre creador y criatura, la, criatura tiene correspondencia divina y se eleva, no se limita a si misma, sino que alcanza su ser en Dios en la medida, que existe, y esto lo hace mediante, el verbo, que es la unión con Dios, solo por el verbo la criatura puede ser elevada a Dios.

El verbo se encarno en Cristo quien experimentó el dolor y esto, fue necesario, sin dejar de ser Dios y por lo tanto en Dios no hay dolor, pero si en la persona humana de Cristo, esto se dio para que el dolor tenga un correspondiente en Dios, para, que el hombre le de un sentido, a su dolor, unirse al dolor de Cristo. Así el dolor humano se abre a la esperanza, se rompe el carácter propio del dolor, de limitación y se anima a movimiento.

En el cristianismo en hombre asume el dolor como tarea, desde la unión de, la esperanza y el amor. En cuanto a la dimensión práctica del dolor, para el cristiano el dolor no puede ser tan solo una afección recibida psicológicamente, porque su actividad- amor esta restaurada y fortalecida por su ser orientado hacia Dios.

CITAS CLAVES:

Pág. 51: “Solamente el que tiene fe y se enfrenta con el tema de la concupiscencia puede superarla y orientarlo hacia lo que podríamos llamar generar pura”

Pág. 27: “La persona es quien domina todo el conjunto propio que constituye en si mismo, lo transforma en posibilidades”

Pág. 49: “Una conducta es tanto mas libre cuanto mas fe se pueda tener en que no se va a desviar por situaciones externas”

Pág. 125: “Según la esperanza se ejerce la libertad respecto del tiempo. Esa libertad sin petulancia, por qué la esperanza no es desencarnada?”

Pág. 208: “El dolor no es inteligible él mismo, y al acometer a la conciencia, como sin dudas acontece, está en ella como impensable”

Pág. 229: “El amor personal humano, reflejo del amor increado, es un fundamento del acto primordial y por esa condición real de la integridad de cualquier operación humana”

METODOLOGÍA:

El presente documento se sustenta en una revisión y recopilación de estudios referentes a temas antropológicos, todos estos basados en una idea principal y central en la cual el hombre no puede dejar de procurar ser persona en forma creciente. En la recopilación se hace oposición al subjetivismo dominador del hombre que ofrece prácticas que degeneran en el individualismo.

CONCLUSIONES:

- El hombre no puede procurar dejar de ser persona., lo es de modo creciente, mientras vive y actúa ejerciendo su libertad, desvelando las dimensiones intimas que el ser personal posee dentro de si.
- La persona es un ser añadidor y efusivo, que sale de si al encuentro con la realidad de una manera constructiva y no dominadora, comunicativa y no aislante. El ser personal existe en comunidad porque su propio dinamismo reúne, congrega. La persona abre un ámbito en torno suyo en el que activamente se integra.
- La libertad es la capacidad que el hombre puede desarrollar al ser desde Dios, antes que desde si. Es la capacidad de trascenderse.

- El dolor es una grieta en la actividad humana que permite experimentar la propia realidad y debilidad que en Dios se transforma en movimiento y sentido de unidad al creador.

TITULO: LA VOLUNTAD HUMANA

AUTOR(S): MANZANEDO, Marcos

PUBLICACIÓN: 1998. En: Studium. Institutos Pontificios de Teología y Filosofía, O.P. Vol. XXXVIII, No. 1. Madrid; páginas: 35 - 55

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Afectividad Intelectiva: Sigue esencialmente al conocimiento propiamente intelectual (o referente a objetos abstractos o inmateriales). Tal es el placer experimentado al estudiar geometría o al meditar en Dios (Pág. 37)

Afectividad sensitiva: Sigue esencialmente a algún conocimiento propiamente sensitivo (es decir, referente a objetos singulares materiales). Tal es, por ejemplo, el deleite al comer una fruta madura. (Pág. 37)

DESCRIPCIÓN:

Inicia con una reflexión sobre el conocimiento y la afectividad en general. Luego se detiene en la afectividad sensitiva y la intelectual, sobre el hecho de esta afectividad y sobre la facultad de la misma (llamada ordinariamente "voluntad"). Explica la noción, existencia y la naturaleza de esa facultad, así como su relación con el intelecto y con otras potencias vitales. Y termina con su disertación sobre la motivación y la llamada "fuerza de voluntad".

FUENTES

- Charles Spearman. Psychology down the ages. Tomo I. Londres, 1937.
- E. R Hilgard. Introducción a la psicología, vol. I. Madrid 1966. 272.
- Jean Piaget. En el libro de David Katz, Manual de Psicología, Madrid 1960, 260.
- Juan Lindworski. El poder de la voluntad. Bilbao. 1950

- Juan Portuondo. Introducción al psicoanálisis. 1972
- Leonardo Ancona. La motivación humana. Buenos Aires. 1965.
- Marcos F. Manzanedo. La ambivalencia afectiva, en "Angelicum" 61. 1984. 402 – 440
- Max Scheler. El puesto del hombre en el cosmos. Buenos Aires. 1957.
- Revista Ciencia Tomista. ¿Poseen inteligencia los animales?. 1989.
- San Agustín. Confesiones. Lib. 8, cap. 5 y 10
- Santo Tomás de Aquino. Summa Theologiae. I, 80, 1 as 2; I – II, 22, 2. sobre los diversos objetos de la voluntad humana. I, 48, 5; 59, 2 y 4; 106, 2; I-II, 1,6; 5, 8; 8, 1; 10,1.
- Santo Tomás de Aquino. De veritate. 25, 2; in 3 librum De anima, lec. 14; summa theol., I, 81, 2.
- Víctor E. Frankl. El hombre en busca de sentido. Barcelona 1980.

CONTENIDO

Capítulo I: Conocimiento y afectividad

Comienza con una analogía muy clara según la cual así como el fuego puede ser luz y calor, en la vida "psíquica hay conocimiento y afectividad. Vemos un objeto y a la vez sentimos algo por él. La afectividad se entiende aquí en su sentido amplio como agrado o desagrado, atracción o repulsión que sigue a un conocimiento de orden sensitivo, intelectual o mixto. A veces es difícil distinguir el conocimiento de la afectividad por estar muy enlazados en un mismo sujeto. Pero Manzanedo hace algunas distinciones. Dice que el conocimiento es previo a la afectividad, pero esta reobra sobre aquel. "Ejemplo: el conocimiento de una persona buena nos incita al amor de la misma, y este amor nos mueve a conocerla mejor" (Pag. 36) El conocimiento se concentra y fija un objeto determinado en un proceso frío y sin repercusiones orgánicas. La afectividad por su parte es difusa y variable e implica alguna atracción o repulsión psíquica "Como se observa claramente en el amor, en el odio,, en el gozo, en el temor, en la ira..., las actividades afectivas influyen más o menos intensamente en nuestro organismo: sistema nervioso, presión sanguínea, movimientos musculares, etc" (pag. 36) Lo cognoscitivo puede no manifestarse, mientras lo afectivo es difícil de ocultar. Por último el conocimiento y la afectividad pueden ser diversos en intensidad frente al mismo objeto. Un médico puede conocer mucho a un paciente y amarlo poco. Con base en Santo Tomás explica que el conocimiento y la afectividad tienen diversos objetos formales. El objeto del conocimiento es la verdad (que está en el sujeto cognoscente), La afectividad se dirige al bien (que está en las cosas mismas). "así pues conocemos las cosas en cuanto existentes en nuestra mente, y las amamos u odiamos en cuanto existentes en sí mismas" (Pág 36)

El autor explica que la afectividad se clasifica en sensitiva que sigue a un conocimiento sensitivo referente a objetos materiales (ejemplo: deleite al

comer una fruta) y una afectividad intelectual que sigue a un conocimiento intelectual referido a objetos abstractos (ejemplo: placer al contemplar a Dios o estudiar geometría). En los animales puede haber afectividad sensitiva, pero sólo en los hombres puede haber conocimiento y afectividad sensitiva e intelectual.

Capítulo II: La afectividad sensitiva

Dice que la afectividad se manifiesta en actos o “pasiones” según los antiguos o “emociones” de acuerdo con los modernos, como el amor, el odio, la esperanza... Hablando específicamente de las emociones humanas recuerda como ellas intervienen en la vida individual y social, en la salud, en la ideas, en los juicios, en las virtudes y en los vicios. Muchos han hecho una clasificación de ellas, pero puede reducirse a tres grupos: pasiones agradables (Amor, gozo...), pasiones desagradables (odio, tristeza...) y pasiones mixtas (que se refieren simultáneamente a un bien y a un mal (celos, compasión, ira...). Toda clasificación es relativa pero el autor refiere a la de Santo Tomás de Aquino como la más aceptable. El Aquinate distingue once clases de pasiones. Manzanedo procede a describirlas de manera rápida:

Las seis primeras versan sobre el bien y el mal considerados simplemente:

1. Amor: bien presente o ausente
2. Odio: Mal ausente o presente
3. Deseo: Bien ausente
4. Aversión: mal ausente
5. Deleite: bien presente
6. Dolor: mal presente

Las últimas se refieren al bien o el mal considerados como árdulos, difíciles de obtener o superar

7. esperanza: Bien árdulo ausente acercándose a él
8. Audacia: mal arduo ausente atacándolo para superarlo
9. Desesperación: pérdida de la esperanza y alejamiento del objeto de la misma
10. Temor: Alejamiento del mal árdulo ausente y amenazador
11. Ira: tristeza profunda por un daño grave e injusto excita el deseo esperanzado de la venganza.

Sobre estas hay muchas sub – clases pero de acuerdo con Charles Spearman “nada podría haberse escrito más sistemático y preciso que ese estudio de las emociones, llamadas pasiones por el Aquinate”(Charles Spearman. Psychology down the ages, Tomo I, 1937. P. 18) (Pag. 39)

Capítulo III: Noción y existencia de la voluntad

En este punto se explica cómo la actividad afectiva que sigue a un conocimiento intelectual se llama “actividad volitiva”, actos de la voluntad o “voliciones” como el amor a la ciencia o el odio a la injusticia. “Estrictamente hablando es facultad de producir esos actos” (Pag. 39)

Según nuestro autor, la existencia de la voluntad se manifiesta y se confirma por las siguientes razones:

- Por la “auto-determinación” porque el hombre elige entre diversas alternativas presentadas por el intelecto. E insiste en que tanto el intelecto como la voluntad son facultades típicamente humanas. “El acto más típico y perfecto de la voluntad humana es la elección” (Pag. 40)
- Por la experiencia interna de cada uno de nosotros. Todo hombre normal tiene conciencia de su capacidad de elegir y de realizar actos como leer o pasear, o hacer elecciones importantes como su profesión. “Negar el valor de esa conciencia implicaría un escepticismo insostenible en la vida práctica” (Pag 41)
- Porque se manifiesta en la “atención voluntaria”: distinta de la “atención espontánea” es la capacidad del hombre de centrarse en tareas que exigen concentración de los poderes cognoscitivos y afectivos. “Nos concentramos porque creemos y decidimos que debemos obrar así” (Pag. 41)
- Por el ejemplo de hombres extraordinarios: Santos y héroes demostraron con su martirio que eligieron algunos bienes inmateriales, a costa de los bienes materiales. Ejemplo: sus ideas. Prefirieron morir por ellas.

Todo esto prueba que la voluntad es característica del hombre. En los animales irracionales tales decisiones son imposibles.

Capítulo IV: La naturaleza de la voluntad

La naturaleza de la facultades se conoce por sus actos propios. La vista por ejemplos e conoce por el acto de ver. Ahora, cada potencia tiene tres clases de objeto: objeto material, objeto formal terminativo y objeto formal motivo. En la visión el objeto material son las cosas coloreadas, el objeto formal terminativo son los colores y el objeto formal motivo es la luz que permite ver los colores. Trasladado esto a la voluntad tenemos que:

- El objeto material de la voluntad son todas las cosas
Con nuestra voluntad podemos conocer y querer directa o indirectamente todas las cosas y las podemos querer bien o mal.
- El objeto formal, terminativo y común de la voluntad es el bien.

Porque el bien y no el mal es lo primero y más común que apetecemos. Amamos la vida por que es bien y odiamos la enfermedad no porque sea mal, sino porque nos priva del bien de la salud.

- El objeto formal, terminativo y propio de nuestra voluntad es el bien percibido por nuestro intelecto
Nada es querido si no es primero conocido, de tal modo que no podemos todas las cosas porque no todas las conocemos, sino sólo aquellas presentadas como bien por nuestro intelecto.
- El objeto formal motivo de nuestra voluntad es la “apetibilidad” de las cosas, es decir, su conveniencia con la misma voluntad.
Se apetece lo que es conveniente con la voluntad
- La apetición del mal
Nuestra voluntad puede apetecerlo todo, pero el mal no puede ser objeto propio y primario de nuestra voluntad. Los actos volitivos referentes al mal siempre están condicionados por los referentes al bien. El ladrón roba pensando que lo hace por un bien.

Se demuestra entonces que todos los afectos humanos tienen como origen el amor al bien.

Capítulo V: La voluntad es una sola potencia o facultad

En los hombres hay un supremo poder cognoscitivo: el Intelecto que puede conocer todas las cosas en cuanto tienen algo de verdad. Así mismo la voluntad es un supremo poder afectivo con la que se pueden querer todas las cosas en cuanto contenidas en el bien.

Capítulo VI: La voluntad y el intelecto

El autor busca aquí comparar las perfecciones de estas dos potencias. Se pregunta ¿Es más perfecto el intelecto o la voluntad?

- De suyo o absolutamente hablando, el intelecto es más perfecto que la voluntad
Porque la verdad es un objeto anterior y superior al bien. Porque la voluntad sigue al intelecto, es decir depende de él. Y porque la voluntad obra atraída por las cosas mientras el intelecto obra atrayendo hacia sí las cosas.
- Relativamente o según los diversos objetos materiales, la voluntad puede ser más o menos perfecta que el intelecto

Frente a las cosas espirituales es más perfecta la voluntad porque estas son superiores y la voluntad obra atraída por las cosas y se “eleva” hacia ellas, mientras el intelecto las rebaja al atraerlas hacia sí. Frente a las cosas materiales sucede lo contrario, es más perfecto el intelecto porque las “eleva” a la mente mientras la voluntad se rebaja

al apetecerlas en sí mismas. De ahí que en esta vida sea más perfecto amar a Dios que conocerle.

- En el plano de la moción eficiente la voluntad siempre es más perfecta que el intelecto
La actividad intelectual es “inmanente” mientras la voluntad mueve de hecho a obrar: a sí misma., al intelecto, y a otras potencias.

“El intelecto es más importante para la vida especulativa (para proyectar); la voluntad es más importante para la vida práctica (para obrar)... ordinariamente los hombres poco inteligentes, pero muy voluntariosos, producen más que los inteligentes, pero abulicos. Cuando se unen una gran inteligencia y una fuerte voluntad aparecen hombres geniales , que nos asombran por sus obras (como San Pablo, San Agustín, Santo Tomás, Miguel Angel etc.)” (Pag. 48).

Capítulo VII: La voluntad en la dinámica psíquica

Influjos e interacciones entre la voluntad y las demás potencias

- Influjo eficiente de otras potencias vitales en la voluntad
Ninguna potencia operativa puede ejercer influjo en la voluntad. Ni las vegetativas, ni las sensitivas porque estas son orgánicas y la voluntad es inmaterial. El intelecto también es inmaterial pero por ser cognoscitivo es un poder meramente presentador de objetos.
- Influjo eficiente de la voluntad en las demás potencias del hombre
Mueve el intelecto y las potencias sensitivas (cognoscitivas, afectivas, o motrices)
- Otros influjos de las potencias vitales
Influjo del refuerzo: Una actividad vital refuerza otras actividades asociadas a la misma operación. Ej. Una fuerte imaginación de algunas cosas refuerza la apetición sexual.
Influjo de debilitación: La intensificación en una actividad debilita los actos contrarios: ej la lectura de un libro, debilita las tentaciones.
Influjo de redundancia: Influjos mutuos entre las actividades somáticas y síquicas. Ej: El dolor corporal influye en el dolor moral.
- La paz, la aridez, y la lucha interna
“Estados de ánimo” de nuestra voluntad sensible y nuestra voluntad.

Capítulo VIII: La voluntad y la motivación

El autor define y diferencia los dos términos

Motivación : factores que nos mueven desde adentro, incitándonos a obrar (amando, odiando, deseando) Hay motivaciones biológicas o síquicas más o menos inconscientes.

Voluntad: interviene en la actividad humana deliberada y por propósitos preelegidos.

Algunos sicólogos niegan la intervención de la voluntad humana, algunos más la reconocen con timidez y otros la afirman abiertamente, lo cierto es que ha sido reconsiderado el problema de la voluntad y se ha readmitido.

Capítulo IX: La “fuerza de voluntad”

Cierra su artículo Marcos Manzanedo con una alusión a la fuerza de voluntad diciendo que es claro que hay hombres más voluntariosos que otros y eso depende de factores tanto hereditarios como ambientales. Llama la atención sobre cómo la abulia o debilidad volitiva puede afectar toda la vida. Distingue una debilidad activa: aquel que no puede controlar sus impulsos, y una debilidad pasiva: hombres que actúan arrastrados por la corriente.

“En general el amor a un gran “ideal” o aun fuerte motivo supremo da al hombre una gran fuerza de voluntad, es decir le impulsa actuar enérgicamente con todas sus capacidades” (Pag. 54).

Observa el autor que la facultad volitiva se basa en una adecuada motivación, pero puede ser reforzada mediante el “ejercicio” metódico y continuado a través de la adquisición de hábitos operativos que hacen que la actividad resulte más fácil, eficaz y agradable.

Invita a perseguir fines altruistas, asequibles y a perseguirlos con método, entusiasmo y perseverancia. El sólo hecho de acercarse al objetivo así no se consiga puede ser considerado un gran éxito.

CITAS CLAVES:

Pág. 36: “Santo Tomás de Aquino intenta probar la distinción real entre el conocimiento y la afectividad basándose en que tienen diversos objetos formales (diversos objetos propios). El objeto y el término formal del conocimiento es la verdad (que está propiamente en el sujeto cognoscente). Por el contrario, la afectividad se dirige últimamente al bien, el cual está en las cosas mismas. Así pues, conocemos las cosas en cuanto existentes en nuestra mente, y las amamos u odiamos en cuanto existentes en sí mismas”. (S. THOMAS, Summa Theologiae, I, 80, 1 as 2; I-II, 22,2)

METODOLOGÍA:

Texto de la revista Studium, perteneciente al Centro de Estudios Institucionales de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino de Buenos Aires. Su redacción responde al estilo científico actual, con notas a pie de página sujetas a las reglas convencionales ordinarias empleadas en la confección de monografías filosóficas.

CONCLUSIONES:

- La vida es al mismo tiempo conocimiento y afectividad. Dos facultades íntimamente enlazadas en los sujetos.
- El objeto del conocimiento es la verdad, el de la voluntad el bien.
- El conocimiento precede a la afectividad. El conocimiento sensitivo precede la afectividad sensitiva y el conocimiento intelectual precede a la afectividad intelectual.
- La afectividad sensitiva se manifiesta en actos llamados pasiones o emociones como el amor, el odio, la esperanza.
- Por su parte la actividad afectiva que sigue al conocimiento intelectual se le llama “actividad volitiva” que implica diversas “voliciones” como el amor a la ciencia o el odio a la injusticia. La voluntad es la facultad de producir esos actos.
- El acto más típico y perfecto de la voluntad humana es la elección.
- El hombre tiene un supremo poder cognoscitivo: el intelecto y un supremo poder afectivo: la voluntad.
- El hombre debe plantearse grandes ideales para perseguirlos con toda su fuerza de voluntad
- La voluntad puede ejercitarse a través de la adquisición de “hábitos operativos”.

TITULO:	LA PERSONA HUMANA, PARTE I INTRODUCCIÓN E HISTORIA
AUTOR(S):	SELLES, Juan Fernando
PUBLICACIÓN:	1998; Universidad de La Sabana – Chía; 323 páginas
UNIDAD PATROCINANTE:	Fondo Patrimonial Universidad de La Sabana

PALABRAS CLAVES:

Alma:	(del latín anima), es sinónimo de vida. El alma humana (psique) es además de la vida del cuerpo, la esencia humana, no su acto de ser, que es acto respecto de esa esencia, que puede ser perfeccionada irrestrictamente. El alma es necesaria por que es inmortal, su necesidad es dependiente de Dios (Pág. 29)
Humanización:	Designa a los cambios de tipo psicológico, ético y cultural del hombre (Pág. 54)
Persona:	Desde la concepción cristiana persona es un ser, es cada quien, alguien distinto de los demás que es propio e irrepetible, pero abierto a ellos, y que tienen un vínculo de filiación divina. Un ser abierto capaz de Dios. Desde la concepción de la filosofía greco romana era aquel ser que poseía virtudes, inteligencia, lenguaje, etc.(Pág. 96)
Vida:	En cada ser vivo es principio que controla los movimientos propios (Pág. 28)
Virtud:	Esta por encima de lo específico, de lo propio de la especie humana (Pág. 63)

DESCRIPCIÓN:

Libro que presenta una revisión histórica del tratamiento filosófico de la antropología; sobre la concepción que del hombre se ha tenido según el marco de referencia propio de las épocas y momentos históricos que la humanidad a manifestado. Se recogen elementos de la constitución del

hombre, de sus potenciales y sus diversas manifestaciones. Es la base para iniciar la comprensión y el estudio completo de la persona humana, partiendo de las ideas y nociones básicas al respecto, así como las concepciones que de la misma se han tenido, y a su vez se hace un reconocimiento histórico del desarrollo de la humanidad partiendo de las ideas de persona humana y Dios.

FUENTES:

- A.A.V.V., Los filósofos presocráticos, 3 vol., Madrid, Gredos, 1978 - 1981.
- A.A.V.V., Anuario Filosófico, XXIX (1996), 2, número monográfico sobre el pensamiento de L. POLO.
- Abellan J. L., El pensamiento español de Séneca a Zubiri, Madrid, Uned, 1977
- Aguilar y M., Trascendencia y alteridad. Estudio sobre E. Levinas, Pamplona, Eunsa, 1992.
- Alemany C. D', "Personalismo, pensar dialógico y fe teologal", en Pensamiento, 29 (1973), pp. 209-22. Filosofía de la relación interpersonal. Profundización metodológica del personalismo, Barcelona, P.P.U., 1990.
- Alexander J C, Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial, Barcelona, Gedisa, 1987.
- Altuner B., Patrología, Madrid, Espasa Calpe, 1956.
- Alvira, T.,Rodríguez, A., K Marx - F: Engels: Miseria de la filosofía y Manifiesto del partido comunista, Madrid, Magisterio Español, 1976.
- Aranda, G., Varón y mujer. La respuesta de la Biblia, Madrid, Rialp, 1991.
- Araujo de Vanegas, A.M., El pensamiento antropológico de Julián Manas, Universidad de La Sabana. 1992.
- Arellano J., Persona y sociedad, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, No.6, Pamplona, Eunsa, 1991.
- Arregui J. y., Acción y sentido en Wittgentein, Pamplona, Eunsa, 1984.
- Artigas M., El desafío de la racionalidad, Pamplona, Eunsa, 1994.
- K. Popper: búsqueda sin término, Madrid, Magisterio Español, 1979.
- Ballesteros J., Postmodernidad, decadencia o resistencia, Madrid, Tecnos, 1989.
- Barbedette D., Historia de la filosofía, México, Ed. Tradición, 1976.
- Bastons M., Conocimiento y libertad. La teoría kantiana de la acción, Pamplona, Eunsa, 1989.
- Berciano M., Martín Heidegger, Cuadernos de Anuario Filosófico, No. 23, Pamplona, Eunsa, 1992.
- Bernardino a di, Patrología, III, Madrid, B.A.C., 1993
- Blazquez E, G. Marcel del existente concreto al absoluto, Madrid, Complutense, Tesis Doctoral 1984.
- Bochensm J. M., La filosofía actual, México, F.C.E., 1976.
- Los métodos actuales del pensamiento, Madrid, Rialp, 1981.
- El materialismo dialéctico, Madrid, Rialp, 1966.

- La filosofía del marxismo, Madrid, Dorcas, 1980.
- Bolnow O., Filosofía de la existencia, Madrid, Revista de Occidente, 1954.

CONTENIDO:

Tema I.

En este capítulo se presentan los elementos iniciales para la comprensión de la vida humana; entendiéndola como un movimiento permanente, unificado, interconectado y ordenado que posee cualidades que le son propias (ver, oír, sentir, acciones). Entendimiento que la vida posee alma, es lo que vivifica al organismo, y la cualidad fundamental de la vida es el de ser una relación. Relación de intimidad y de apertura. Que se manifiesta en lo biológico y lo psicológico. Así mismo habla de la muerte desde el punto de vista de la pérdida del cuerpo y la muerte espiritual que es vivir sin saber para que.

Finalmente habla de la inmortalidad para presentar la vida espiritual del ser vivo dotado de alma y termina apuntando sobre el más allá, es decir, la oportunidad del ser vivo de tener una vida luego de la proporcionada por lo biológico, negando la reencarnación.

Tema II.

El autor presenta el origen del hombre revisando los orígenes del universo y la formación de la vida que contó con la materia, pero no solo con ella. Puntualiza sobre la necesidad del orden para la previa existencia de la vida. Que luego en el hombre se desarrolla a partir de la hominización caracterizado por la fabricación de instrumentos y la aparición de la inteligencia que estabiliza este proceso. Presenta también el argumento teológico de la fe en el origen de la especie humana.

Revisa y crítica la hipótesis de la evolución propuesta por Darwin y finaliza aclarando que la especie humana esta en función del hombre.

Tema III.

En este aparte del libro el Autor realiza una revisión sobre los testimonios filosóficos acerca del hombre. Retomando la filosofía grecorromana pasando por los siglos VI – V a de C. Hasta los siglos III – V d de C, incluyendo específicamente a los presocráticos, los sofistas, Sócrates, la dualidad platónica, los postulados psicológicos de Aristóteles, las escuelas helenísticas y el neoplatonismo.

En esta revisión presenta como podía comprenderse al hombre desde diferentes concepciones todas enraizadas en el tener. Finaliza estableciendo que el carácter de persona que cada hombre es, es un

asunto que será descubierto gracias a la ayuda de la revelación divina en el cristianismo.

Tema IV.

En este capítulo, se presenta la concepción sobre la persona desde la antropología Bíblica y la patrística, que están centradas en el ser. Entendiendo lo principal de la persona humana como un ser que crece como tal, por la fuente y origen de todo ser, Dios, el Ser que lo hace rebrotar. Por ello en este capítulo se entiende a la persona como un ser religioso por naturaleza. Revisa el Antiguo y el Nuevo Testamento manifestando que la persona posee filiación divina. Incluye el importante aporte de los padres apostólicos y los apologistas quienes defendieron la fe y refirmaron la relación de la persona con Dios.

Finaliza presentando la noción cristiana de persona, en la cual la persona no es lo mismo que Dios, pero si tiene relación con él, y persona es cada cual, alguien distinto de los demás, pero abierto a ellos.

Tema V.

En este aparte del libro, el autor se remite a las fuentes de la antropología en la edad media comprendida entre los siglos VII y XIV, estableciendo lo para ese entonces se comprendía como persona humana, al tipo de filosofía que reinaba en este período se le denominó realismo. Aquí el concepto del hombre consiste en que la persona es el centro de la creación visible. Se concibe como el microcosmos que comprendía todos los aspectos de lo sensible y de lo espiritual.

Revisa los autores del período de transición de los siglos VI – VIII, el renacimiento Carolingio de los siglos VIII –X, el período de la dialéctica a las primeras escuelas. Todos los autores de este período en cuanto a la antropología se refieren cuentan con una característica común: el descubrimiento cristiano de la persona, como un ser abierto capaz de Dios.

Tema VI.

Aquí el autor revisa la antropología en la baja edad media, en el humanismo y el renacimiento. Para la baja edad media, Dios y los temas como el ser ya no inspiran. Aquí la persona es entendida como una vía ya no hacía Dios, sino vía hacia el propio individuo.

En estos períodos se produce el rompimiento entre razón y fe, generando una nueva vía que llamaron la vía moderna. Se evidencia el interés en lo queda bajo el poder práctica humano, en las manifestaciones humanas, y a su vez hacia el final del período se recupera la historia al retomar la

conexión entre persona y Dios, y su filiación divina, desarrollada por la escolástica renacentista con escuelas como la agustiana, la franciscana y la jesuita.

Tema VII

En este tema el autor presenta la concepción del hombre ahora desde la antropología moderna ubicada entre el siglo XVII al XIX, desde Descartes hasta Hegel. Aquí el papel fundamental está dado al aspecto racional.

Los autores de este período se centran en la razón, como lo más propiamente humano. Se revisan corrientes de pensamientos como el racionalismo, donde pesan ideas, el empirismo, donde importan la experiencia, el mecanicismo, que centra sus ideas en la física, la ilustración, aquí el saber es el que manda, el idealismo, realzando excesivamente el papel de las ideas, y revisa también a Kant y Hegel.

En suma en este capítulo se entiende al hombre sin Dios, pues aquí la persona es considerada su propio fundamento. Aquí la persona vuelve a ser un simple sinónimo de hombre.

Tema IX.

En este capítulo, el autor presenta la idea que se tiene del hombre actualmente, entendido como un ser problemático, imposible de describir.

Revisa los saltos que se han dado del racionalismo, el voluntarismo, el existencialismo y habla sobre el sentimentalismo, como otra vía en la que actualmente se encuentra el hombre, en la cual priman los afectos.

Presenta una revisión de las fuentes de la filosofía que pueden rescatarse para que el estudio de la persona humana se haga desde el descubrimiento de la verdad. Para ello retoma algunas fuentes de los clásicos como: el existencialismo, la vuelta a los clásicos griegos y medievales, el neomarxismo y escuela de Frankfurt, las sociologías, las escuelas psicológicas, el conductismo y el deconstruccionismo, filosofía analítica de la ciencia y pragmatismo, la filosofía del diálogo y el personalismo, otros autores como Leonardo Polo y su antropología trascendental. En estas revisiones se observan las dificultades para hacer una antropología, pues únicamente describen al hombre en lo que es experimentable, sólo algunos logran profundizar en el núcleo personal, en su espiritualidad, y en otras cualidades humanas.

Tema X.

Aquí EL Autor comienza presentando la necesidad de clasificar los saberes, para poder comprender mejor la persona humana, dados los distintos niveles de la antropología, las artes, la ciencia y la teología.

Presenta inicialmente el saber de las artes practicas, es decir, el nivel más bajo del conocimiento que esta determinado por los sentidos. Luego cataloga los saberes prácticos que son posibles gracias a la actividad humana (técnica, ética, política, educación).

Continúa con los saberes teóricos (asuntos sobre la mente, lógica, matemática) aquí es el uso de la razón. Luego presenta los saberes teóricos que versan sobre la realidad sensible como la física, la biología. Se dedica luego a los saberes teóricos que estudian el fundamento de la realidad física como ontología, la metafísica, la teología. Estos se centran sobre el fundamento de lo real o el principio primero. Luego continua con aquellos saberes que ayudan a la comprensión de la persona como la psicología, el estudio de la voluntad entre otros. Finaliza con la antropología trascendental y la ayuda de la fe. Aquí se centra en el espíritu del hombre, trasciende los anteriores saberes y estudia la apertura de la persona humana a la trascendencia.

METODOLOGÍA:

Revisión histórica sobre la concepción de la persona humana, dentro de la antropología filosófica, desde algunos autores específicos y las diferentes épocas de desarrollo de la humanidad.

CONCLUSIONES:

- La persona humana es un ser vivo dotado con alma, con filiación divina y en proceso de desarrollo, abierto a su trascendencia y a los otros.
- Las concepciones sobre la persona humana en el curso de la historia de la humanidad, han estado determinadas por la búsqueda del hombre en cuanto al saber para que vive.
- El desarrollo de los saberes ha ido alejando ocasionalmente y en forma progresiva al hombre y la concepción de sí mismo como persona humana de su esencia y origen divinos. Las ideas al respecto han estado fluctuando entre la persona como ser y la persona como hacer, con algunos pincelazos de su relación con Dios.
- La concepción de persona más cercana a su verdadera realidad, naturaleza, origen y destino, ha sido propuesta por la revelación divina que se ha manifestado mediante el cristianismo, con sus múltiples variaciones en las formas de pensamiento de la humanidad y su búsqueda de comprensión de sí misma, de su componente básico, es decir, de la persona humana.

TITULO: LA PERSONA HUMANA, parte II
Naturaleza y esencias Humanas

AUTOR(S): SELLES, Juan Fernando

PUBLICACIÓN: Chía, 1998. Universidad de la Sabana.
299 páginas.

UNIDAD PATROCINANTE: Fondo Patrimonial Universidad de la Sabana.

PALABRAS CLAVES:

Alma: Principio vital humano que subyace a las distintas potencias (funciones vegetativas, potencias cognoscitivas sensibles, las funciones locomotrices, potencia intelectual) sin manifestarse enteramente en ellas. (Pág 47)

Inteligencia: Entendimiento o razón, es la facultad humana (de esta índole también es la voluntad) que es susceptible de conocer lo real sin restricción. (Pág. 151)

Pasión: En el sentido de deseo es el acto de un apetito sensitivo, aquel afecto, que incide en una potencia sensible y va acompañando de placer o dolor. La pasión conlleva que se produzca una, alteración en el órgano. (Pág 128)

Placer: Es un sentimiento sensible de agrado, que, no puede confundirse con gozo que no es sensible sino espiritual. (Pág. 127)

Sentimiento: Es un estado de las potencias o facultades sensibles, se trata de una afección, emoción, etc. derivada de la disposición corporal. Sentirnos en mejor o peor estado o disposición de nuestras facultades sensibles. (Pág. 137)

Voluntad: Es la facultad o capacidad de querer lo otro siempre y cuando este respaldada por la persona. (Pág. 158)

DESCRIPCIÓN:

Este libro se refiere a la naturaleza y esencia humana, presenta el estudio del cuerpo y del alma, y de las facultades que dispone la persona.

Retoma la persona humana con su dotación y lo que ella puede hacer con esa dotación, lo que es el punto de partida para su crecimiento. Presenta la persona desde un pensamiento sistemático, para poder verla integralmente. El libro se desarrolla presentando lo que hace al hombre diferente del resto de los seres vivos.

FUENTES:

- Alvira, R., La razón de ser hombre, Madrid, Rialp, 1998.
- Arellano, L, Persona y sociedad, Cuadernos de Anuario Filosófico, No. 6. Pamplona, Eunsa, 1993.
- Aranguren, L, El lugar del hombre en el Universo. "Anima forma corpories en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, Pamplona, Eunsa, 1997.
- Arendt, H., La condición humana, Barcelona, Paidós, 1993.
- Artigas, M., El hombre a la luz de la ciencia, Madrid, MC., 1992.
- Ayllon, J. R., En torno al hombre, Madrid, Rialp, 1994.
- Bogliolo, L., Antropología filosófica, Roma, Citta Nuova, 1977.
- Buber, M., ¿Qué es el hombre?, México, Fondo de Cultura Económica. 198 1.
- Bueno, M., Principios de antropología, México, Patria, 1962.
- Tylor, E. B., Antropología: introducción al estudio del hombre y de la civilización Madrid, El Progreso Editorial, 1988.
- Valverde, C, Antropología Filosófica, Valencia, Edicep, 1995.
- Varios, El hombre: inminencia y trascendencia, Actas de las XXV Reuniones Filosóficas de la U. de Navarra, vols. 1 y 11, Pamplona, Eunsa, 199 1.
- Verges, S., Dimensión trascendente de la persona, Barcelona, Herder, 1978.
- Verneaux, R., Filosofía del hombre, Barcelona, Herder, 1985.
- Vicente, J, Choza, J, Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad, Madrid, Rialp, 1993.
- Wojtyla, K., Persona y acción, Trad. de Jesús Fernandez Zulaica, Madrid, B.A.C., 1982. Varón y mujer: Teología del cuerpo, Madrid, Palabra, 1995. Mi visión del hombre, Madrid, Palabra, 1997.
- Yepes, R., Fundamentos de antropología. Un ideal de excelencia humana, Pamplona, Eunsa, 1996. La persona y su intimidad, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, No. 48, Pamplona, 1997.
- Zubhu, X, Siete ensayos de antropología filosófica, Bogotá, Usta, 1982.

CONTENIDO:

Tema 1

En este primer tema denominado el cuerpo humano, el autor esboza los elementos fundamentales para la existencia (corporal) de la persona, manifestando que el fin del cuerpo es el alma humana. Muestra las diferencias físicas entre los animales y el ser humano en su constitución y las funciones específicas. Habla del sentido de la sexualidad humana como la disposición del cuerpo humano para manifestar la mayor donación amorosa natural entre personas. Toca el tema de la liberación sexual como una reducción del amor al sexo, donde se considera a la persona humana como un objeto. Determina algunas de las funciones añadidas al cuerpo humano, como la expresión no verbal, el lenguaje, el descanso o el dormir.

Afirma que por la misma propiedad del cuerpo este está hecho para tener. Tener necesidades básicas para la supervivencia y otras de carácter complementario (cultura, trabajo). Por ello se remite al tema de la propiedad privada y pública. Finaliza afirmando que el dolor y la enfermedad son manifestaciones negativas de la corporeidad.

Tema 2

Aquí se presentan las potencias o facultades humanas que vivifican a un ser vivo. Se afirma que estas formas no se identifican con el alma pues esta no se reduce a la totalidad de las potencias del hombre el alma es el principio que unifica a todas.

Comenta que las potencias están jerarquizadas y dependientes unas de otras y las clasifica en funciones o facultades humanas a saber. Funciones vegetativas que mantienen el cuerpo mediante la nutrición desarrollo y reproducción. Potencias cognoscitivas sensibles que vivifican el órgano corpóreo y permiten conocer las realidades físicas. Las funciones locomotrices, que son tendencias para ocupar un lugar, son acciones.

Finalmente habla de la potencia intelectual, es decir la inteligencia, que permite conocer la totalidad de lo real y en mucha más profundidad que las demás, en esta juega un papel importante la voluntad o sea el querer que se inclina por naturaleza hacia la felicidad. Todas las facultades humanas que se presentan hacen parte de la dotación natural del hombre al igual que el cuerpo, son de y para la persona, pero no son la persona.

Tema 3

En este tema el autor se dedica al tema de la vida vegetativa. Realizando un estudio específico de la vida que se transforma, anotando que existen

tres tipos de seres vivos en atención a los grados de la vida: la vida vegetativa, vida sensitiva y vida intelectual. Incluye las funciones que mantienen la vida vegetativa como la nutrición que asimila lo externo al transformarlo y posibilita la reproducción y el desarrollo, estas tres funciones están conectadas entre si.

Habla de la reproducción como el mecanismo de reduplicación de un organismo y del desarrollo como, la función central de la vida vegetativa. Explica que sin alma el ser vivo sería solo un cuerpo funcionando, pero la persona, anota, es más que un fin en si misma. Anota específicamente que el hombre es el único ser que crece hasta la muerte tanto biológica, como espiritualmente. Puntualiza que para que estas funciones se den armónicamente se requiere de una unidad de orden, o vital, el crecimiento en cada ser vivo es el principio ordenador de todos los cambios. Justifica la noción de alma como principio vital humano que subyace a las distintas potencias, sin manifestarse enteramente en ellas, y que estas potencias están vinculadas a lo psíquico y personal del hombre.

Tema 4

La sensibilidad humana: se trabaja para encontrar lo diferencial entre hombre, animal y para comprender la sensibilidad llevándola al plano humano; encontrando que la sensibilidad, que el sentir es un conocer mediante los sentidos, aclarando que los órganos son para los sentidos. Determina que la sensación es inmaterial pues los integrantes esenciales de la sensación no son materiales. Los sentidos se diversifican por sus operaciones y estos se distinguen por sus objetos como la razón.

Anota que el hombre tiene inteligencia distinta y superior a los sentidos, lo que indica que posee vida distinta y superior de la sensitiva. Hay dos tipos de conocimiento sensible: los sentidos externos (inferiores: tacto, gusto, olfato. Superiores: oído y vista) y los sentidos internos (Wiferior: el sensorio común, pertenece el sentido que permite percibir que se ve, que se oye, etc. Superior: la imaginación, memoria, los sentidos que permiten imaginar, recordar o proyectar asuntos particulares). Presenta también cada uno de los sentidos que posibilitan el conocimiento sensible. Termina con la diferencia entre los sentidos del animal y del hombre, anotando que los animales no tienen los cinco sentidos y que lo que diferencia realmente al hombre de los demás, es la capacidad de desarrollar los más cognoscitivos que los menos cognoscitivos, y de todos, que, la jerarquía cognoscitiva presenta un orden más correcto en el hombre.

Tema 5

La afectividad sensible. Inicia este capítulo afirmando que luego de una operación cognoscitiva sensible de un animal sigue una tendencia o apetito, y que estos se distinguen en: natural, sensitivo, racional o

voluntad. Los dos primeros son de los animales, la voluntad es solo del hombre. Estos apetitos se diferencian entre si por el modo de tender al bien. Los sensibles se distinguen del apetito de la voluntad por que los primeros tiene un soporte orgánico y la voluntad no los primeros son pasivos y la voluntad es activa, y esta sobre los otros por que se puede oponer a ambos apetitos y vencerlos. Se refiere al apetito concupiscible como el deseo de placer inmediato y que el hombre que se deja llevar por este apetito disfruta menos. Habla también del apetito irascible o el deseo de ira que se conoce ahora como impulso de muerte, agresividad, impuso, etc. Y que este esta regido por la voluntad rige al concupiscible.

Luego se refiere específicamente a los sentimientos aclarando, que existen sentimientos, sensibles y los afectos espirituales, estos últimos son superiores. En ambos caben sentimientos positivos y negativos. Aclara que la vida afectiva no es suficiente para alcanzar el gozo y la paz. Aclarando que los sentimientos son importantes y muy humanos porque intensifican las tendencias, el peligro es una excesiva valoración de, ellos. Determina que afectividad es otro modo, de, llamar a los sentimientos y que es mejor atenerse a los actos y educar la afectividad, sensible encausándola para alcanzar los, afectos positivos de la inteligencia, de, la voluntad y de la persona. Establece la diferencia entre los apetitos sensibles animales que se fijan instintivamente, y en el hombre los sentidos y apetitos sensitivos están en función de, la inteligencia y la voluntad, y estos a su vez son para la, persona. Termina describiendo, las facultades locomotrices y presenta las diferencias entre el movimiento vegetal, animal y humano.

Tema 6

Aquí el autor se remite a las potencias de, inteligencia y voluntad que son la parte de, la naturaleza humana que carece de base corporal. Son dotaciones que recibe el hombre como criatura. La inteligencia es la capacidad de entender y la voluntad es el acto, de querer. La inteligencia no es la persona humana, no es la totalidad del alma, sino una potencia de ella. Es activa porque forma un objeto y porque realiza actos, de pensar. Es inmaterial. La voluntad por naturaleza propia es libre como manifestación de libertad, pero no puede actuar libremente si no conecta con la inteligencia. Requiere del concurso de la persona.

La voluntad es inmaterial y susceptible de ser elevada por la persona al orden del espíritu. Es de, entrada potencia, pasiva, lo, que indica que de entrada, no quiere en acto nada. Esta abierta a lo, real. Refiere que el objeto, do la, inteligencia es la verdad que se da en muchos, actos de la razón, y que la verdad es presente pues el objeto, se conoce en presente. La verdad no es simple asunto, de la inteligencia, sino que corre a cargo de la persona, el hombre es un buscador de verdad, y crece intrínsecamente cuando se adapta a ella. Anota que la, voluntad esta

abierta al bien, que el objeto de la voluntad es posterior al de la inteligencia. El bien es posterior a la verdad.

Tema 7

En este capítulo, el autor presenta el partido que la persona humana puede sacar de la inteligencia y la voluntad, de su progresiva actualización o perfeccionamiento. Para hacer notar la distinción entre el núcleo personal y el ámbito, de las manifestaciones. Al activar estas potencias se humanizan. La inteligencia se activa mediante la razón teórica y la razón práctica. Se entienden como una unidad, son dos usos de la inteligencia. El uso teórico permite conocer sólo, por conocer. Con el uso práctico, se conoce no solo por conocer, sino también por obrar. Habla también de, la voluntad como compañera de la inteligencia y la distinción entre voluntad de medios y voluntad de fin.

Aclara que la voluntad no puede entenderse como espontaneidad, es decir que marcha por sí misma. Establece, que entre inteligencia y voluntad no hay separación, que la una no excluye la otra, son pareja, pues cada potencia, aporta lo propio, son distintas pero no son separadas, ya que los seres, dotados de pensar poseen necesariamente querer. El pensar es previo al querer y condición para que el querer se y se cada vez mejor, más intenso. El conocer y el querer son actos que no son intencionales por sí mismos, lo intencional en el conocer es el objeto, lo intencional en el querer es el acto. Finaliza presentando, la jerarquía entre inteligencia y razón sobre las otras potencias.

Tema 8

El tema son los actos y hábitos de la inteligencia, los distintos usos de esta facultad, y la correlación la persona humana. Presenta inicialmente la índole de los actos del pensar. Los actos de la inteligencia son manifestaciones del acto de ser personal en la naturaleza humana, consisten en sacar partido de lo más elevado de la naturaleza humana por parte de la misma persona.

Luego se refiere a los ámbitos que son el crecimiento de la inteligencia que consiste en rendirla libre, es perfeccionarla por la persona humana. Continúa luego con una revisión breve por la historia de la filosofía sobre el acto de conocer y su naturaleza y luego se encauza hacia la operatividad y los distintos actos de la inteligencia tanto teóricos como prácticos, así como los hábitos adquiridos en la inteligencia y su jerarquía, entendiendo por hábitos una perfección intrínseca de índole espiritual, insita en las potencias humanas susceptibles de crecimiento irrestricto. A la mejoría interna de la inteligencia se le llama hábito, a la de la voluntad se le llama virtud. Luego se dedica enteramente a los ámbitos revisando la historia para establecer su definición, su naturaleza, la pluralidad de los

hábitos que son conciencia racional, pues por medio de ellos nos damos cuenta y termina presentando las diferentes clases de hábitos.

Tema 9

Los actos y las virtudes de la voluntad, en este tema, el autor presenta inicialmente la naturaleza del acto de la voluntad, los actos de la voluntad que miran al fin son el querer, el tender y el gozar y los actos de la voluntad que se inclinan a los medios siguen la razón. Especifica sobre los actos de la voluntad respecto de los medios (según Tomás de Aquino) que es el consentir que es la aplicación de la voluntad a lo deliberado de los medios por la razón práctica, luego el elegir que es la preferencia por parte de la voluntad de un medio sobre los otros y el último es el uso que es, el acto de la voluntad que mueve a las demás potencias disponiendo de ellas según su modo, de ser para realizar cierta acción sobre medios.

Luego se refiere a los actos de la voluntad respecto del fin que es la apertura inicial de la voluntad al bien. El segundo es el tender o intención que es el acto de la voluntad que inclina a lo que no se posee. Y el tercero es el gozo que es la alegría que embarga a la voluntad al alcanzar el bien último. También se refiere a las virtudes de la voluntad que buscan que la voluntad alcance cada vez más bien. Distingue entre hábitos y virtud y se encamina hacia una revisión sobre la virtud, sobre el como adquirirlas y sus pluralidades o unicidad.

Tema 10

La dualidad humana: esencia y acto de ser. En este aparte final del libro se trabaja la correlación de las potencias con el ser persona humana. Aclara entre el hacer y el ser, que el ser no se reduce en el obrar, que también se define, se es por sus asuntos internos, los pensamientos, los quererres.

El hombre es, una unidad, pero no todo en el hombre es lo mismo ni está en el mismo plano. Por ello establece que el hombre es dual, es una característica propia de él. Que es el ser el que marca la pauta, o sea que es acto respecto de la esencia. Refiere que el alma humana es una composición de potencia y acto. Que esencia es el alma y acto de ser es, la persona. Que el ser personal se puede conocer por sus manifestaciones y la razón y la voluntad forman parte de la esencia humana. Pero la persona no se reduce a su voluntad ni a sus actos, que mantiene una relación de trascendencia con Dios, pues en su núcleo es co- xistencia con otros, es efusión inagotable de amor. Es una apertura a otro, que es mis que otro, es apertura a Dios. Y que para conocer a la persona humana no bastan sus manifestaciones sino también se le conoce por su transparencia y apertura a la trascendencia.

TABLAS:

Tabla: Cuadro de las distintas funciones, y potencias humanas: presenta la clasificación de las facultades humanas.

CITAS CLAVES:

Pág. 92: “Lo sensitivo deja las realidades externas tal cual ellas son, pero se hace con su forma”

Pág. 92: “La vida sensitiva de los seres que la poseen se caracteriza porque está dotada de conocimiento sensible”

Pág. 103: “La sensación: es la unión del acto de sentir y objeto sentido”

Pág. 133: “El amor humano no se reduce al sentimiento sensible. El afecto sensible no esta libre de interés de satisfacer una necesidad sensual, afectiva”

Pág. 162: “Una afectividad truncada, impedida, inhibe la voluntad. Una afectividad caprichosa, desparramada en futilidades, es ayuda de cámara de una voluntad débil”

Pág. 184: “Se actúa para conocer y se conoce lo practico para medir su verdad en orden a lo máximamente cognoscitivo”

METODOLOGÍA:

Revisión temática que investiga las dimensiones de la naturaleza humana y su esencia, aquello que constituye la dotación o lo propio de la persona humana que diferencia del resto de los seres vivos.

CONCLUSIONES:

- La persona humana es un ser vivo dotado de facultades y potencias que le hacen diferente a los animales por la inteligencia y la voluntad.
- Las dimensiones de la naturaleza humana son la base del crecimiento y el acercamiento del hombre hacia el bien, hacia Dios, pues es un ser abierto a los otros, es un ser que coexiste con otros y en otros.
- Las potencias y facultades de la persona humana están al servicio del hombre, y no este al servicio de sus cualidades o dotaciones. El hombre no es, un fin en si mismo, es mas que si mismo y que todo el conjunto de su dotación creatural.
- La persona puede emplear sabiamente sus potencias, sacándole partido a ellas al ir en busca de su propia perfección y desarrollo.

TITULO:	LA PERSONA HUMANA, parte III Núcleo Personal y manifestaciones
AUTOR(S):	SELLÉS, Juan Femando
PUBLICACION:	Chia, 1998. Universidad de la Sabana. 263 páginas.
UNIDAD PATROCINANTE:	Fondo Patrimonial Universidad de la Sabana.

PALABRAS CLAVES:

Familia:	En sentido profundo es un sinónimo de persona, porque el ser que cada quien es no es otra cosa que ser familia. (Pág 155)
Individuo:	Designa a un sujeto aislado, particular y concreto sin referencia a nada. (Pág. 24)
Lenguaje:	Es un descenso del conocimiento hacia la práctica, es de carácter pragmático, es un instrumento que hay que construir. (Pág. 92)
Persona:	No es un individuo, se ha escogido este termino para subrayar que el hombre no se deja encerrar en la noción de "individuo de la especie", que hay en él algo más, una plenitud y una perfección que no se pueden expresar más que empleando la palabra persona que es apertura a Dios, a otras personas y al mundo. (Pág. 23)

DESCRIPCIÓN:

El autor aborda y presenta en este libro la averiguación de lo radicalmente personal. Se centra en la persona, es decir en el núcleo personal, entendiendo que éste equivale a la libertad, conocimiento, amor, irreductibilidad, dar, subsistencia, intimidad, apertura, etc.; para que lo que se conoce y sabe sobre la persona humana se ejerza. Es una propuesta de lo que se puede realizar ejerciendo la libertad personal.

FUENTES:

- Alvira, R., La Razón de Ser Hombre, Madrid, Rialp, 1998.

- Arellano, L, Persona y Sociedad, Cuadernos de Anuario Filosófico, No. 6, Pamplona, Eunsa, 1981. La Existencia Cosificada, Pamplona, Eunsa, 1993.
- Aranguren, L, El Lugar del Hombre en el Universo. "Anima forma Corporeis en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, Pamplona, Eunsa, 1997.
- Arendt, H., La Condición Humana, Barcelona, Piados, 1993.
- Artigas, M., El Hombre a la ley de la Ciencia, Madrid, MC., 1992.
- Ayllon, J.R., En Torno al Hombre, Madrid, Rialp, 1994.
- Bogliolo, L., Antropología Filosófica, Roma, Citta Nuova, 1977.
- Buber, M., Qué es el Hombre?, México Fondo de la Cultura Económica, 1981
- Bueno, M., Principios de Antropología, México, Patria, 1962.
- Carrel, A., La Incógnita del Hombre, México, Diana, 1949.
- Castañeda, J.L., Ser Humano. Antropología filosófica, Salamanca, Sígueme, 1984.
- Cervera, A., Antropología Filosófica ~ Quién es el Hombre?, Madrid, Fax, 1969.
- Frizzi, E., Antropología, Barcelona, Labor, 1940.
- Frossard, A., Preguntas sobre el Hombre, Madrid, Rialp, 1994.
- García Bacca, J. D., Antropología Filosófica Contemporánea, Barcelona, 1982.
- Gebsarell, F. Von, La Comprensión del Hombre desde una Perspectiva Cristiana, Madrid, Rialp, 1996.
- Gehlen, A., El Hombre. Su Naturaleza y Su lugar en el Mundo, Salamanca, Sguerne, 1987.
- Gevert, L, El Problema del hombre. Introducción a la Antropología Filosófica, Salamanca, Sígueme, 1993.
- Gomez Pérez, R., Los Problemas Actuales de la Existencia Humana, Madrid, Magisterio Español, 1980.
- Guardini, R., Mundo y Persona: Ensayo para una Teoría Cristiana del Hombre, Madrid, Guadarrama, 1963. Cristianismo y Hombre actual, Madrid Guadarrama, 1963. Cristianismo y Sociedad, Salamanca Sígueme, 1982. Quien Sabe de Dios Conoce al Hombre, Madrid, P.P.C., 1995. Las Edades de la Vida, Madrid, palabra, 1997.
- Tentori, T., Antropología Cultural, Barcelona, Herder, 1981.
- Tresmontant, C., El Problema del Alma, Barcelona, Herder, 1974.
- Tylor, E. B., Antropología: Introducción al Estudio del Hombre y la Civilización, Madrid, El Progreso, 1988.
- Valverde, C., Antropología Filosófica, Valencia, Edicep, 1995.
- Verges, S., Dimensión Trascendente de la Persona, Barcelona, Herder, 1978. VERNEAUX, R., Filosofía del Hombre, Barcelona, Herder, 1985.
- Wojtyła, K., Persona y Acción, Madrid, B.A.C., 1982
- Varón y MuJer: Teoría del Cuerpo, Madrid, Palabra, 1997. Mi Visión del Hombre, Madrid, palabra, 1997.
- Yepes, R., Fundamentos de Antropología, Pamplona, Eunsa, 1996. La Persona y su Intimidad, Pamplona, 1997.

- Zubiri, X., Siete Ensayos de Antropología Filos6fica, Bogot4, Usta, 1982. Inteligencia y Raz6n, Madrid, Alianza, 1983.
- Estructura Dignifica de la Realidad, Madrid, Alianza, 1989. El Hombre y Dios, Madrid, Alianza, 1984.

CONTENIDO:

Tema 21

Los radicales personales. En esta terna se presenta el repertorio de los radicales personales que caracterizan a una persona como el tener y el ser. Presenta la diferencia entre yo, sujeto y persona, diciendo que ser persona es m4s que el yo, es irreducible, la persona es apertura personal, coexistencia con. El sujeto es un supuesto, y el yo es la idea que se forma de si mismo. Aclara quien es la persona humana, defini6ndola desde el quien y no desde el que. Afirma que La persona humana es apertura, es dial6gica, es capaz de m4s y que solo Dios puede revelar realmente quien es el mismo hombre; por ello esta en relaci6n estrecha con Dios, la vida del hombre proviene de Dios, por eso la vida humana es sagrada siempre. As4, se comenta que una persona es subsistencia porque subsiste a todo lo inferior a ella, pero, subsiste con subsistencia derivada, es decir co-existencia.

La persona posee libertad y es libre, la posee en sus potencias (raz6n y voluntad) porque est4s manifiestan el impulso que reciben de la persona y que esta puede conocer, amar, dar y aceptar. Es intimidad, es una apertura hacia dentro, insondable. La persona es irreducible, no se reduce al mundo, es novedad pues no hay dos iguales. Termina afirmando que los radicales se reclaman mutuamente, y que la persona es una unidad.

Tema 22

La libertad humana como el foco de este capitulo es uno de los radicales que se estudian espec4ficamente. Se atiende inicialmente a lo que algunos autores representativos han dicho al respecto como Rousseau, los estoicos, Spinoza, Hegel, Marx, Schopenhauer, Nietzsche y los positivistas, Kant y su agnosticismo en torno a la libertad, Lutero desde la teolog4, los intelectualistas S6crates o Plat6n para quienes ser libre depende

Tema 23

Se habla sobre la 6tica y persona, ya que la libertad abre la actividad pr4ctica a la 6tica. Que es la actuaci6n del hombre, que es crecer en humanidad en cuanto conduce su vida a trav4s de los h4bitos y virtudes. La 6tica implica tomar la vida como, una tarea y su motor es la felicidad. La 6tica desde la antropolog4 es el modo de conducirse del hombre, suele describirse como la parte de la filosof4 que estudia la moralidad del

obrar humano. Afina que la ética es ese saber humano, vivido, acerca del hombre mismo que hace referencia a la acción humana en tanto que en ésta se entretajan los bienes reales, las normas presentadas por el conocimiento y las virtudes de la voluntad.

Habla de los errores con la ética al intentar reducirla por ser un acto, o reducirla a los bienes por la búsqueda del hedonismo, o a las normas que es puro racionalismo y se prescinde de los bienes y virtudes, o reducirla a las virtudes dejando las normas y los bienes. Propone la integridad en la ética que es tener en cuenta los tres pilares y unirlos (bienes para que aparezca la felicidad, normas que son leyes dictados de la razón y virtudes que son crecimiento de la voluntad) mediante la acción humana que es la mediación entre lo interno y lo externo a la persona, es la intervención eficaz en el curso de los acontecimientos reales.

Termina afirmando que la raíz de la ética es antropológica, que es la persona misma, al conectar la acción humana con la persona, ya que la ética es una acción personal. Y al hombre derivar de Dios, solo el cristianismo revela la índole de la ética en su integridad.

Tema 24

Aquí se accede al núcleo personal desde los diferentes niveles del lenguaje. Se definen desde Aristóteles las condiciones lingüísticas del lenguaje oral que son el sonido, el medio, el oído y la voz. Se presentan las diferencias entre el lenguaje natural, cultural y el convencional. El natural es el limitado, pues posee un signo para cada realidad, en tanto que el convencional puede crecer ilimitadamente. La cultura se considera otro lenguaje porque posee sentido. Presenta la diferencia intencional entre lenguaje y pensamiento. Habla del fundamento del lenguaje convencional que es sensible, sometido a leyes físicas, es temporal, sigue un proceso, refiere que el hablar es el puente entre el pensar y el hacer. Que el lenguaje implica razón y voluntad.

Especifica los tipos de lenguaje convencional, el hablado y el escrito, del primero se escribe que es más expresivo que el segundo, porque cuenta más modulaciones de la voz, que son difíciles de expresar con signos escritos. Habla también sobre el lenguaje simbólico que es el que acude a imágenes para simbolizar significados que el mundo natural no puede dar, este lenguaje es superior, y es la última posibilidad del lenguaje humano.

Afirma que el lenguaje natural expresa la naturaleza sensible humana y que el desarrollo de la naturaleza humana depende de la persona, que es dueña de su lenguaje y cabe un lenguaje superior, el personal que es el modo de abrirse propio y peculiar de cada persona hacia su intimidad y la trascendencia.

Tema 25

Se presenta otro de los radicales del núcleo persona: el trabajo personal, la cultura y la técnica. Entendiendo en este capítulo que el trabajo es una manifestación esencial humana y una nota distintiva del núcleo personal, del ser, que es don. El trabajo es una característica neta y propiamente humana, entendiendo que trabajo es el perfeccionamiento de la realidad externa mediante una serie de acciones que el hombre ejerce.

El primer trabajo de la persona humana es perfeccionarse a si misma intrínsecamente. Afirma que la manifestación del hombre como ser trabajador es el perfeccionamiento de las facultades superiores del alma, el entendimiento y la voluntad, y que la primera manifestación ya no interna sino sensible del hombre es el lenguaje. La segunda manifestación sensible del trabajo es la transformación de la realidad física. Presenta la cultura como todo aquello que produce el hombre y surge de la capacidad humana de comunicar a sus objetos pensados en la capacidad ejecutiva.

Las culturas son diversas a lo largo de la historia pero el hombre es hombre a pesar de las distintas culturas; la base de la cultura es la razón, su uso práctico. Y afirma que la cultura no sustituye a lo natural del universo sino que lo desarrolla a través del trabajo y la técnica. Se lee que la técnica forma parte de la cultura que es un procedimiento productivo que permite confeccionar una serie de instrumentos usando para ello de otros y que este se encuentra más desarrollada que la ética y la política.

Finaliza anotando que el hombre puede hacer, trabajar, añadir, por que es don. Y esto es una verdad de las manifestaciones referidas al núcleo personal.

Tema 26

En este aparte del libro se escribe sobre la relación de la economía con lo personal, para identificar a través de lo económico otro de los radicales personales: el carácter subsistente de la persona humana. Se entiende la economía como otra actividad humana dado el carácter donal del hombre propiciada por una dimensión profunda del ser humano que la posibilita.

Define la economía como la ciencia que estudia los intercambios de las diversas realidades que poseen los hombres. Se especifica que el ser es don porque su ser es apertura lo que significa abrirse a los demás, y así se da él mismo. Determina que la economía es posible porque el hombre es susceptible de posesiones prácticas, de un tener, y esta es el modo de tener práctico del hombre y, los hombres con sus teneres prácticos se organizan en empresas que son la base social de la economía. Dentro de las organizaciones existen los empresarios y los trabajadores. Se habla del liberalismo, el socialismo y la corrupción política y por ello de los

pobres ricos y ricos pobres. De la propiedad privada y pública. Estos últimos temas son propios de las sociedades mantenidas por la economía a través de las organizaciones que favorecen el consumismo y el tener, pero estos no facilitan el crecimiento humano.

Tema 27

Se aborda el núcleo personal desde el amor, la familia y la educación. Presenta inicialmente la importancia sobre la necesidad de la familia para mejorar en humanidad, pero es libre la decisión de formarla. La formación de la familia se establece mediante la unión de varón y mujer vinculados por el amor que cuidan los hijos. Característica que distingue al hombre del resto de los mamíferos superiores. Ser familia es algo nuclear, es uno de los radicales que junto con el amor han de enunciarse al hablar de persona.

La persona es amor y amar a la persona es valorarla como quien es. Presenta el amor como el dar, y este dar implica el aceptar que es comprender. El amor no es medio sino fin. No se ama para, sino por amar. Por este radical personal se habla también de la indisolubilidad conyugal por el amor que es personal y la persona es irreducible por ello lo indisoluble. Se establece las diferencias entre varón y mujer quienes tienen igual dignidad y capacidades. Escribe sobre el feminismo como la búsqueda de la reivindicación de la mujer. Se habla de los hijos, especialmente sobre la paternidad y maternidad como un co-aceptar y co-dar y en los hijos el aceptar. Sobre la educación entendida aquí como el engendrar espiritualmente la vida humana generada biológicamente y esto constituye la primera acción social de la familia. Termina este capítulo con la raíz y fin del amor personal que es Dios.

Tema 28

Aquí el autor se refiere a la co-existencia, persona y sociedad. La co-existencia como, otro de los radicales humanos, se plantea en este terna desde la ínter subjetividad que es la relación que cada persona tiene con otra persona distinta para aceptar y para dar. Se entiende la sociedad como una manifestación externa del carácter interior de la persona que es co-personal, que es aceptación, donación, acogida. Habla de la familia, la sociedad y el estado que son formas del ser relacional del hombre. Aquí las familias son el fundamento de la sociedad y el estado.

Presenta los vínculos sociales insuficientes donde el amor no es el vínculo de cohesión pues no se puede amar personalmente a todos los miembros de una sociedad, ni el consumo, ni la educación, ni la posesión de realidades naturales, ni el lenguaje, ni la administración, ni el gobierno.

Afirma que el vínculo de la sociedad, el único posible es la ética que es la mejora de los hombres como tales, y por ello debe tenerse en cuenta a la

persona que debe conocerse y tratarse por sus manifestaciones, por su uso del lenguaje y la comunicación. El lenguaje es manifestación de la intimidad personal, de un dar personal. Habla de la política y el derecho como otras de las manifestaciones humanas de las personas en su co-existencia.

Tema 29

En este tema, el autor se remite a la intimidad otro de los radicales personales, esta consiste en ser abierto a si mismo. Intimidad no es sólo permanecer en sino estar abierto hacia dentro. Aquí se entiende que la forma más alta de la vida es la intimidad, y si la clave de la vida es el crecimiento, entonces la forma más alta de la vida es el crecimiento hacia dentro, intimidad. Ésta se aborda desde la transparencia que indica que con nada inferior a la persona se puede conocer a ésta. Es decir la intimidad sólo se conoce mediante el conocer que uno es. La intimidad es transparencia que es el acto de ser personal. Habla de la intimidad amorosa, ya que al hablar de ella se rememora el amor pues la persona ha de aceptarse como es, y el amor es aceptar y dar. Escribe sobre la intimidad y la libertad como palabras que designan la misma realidad, la libertad es del ámbito de la intimidad y esta es la apertura libre personal.

La libertad connota apertura a si y a la trascendencia. La libertad personal es apertura al origen y al destino. Dios es el origen y el destino de cada hombre. La intimidad requiere el diálogo personal. Afirma que la intimidad puede estar en relación con otros, en alteridad, no el comunicar absolutamente al ser personal, pero si sus manifestaciones pues la intimidad es apertura. Se termina este tema con la intimidad y la trascendencia, el hombre sólo puede abrir su intimidad enteramente a Dios.

Tema 30

Este libro se finaliza con el tema de Dios en el núcleo de la existencia humana. Se manifiesta que Dios se encuentra en lo más íntimo del corazón humano inicia la presentación de este capítulo diciendo que sólo accedemos a Dios como ser personal notando en nuestra intimidad la persona que nosotros somos y nos conocemos como la persona que somos al verlos personalmente referentes a Dios. Se interroga si se puede conocer a Dios con la razón, al respecto dice que es vana la pretensión de conocerlo con los diferentes usos de la razón.

Diserta igualmente sobre el conocimiento intelectual de lo divino, en donde este conocimiento permite conocer la existencia de un ser primero, y a este nivel sólo se conoce que existe, no quien es, es decir, se desconoce su esencia. Para que el conocer a Dios le diga algo personal a alguien uno debe verse a si mismo implicado en ese conocimiento, por ello se debe subir de nivel y llegar al conocimiento sapiencial de lo divino es decir la sabiduría. Por la cual no se conoce a Dios solamente, sino

también el quien de quien conoce, ya que el conocer del hábito de sabiduría no es ajeno a la persona que se es. Afirma que la persona es un ser cognoscente de lo divino, y que el conocerse a si mismo es imposible sin la luz natural divina.

Sin Dios no hay sentido personal y sin éste tampoco tiene sentido ninguna actividad práctica. Anota que al buscar más sentido se abre la puerta de la luz de la fe, que es un modo más elevado de conocer. Este modo de conocimiento es humano, es un don y por ello es libre de ser aceptada, al hacerlo se puede llegar a ser más persona. Termina con la felicidad a la que el hombre esta llamado, a la que debe tender, sin que nunca llegue a ser plenamente feliz en este mundo. La clave de la felicidad no esta en su posesión sino en la esperanza. En la unión con Dios.

CITAS CLAVES:

Pág. 23: “El dialogo o trato con Dios no es eterno, no “palabras” o diversas acciones, sino lo constituye el mismo ser”

Pág. 31: “El amor humano no es el bien querido, ni siquiera es la voluntad tomada como potencia o como facultad de querer”

Pág. 129: “Dar es correlativo de aceptar. El aceptar garantiza que ese dar no se quede sin sentido”

Pág. 155: “Formar una familia es libre, pero la libertad es superior a la necesidad”

Pág. 181: “Ser persona significa no solo ser nacido de Dios”

Pág. 262: “No basta querer ser feliz. Es menester saber serlo”

METODOLOGÍA:

El autor presenta el texto mediante una exposición abordando por separado cada uno de los radicales de la persona, mostrando siempre su unidad. Y es una forma de introducción al pensamiento sobre la persona humana.

CONCLUSIONES:

- La persona humana es más que el yo, no se reduce a él, es más, es irreducible y esto es porque el hombre es espiritual.
- El desarrollo de la naturaleza humana depende de la persona. El desarrollo humano es el crecimiento interno del hombre como, tal.
- El hombre es un perfeccionador perfectible pues al transformar la realidad con su trabajo, le pasa algo en su interior, ya que no es inmune a lo que él mismo hace.

- La persona humana, el hombre radicalmente en su ser es don, pues su núcleo personal, su ser, es apertura que significa que al abrirse a los demás se da él mismo.
- Los radicales personales son una unidad conectada y en permanente comunicación que permiten a la persona humana encontrar su origen, sentido y destino que es Dios.

TITULO:	LA PERSONA
AUTOR(S):	MARÍAS, Julián
PUBLICACIÓN:	Madrid 1996, Alianza Editorial Ledrein, 177 Páginas.
UNIDAD PATROCINANTE:	Ninguna.

PALABRAS CLAVES:

Amor:	Sentimiento articulador entre las personas para que estas compartan sus proyectos y se extiendan en los demás. (Pág. 55)
Convivencia:	Es lo primario anterior a las personas en su aislamiento. (Pág 40)
Enamoramiento:	Situación en que no solo me proyecto amorosamente hacia la persona. (Pág. 36)
Persona:	Interioridad abierta. (Pág. 24)

DESCRIPCIÓN:

El libro es una reflexión en la cual se define el concepto de persona y cómo ésta tiene diferentes vertientes que la alimentan y constituyen. El libro inicia con la definición de dicho concepto, y luego explica a la persona como hombre corpóreo y la persona análoga. Finalmente el autor habla de la muerte como la llegada al fin corpóreo de un trayecto.

CONTENIDO:

En el libro, Julián marías realiza un ensayo a manera de reflexión en la cual busca un adentramiento en el concepto de persona y como esta tiene diferentes vertientes que la alimentan y constituyen. Para que el, citando a Ortega y Gasset ese yo inseparable de sus circunstancias. Para comenzar se admite a persona como hombre corpóreo que a su vez es contenido por una sustancia, que es su esencia, la cual está en su interior. Al hombre le ha costado muchísimo entender que ese interior lo hace a él como persona en cuanto es consciente de su existencia y lo que ello conlleva. Al conocer su interior se es persona.

La persona vive en el tiempo futuro en la medida que se proyecta en su vida, vive en una irrealidad que a su vez constituye su vida actual. La negación como persona sería vivir en el presente sin pensar en el origen ni en el destino. A su vez, la persona, es lo que conocemos en la realidad como perfección. Sin embargo también es imperfección por que le falta algo.

Es importante saber que existe la persona análoga que en este caso es el sexo contrario que no deja de ser persona sino que simplemente tiene motivaciones y una configuración diferente en su interior no es mas ni menos, solo diferente a la nuestra eso la hace reaccionar de manera contraria ante diferentes hechos.

Las ocultaciones de las personas son fenómenos como la soledad o la negación de persona interior. La persona cae en esto cuando se encuentra ensimismada su propio yo negando a los demás o restándole importancia al carácter ínter social del hombre o por el contrario medita de lleno en los demás sin preguntarse por el mismo, también nos presentamos como arcanos ante la imposibilidad de adaptarnos a diferentes circunstancias.

El amor se erige como aquel sentimiento articulador entre las personas para que estas compartan sus proyectos y se extiendan en los demás. Mirar al otro y reconocerlo como proyecto propio, asumiendo que es diferente pero igual persona.

Con respecto a la muerte, el autor dice que no pude decir que con ella acabe la persona, sino que llega al fin corpóreo de un trayecto, por que si se piensa en la muerte como personas en el plano vivencial nos estamos contradiciendo. La persona debe pensar tanto en la muerte como en su origen desde la metafísica.

CITAS CLAVES:

Pág. 14: “A ese yo inseparable de su circunstancia, sea esta cualquiera, esto es, lo llamamos persona”

Pág. 16: “Todo lo personal es primariamente futuro”

Pág. 37: “Todo lo que no es personal se reduce se reduce a lo que es el presente”

Pág. 42: “En la soledad permanece dentro de uno mismo”

Pág. 51: “Es comprobable que el hombre de nuestro tiempo se pregunte por su destino último, lo que lo haría tropezar con su realidad personal”

Pág. 56: “El concepto de persona en hombre y mujer es analógico pero en dos sentidos distintos”

Pág. 57: “La persona es raíz de todo humano y esa raíz doble”

Pág. 71: “Yo elijo y decido mi vida dentro de las posibilidades que la circunstancia permite y por lo tanto puedo seguir mi verdadera vocación o serle infiel”

Pág. 104: “El hombre es capaz de mostrar lo verdadero mediante falsedades y al hacerlo estos descubriendo lo que hace o lo que debería ser amada sino que se convierte en mi proyecto”

Pág. 112: “La ilusión es ingrediente de toda vocacional autentica y la vocación es la forma de intensidad y plenitud de la vida”

Pág. 125: “El hombre sabe que podría no haber nacido, y esto lo obliga a la vez y imaginar y proyectar si vida y justificarla, a tratar de darle sentido”

Pág. 103: “El alma, es decir, la persona, solo es de Dios y no puede ceder ante ningún poder distinto”

Pág. 176: “El amor, en sus diversos grados, sería la medida de cómo vivimos personalmente a las personas”

Pág. 176: “La persona humana, antes que inteligente o racional, es criatura amorosa”

METODOLOGÍA:

El autor presenta el texto mediante una reflexión a manera de ensayo para explicar el concepto de persona y cómo se debe entender en su interior sin desmeritar los factores externos.

CONCLUSIONES:

- Al hombre le ha costado muchísimo entender que ese interior lo hace a él como persona en cuanto es conciente de su existencia y lo que ello conlleva.
- La persona vive en el tiempo futuro en la medida que se proyecta en su vida, vive en una irrealidad que a su vez constituye su vida actual.
- la persona, es lo que conocemos en la realidad como perfección. Sin embargo también es imperfección por que le falta algo.
- existe la persona análoga que en este caso es el sexo contrario que no deja de ser persona sino que simplemente tiene motivaciones y una configuración diferente en su interior

- El amor se erige como aquel sentimiento articulador entre las personas para que estas compartan sus proyectos y se extiendan en los demás
- La persona debe pensar tanto en la muerte como en su origen desde la metafísica.

TÍTULO: TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

AUTOR: HESSEN, Juan

PUBLICACIÓN: 1973, ESPASA-CALPE, S. A. 149 páginas

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Conocer: Aprender espiritualmente un objeto. (Pág. 92)

Criticismo: - Posición intermedia entre el dogmatismo y el escepticismo (Pág. 46)
- Metodo de filosofar que consiste en investigar las fuentes de las propias afirmaciones y objeciones y las razones en que las mismas descansan. Método que da la esperanza de llegar a la certeza (Pág. 47)

Dogmatismo: Posición epistemológica para la cual no existe todavía el problema de conocimiento (Pág. 34)

Fenomenalismo: Teoría mediante la cual no conocemos las cosas como son en sí, sino como nos aparecen. (Pág. 83)

Filosofía: La filosofía es un intento del espíritu humano para llegar a una concepción del universo mediante la autorreflexión sobre sus funciones valorativas teóricas y prácticas (Pág. 17)

Racionalismo: Posición epistemológica que ve en el pensamiento, en la razón, la fuente principal del conocimiento humano (Pág. 50)

Realismo: Posición epistemológica según la cual hay cosas reales, independientes de la conciencia (Pág. 72)

Relativismo: No hay ninguna verdad absoluta, ninguna verdad universalmente válida. Toda verdad es relativa (Pág. 41)

Subjetivismo: Limita la validez de la verdad al sujeto que conoce y juzga, enseña que no hay ninguna verdad (Pág. 40)

DESCRIPCIÓN:

En la primera parte se desarrolla la teoría general de conocimiento y en la segunda parte, la teoría especial del conocimiento.

FUENTES:

- Augusto Messe, La fe y el saber
- David Hume, Investigación sobre el entendimiento humano, 1748.
- David Hume, Tratado de los principios del conocimiento humano, 1710.
- Geysler, Bases de la lógica y de la teoría del conocimiento, 1909
- John Locke, Ensayo sobre el entendimiento humano
- Jorge Simmel, Filosofía del dinero,
- Juan Maria Verweyen, El hombre religioso y sus problemas
- Kant, Crítica de la razón pura, 1781
- Leibniz, Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano
- Scheler, De lo eterno en el hombre, 327

CONTENIDO:

En la primera parte del libro, es decir, en la introducción Hessen habla sobre la esencia de la filosofía, dentro de la cual define la teoría del conocimiento como una “disciplina filosófica”. Así el autor define la filosofía enunciando los significados para Platón, Aristóteles, Cristian Wolf, Federico Ueberweg, Guillermo Dilthey entre otros, Es así como el autor encuentra en todas las definiciones una tendencia a la universalidad, “una orientación hacia todos los objetos.

La filosofía es un intento del espíritu humano para llegar a una concepción del universo mediante la autorreflexión sobre sus funciones valorativas teóricas y prácticas. “la filosofía se distingue de la no solo gradual sino esencialmente por su objeto”. Entre las funciones superiores del espíritu y de la cultura contamos la ciencia, el arte, la religión y la moral.

La filosofía tiene dos caras: una mira a la religión y al arte y la otra a la ciencia.

Después habla de la consecuencia de la división de la filosofía es la que posiciona la teoría del conocimiento en el sistema de la filosofía y después realiza un resumen de la historia de la teoría del conocimiento iniciando desde la antigüedad, pasando por la edad Media hasta la edad moderna.

Teoría general del conocimiento

La posibilidad del conocimiento.

Hessen define el dogmatismo “posición epistemológica para la cual no existe todavía el problema de conocimiento” y lo subdivide en dogmatismo teórico, ético y religioso y da las definiciones de diferentes filósofos.

Escepticismo

Lo contrario del dogmatismo, es escepticismo no ve el objeto, enseña que no hay ninguna verdad. Y lo divide en lógico (absoluto o radical), metafísico, ético y religioso, metódico y sistemático.

El subjetivismo y el relativismo

Según Hessen el subjetivismo limita la validez de la verdad al sujeto que conoce y juzga. Existe un subjetivismo individual y uno general. Para el relativismo no hay ninguna verdad absoluta, ninguna verdad universalmente válida. Toda verdad es relativa. Considera la influencia del medio y del espíritu. “El subjetivismo y el relativismo son, en el fondo escepticismo pues también ellos niegan la verdad”.

Pragmatismo

“Según el pragmatismo, el hombre no es en primer termino un ser teórico o pensante, sino un ser practico, un ser de voluntad y de acción” No hay ningún juicio verdadero, sino que nuestra conciencia cognoscente trabaja con representaciones conscientemente falsas. “El error fundamental del pragmatismo consiste en no ver la esfera lógica, en desconocer el valor propio, la autonomía del pensamiento humano”.

El criticismo

Posición intermedia entre el dogmatismo y el escepticismo, “método de filosofar que consiste en investigar las fuentes de las propias afirmaciones y objeciones y las razones en que las mismas descansan, método que da la esperanza de llegar a la certeza.

Origen del conocimiento

Hessel inicia hablando de las bases teóricas del conocimiento: 1. Racionalismo: posición epistemológica que ve en el pensamiento, en la razón, la fuente principal del conocimiento humano. La forma mas antigua de racionalismo se encuentra en platón, y así el autor nombra a los pensadores que tratan el tema, como Plotino y San Agustín, Malebranche Gioberti entre otros.

“El merito del racionalismo consiste en haber visto y subrayado con energía la significación del factor racional en el conocimiento humano”. Esta posición provoco su antípoda, el empirismo. 2. El Empirismo: La única fuente de conocimiento humano es la experiencia, y esta dividida en dos, una experiencia interna y otra externa, igualmente el autor hace un

recuento histórico sobre el empirismo nombrando a los diferentes pensadores que aportaron a esta.

El intelectualismo. Postura mediadora entre el racionalismo y empirismo. , del racionalismo rescata que hay juicios lógicamente necesarios y universalmente válidos sobre objetos ideales y reales y del empirismo la experiencia siendo las dos quien forman conjuntamente la base del conocimiento humano. Hessel muestra el recuento historiado de este pensamiento filosófico.

El apriorismo, como segundo intento de mediación pero se diferencia del anterior en que este define la relación entre la experiencia y el pensamiento en un sentido directamente opuesto al intelectualismo. Y reseña histórica del apriorismo.

Crítica y posición propia, en este último párrafo el autor hace un análisis general de los cuatro pensamientos anteriores aclarando en la última parte el principio de causalidad.

Esencia del conocimiento

El conocimiento representa una relación entre un sujeto y un objeto, “el verdadero problema del conocimiento consiste, por tanto, en el problema de la relación entre el sujeto y el objeto.

Soluciones Premetafísicas: El objetivismo: El objeto es el decisivo entre los dos miembros de la relación cognoscitiva. El subjetivismo: funda el conocimiento humano en el sujeto.

Soluciones metafísicas: El idealismo: el idealismo metafísico: convicción de que la realidad tiene por fondo fuerzas espirituales, potencias ideales; Y el idealismo epistemológico: se sustenta en la tesis de que no hay cosas reales independientes de la conciencia; y el realismo: Posición epistemológica según la cual hay cosas reales, independientes de la conciencia. Dividido en realismo ingenuo, realismo natural, crítico que funda su concepción en cualidades secundarias: la física, la fisiología y la psicología. Y por último el realismo volitivo como resultado de la filosofía moderna

El fenomenalismo es la teoría mediante la cual no conocemos las cosas como son en sí, sino como nos aparecen.

Para el autor el idealismo fracasa en el problema de la existencia de nuestro yo y concluye que como seres de voluntad y acción estamos sujetos a la antítesis del yo y del no yo, del sujeto y del objeto; por eso no nos es posible superar teóricamente ese dualismo, o des resolver de un modo definitivo el problema del sujeto y el objeto.

“debemos resignarnos y considerar como la última palabra de la sabiduría la frase de LOTZE, cuando habla de un abrirse a la realidad, como una flor, en nuestro espíritu”

Soluciones teológicas el autor explica la solución monista y panteísta y por otro lado la dualista y teísta.

Las especies del conocimiento

El autor habla del problema de la intuición y su historia, Conocer es aprehender espiritualmente un objeto, la intuición es racional y emocional, habla de concepción de la intuición en el realismo, en la fenomenología entre otros.

Razón y sin razón del intuicionismo

La esencia del hombre es la que define que tanta razón o sin razón tiene el intuicionismo, debido a esto Hessen desglosa los pensamientos de pensadores como Bergson, Husserl, Geysler, Dilthey, Schopenhauer, etc.

El criterio de la verdad

En este apartado el autor primero define la verdad (concordancia del pensamiento consigo mismo) haciendo un debate y desvirtuando algunas de las creencias en los movimientos filosóficos. Expone el criterio de la verdad primero con los falsos criterios .

Teoría especial del conocimiento

El problema. La teoría especial del conocimiento investiga los conceptos básicos más generales, por cuyo medio tratamos de definir los objetos. Esta teoría es especialmente una teoría de las categorías. Las esencias de las categorías como formas de ser, propiedades de los objetos.

Las esencias se presentan así mismo como propiedades de los objetos en la moderna teoría del objeto. El sistema de las categorías por ejemplo la clasificación de Aristóteles (1. sustancia o esencia, 2. cantidad, 3. Cualidad. 4. Relación, 5. Lugar, 6. Tiempo, 7. Posición, 8. Estado, 9. Acción, 10. Pasión).

La sustancialidad. En la consideración de un objeto se pueden predicar de él distintas propiedades, ya que posee una forma y un tamaño determinado, todas las propiedades conviene al objeto están adheridas a él en cierto modo por eso son denominadas accidentes pero a diferencias de ellas se llama al objeto mismo sustancia. “Mientras que los accidentes no existen por sí, sino siempre en otro objeto, las sustancias existen en sí, poseen un ser independiente, y por eso suelen ser a su vez sustentáculos de los accidentes”.

La causalidad, lo mismo que la sustancialidad, tampoco la causalidad es dato de la experiencia. “la experiencia interna es la que nos sirve de modelo tanto para la formación del concepto de sustancia como para la formación del concepto de causa”. El concepto de causalidad se refiere a

un hecho objetivo. Principio de causalidad: esfera de validez del concepto de causalidad, todo cambio todo proceso tiene una causa.

Conclusión. La Fe y el saber. “hay una identidad parcial entrega religión y la filosofía, en lugar de una total. Ambas se identifican parcialmente por que tienen determinada esfera común, esta esfera en como la teología natural (escolástica)”.

Finalmente puede demostrarse que las supuestas demostraciones metafísicas son puramente racionales nacen en realidad.

“Frente a todos los intentos de confundir a las religión con la filosofía, la fe con el saber, debemos insistir con toda energía que la religión es una esfera del valores completamente autónoma” entonces “así como no se aprende a ver ni a sentir artísticamente con el estudio de estéticas, tampoco se hace nadie realmente religioso con el estudio de obras teóricas o sobre filosofía de la religión”.

“La esencia de las cosas no consiste en ideas y el pensamiento no es capaz de comprenderla; mas el espíritu entero vive acaso en otras formas de su actividad y de su emotividad el sentido esencial de todo ser y obrar; el pensamiento sirve como un medio de poner lo vivido en aquel orden que exige su naturaleza y de vivirlo mas intensamente en la medida que se hace dueño de su orden”.

METODOLOGÍA:

El autor presenta el texto mediante una exposición de sus pensamientos elaborando por separado cada uno de los conceptos puntuales que desea definir.

CITAS CLAVES:

Pág. 17: “La filosofía es un intento del espíritu humano para llegar a una concepción del universo mediante la autorreflexión sobre sus funciones valorativas teóricas y prácticas”

Pág. 42: “El subjetivismo y el relativismo son, en el fondo escepticismo pues también ellos niegan la verdad”

Pág. 44: “Según el pragmatismo, el hombre no es en primer termino un ser teórico o pensante, sino un ser practico, un ser de voluntad y de acción”

Pág. 55: “El error fundamental del pragmatismo consiste en no ver la esfera lógica, en desconocer el valor propio, la autonomía del pensamiento humano”

Pág. 47: “Método de filosofar que consiste en investigar las fuentes de las propias afirmaciones y objeciones y las razones en que las mismas descansan, método que da la esperanza de llegar a la certeza”

Pág. 55: “El merito del racionalismo consiste en haber visto y subrayado con energía la significación del factor racional en el conocimiento humano”

Pág. 60: “La experiencia y el pensamiento forman juntamente la base del conocimiento humano”

Pág. 88: “Como seres de voluntad y acción estamos sujetos a la antítesis del yo y del no yo, del sujeto y del objeto; por eso no nos es posible superar teóricamente ese dualismo, o des resolver de un modo definitivo el problema del sujeto y el objeto”

Pág. 111: “La verdad del conocimiento cosiste en la concordancia del contenido del pensamiento con el objeto”

Pág. 130: “Mientras que los accidentes no existen por si, sino siempre en otro objeto, las sustancias existen en sí, poseen un ser independiente, y por eso suelen ser a su vez sustentáculos de los accidentes”

Pág. 133: “La experiencia interna es la que nos sirve de modelo tanto para la formación del concepto de sustancia como para la formación del concepto de causa”

Pág. 148: “La esencia de las cosas no consiste en ideas y el pensamiento no es capaz de comprenderla; mas el espíritu entero vive acaso en otras formas de su actividad y de su emotividad el sentido esencial de todo ser y obrar; el pensamiento sirve como un medio de poner lo vivido en aquel orden que exige su naturaleza y de vivirlo mas intensamente en la medida que se hace dueño de su orden”

CONCLUSIONES:

- Como seres de voluntad y acción estamos sujetos a la antítesis del yo y del no yo, del sujeto y del objeto; por eso no nos es posible superar teóricamente ese dualismo, o des resolver de un modo definitivo el problema del sujeto y el objeto.
- Debemos resignarnos y considerar como la última palabra de la sabiduría la frase de LOTZE, cuando habla de un abrirse a la realidad, como una flor, en nuestro espíritu.
- Frente a todos los intentos de confundir a las religión con la filosófica, la fe con el saber, debemos insistir con toda energía que la religión es una esfera del valores completamente autónoma.
- La esencia de las cosas no consiste en ideas y el pensamiento no es capaz de comprenderla; mas el espíritu entero vive acaso en otras

formas de su actividad y de su emotividad el sentido esencial de todo ser y obrar; el pensamiento sirve como un medio de poner lo vivido en aquel orden que exige su naturaleza y de vivirlo mas intensamente en la medida que se hace dueño de su orden”.

TÍTULO: EL ÉXTASIS DE LA INTIMIDAD,
Ontología del amor en Tomás de Aquino

AUTOR(S): CRUZ, Cruz Juan

PUBLICACIÓN: Madrid 1999. 254 Páginas.

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Amor:

- Es un éxtasis de la intimidad y, por ello, afirmativo originariamente de la persona (Pág.100).
- El amor es una salida que el sujeto hace con su voluntad, guiada por su inteligencia, núcleos de la intimidad hacia el amado, vislumbrado éste como bien perfecto real, (Pág. 24).
- El amor es la búsqueda de nuestro bien, o sea el amor es siempre amor de sí, pues tiene por objeto el bien propio del sujeto que es la felicidad, (Pág. 32).
- El amor sería el sentimiento que nos invade en presencia de una persona amada y nos lanza hacia ella, ocupándose del bien del ser amado. (Pág. 33)

Éxtasis:

- Poner fuera de sí (Pág. 82)
- El éxtasis no es una simple muerte de los sentidos, sino una vida más intensa del bien. (Pág. 23)

Intimidad:

- Es una dimensión propia y formal de un ser racional, acontece conforme a la actividad formal de la razón humana, que es ordenar y centrar. Concretamente es una categoría de la personalidad. (Pág. 21)
- La intimidad es la culminación de la identidad, mediante el amor se abre y potencia la intimidad. (Pág. 64)
- El hábito que mejor define a la intimidad es el amor perfecto. (Pág. 66)

DESCRIPCIÓN:

El libro proporciona tesis centrales de diferentes autores, concebidas en torno a la argumentación de Santo Tomás de Aquino sobre el amor.

El libro trata el tema del amor distinguido en tres cuestiones: su esencia, su causa y sus efectos.

En la primera parte del libro el amor se desarrolla bajo un doble aspecto fenomenológico y ontológico, y en la segunda parte, se expone técnicamente la esencia, la causa y los efectos del amor, ceñida al discurso ontológico del Alquinate.

FUENTES:

- Bofill, J. La escala de los seres o el dinamismo de la perfección. Barcelona.1950.
- Calveras, J. La afectividad y el corazón según Santo Tomás. Barcelona, 1951.
- Cruz Cruz, J. Intelecto y razón, las coordenadas del pensamiento clásico. Pamplona, 1998.
- Frankl, V. La idea psicológica del hombre. Madrid, 1965.
- García López, J. El amor humano, en estudios de metafísica tomista. Pamplona, 1986.
- Giddens, Anthony. La transformación de la intimidad. Madrid, 1995.
- Guitton, J. Ensayos sobre el amor humano, Buenos aires. 1957.
- Hildebrand, Dietrich Von. La esencia del amor, Pamplona, 1998.
- Marcozzi, V. El sentido del amor, Madrid, 1959.
- Mendez, J. R. El amor fundamento de la participación metafísica, Buenos Aires, 1990.
- Selles, J.F. Conocer y amar. Pamplona, 1995.
- Yepes, R. La persona y su intimidad, Cuadernos de Anuario Filosófico. No 48. Pamplona. 1997.

CONTENIDO:

Primera Parte Capítulo I: Persona y amor

El amor es la búsqueda de nuestro bien, o sea, el amor es siempre amor de sí, pues tiene por objeto el bien propio del sujeto, es perfecto y libre.

El amor sería el sentimiento que nos invade en presencia de una persona amada y nos lanza hacia ella, ocupándose del bien del ser amado, sin ligarse a la concupiscencia de nuestra felicidad.

La idea de persona domina aquí sobre la idea de naturaleza, el hombre es un ser en búsqueda permanente: aspira, pretende, se mueve a la consecución de algo.

La primera y más básica respuesta afectiva es el amor como orientación afirmativa de un sujeto hacia el objeto; puede ser tanto sensible como espiritual y es siempre una respuesta al bien real.

La persona es un objeto capaz de volverse completamente hacia sí mismo; decir persona es indicar la totalidad, plenitud, la independencia y la incomunicabilidad en el existir.

La intimidad corresponde al centro de la personalidad, mientras que mismidad y originalidad corresponden a la identidad de la persona.

Capítulo II: Amor e Intimidad

La intimidad no se justifica sino por la realidad que la rebasa interiormente, se subraya más en la región ontológica del hábito que en la del acto.

En cuanto ser espiritual no soy exterior a mí, sino interno a mí, rasgo esencial de la intimidad.

La intimidad es la culminación de la identidad; mediante el amor se abre y potencia siendo esta una categoría a la vez psicológica y ética.

Hay un doble amor: uno perfecto, por el que uno ama el bien de alguien en sí mismo y el imperfecto, por el que uno quiere el bien de éste para sí mismo; este doble amor responde a la índole espiritual y libre de la persona amante.

La intimidad es la unidad consciente del arraigo existencial y de la orientación objetiva de los hábitos y de sus actos respectivos en la naturaleza humana, en cuanto la disponen bien o mal.

Capítulo III: Éxtasis y amor

El amor sale de sí para unirse a la otra persona.

La felicidad del amado en el amor tiene aquí la primacía sobre el gozo que nos puede proporcionar la unión con él.

El amor es una afirmación de sí en la afirmada intimidad del otro.

El amor que se siente por otro procede del amor que siente uno por la propia persona.

La amistad nos hace amar naturalmente por sí mismo nuestro ser y nuestro pleno desarrollado, es en efecto el principio de las concupiscencias por las que amamos, para nosotros lo que pueda favorecer nuestro ser, nuestro desarrollo y nuestra felicidad.

Capítulo IV: El amor íntimo

La benevolencia es el acto de la voluntad por el que queremos un bien para otro.

El amor de amistad es siempre íntimo en sentido estricto, en el que se incluyen la categoría del amor paterno y del amor filial del orden del ser.

El amor íntimo se despliega más propiamente en el ámbito de la personalidad, supuesto siempre aquel amor personal benevolente, es como todo amor, una afirmación complacida del bien real que el otro es.

La intención del amor se dirige siempre a una persona individual considerada como totalidad. Amo a la persona misma a través de su armonía y belleza.

Sólo el que se posee libremente ama, porque es plenamente sujeto.
“La fidelidad es el arte de enamorar al otro a lo largo del tiempo”.

Capítulo V: Donación y posesión

El amor de donación puramente gratuita es el principal acto de amor que el hombre puede hacer, amando a la persona por sí misma y por encima de las cosas que le rodean.

La relación de posesión que se establece en el amor no tiene de suyos determinantes jurídicos ni económicos, tampoco psicológicos espontáneos, sino libres. (Amor íntimo y amor recíproco).

El amor perfecto no ama a la otra persona porque de ella se deriva una felicidad psicológica para el amante.

La tendencia natural de una potencia a su acto último es un amor de benevolencia o de complacencia, como todo amor de un ser a su bien final; el amor imperfecto, la posesión, sólo concierne a los bienes que uno ama en vista del propio bien.

El amor espiritual es objetivo cuando está especificado por el conocimiento intelectual; se orienta entonces al bien en sí mismo, sea cual fuere el modo (deleitante, útil y honesto) de ese bien.

Segunda Parte

Capítulo VI: El amor sensible

En los apetitos inmediatos hay tres grupos de respuestas afectivas contrapuestas: amor y odio, deseo y aversión, gozo y tristeza; y tres también en los apetitos mediatos, que son: esperanza y desesperación, temor y audacia y por último la ira, a la que no se opone ninguna

respuesta afectiva. Bajo ellas se comprenden todas las demás respuestas afectivas del sujeto, en una descripción psicológica y fenomenológica tanto en la vivencia íntima como en la vida social del sujeto.

El amor natural no es una dimensión inferior, sino básica, que se encuentra tanto en las fuerzas vegetativas del alma, como en todas las potencias anímicas, en todas las partes del cuerpo y, en general en todas las cosas.

El amor puede ser, correlativamente, sensitivo o racional, según sea el nivel ontológico de la respuesta y la fuente de conocimiento que la provoque.

El amor espiritual añade al amor en general una elección previa, sólo se encuentra en la voluntad y únicamente en la naturaleza racional. El amor sensible, por consiguiente, reside en la tendencia sensitiva o apetito y es siempre subjetivo.

Capítulo VII: El amor espiritual

El amor no puede ser reducido a una combinación de sentimientos y tendencias sensible.

El objeto propio del amor espiritual no es directamente el ser o el bien espiritual, sino el bien intelectual y universal captado por la razón.

El amor es la primera inmutación pasiva de la voluntad provocada por el bien espiritual conocido por la razón.

El existir humano no es un acto de subsistencia puntual, sino un estar presente en una corriente que no se agota.

Capítulo VIII: Causa del amor

El golpe inicial del otro en mi intimidad dispara o enciende la afectividad, especialmente el primer elemento de ésta: el amor.

El bien es el objeto propio y formal del amor y, por lo tanto, causa especificativa suya.

El lenguaje del amor no es el de la afectividad ontológica, las palabras referidas al ser afectivo, sino el de la ternura ontológica, el lenguaje referido al bien.

El bien, como objeto propio y formal del amor, ejerce sobre éste una causalidad final, porque la forma es el fin del agente y de lo movido.

La causa universal del amor es siempre un bien conocido (por los sentidos o por la razón).

El bien no es bien porque se le desea: es deseado porque es bueno.

El amor precede al conocimiento. Se busca una cosa porque se le ama.

El amor reside en la facultad apetitiva, que mira a la cosa como en sí; por lo cual basta para la perfección del amor que se ame la cosa según se aprehende en sí misma.

El amor se sitúa en el nivel del ser y expresa una completariedad en el ser mismo entre el sujeto y el bien; la objetividad del amor es el fruto de ese poder de reflexión completa sobre su ser que tienen los seres espirituales.

El amor es naturalmente el primer acto, la primera respuesta afectiva de la voluntad y el apetito.

Capítulo IX: Efectos del amor

El amor puede ser producido no sólo por otros afectos en la línea del ejercicio o acto amoroso, sino en la línea del objeto mismo de ese amor.

El amor como virtud o hábito de amar da su nombre al deseo y al gozo. La virtud es un hábito operativo, y por su esencia tiene inclinación al acto.

La unión es la búsqueda realmente por el amante con el ser amado según la conveniencia del amor.

El amor no es la relación misma de unión efectiva, sino que ésta es consecuencia del amor.

El acto del amor tiende a un doble objeto: al bien que quiere y al sujeto para quien quiere tal bien, pues propiamente amar a alguien consiste en querer el bien para él.

El amor tiende naturalmente a su consumación, que consiste en la unión real y afectiva del amante con el amado.

Intimidad recíproca que comparece en los dos elementos que concurren en el amor: el conocimiento, como condición o presupuesto y el afecto como constitutivo.

La libertad interviene para sujetarse al vínculo. Esta sujeción libre no es una limitación de la libertad, sino la condición de posibilidad para que se desarrolle como humana y finita.

Se ama al otro, como sujeto de tales cualidades; sujeto que se abre como real intimidad.

METODOLOGÍA:

Ensayo que expone argumentaciones sobre el amor humano.

CITAS CLAVES:

Pág. 42. “El afecto parte del amor del fin, que es el principio, y procede con movimiento desiderativo hacia las cosas que se ordenan al fin y por ende, reposa o se aquieta en ellas el amor”

CONCLUSIONES:

- La unión afectiva, propiamente el amor, es la mejor atalaya desde la cual se divisa la constitución y el despliegue de la intimidad personal.
- El amor, en lo que tiene más propio, es salida, éxtasis: la más allá y, a la vez, profunda salida que la personalidad realiza.
- El amor de sí es la medida de todos los demás amores.
- El amor es un éxtasis de la intimidad, y por ello, afirmativo originalmente de la persona.
- El objeto directo del amor perfecto es la persona amada; el objeto indirecto son las cosas deseadas por amor. El acto principal se refiere al objeto directo, que es la persona, sin que se excluya el mismo acto sobre el objeto directo secundario.
- La semejanza es causa del amor, pues el que ama aquello de que está necesitado, tiene semejanza con el objeto que ama, como lo que está en potencia, tiene semejanza con el acto respectivo.
- El amor es el presupuesto y la raíz de todas las otras respuestas afectivas.
- Nuestra voluntad es entitativamente una potencia y tiene, como tal, un orden natural a su acto.
- El hombre tiende por naturaleza a su propio bien y propia perfección, lo cual quiere decir amarse a sí mismo.

TÍTULO:	LA ARTICULACIÓN DEL CONOCIMIENTO SENSIBLE, Una interpretación del pensamiento de Santo Tomas de Aquino.
AUTOR(S):	MATUTE, Riera Agustín
PUBLICACIÓN:	Pamplona, 1970. 169 Páginas.
UNIDAD PATROCINANTE:	Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Alma:	<ul style="list-style-type: none">- En su consideración real, del viviente sustancial y la causa eficiente del vivir del viviente (Pág. 27)- Santo Tomás afirma que el alma humana es “quadammado omnia”, quiere decir dar a entender que el primer principio de las operaciones humanas pueden ser todas las cosas por la superación de la individualidad mediante la operación vital inmanente del conocer (Pág. 41)- El alma es la forma del cuerpo. Es decir el alma hace viviente a un cuerpo que ya es cuerpo (Pág. 64)- El alma es forma sustancial del cuerpo vivo en cuanto se trata de un cuerpo, significa que es cuerpo en cuanto que es vivo, (Pág. 65)
Emoción:	Es un miembro de la unidad de la acción vital (Pág. 56)
Facultades:	Son la coordinación alma-cuerpo en el orden de vivir. Las facultades están estructuradas por el órgano y la potencia que emana del alma (Pág. 71)

DESCRIPCIÓN:

Este libro proporciona una investigación sobre el conocimiento sensitivo, que toma como fuente de inspiración el pensamiento de Santo Tomás de Aquino.

Este trabajo se dedica más al esclarecimiento de los presupuestos del conocimiento sensitivo que a la exposición de ese mismo conocimiento y de las funciones propias de los sentidos externos e internos.

FUENTES:

- Einstein e Infeld, La física aventura del pensamiento. Buenos Aires. 1961.
- Fabro, C. Partecipazione é causalità. Torinto. 1960.
- Geiger, La participation of the philosophie de S. Thomas d' Aquin. Paris.1958.
- Thomas C, Anderson, The objects of mathematics in Aristotle. New Scholasticism. 1969.
- Thure Von Euxkurl, El hombre y la naturaleza. Barcelona. 1961.
- William, L Kelly, Contemporary psychology and philosophy. New Scholasticism. 1965.
- Wilhelmsen, F.D, El problema de la trascendencia en la metafísica actual. Madrid. 1963.
- Zubiri, El hombre realidad personal, en Reu de Occidente. 1963.

CONTENIDO:

Capítulo I: Estructura del sujeto del conocimiento

1. Noción de vida y desarrollo de la misma

Se tratará de la vida orgánica, aquel tipo de vida que implica el carácter intrínseco de la causa material. La vida inorgánica propia del espíritu.

Para Santo Tomás, el fenómeno de la vida se da en el orden del movimiento, el movimiento vital es un movimiento autorregulado. Esta autorregulación es intrínseca, distingue al movimiento vital de cualquier movimiento.

La vida es un fenómeno unitario en cuanto se reduce a la unidad del viviente que con su vivir ejerce la vida; aunque el viviente tenga una relación con el exterior, la vida no puede consistir solamente en esta relación con el exterior, pues implica una unidad del viviente que es el que mantiene relaciones con el medio.

El carácter unitario del viviente, desde un punto de vida filosófico, se considera como un desarrollo de la misma noción de automovimiento.

Para Santo Tomás, el grado supremo de vida es el grado de unidad simple, debe ser restringida a lo real. La vida real es individual.

El principio del vivir es intrínseco al viviente porque el viviente ejerce su vida siendo eficiente en relación a su vivir.

La inmanencia significa que el término de la acción vital se queda en el mismo viviente que la ha ejercido, la inmanencia sólo es posible si implica una superación de la individualidad.

La realidad, en la visión de Santo Tomás es jerárquica; el bien del viviente y la forma de tener este bien son superiores al bien y a la forma de poseerlo que corresponde a los no vivientes.

Un bien es tanto más perfecto cuanto menos particulizado, porque un bien individualizado no es más que ese bien y no los demás.

El movimiento es continuo, y, desde el punto de vista de la continuidad, la unidad del movimiento se traduce en indivisibilidad del mismo. El movimiento, en otras palabras, no es una "mismidad", pues un movimiento real es efectivo y la afectividad presupone una heterogeneidad etiológica, incompatible con una concepción ontológica del movimiento.

La apertura es relación, con lo que se indica que la finalidad del viviente es relacionarse dinámicamente en términos de inmanencia, vivir es perfeccionarse: el viviente se "prolonga" en su vivir no limitándose a permanecer en la existencia.

En la vida vegetativa, la automoción, control y posesión del movimiento se establece, exclusivamente en el ejercicio del movimiento vital mismo: el fin sólo perfecciona al viviente en cuanto que éste lo ejecuta.

El vegetal es el tipo de viviente que tiene una mayor dependencia del medio, hasta tal punto que no cabe vida vegetal si no es un ambiente adecuado. La vida vegetativa depende de lo inanimado y éste le impone sus pasos concretos. En el acto de poner fines la vida vegetativa no depende de lo inanimado, sino sólo en la realización de esos fines.

La novedad del mundo sensitivo, en relación al vegetativo, es la aparición de los órganos sensitivos y de la percepción que en ello se funda: la realidad presente para los sentidos, que es al mismo tiempo posibilidad futura para la acción vital, se muestra en un "allí" y este solo existe en conexión con un "aquí".

Entre el comienzo de una acción vital (aquí) y el final de la misma (allí) se abre un intervalo en el que se manifiesta la discrepancia entre el tiempo de los sentidos y el tiempo del ritmo de la acción vital. El verdadero motor es el fin de la acción vital.

La percepción y movimiento deben concebirse como dos momentos recíprocamente relacionados de un solo y mismo acto.

Lo propio de la vida racional consiste, según Santo Tomás, en abrirse al fin como tal. El hombre puede, entonces, realizar las acciones desde la posesión objetiva de la finalidad y esta es la razón de que la conducta humana sea medial.

El principio del vivir es intrínseco al viviente y no porque se participe de la vida, pues ésta no es una noción abstracta.

2. Estructura del viviente

El objeto de este trabajo se refiere al viviente dotado de vida sensible.

El hombre de vida surge de una apariencia exterior de la “cosa” que consiste en moverse a sí misma.

El alma en principio de operaciones, es el aspecto activo de la sustancia viviente, o bien el alma hace viviente a un cuerpo que ya es cuerpo.

Para Santo Tomás, el alma es forma sustancial del cuerpo vivo en cuanto se trata de un cuerpo, lo que significa que es cuerpo en cuanto es vivo.

El alma es forma sustancial, pero también es principio de operaciones y ambos aspectos son solidarios; un alma que no fuera principio de operaciones no sería alma.

Santo Tomás afirma que el acto puro es inmóvil, ya que la inmovilidad es siempre formal en cuanto resultado de llegar a él abstractamente. La inmovilidad, es pasiva dado que es un mero resultado.

El alma es causa formal, pero su formalidad activa no se reduce a ser una mera información de materia. La forma, en efecto, sería un término del móvil debido a la acción de una causa eficiente extrínseca del vivir.

Para Santo Tomás el ser es trascendental respecto a todas las categorías y en relación a cualquier analítica causal. El ser, consecuentemente, es principio respecto a la sustancia, a los accidentes y a la relación.

Cuando Santo Tomás dice que el viviente es sustancia quiere decir que el alma que informa al cuerpo no es en - otro en el sentido de que está incluida en el universo y que su inclusión en el universo es completa.

La noción de en - sí, por tanto, está en el orden de la causa material lo que es congruente con la idea Tomista de que el alma informa.

Capítulo II: Introducción al tema del conocimiento

El conocimiento es una faceta de la operatividad del viviente y debe, por tanto, ser estudiado conjuntamente con las restantes facetas de la operatividad del viviente.

Para Santo Tomás el conocimiento es la posesión inmaterial, objetiva o intencional de una forma.

El conocimiento es un modo de ser distinto del ser natural, de tal modo que, si en el orden de la naturaleza hay inmaterialidad, en el modo de la posesión el conocimiento significa posesión objetiva de formas.

En el cognoscente se da un paso de potencia de conocer a acto de conocer. Este paso de potencia a acto exige un sujeto próximo de conocimiento. El conocimiento no consiste simplemente en la recepción de la especie impresa, aunque ésta sea necesaria para que se de el conocimiento.

La facultad cognoscitiva se compone de potencia activa (forma) y órgano (materia), pero la potencia activa no puede ser una mera forma del órgano de su facultad, pues en cuanto potencia activa desarrolla una operación inmanente, pasa al acto en el sentido relativo de la acción.

En el caso del hombre se da una forma pura: conocimiento intelectual, y una serie de relativo, lo que no implica la falsedad de éstos; los objetos sensibles son válidos, pero en cuanto que objetos sensibles no son noticias del ser.

Hay que tener en cuenta que quien conoce no es ni la inteligencia ni los sentidos, sino el hombre sirviéndose de ellos. Resulta entonces, que al diferenciar entre lo sensitivo y lo intelectual tienen que ser compatibles con la unidad radical del hombre, lo propiamente humano.

El remitirse a lo sensible “exige” lo intelectual, pues es una concientización reflexiva que hay que referir, en rigor, a la dimensión intelectual del conocer humano.

Capítulo III: La articulación del conocimiento sensible

Todo el análisis que Santo Tomás desarrolla del conocimiento sensible está vertido en una consideración unitaria del viviente.

La sensibilidad es, primariamente unitaria, la diversidad (pluralidad de facultades) es secundaria.

La consideración unitaria de las sensibilidades secundarias tiene un carácter meramente terminal. El punto de vista central, en el estudio de la sensibilidad, es la consideración de las facultades.

La unidad de la sensibilidad, se desarrolla basándose en la distinción entre sentidos externos e internos.

Santo Tomás sostiene que la sensibilidad externa consta de cinco sentidos, pueden ser superiores (vista y oído) e inferiores (olfato, gusto y

tacto). En efecto, lo conocido por los sentidos externos inferiores es algo que afecta al sentiente.

El sensible propio es aquel que únicamente es captado por una facultad; el sensible propio de la vista es el color, el oído y el sonido. El color no es visible y es el objeto formal de la vista.

Los sensibles comunes son aquellos contenidos de la sensación externa que son captados por más de un sentido externo, según la enumeración aristotélica, recogida por Santo Tomás, son cinco: movimiento, quietud, número, figura y magnitud. Ningún sentido externo tiene como objeto la integración o coordinación de lo conocido por otros sentidos externos.

La percepción es una función de la sensibilidad interna.

Para Santo Tomás el sensible común más importante, al que se reducen todos los demás, es la cantidad.

Los sensibles comunes tienen un carácter más genérico y sirven para unificar, en referencia al mundo exterior.

Lo inédito objetivamente es la sensibilidad externa, es la actualidad del conocer que debido a la irreflexibilidad de los sentidos externos, reclama la sensibilidad interna. La sensibilidad interna es superior a la externa desde el punto de vista de la subjetividad de la sensación.

El conocimiento sensible separado del apetito que desencadena no tiene ningún sentido.

El sensorio común objetiva lo subjetivo de la sensación externa y a través de dicha objetivación discrimina lo conocido por las diversas facultades de la sensibilidad externa.

Lo percibido es conocido connotativamente pero no es sentido. Lo percibido (por el sensorio común) es lo que Santo Tomás denomina sensible per accidentis: unidad de cualidades (sensibles propios) discriminados por el sensorio común.

El sensorio común, según la causa formal, es prius respecto de la sensibilidad externa; ésta, según la causa material, es antes respecto del sensorio común.

La fantasía, formaliza la percepción del sensorio común integrándola en la continuidad sensible vital. La función de la fantasía, en relación con el sensorio común, consiste, por tanto, en formalizar la percepción primera.

Según santo Tomás, lo que inmuta o mueve a la fantasía es el sentido en cuanto está en acto. La función peculiar de la fantasía consiste,

centralmente, en ser una “articulación” de lo percibido de un modo puntual por el sensorio común. Es la facultad cognoscitiva- sensible que consiste en la reproducción articulante de lo percibido, lo que implica la suscitación de especie expresa (fantasma) que intencionalmente, tiene la propiedad de ser imagen.

Santo Tomás sostiene que la proporción y la articulación se establecen, principalmente, sobre la base del espacio que es mal elemento en lo percibido, que reduce a la causa material.

La estima según Santo Tomás, es la facultad que relaciona lo conocido (exterioridad objetiva) con las necesidades del animal (de orden instintivo) y enlaza, consecuentemente, la dimensión cognoscitiva de la vida animal con la dimensión tendencial de la misma.

La estima, es el centro coordinador de la vida sensible en acto segundo. La estima relaciona lo conocido con la naturaleza del animal que es donde radican las necesidades instintivas del mismo; por tanto culmina el conocimiento del animal, aunque lo que se “añada” a lo conocido por los otros sentidos no sea, estrictamente hablando, una representación de la exterioridad.

La conciencia es una instancia secundaria y en modo alguno central del conocimiento sensible animal.

La posesión objetiva de los fines implica cierta paralización de los instintos en el sentido de que la respuesta puede ser postergada.

El conocimiento de la realidad presupone que el objeto del conocimiento humano es universal. La universalidad, constancia básica de los objetos humanos, se mantiene al margen de las variaciones de la experiencia sensible; aunque estas objetividades rigen a lo concreto, vales por sí mismas y expresan lo que es (esencia).

La percepción humana es una dimensión del conocimiento humano, mientras que la percepción final de los animales es la culminación del conocimiento.

Según Santo Tomás, la facultad donde la instintividad se relaciona con la exterioridad es la facultad que coordina los grados de objetivación de los restantes sentidos intencionales.

La exterioridad que inmuta mediante la sensibilidad externa y el sensorio común no tiene que ser necesariamente el contenido objetivo de la fantasía.

Etiológicamente la memoria es inferior a la estimativa y más formal que la fantasía. Sin embargo, Santo Tomás asigna como objeto de la memoria;

el reconocimiento del pasado, lo que presupone que las percepciones en otro tiempo presente hayan sido conservadas.

Santo Tomás asigna como función de la memoria la conservación de las intenciones insensatas de la estimativa.

Santo Tomás sostiene que la memoria es *passio sensus communis*. En efecto, la percepción final (que se establece en el nivel estimativo) depende, a través de la fantasía, de la inmutación de la sensibilidad externa que, en cuanto que unitaria, incluye al sentido común.

La memoria, cohesiona la vitalidad animal en acto segundo desde un punto de vista subjetivo, aunque el transcurso temporal que no es lo mismo no es objetivado por el animal.

La vitalidad racional, se distingue radicalmente tanto de una vitalidad vegetativa como de una vitalidad meramente sensitiva. En los animales los sentidos se supeditan exclusivamente al servicio de sus necesidades corpóreas, están ordenadas al intelecto y por él son regidos.

La objetivación humana, en su sentido integral, no puede considerarse terminada antes del curso a la sensibilidad, está al margen del nivel intelectual, no puede culminar.

Las ideas son conocimientos de objetividades esenciales porque la inteligencia versa acerca de lo que es. La inteligencia humana posee un conocimiento de lo que es, pero un conocimiento de esencias que no es intuitivo y por esta razón depende en cuanto al contenido cognoscitivo de la sensibilidad.

METODOLOGÍA:

En este ensayo se encuentra una interpretación muy atinada de la noción de automovimiento, que es la empleada por Santo Tomás para definir la vida, hace énfasis en dos consideraciones: una ontológica (sobre la constitución del viviente) y otra etiológica (sobre las operaciones propias del mismo).

CONCLUSIONES:

- El viviente es una relación sustancial que se clausura a sí misma en el orden de la profundidad.
- La vida se reduce al viviente y no sucede que éste se asimile a la vida, pues la vida como generalidad o abstracción carece de sentido propio.
- Vivir, alude intrínsecamente a la perfección, puesto que desde un punto de vista final, vivir es perfeccionarse.

- Vivir no es permanecer en la existencia, no es supervivir, sino que es aumentar, superar la mera individualidad, gracias a la posesión “actual” de fines.
- La continuidad vital no se puede atender únicamente en el orden sustancial, ni en el orden puramente accidental, ni una continuidad temporal, al contrario meramente espacial.
- En el orden sustancial, el alma queda perfectamente definida como “acto primero del cuerpo físico organizado”, acto primero significa, por tanto, que el cuerpo no era cuerpo antes de ser animado.
- Santo Tomás define al alma como principio de operaciones, lo que lleva consigo que en el orden del vivir no se distinguen causas intrínsecas (entitativas) y causas extrínsecas, por la sencilla razón de que todas son intrínsecas.
- La causa formal es anticipación del fin desde el punto de vista de la causa eficiente, pero no desde el punto de vista móvil (causa material).
- Si el alma es principio de operaciones del viviente, el alma es la situación de “estar vivo” antes de moverse en el orden de la acción – pasión.
- En Santo Tomás, la psicología es la consideración de la causa formal de la vida, que al estar relacionada con las restantes dimensiones causales se afirma que es un aspecto de la biología.
- La psicología, en cuanto aspecto de la biología, es la ontologización, a un nivel no metafísico, de la etiología.
- Lo característico del conocimiento es, que lo poseído está “objeto”, por tanto, significa “conocido” y sólo hay objeto en tanto que conocido, en el sentido de que una forma objetiva no es posible más que en el conocimiento.
- Lo constitutivo del conocimiento, según Santo Tomás, es que el cognoscente y lo conocido están en el conocer radicalmente unificados sin estar “reducidos”. La actualidad cognoscitiva es, en consecuencia, posesión inmaterial de la forma.
- Para que haya objeto sensible es necesario una independencia relativa de la potencia activa de la facultad respecto de su órgano. En esta independencia se funda la distinción jerárquica de los modos de conocer de un viviente.
- El conocimiento accede al ser, aquel no es intragenérico (el ser no es un género) sino que trasciende al no limitarse a la corporeidad.
- Las facultades se especifican por su objeto formal. El objeto de la vista es lo coloreado cuya condición de posibilidad se cifra en el modo de recepción de la especie impresa, modo de recepción conmensurado por el objeto formal.
- La sensibilidad externa es la consideración de la sensibilidad en cuanto inmuta desde afuera, es decir, en cuanto que la especie impresa es exterior al orden de la sensibilidad.
- El objeto de los sentidos externos, es la conciencia entre la exterioridad y la sensibilidad, es decir, la indiscriminabilidad entre lo viviente y lo no viviente; el objeto es coactualidad o coincidencia.

- El sensorio común, es la actualidad total y unitaria de la sensibilidad externa; el sensorio común es la actualización objetiva de la actualidad cognoscitiva de la sensibilidad externa.
- La articulación de la percepción primera (función de la fantasía) no es a priori pues se basa en la integración de lo sensible común (el espacio es lo más importante) conocido ya en la sensibilidad externa a través de los diversos sensibles propios.
- La realidad, sólo puede descubrirse cuando se suspende la instintividad y se atiende a lo que es (esencia).
- La función propia de la memoria es, según Santo Tomás, conservar y evocar las intenciones de la estima. Es la dimensión culminar del aprendizaje animal (regido por la estimativa) en orden al comportamiento, lo que explica las modificaciones de los esquemas operativos, animales dentro de la constancia básica de su comportamiento.
- No hay nada en la inteligencia que antes no estuviese en los sentidos. El objeto de la inteligencia, por tanto, depende del objeto de los sentidos.
- La inteligencia no es una facultad orgánica, lo que implica que no puede ser reducida a la percepción.
- En un orden natural las esencias están en acto en la realidad (cuestión marginal en un planteamiento psicológico del conocimiento); en el orden intencional, las esencias sólo están en acto en el nivel del conocimiento intelectual.

TÍTULO: INTELIGENCIA SENTIENTE
AUTOR(S): ZUBIRI, Xavier
PUBLICACIÓN: Madrid, 1980. 288 Páginas.
UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Inteligencia: - La inteligencia como facultad es sentiente, y el sentir humano como facultad es intelectual (Pág. 91)
- Inteligir consiste formalmente en aprehender lo real como real, y que sentir es aprehender lo real es impresión (Pág. 12)
- Inteligir es un modo de sentir, y de sentir es en el hombre un modo de inteligir, (Pág. 13)
- Inteligir y sentir serían dos modos de darse cuenta, es decir dos modos de conciencia, (Pág. 21)
- Inteligir es aprehender algo formalmente real, es mera actualidad impresita de lo real en y por sí mismo, (Pág. 263)

Sentiente: En virtud de su estructura formal misma, es lo que determina en alguna medida la estructura del proceso sentiente; y este proceso sentiente es la estructura formal de la aprehensión “el sentir en cuanto tal”. Sentir es el proceso que constituye la vida (Pág. 41)

DESCRIPCIÓN:

El libro está dividido en tres partes fundamentales, este libro corresponde a la primera parte. Tomo No 1 es un estudio sobre la intelección humana que es formalmente la actualización de lo real en la inteligencia sentiente.

Es un análisis de los hechos de la intelección.

CONTENIDO:

Primera Parte: Inteligencia y Realidad
Capítulo I: La intelección como acto: La aprehensión

La filosofía griega y medieval ha considerado inteligir y sentir como actos de dos facultades, determinada cada una de ellas por la acción de las

cosas. Inteligir y sentir serían dos modos de darse cuenta, es decir dos modos de conciencia.

La intelección es conciencia, la intelección es acto de conciencia. El darse cuenta es siempre un darse cuenta “de” algo que está presente a la conciencia.

La intelección es ciertamente un darse cuenta, pero es un darse cuenta de algo que está ya presente. El darse cuenta es “darse – cuenta - de”, y este momento de “de” es justamente la intencionalidad. La intelección como acto no es formalmente intencional. Es un físico “estar”.

La unidad de este acto de “estar” en tanto que acto es lo que constituye la aprehensión.

La intelección es un acto de aprehensión, este acto de carácter aprehensivo pertenece también al sentir. Porque la aprehensión sensible y la aprehensión intelectual tienen frecuentemente el mismo objeto.

Capítulo II: La aprehensión sensible

La aprehensión sensible es lo que constituye el sentir. Sentir es un proceso sentiente que tiene tres momentos:

1. Momento de suscitación: suscitación es todo lo que desencadena una acción animal. El sentir como proceso no es tan sólo una actividad fisiológica, sino que es el proceso que constituye la vida del animal. Suscitación es momento de una acción.
2. Modificación tónica: está determinada por la suscitación. La suscitación puede depender de un factor endógeno que puede ser en cierto modo connatural al animal.
3. Momento de respuesta: es un momento accional.

El sentir en virtud de su estructura formal misma, es lo que determina en alguna medida la estructura del proceso sentiente.

La unidad procesal del sentir está determinada por la estructura formal de la suscitación. La aprehensión sensible tiene una estructura formal propia, y en su virtud desencadena el proceso del sentir, “el sentir en cuanto tal”.

La aprehensión sensible consiste formalmente en ser aprehensión impresiva, he aquí lo formalmente constitutivo del sentir.

La impresión es toda afección del sentiente por lo sentido; la impresión es la presentación de algo otro en afección.

La formulación concierne pues al sentir entero en cuanto suscitación, en cuanto modificación del tono vital y en cuanto respuesta. Formalización

puede significar la estructura cerebral por la cual aprehendemos un contenido según su propia formalidad; es un “quedar”, es la unidad de contenido y de formalidad.

Formalización es la independencia, es lo constitutivo de la unidad del contenido en cuanto independiente, sea contenido elemental o sea una constelación.

Capítulo III: Modos de aprehensión sensible

La aprehensión sensible determina la índole del proceso sentiente. La impresión tiene siempre un momento de afección. Pues bien, la impresión que consiste en determinar por afección el proceso de respuesta es lo que llamamos estímulo.

La formalidad de estimulidad consiste precisamente en formalidad de significatividad. Signo es señal y la señal es algo cuyo contenido es aprehendido por sí mismo.

Signo consiste en ser un modo de formalidad del contenido, la formalidad de determinar una respuesta.

La independencia significativa se ha tornado en independencia de realidad. Realidad es formalmente el “de suyo” de lo sentido: es la formalidad de realidad como modo de quedar en la aprehensión.

La riqueza de la vida animal es riqueza de signos objetivos. La riqueza de la vida humana es riqueza de realidades.

En la aprehensión primordial de realidad, lo real está aprehendido en y por sí mismo.

La hiperformalización es un carácter estructural, es el resultado de un proceso morfogenético. La aprehensión así hiperformalizada es justo la impresión de realidad.

Capítulo IV: La estructura de la aprehensión de realidad: intelección sentiente

El sentir humano es esencial y formalmente impresión de realidad.

La impresión de realidad es siempre y sólo propia de un acto de aprehensión. Esta aprehensión en cuanto es aprehensión impresiva es un acto de sentir.

Inteligir consiste formalmente en aprehender algo como real. La aprehensión de lo real es en primer lugar un acto exclusivo de la inteligencia.

El puro sentir es tan sólo un modo del sentir en cuanto tal.

Inteligir y sentir no se oponen. Los que se oponen son el puro sentir y el inteligir; el puro sentir es la facultad de estimulidad, y el inteligir es la facultad de realidad. Pero ambos son dos modos de sentir.

El momento de “pureza” del sentir no es sino eso: momento del acto único de puro sentir.

El momento sentiente es “impresión”, el momento intelectual es “de realidad”. La unidad de ambos momentos es la impresión de realidad.

Sentir algo real es formalmente estar sintiendo intelectivamente.

El sentir es en sí mismo un modo de inteligir, y el inteligir es en sí mismo un modo de sentir.

La intelección es constitutiva y estructuralmente sentiente en sí misma en cuanto intelección.

El objeto primario y adecuado de la inteligencia sería, por tanto lo sensible.

La inteligencia sentiente como facultad. El hombre puede sentir y puede inteligir. Es una facultad compuesta estructuralmente por dos potencias, la potencia de sentir y la potencia de inteligir.

La inteligencia como facultad es sentiente, y el sentir humano como facultad es intelectual.

La inteligencia sentiente como facultad; esta facultad es facultad de las estructuras que constituyen la realidad humana.

La habitud es el fundamento de la posibilidad de todo proceso vital. Sentir no es una creación del animal. Es sólo la autonomización de una función propia de todo viviente: de la susceptibilidad.

“Sentir- inteligencia” es la facultad de inteligencia sentiente. Por ello es por lo que el hombre siente impresivamente la realidad.

El hombre por sus estructuras determina la habitud de realidad: en ella no está abierto solamente a un medio sino que está abierto a un campo y a un mundo: es el campo de lo real y el mundo de lo real.

La intelección sentiente, consiste en aprehender las cosas en impresión de realidad. Esta impresión de realidad nos viene dada por distintos sentidos.

Intimidad significativa pura y simplemente “realidad mía”. Es un modo de representación de lo real.

La intelección está en el sentir como momento determinante de la formalidad aprehendida en éste. La inteligencia misma como intelección de sí es primaria y radicalmente intelección sentiente; la inteligencia no está en sí sino sentientemente.

No es la tensión hacia la realidad, sino la realidad misma como un “hacia” que nos tiene tensos. Es un modo de aprehensión intelectual en “hacia”.

La realidad, en efecto, no es tan sólo algo presente ante mí, y en su nula realidad, sino algo también en principio “fruitable” como realidad y por ser realidad.

La inteligencia sentiente es la estructuración de la diversidad de sentirse en la unidad intelectual de realidad. La inteligencia sentiente es algo dotada de estructura propia.

Trascendental es aquello que constituye el término formal de la inteligencia, a saber, la realidad en impresión.

Lo trascendental es en primer lugar algo propio de lo que constituye el término formal de la intelección; se extiende desde la formalidad de la realidad de una cosa a la formalidad de toda otra cosa. Trascendentalidad entonces no es comunidad, sino comunicación.

La formalidad de realidad está abierta a ser un momento del mundo, es una formalidad que al hacer que la cosa sea pura y simplemente realidad, hace de “su” realidad un momento de “la” realidad; es decir, del mundo.

El sentir mismo es entonces trascendental.

Para Kant lo sensible y lo inteligible son dos elementos (a posteriori y a priori) de una unidad primaria: la unidad de objeto. No hay dos objetos, sino un solo objeto sensible-inteligible: el fenómeno.

La unidad Kantiana del objeto está constituida en inteligencia sensible: es la unidad intrínseca de ser objeto de conocimiento.

La trascendentalidad no sólo no es a priori, y no sólo es abierta, sino que de hecho esta apertura es dinámica; es el dinamismo trascendental de lo real.

Capítulo V: La índole esencial de la intelección sentiente

Intelección es la aprehensión de algo como real. La inteligencia sentiente es, pues, aprehensión impresiva de lo real, impresión de realidad.

Intelección es formalmente conocimiento.

La intelección es para Husserl sólo un modo de intencionalidad, un modo de conciencia.

La esencia formal de la intelección sentiente es esta mera actualidad. Actualidad carácter de actual, es lo presente en cuanto algo que “esta”.

Lo percibido no “se presenta como si fuera” real, sino como “estando presente”.

La aprehensión intelectual es siempre y sólo actualidad “de “la realidad.

Lo formalmente propio de la actualidad intelectual en cuanto intelectual es ser “mera” actualidad, esto es tener por término la formalidad de realidad tal como “queda reposando” sobre sí misma.

La intelección es mera actualización de la realidad de lo inteligido. Esta intelección es sentiente; es decir, entiende lo real impresivamente, en impresión de realidad.

Las cualidades sensibles son ante todo impresiones nuestras.

Ser formalidad de realidad consiste en que el contenido es “en propio” lo que es; es algo “de suyo”. Esta realidad del “de suyo” es mera actualidad.

La intelección sentiente es formalmente mera actualidad de lo aprehendido como real. La actualidad de la intelección es la misma actualidad de lo inteligido.

Entender sentientemente algo es estar entendiendo sentientemente la propia realidad de mi acto.

Conciencia es co-actualidad intelectual de la intelección misma en su propia intelección.

La introspección es tan sólo un modo de conciencia: es la conciencia del acto de entrar en sí mismo (intelección cenestésica), y por esto la conciencia introspectiva se funda en la conciencia directa de co-actualidad.

La intelección sentiente es actualidad común, y esta actualidad común en cuanto actualidad del entender hace de éste conciencia.

Tanto la conciencia humana como la conciencia animal son sentiente. Lo que distingue a estas dos conciencias es que la humana es conciencia de realidad, mientras que la animal es conciencia de estimulación.

La actualidad común no es resultado, sino raíz de la subjetividad. La esencia de la subjetividad consiste no en ser un sujeto de propiedades, sino en “ser mí”.

Sujeto y objeto se fundan en la actualidad común de la intelección sentiente.

La actualidad común es formalmente actualidad trascendental porque lo es la impresión de realidad, esto es porque la impresión es sentiente. Es trascendental porque, por ser actualidad común, la inteligencia sentiente queda abierta a la realidad en la misma apertura según la cual lo real mismo es abierto en cuanto realidad.

Inteligir es un simple “quedar” de lo aprehendido en impresión de realidad, y un “quedar” de la intelección sentiente en lo impresivamente inteligido.

La apertura trascendental de la intelección sentiente es el fundamento intrínseco y radical de toda construcción intelectual, de todo logos.

La intelección es mera actualización de lo real en su propia y formal realidad.

Formalmente cada cualidad sensible es real en sí misma “en” la percepción.

La cualidad no parte solamente de las impresiones subjetivas de realidad, sino que tiene que apoyarse en lo percibido mismo.

Capítulo VI: La idea de realidad de lo sentientemente inteligido

La intelección sentiente es la mera actualización impresiva de lo real como real.

La formalidad de “realidad” como momento propio de lo aprehendido constituye a éste en lo que llamamos “cosa real”.

Realidad es una formalidad de lo aprehendido sentientemente.

Lo que constituye formalmente la realidad no es el existir, sino el modo de existir: existir “de suyo”.

Realidad es formalidad abierta, por esto la realidad es constitutivamente respectiva.

La formalización de lo sentido en el sentir es el momento impresivo de la intelección sentiente; en este caso la formalización consiste en constelación.

Toda realidad es así un in y un ex, interioridad y exterioridad. Es interior porque es sistema; es exterior porque es proyección en las notas.

Lo real, es sustantividad estructural y dimensional.

La sustantividad tiene esta triple dimensión de totalidad, coherencia y duratividad. Son tres momentos de lo aprehendido mismo en su primordial aprehensión.

Sustantividad dimensional: he aquí lo real desde una inteligencia sentiente.

Para una inteligencia sentiente, la realidad es lo que tiene la formalidad del “de suyo”, sea una nota sea un sistema de notas sentidas en su realidad.

Ser es ante todo actualidad; actualidad es un “estar presente” en cuanto estar, “desde sí mismo”.

Ser es actualidad mundanal. Entonces lo real no es solamente real; sino que es lo real presente en el mundo pero en tanto que está presente en él. Esto es el ser.

El “yo” no es la realidad de la persona, sino su ser; “esto o lo otro es lo que soy yo”.

El ser como actualidad es ulterior a lo real: es la ulterioridad del ser. Ser es algo fundado en la realidad.

El término formal de la intelección sentiente es siempre y sólo realidad. En su virtud, la realidad no está sentientemente inteligida.

Inteligir es aprehender lo real, y esta aprehensión es sentiente.

Capítulo VII: La realidad en la intelección sentiente: la verdad real

La intelección consiste formalmente en aprehender algo como real, y esta intelección tiene también su verdad; verdad es la intelección en cuanto aprehende lo real presente como real.

Toda verdad envuelve realidad, pero no toda realidad envuelve verdad. La realidad es lo que da verdad a la intelección, al estar meramente actualizada en ésta. Y esta actualización es verdad porque envuelve la realidad.

Verdad es pura y simplemente el momento de la real presencia intelectual de la realidad.

Pero la intelección no es un acto de conciencia, sino un acto de aprehensión, y lo inteligido mismo no tiene sólo independencia objetiva, sino independencia real.

Ratificación es la forma primaria y radical de la verdad de la intelección sentiente. Es lo que se llama verdad real. Todo lo real es la riqueza de lo aprehendido.

La coherencia formal es una dimensión de lo real. Pero esta coherencia ratificada en la intelección constituye la verdad.

La inteligencia sentiente está esencialmente constituida por impresión de realidad. En cuanto impresiva, esta intelección es sentiente.

La verdad es la propiedad de algo que merece confianza, seguridad.

Capítulo VIII: Modo primario de intelección: la aprehensión primordial de realidad

Inteligir es algo más que sentir. La fuerza de inteligencia no consiste primariamente en fuerza de entender, sino en fuerza de aprehensión de realidad.

La esencia del entender está en inteligir. Inteligir es siempre y solo aprehender la realidad. Al aprehender sentientemente una cosa real estamos ya intelectivamente instalados en la realidad. Inteligir es estar aprehensivamente en la realidad, en lo que las cosas son “de suyo”. La cosa real tiene así dos funciones: una la de ser algo real, y otra la de ser pura y simple realidad.

La unidad intrínseca y formal de aquellos tres momentos (sentir lo real, mera actualización, instalación) es lo que constituye la inteligencia sentiente. La realidad sensible es aprehendida en inteligencia sentiente, y su aprehensión es una mera actualización que nos instala aprehensivamente en la realidad. Estamos instalados en la realidad por el sentir, y por esto sentir lo real es estar ya inteliendo.

Inteligir lo que una cosa es en realidad es otro modo de inteligir lo ya inteligido en y por sí mismo como realidad.

La intelección de lo que es algo “en realidad” es, pues, una modificación de la intelección de lo que es “como realidad”. La intelección es aprehensión de la realidad en y por sí misma.

La intelección es formalmente aprehensión inmediata de lo real, no fundada en inferencias, razonamientos o cosa similar; es una aprehensión unitaria.

La modalidad es esencial a la intelección.

La aprehensión primordial de realidad no es lo que formalmente constituye la intelección, sino que es la modalidad primaria de la intelección de lo real y por sí mismo. Esta modalidad consiste en que lo aprehendido lo es precisamente en intelección atenta.

Capítulo IX: Los modos superiores de intelección

Ulterioridad consiste muy concretamente en inteligir que es “en realidad” lo ya aprehendido “como real”.

En los modos superiores de intelección, el contenido se hace inmensamente más rico, pero es un contenido que es intelectual solamente por estar escrito dentro del momento de la formalidad de realidad de la aprehensión primordial.

Inteligir es formalmente aprehender realidad con todo su contenido.

La aprehensión superior es la expansión de lo real aprehendido ya en aprehensión primordial como real.

Entonces inteligir lo que una cosa real es en realidad, es inteligirla como momento del mundo. Cada cosa es real en y por sí misma, y es realidad campal y mundanal. Estos dos últimos momentos son dos dimensiones de la trascendencia.

El mundo es la trascendencia sentida del campo. Como momento mundanal, yo soy persona, es decir, personidad, y como momento campal, yo soy personalidad. Personalidad es la cualificación campal de la personidad. Por esto yo soy siempre el mismo (personidad), aunque nunca soy lo mismo (personalidad).

Actualidad campal y actualidad mundanal son distintas modalidades de la actuación respectiva de lo real. Y cada una de estas actualizaciones determina un modo propio de intelección.

La intelección de lo real como mundanal, se apoya formalmente en la intelección de lo real como campal, esto es en el logos.

Como el “hacia” es un momento sentido de lo real, resulta que no sólo el logos es sentiente, sino que la razón misma lo es: es razón sentiente.

La intelección de una cosa real como respectivamente abierta, como re-actualizada, es lo que llamo inteligir lo que lo real es “en realidad”.

Capítulo X: La intelección sentiente y las estructuras humanas

La aprehensión sensible es lo que constituye el sentir. Y sentir es, por lo pronto, un proceso que tiene tres momentos esenciales: suscitación, modificación tónica y respuesta. La impresión es un acto aprehensivo.

Aprehender realidad es lo formalmente propio de la intelección. Por tanto, aprehensión impresiva de realidad, es formalmente intelección sentiente. La modificación de los afectos animales por la impresión de realidad es lo que constituye el sentimiento. Sentimiento es afecto de lo real.

Todo sentimiento presenta la realidad en cuanto tonificante como realidad. El sentimiento es en sí mismo un modo de versión a la realidad.

La intelección es así el determinante de las estructuras específicamente humanas.

Sentir no es algo que concierne solamente a la suscitación, sino que es la unidad intrínseca y indivisa de los tres momentos de suscitación, modificación tónica y respuesta efectora.

La vida humana es vida en la “realidad”, por tanto, es algo determinado por la intelección misma.

El modo primario de esta intelección es la aprehensión primordial de realidad. Inteligir es mera actualidad impresiva de lo real, mera actualidad de lo real en la inteligencia sentiente.

METODOLOGÍA:

Ensayo, volumen 1. El autor cuestiona que el sentir humano y la intelección no sean dos actos numéricamente distintos, sino que constituyen dos momentos de un solo acto de aprehensión sentiente de lo real: es la inteligencia sentiente.

CONCLUSIONES:

- Inteligir consiste formalmente en aprehender lo real como real, y sentir es aprehender lo real en impresión.
- Conciencia no es sino la sustantividad del “darse cuenta” mismo. Porque el darse cuenta es siempre un darse cuenta “de” algo que está presente a la conciencia.
- La intelección es ciertamente un darse cuenta, pero es una darse cuenta de algo que está ya presente.
- La intelección como acto es un acto de aprehensión y esta aprehensión es a su vez un modo de la aprehensión sensible misma.

- Sentir es un proceso. Este proceso sentiente es estrictamente unitario.
- La impresión sensible es una impresión que afecta al sentiente.
- Primordialmente realidad es formalidad. Esta formalidad compete a la cosa aprehendida por sí misma.
- La impresión es un acto de aprehensión.
- Aprehender realidad es, por consiguiente, un acto esencialmente exclusivo de la inteligencia.
- La inteligencia sentiente, tiene un objeto no sólo primario y adecuado, sino un objeto formal propio: la realidad.
- La inteligencia concipiente: es aquella cuyo objeto primario es lo sensible, este objeto esta dado por los sentidos “a” la inteligencia y el acto propio de esta intelección es concebir y juzgar lo dado a ella.
- La intelección sentiente es intelección de realidad modalmente estructurada.
- Lo trascendental no es “ser” sino “realidad”, la transcendentalidad no es de carácter conceptivo, sino de carácter físico.
- La talificación y transcendentalización son los dos aspectos inseparables de lo real. Constituyen la unidad estructural de la impresión de realidad.
- La inteligencia sentiente entiende la realidad en todos sus modos, y los trasciende en la unidad de todos ellos. La inteligencia sentiente es aprehensión impresiva de lo real.
- En toda intelección tenemos realidad que es actual, y que en su actualidad nos está presente. Tal es la estructura de la intelección como actualidad.
- La intelección sentiente en lo que tiene de sentiente es mera actualización de la realidad. Inteligizar el logos es considerarlo como un modo de actualización intelectual “común”.
- La intelección sentiente es una mera actualización de lo real tanto en su formalidad como en su contenido cualitativo.
- Desde una inteligencia sentiente la realidad es algo sentido; es una formalidad de alteridad, esta formalidad es el “de tuyo”.
- Transcendentalidad es la apertura misma de la formalidad de realidad como tal.
- La impresión de la formalidad de realidad es la impresión del “de suyo” transcendentalmente abierto como fuerza y como poder.
- Lo real es “de suyo” existente, lo real es “de suyo” para existir. Las tres dimensiones de lo real (totalidad, coherencia, duratividad) se ratifican en tres dimensiones de la verdad real (riqueza, “que”, estabilidad) según tres modos de ratificación (manifestación, firmeza, constatación).
- Toda intelección verdadera ulterior tiene algo de aventura en la realidad, algo de firmeza cierta, y algo de conocimiento, porque manifestación, firmeza y constatación son tres dimensiones

constitutivas de la verdad real, es mera actualidad impresiva de lo real en y por sí mismo.

- Intelección es siempre la mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente.
- Entender lo que algo real es en realidad es ante todo entender lo real ya aprehendido como real, según es, respecto de otras cosas reales, lo que es campalmente.

TÍTULO: NATURALEZA Y NIVELES DE LOS SENTIMIENTOS

AUTOR(S): SELLES, Juan Fernando

PUBLICACIÓN: Bogotá, 2001. 283 Páginas. Revista Pensamiento y Cultura # 4

UNIDAD PATROCINANTE: Universidad de La Sabana

PALABRAS CLAVES:

Facultad: Es potencia, y la potencia siempre lo es respecto de un acto previo. Por tanto, lo que es potencia no se puede conocer sino actualizándolo. La facultad es principio de operaciones. La actualización de la facultad no corre a cargo de esas operaciones, sino que debe ser el sentimiento (Pág. 81)

Sentimiento:

- El sentimiento es, pues, una refluencia de los actos cognoscitivos y tendenciales en las facultades; un sentimiento es una información sobre la conveniencia del objeto a la facultad, los sentimientos no nos hablan, pues, es primer lugar, de las realidades externas sino de nuestras facultades o instancias humanas. Ser prioritariamente sentimental acarrea privarse de conocerse y querer lo real tal cual lo real es (Pág. 79)
- Los sentimientos son una forma de control de los actos, porque estimulan a proseguir o a cejar en el ejercicio de las operaciones (Pág. 80)
- Señala que los sentimientos son un punto de conexión del conocimiento con la tendencia (Pág. 80)

DESCRIPCIÓN:

Revista del Instituto de Humanidades de la universidad de la Sabana. Pensamiento y Cultura, número 4. Contiene artículos de autores nacionales y del exterior, está distribuida por secciones: Estudios interdisciplinarios, Teología, Filosofía, Lenguas y Literatura, Derechos humanos, Ciencias de la vida, arte y creación, Historia. Cada uno de ellos está separado por dibujos artísticos de Manuel Hernández. Mantiene una apertura interdisciplinaria a través de las reseñas y comentarios. Son libros analizados por los profesores del Instituto de Humanidades.

FUENTES:

- Brentano, F. Psicología. Madrid: Revista de occidente, 1935.
- Descartes. Las pasiones del alma. Madrid. Tecnos. 1998.
- Haecker, Th. Metafísica del sentimiento. Madrid, 1959.
- Hegel, J.G.F. Enciclopedia de las ciencias filosóficas, III. Filosofía del espíritu. Trad. E. Madrid. 1918. Pág. 167-168.
- Hegel, J.G.F. Filosofía de la historia, trad. Esp I. 1928 pág. 59
- Hildebrand, D. Von. La afectividad cristiana. Madrid. 1968.
- Las pasiones del alma, cuadernos de Anuario filosófico. Serie universitaria, No III. Pamplona.
- La Persona Humana (II). Bogotá: Universidad de la Sabana, 1998 “Hábitos y virtud”(I): Cuaderno de Anuario filosófico, serie universitaria. Pamplona No 65. 1998.
- Paniquer, R. Jacobi y la filosofía del sentimiento. Las ciencias. 1948. pág. 207.
- Pascal, B. Pensamiento II; Buenos Aires. Aguilar 2. 1963 No 474.
- Polo, L. Antropología esencial, manuscrito.
- Raurich, H. Hegel y la lógica de la pasión. 1974
- S'tein, E. Ser finito y ser eterno. México. pág. 454.
- Tetens, J.N. Sentimiento, intelecto y facultad activa. Cfr. Sobre la naturaleza humana I. Ensayo X, 1777, 25. Mendelssohn, M.

CONTENIDO:

1. Una sinopsis Histórica

La palabra que emplean los filósofos griegos para designar los afectos es la de “pazos”. De esa raíz se deriva el término latino “passionis”, que es el vocablo empleado por los medievales, desde San Agustín hasta los pensadores del periodo de esplendor de la escolástica.

Para estos filósofos clásicos, las pasiones son actos (operaciones inmanentes) que pueden ser facultades de cuerpo (sentidos y apetitos) o del alma (entendimiento y voluntad). Vinculan más las pasiones a las potencias apetitivas que a las cognoscitivas, dentro de éstas las radican los dos apetitos sensitivos denominados según Platón, concupiscible e irascible; en ambas suelen distinguirse pasiones principales y secundarias. Si las pasiones implican potencias con órgano, comportarán pasión, alteración, defecto, privación y recepción; pero si arraigan sólo en las potencias inorgánicas, conllevarán pasividad.

La filosofía moderna, designa los sentimientos indistintamente con las palabras “pasiones” o “emociones”. El racionalismo estuvo demasiado preocupado por hacer girar unas pasiones en torno al cuerpo (res extensa), y otras en torno al alma (res cogitans). El empirismo, en cambio, se queda sólo con la mitad de esa preocupación: polarizar las pasiones en torno a lo sensible. Kant se apropió de la nueva clasificación a su

modo: llamó facultad cognoscitiva, sentimiento de placer y dolor, y facultad apetitiva a las supuestas tres facultades del alma.

Hegel, como cumbre del idealismo, considera que las pasiones se deben subordinar a la razón, pues son “el lado subjetivo y por lo tanto, formal, de la energía de la voluntad y de la actividad”. Lo sentimental en el hombre es el lado oscuro y vago del conocimiento.

Para Hildebrand hay tres centros neurálgicos en el hombre. Se trata de “la trilogía del entendimiento, la voluntad y el corazón”. Y para Haecker sus tesis centrales son: 1) el sentimiento es una facultad diversa de la inteligencia y de la voluntad, “una realidad elemental y primaria, irreductible a otra, en modo alguno compuesta por elementos más simples por los que pudiera ser explicado”, y 2) no es exclusivamente de orden psíquico como aquellas potencias, sino espiritual.

Heidegger le concede el sentimiento, el excelente papel de construir el acceso cognoscitivo a la propia subjetividad. Stein, afirma que el corazón no es una tercera potencia, al nivel de las otras dos superiores (inteligencia y voluntad), sino que es una realidad personal superior a ambas. Considera, pues, al “corazón” como el centro de la vida, lo más íntimo del alma: “la interioridad más profunda del alma es lo que hay de más espiritual en ella”.

2. La Naturaleza de los Sentimientos

Un sentimiento es una información sobre la convivencia del objeto a la facultad. Los sentimientos no nos hablan en primer lugar de las realidades externas sino de nuestras facultades o instancias humanas. Por eso, no es pertinente elaborar una ética basada en los sentimientos, porque sería subjetiva.

Los sentimientos tampoco captan in recto ni los objetos ni los actos de las facultades, sino la conveniencia del objeto (conocido o querido) y de los actos (de conocer y de querer) respecto del estado de la facultad (sea orgánica o espiritual). Puede decirse que la facultad se inclina a conocer lo que le produce más agrado, pero el agrado no es la operación ni la objetivación, sino una consecuencia suya. Polo señala que los sentimientos “son un punto de conexión del conocimiento con la tendencia”

La facultad es potencia, y la potencia siempre lo es respecto de un acto previo. Por tanto, lo que es potencia no se puede conocer sino actualizándolo. La facultad es principio de operaciones. Pero si el sentimiento es la actualización de la facultad, es su conocimiento.

3. Diversos niveles sentimentales

Tesis 1: “Hay tantos sentimientos sensibles (pasiones) como actos y operaciones inmanentes cognoscitivas y apetitivas sensibles”.

Los sentidos humanos se dividen en dos grupos: los externos (tacto, gusto y olfato) inferiores, y (oído y vista) superiores. Los internos son el

sensorio común o la percepción sensible (inferior) y la imaginación, la memoria y la cognitiva (superiores). Los sentimientos que siguen los sentidos serán el placer y el dolor de cada facultad al captar con sus actos los objetos.

El apetito concupiscible sigue a los sentidos externos, pueden ser positivos y negativos, y deben ser aquellos que deberían ser “consecuencia” de la virtud de la templanza o del vacío opuesto a ella, la insensibilidad. Los sentimientos del irascible, positivos y negativos deben ser aquellos que son “efecto” de obrar según la virtud de la fortaleza o de ejercer actos que indican la falta de ella, o la caída en el vacío contrario por defecto o por exceso, a saber, la cobardía y la temeridad.

Tesis 2: “La inteligencia posee sentimientos positivos y negativos”.

La razón tiene al menos, dos vías: la teoría y la práctica, en cada una de ellas hay actos y hábitos distintos. El hábito clave de la razón teórica es la ciencia. El hábito clave de la razón práctica es la prudencia. Los sentimientos positivos que seguirán al ejercicio prudente serán los propios de lo que hoy entendemos por “liderazgo”, es decir, el gusto por dar el ejemplo al acertar en los juicios y resoluciones, por llevar a la práctica los propósitos, por coordinar iniciativas; el gusto por el trabajo bien hecho, por la lealtad a las cosas y la sinceridad a las personas. Entre los negativos estarán la sensación del vacío y aburrimiento que deja el creer que todas las opiniones valen lo mismo, o el de la precipitación, la inconsideración, la inflexibilidad, la inconstancia, el olvido, la negligencia, el atolondramiento y la pereza mental.

Tesis 3: “La voluntad tiene sentimientos positivos y negativos”.

Tomás de Aquino atribuye a la voluntad sentimientos más elevados, propios del espíritu, que en sentido estricto no pertenece a ella. La virtud clave de la voluntad es la justicia; en consecuencia, serán sentimientos positivos de esta potencia todos aquellos que sigan, de un modo u otro, al ejercicio de esta virtud, es decir, que sea “efecto” o resultado en la facultad de un obrar justo, y serán sentimientos negativos aquellas redundancias en la voluntad de un obrar injusto.

Tesis 4: “A los hábitos innatos siguen sentimientos”.

Los hábitos nativos son también perfecciones (actos). Pero, a distinción de los adquiridos, toda persona cuenta con los innatos que permiten que la persona se abra a distintas dimensiones de la realidad. Son, pues, instrumentos de la persona. La sindéresis neoplatónica, se usó en los cuatro primeros siglos, la existencia de esta habilidad en la persona fue notada por San Jerónimo. Esta posee dos facetas, una de conocer y otra de querer, a la primera seguirá un sentimiento y a la segunda otro. El primero debe ser algo así como el sentir la claridad de la iluminación,

pues es propio el establecer las facultades de la esencia humana. En segundo lugar, al hábito de los primeros principios sigue el sentimiento de la tranquilidad, en tercer y último lugar, al hábito de sabiduría sigue un sentimiento especial: se trata de ese sabor o gusto por conocer la majestad de la propia persona que uno mismo es y la de los demás.

Tesis 5: “En el espíritu humano en estado nativo existen sentimientos positivos y negativos”.

El acto de ser personal está constituido por unos radicales peculiares (coexistencia, libertad, conocer y amar).

La inteligencia y la voluntad no son lo más alto de la persona porque no es persona ninguna. Son de la persona, pero no la persona. En cada intimidad personal deben existir, en estado nativo, unos sentimientos. Esos serán una dotación creatural. A la par, esos sentimientos serán susceptibles de ser elevados por Dios, progresivamente y sin coto, al orden sobrenatural. De modo que los sentimientos, al nivel del espíritu, son dones naturales.

Tampoco hay dos personas igualmente dotadas de sentimientos personales. ¿Cuáles son esos sentimientos innatos del espíritu que siguen a los radicales personales? A la coexistencia nativa debe seguir, nativamente, un gozo espiritual. A la libertad, una esperanza natural. Al conocer personal, una fe natural en la búsqueda de sentido personal. Y al amar personal, un sentimiento de amor.

Tesis 6: “En el espíritu humano caído y elevado (también reprobado y glorificado) existen sentimientos negativos o positivos de los naturales”.

Los sentimientos del espíritu positivos son, respecto de cada radical, los siguientes: el gozo para la coexistencia elevada por la gracia; la esperanza para la libertad elevada por la esperanza; la audacia para el conocer personal elevado por la fe; el amor personal para el amor personal elevado por la caridad. Los negativos serán supuestos, a saber, contra el gozo, la tristeza; frente a la esperanza, la desesperación; contra la audacia, el temor; y frente al amor, el odio.

METODOLOGÍA:

Artículo de la revista Pensamiento y Cultura de la Universidad de la Sabana, la cual trata dos temas centrales, uno se refiere a la naturaleza de los sentimientos y la otra trata de la naturaleza y los sentimientos en diferentes niveles cada uno.

CONCLUSIONES:

- Se entienden todas las pasiones como educables por la razón y subordinadas a las virtudes.
- Ciertamente para Kant, “todas las facultades del alma o capacidades pueden reducirse a tres, que no se pueden deducir de una base común, y son: la facultad cognoscitiva, el sentimiento de placer y dolor, y la facultad apetitiva.
- Ser prioritariamente sentimental acarrea privarse de conocer y querer lo real tal cual lo real es.
- La pasión fría por la verdad es el sentimiento mejor de la inteligencia.

TÍTULO: DESCARTES Y WITTGENSTEIN
SOBRE LAS EMOCIONES

AUTOR(S): ARREGUI, José Vicente

PUBLICACIÓN: Pamplona, España 1991

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Emoción: Es una determinada experiencia mental, un acontecimiento o estado que nosotros percibimos de modo paralelo a como percibimos las realidades exteriores. Puede llamarse enfoque epistemológico de la afectividad (Pág. 292)

Sentimiento: Es una experiencia o situación mental que sentimos o percibimos, un modo de la autoconciencia. Los sentimientos no son más que sensaciones internas o anímicas, un evento o situación mental que se experimenta (Pág. 291)

DESCRIPCIÓN:

Esta revista, Anuario Filosófico, Numero24/2, está dividida en dos partes, este artículo se encuentra en la parte segunda. Cada parte se divide en tres (estudios, notas y bibliografía), las dos partes están separadas por una portada verde gruesa que se encuentra en la mitad de la revista.

FUENTES:

- A. García Suárez. La lógica de la experiencia, tecnos. Madrid. 1976.
- A. Kenny: Action emotion and will. Routledge and kegan Paul. Londres. 1963.
- Aristóteles. Sobre el alma, I, 1, 403 a 29
- Arregui, J. Vicente. Acción y sentido en Wittgenstein, Eunsa. Pamplona. 1984.
- Descartes R. Les passions de l'ame, ed de Adam y Tannery,t.ill, J. Vrin. París. 1964. Primera parte, Londres, 1968,352-370.
- G. Ryle. El concepto de lo mental. Paidos Buenos Aires. 1967.
- Geach. P.T. (ed), Wittgenstein's lectures on philosophical. Harvester press. New York.1988. Pág. 322

- James. W. What is an emotion? In the works of W. James, Harvard University Press. Cambridge Mass. 1993.168-87.
- Kenny, A, Cartesian privacy en G. Pitcher (ed). Wittgenstein. The philosophical investigations, Macmillan.
- Kenny, A. The metaphysics of mind. 53.
- Kripke, S. Wittgenstein on rules and private language. Blackwell. Oxford. 1980
- L.Wittgenstein. Philosophical remark,blackwell. Oxford. 1965,66,63.
- Lewis, C.S. The ebolition of man. Collins Fount paperback. Glasgow. 1987, 8-10.
- Lopez de Santamaría, P. Sujeto, mente y conducta. Heider. Barcelona. 1985. CFR. Al respecto la discusión sobre “emociones falsas” entre W. Hamlyne i. Dillman en proceedings of Aristotelian society”suppl. 1989 (63). 275-295.
- Lyons, W. Emotions. Cambridge University press. 1980.1
- Pinillos, J. L. Principios de psicología. Alianza. Madrid. 1981.548.
- Ricoeur, P. Finitud y culpabilidad. Tourus. Madrid, 1970, 138-149.
- Solomón. The passions, anchor press-doubledoy. Garden city. New York. 1976- 1973.
- Tomás de Aquino, Summa theologiae. Hiq 23^a.
- Wittgenstein, L, “Notes of lectures on private experience and sense data in the philosophical review. 1968 (77).278. La expresión “conocimiento no observacional” está tomada de G.E.M. ANSCOMBE, intention, Blakwell. Oxford, 1958, on sensation of position in metaphysics and philosophy of mind. Blackwell. Oxford. 1981.

CONTENIDO:

Al hablar de amor, ira o tristeza aludimos sin duda a un determinado estado de ánimo o modificación de la autoconciencia, pero estamos refiriéndonos también a la existencia de determinadas reacciones fisiológicas, de conductas relativamente típicas.

Los sentimientos se ligan a las conductas. Quien está enamorado trata con ternura a la persona amada; los sentimientos tienen también un objeto.

Ninguna investigación empírica puede averiguar si el llanto y el dolor son dos fenómenos distintos ligados entre sí mediante una causalidad. Pertenece al ámbito de la investigación conceptual porque no se trata de investigar hechos sino de aclarar las relaciones entre los conceptos.

1. Las emociones como eventos mentales.

Los sentimientos o afectos son una modificación de la autoconciencia, un modo de sentirnos a nosotros mismos, el afecto y el modo en que lo sentimos están absolutamente soldados, son lo mismo.

En la percepción de la propia afectividad no cabe diferencia alguna entre el ser y el parecer porque la afectividad es el modo en que me encuentro dado a mí mismo.

Ser es ser sentido y estar triste es exactamente lo mismo que sentirse triste.

Cada sentimiento en cuanto es un modo de la autoconciencia o un evento o situación mental experimentando, es cualitativamente distinto de los demás.

En cuanto al enfoque epistemológico de la afectividad, aparece como un fenómeno cognoscitivo, como algo que se percibe fue inaugurado por Descartes.

Emoción o pasión según Descartes es algo que primordialmente se siente y que se siente de un modo infalible pues no es posible sentir una pasión y equivocarse respecto a ella.

Una emoción o pasión es ante todo una percepción, algo de lo que somos inmediatamente conscientes; un modo de autoconciencia.

Las voliciones son las acciones del alma (modo de autoconciencia) que terminan en sí misma o en el cuerpo, mientras las pasiones o percepciones son aquellos fenómenos en los que el alma es pasiva y no activa. Las pasiones pueden ser causadas o bien por el alma misma o bien por el cuerpo.

Mi saber que quiero algo es una percepción pasiva del alma causada por la voluntad porque aunque querer es una actividad del alma, darme cuenta o percatarme de mi propia volición es un fenómeno pasivo y no activo, pero en cuanto causada por la volición es originada por el alma misma.

Dentro de las percepciones causadas por el cuerpo, Descartes distingue entre las percepciones de los objetos externos (sensibilidad externa), las percepciones del propio cuerpo (sensibilidad cenestésica y cenestésica) y las pasiones del alma.

Las sensaciones externas pueden ser falsas porque en ellas cabe distinguir entre el sujeto y el objeto, pero las pasiones no pueden serlo porque en ellos el objeto es un modo del sujeto.

Descartes define las pasiones como “las percepciones, o los sentimientos o las emociones del alma, que se refieren particularmente a ella, y que son causadas, mantenidas y fortificadas por algún movimiento de los espíritus animales”.

La emoción es un puro acontecimiento privado mental que es objeto de una inmediata e infalible conciencia espiritual.

La emoción está conectada de modo contingente con su manifestación en la conducta y con las alteraciones corporales, porque aunque se dude de la existencia del propio cuerpo no se puede dudar de la existencia de la pasión.

2. La quimera de la observación infalible de los sentimientos.

En la medida en que siento algo, es verdad que lo siento y no parece, en consecuencia, que puede sentirse falsamente algo.

Según Wittgenstein, uno se siente tentado a decir “sé cuando veo algo solamente porque lo veo, sin oír lo que digo ni observar el resto de mi conducta, mientras que yo sé que él ve y lo que él ve solamente por la observación de su conducta”.

“El paso de la ausencia de una observación externa a la presencia de una observación interna es falaz”. Yo no hago una inferencia desde mis propias palabras a mi propia convicción; como tampoco a las acciones que surgen de la convicción.

Hay un acontecimiento de los propios estados de ánimo, pero tal conocimiento no es observacional, sino que más bien es similar al conocimiento de la propia postura.

No es lo mismo padecer una emoción o estado de ánimo que observarlo o percibirlo. Wittgenstein distingue entre las descripciones y las expresiones de las emociones. O sea “tengo miedo”, puede usarse como una descripción de mi estado de ánimo o como una expresión de él, como un quejido.

3. Las emociones no son exclusivamente experiencias mentales.

Según Wittgenstein, una emoción no es algo que puede ser puntualmente sentido, sino que implica necesariamente un proceso de desarrollo.

Usa el término “vivencia” para referirse a todo el ámbito de lo psicológico caracterizado por la asimetría entre la primera y la tercera persona, mientras que reserva el término de “experiencia” para aquella subclase del conjunto de las vivencias que tienen duración, curso.

De este modo, las vivencias frente a las experiencias no tienen un carácter de acontecimiento, evento o proceso mental. Las emociones son vivencias y no experiencias, aunque una vivencia tiene experiencias más o menos características.

Una emoción no es un evento o proceso mental definible en sí mismo sino todo un conjunto de experiencias padecidas en un contexto determinado.

Wittgenstein está sosteniendo que una emoción sólo puede ser definida formalmente.

Para definir una emoción no basta por tanto con acudir a las experiencias mentales padecidas, sino que es preciso acudir a la totalidad de la situación, a las alteraciones orgánicas, al objeto de la emoción y a la conducta.

Las experiencias mentales o las alteraciones orgánicas constituyen sólo la materia de la emoción, de tal modo que sensaciones o alteraciones orgánicas y emoción no son realidades distintas sino descripciones diferentes de una misma realidad.

Santo Tomás afirma que las pasiones se definen por su objeto porque el objeto se compara a las pasiones como la forma, a las cosas naturales o artificiales puesto que las pasiones reciben su especificidad de los objetos como las cosas mencionadas de sus formas.

Las sensaciones no constituyen la emoción, pueden experimentarla. Pero esto no implica que siempre que se experimenta una emoción se manifiesta.

Una emoción no estriba en dos acontecimientos, fisiológico uno y psicológico el otro, sino de un solo evento descrito de modo material y formal.

4. El valor cognoscitivo de la afectividad.

El sentimiento es “aquello subjetivo de toda representación que no puede considerarse un acontecimiento, es el placer o desagrado que va unido a ella, pues si bien puede ser efectivo de un acontecimiento, mediante ello no conozco nada del objeto de la representación”.

Si la conexión entre emoción y objeto es lógica y la afectividad depende de nuestro modo de valorar el mundo, entonces tiene un valor cognoscitivo.

La afectividad sigue siendo un elemento “subjetivo” en cuanto es la reacción del sujeto, pero no por ello deja de tener un valor objetivo.

Una emoción es intencional, significa que refiere al objeto y que lo sentido en el efecto es una cualidad del objeto.

La afectividad informa de la valoración que hace el sujeto pero no dice nada acerca del objeto.

Un sentimiento de asco no es un sentimiento asqueroso. La valoración depende necesariamente del sujeto, pero lo que se valora es el objeto, y por tanto, de quien se predica la valoración es del objeto y no del sujeto.

Muchos fenomenólogos han subrayado la intencionalidad y el valor cognoscitivo de la afectividad señalando que ésta determina nuestra relación al mundo y, en consecuencia, nuestro modo de estar en el mundo porque es la afectividad el modo en que el mundo me es dado es el modo en que soy afectado por él.

El sentimiento es intencional porque se siente algo, pero es ser intencional porque, por una parte designa cualidades sentidas de las cosas, en el mundo, por otra parte manifiesta la manera en que yo esté afectado por el mundo.

El sentimiento, por tanto, revela nuestro estar en el mundo de un modo previo a la racionalidad teórica, pues al nivel de la afectividad, el modo en que el objeto nos es dado es la modificación subjetiva y, por tanto, la afectividad constituye un punto de vista.

La afectividad es una dimensión cognoscitiva pues determina nuestro modo de estar en el mundo.

CITAS CLAVES:

Pág. 291: “La afectividad es algo que fundamentalmente se experimenta o se siente”.

Pág. 292: “La afectividad es el modo en que me encuentro dado a mí mismo y, en consecuencia, ese es percibido”.

Pág. 313: “El planteamiento cartesiano de la afectividad, al definirse, está como una experiencia mental definida en sí misma ligada sólo de un modo causal nomológico con las alteraciones orgánicas, la conducta, etc. Nuestro acceso a los estados afectivos ajenos es posible sólo a través de una inferencia causal”.

Pág. 314: Para Kant, “La afectividad constituye el aspecto subjetivo de la representación. La pura modificación del sujeto”.

Pág. 314: “La afectividad obviamente sigue siendo un elemento “subjetivo” en cuanto que es la reacción del sujeto, pero no por ello deja de tener un valor objetivo. Hay una intencionalidad de la afectividad”.

METODOLOGÍA:

Artículo de Revista Anuario Filosófico. El autor se centra principalmente en el papel y la crítica del enfoque epistemológico de Wittgenstein, del

estudio de las emociones que comenzaron por Descartes; distinguiendo a Wittgenstein, como a Aristóteles, entre asuntos y emociones, y el mantener que las emociones y reacciones psicológicas no son dos eventos diferentes, pero solo uno puede ser descrito en dos diferentes maneras.

CONCLUSIONES:

Para saber si se está embarcado por un sentimiento u otro, hay que atender a lo que se experimenta.

Describir un sentimiento es describir tal cual fenomenológica y, en consecuencia describir los celos es describir lo que alguien siente o experimenta cuando esta celoso.

El significado de los termos afectivos no se establece mediante una definición ostensiva sino a través de la ligazón entre sus usos descriptivos y expresivos.

Según la tesis cartesiana, una emoción es describir lo que se siente cuando sé esta embargado por ella y que, en consecuencia, las conexiones entre la pensée (aquello que experimento cuando soy presa de una emoción), las alteraciones fisiológicas, el objeto de la emoción, y la conducta son meramente contingentes y causales en sentido humano.

Las conexiones entre la emoción y su objeto y entre la emoción, los cambios corporales y la conducta no son meramente contingentes o causales nomológica- mente, sino lógicas y necesarias pues tales conexiones pertenecen a la definición de la emoción.

El sentimiento se comprende como la manifestación de una relación al mundo que expresa nuestra pertenencia a él, y que es más profunda de la dicotomía intelectual sujeto-objeto.

Lewis señala que los sentimientos nacen de la valoración de la realidad, tienen un valor de objetividad y, en consecuencia esta consideración abre la posibilidad de hablar de sentimientos correctos e incorrectos, precisamente porque hay valoraciones correctas e incorrectas de la realidad y, por lo tanto, de una educación de la afectividad.

Si la conexión entre emoción y objeto es la lógica y la afectividad depende de nuestro modo de valorar el mundo, entonces tiene un valor cognoscitivo.

TÍTULO: LA AFECTIVIDAD

AUTOR(S): RAMÍREZ Suárez, Jesús A.

PUBLICACIÓN: Bogotá, 1955. Revista Policía Nacional, Vol. 8 # 37/38

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Afectividad: Está condicionada por la reunión de factores corporales que vienen a estructurar la constitución de una persona (Pág. 83).

DESCRIPCIÓN:

Revista de la Policía Nacional, contiene imágenes, mapas de personajes, lugares, sitios que representan la historia de la conquista y de la policía en general. Cada índice de contenido tiene temas relacionados con el arte, la técnica y la ciencia.

FUENTES:

- E. Mira y Lopez, Psiquiatría Básica

CONTENIDO:

Examen que se practica en la personalidad del delincuente cuando éste deja entrever signos de grave anomalía psíquica.

El examen de la personalidad del delincuente abarca múltiples y variados aspectos, tales como el morfológico, el funcional y el psicológico, teniendo en consideración también, el estado de la afectividad y de la voluntad.

El examen morfológico del delincuente hace relación a la forma del cuerpo del individuo, primero en su conjunto y luego en sus diversas partes; cabeza, tronco y extremidades (se puede aclarar cultas manifestaciones instintivas que han tenido su exteriorización).

El factor funcional se refiere al funcionamiento del organismo considerado en sus diversos aparatos.

El examen psicológico se relaciona con el estado de la memoria, de la atención, imágenes y de la ideación. Su influencia en la personalidad es decisiva, tales facultades se refieren a la vida de relación de las personas y a su mundo intelectual.

La afectividad esta condicionada por la reunión de factores corporales que vienen a estructurar la constitución de una persona.

La constitución es el conjunto de disposiciones innatas que acompañan a un individuo en todo su desenvolvimiento biológico y que, al lado de los factores paratípicos y fenotípicos (hereditarios), configuran.

La constitución es la personalidad innata de un individuo.

Constitución paranóica: todos los seres humanos tienen en su existencia alguna aspiración, algún punto de llegada al que dirigen todas sus ambiciones (complejo de inferioridad, desconfianza, orgullo, despreocupación, egofilia).

Constitución perversa:

Existe una tendencia afectiva que se refiere a la bondad y que se manifiesta por el afecto para nuestros familiares, por el reconocimiento con nuestros benefactores y, en general, por la generosidad por nuestros semejantes (ingratitude, desafecto, egoísmo, sacrifica el amor de los familiares y amigos. Cuando son pequeños, se ve la indisciplina, desobediencia, rencor y crueldad con los animales).

Constitución mitomaniaca:

Para aprehender más interesante ante los demás, debido también a un complejo de inferioridad, acude a la mentira y al disimulo, desacuerdo entre lo que siente y lo que exterioriza (inventa hechos y sucesos que no existen en la realidad).

Constitución ciclotímica:

Capacidad de obrar, diligencia, se acentúa de una persona a otra, es la exageración de estos excesos o defectos que llevan al individuo a una hiperactividad notoria o a una hipoactividad extrema, origina psicosis maníaco - depresiva.

Constitución hiperemotiva:

Cuando el organismo responde a los estímulos exteriores con reacciones anormales, caracterizadas por su vivacidad, duración; manifestándose un desequilibrio de la sensibilidad (desesperación, estados ansiosos y preocupaciones).

CITA CLAVE:

Pág. 83 “El profesor E. Mira y López ha dicho con sobrada razón que lo afectivo, es lo afectivo en la vida personal. El conocimiento a fondo de los sentimientos de un individuo equivale al dato más esencial para poder predecir su comportamiento y su valor social. (Psiquiatría Básica, página 93; E. Mira y López).

METODOLOGÍA:

Artículo de la Revista de la Policía. Síntesis de la conferencia dictada a los alumnos del tercer curso de oficiales, dentro del programa de criminología.

CONCLUSIONES:

- El área psicológica tiene una gran influencia en la personalidad de todos los individuos y es clave decisiva, tales facultades como (memoria, atención, sentimientos, emociones, et.), hacen referencias a la vida de relación de las personas y a su mundo intelectual.
- La constitución es el conjunto de disposiciones innatas que acompañan a un individuo en todo su desenvolvimiento biológico, psicológico, social y espiritual.

TÍTULO: BOSQUEJO DE UNA TEORÍA DE LAS EMOCIONES

AUTOR(S): SARTRE, Jean Paul

PUBLICACIÓN: Madrid, 1971

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Emoción:

- Se presenta como una novedad irreductible con respecto a los fenómenos de atención, memoria, percepción, etc. Es ante todo y por principio un accidente. El psicólogo admite que el hombre tiene emociones porque la experiencia se lo enseña (Pág. 16)
- Según Heidegger la emoción es la realidad humana que se asume a sí mismo y se “dirige-emocionada” hacia el mundo (Pág. 26)
- La emoción es una forma organizada de la existencia humana (Pág. 29)
- La verdadera emoción es completamente distinta va unida a la creencia. La emoción es padecida, no puede uno librarse de ella a su antojo; va agotándose por sí misma pero no podemos detenerla (Pág. 163)
- La emoción es el comportamiento de un cuerpo que se halla en un determinado estado. La emoción es un fenómeno de creencia (Pág. 105)

Fenomenología: Es el estudio de los fenómenos, no de los hechos. Por fenómeno debe entenderse, “lo que se muestra por sí mismo”, aquello cuya realidad es precisamente la apariencia (Pág. 25)

Psicología:

- Disciplina que pretende ser positiva, o sea, extraer sus recursos exclusivamente de la experiencia. Los psicólogos contemporáneos, no se niegan a interrogar ni a interpretar (Pág. 9)
- La psicología del hombre no es, y nunca podrá ser, una antropología (Pág. 11)

DESCRIPCIÓN:

Este libro de bolsillo cuenta con un artículo publicado en la revista mito. Está dividido en tres partes; la primera, las teorías clásicas. La segunda es la teoría psicoanalítica y por último el bosquejo de una teoría fenomenológica.

FUENTES:

- Heidegger Martin, La doctrina de Platón acerca de la verdad. Cuadernos de la Filosofía, Buenos Aires, 1953.
- Jaimes William, Principio de psicología. Buenos Aires, 1945.
- Sartre, Jean Paul. El existencialismo es un humanismo, Buenos Aires. 1947.

CONTENIDO:

1. Las teorías clásicas

W. James distingue en la emoción dos grupos de fenómenos: fenómenos fisiológicos y otros psicológicos (estado de conciencia). El estado de conciencia llamado alegría, ira, no es más que la conciencia de las manifestaciones fisiológicas, su proyección en la conciencia.

La emoción se presenta como un trastorno fisiológico, como un hecho de conciencia, no es un trastorno ni un caos totalmente puro. Tiene un sentido, significa algo.

Janet hace de la emoción una conducta peor adaptada, o si se prefiere, una conducta de desadaptación, una conducta de fracaso.

Wallon afirma que las reacciones emocionales no se presentan como un puro desorden, sino como una adaptación menor.

La ira no es, desde luego, un instinto, ni una costumbre, ni un cálculo razonado. Es una solución brusca de un conflicto, una manera de cortar el nudo gordiano.

Para Dembo y los psicólogos de la forma el paso del estado de búsqueda al estado de ira se explica por la ruptura de una forma y la reconstrucción de otra.

La conciencia, sólo ella, puede dar cuenta de la finalidad de la emoción.

2. La teoría psicoanalítica

Sólo puede comprenderse la emoción buscando en ella, una significación. Esta significación es por naturaleza de índole funcional, lo cual nos lleva a

hablar de una finalidad de la emoción. Esta finalidad la aprehendemos de un modo concretísimo mediante el examen objetivo de la conducta emocional.

No es difícil demostrar que la ira o el miedo son medios utilizados por unas tendencias inconscientes para satisfacerse simbólicamente, para romper un estado de tensión insoportable.

Se afirma en la psicología psicoanalítica que todo estado de conciencia vale por algo que no es él.

El fenómeno como la consciente realización simbólica de un deseo reprimido por la censura. Este deseo para la conciencia no se halla implicado en su realización simbólica. En la medida en que existe por y en nuestra conciencia, sólo es lo que pretende ser: emoción, deseo de sueño, robo, fobia.

Para el psicoanalista hay siempre una analogía interna entre el hecho consciente y el deseo que éste expresa.

La contradicción profunda de todo psicoanálisis reside en presentar a la vez un lazo de causalidad y un lazo de comprensión entre los fenómenos que estudian.

Buscan con flexibilidad la relación intro - consciente entre simbolización y símbolo.

3. Bosquejo de una teoría fenomenológica

Siempre es posible cobrar conciencia de la emoción como estructura afectiva de la conciencia y decir: estoy furioso, tengo miedo.

La conciencia emocional es ante todo irreflexiva, y en este plano, sólo puede ser conciencia de sí misma en el modo no posicional. La conciencia emocional es ante todo conciencia del mundo.

Todos los psicólogos han observado, sin duda, que lo que condena la emoción es una percepción, una representación - señal.

La emoción se aleja del objeto para absorberse en sí misma.

Escribir es tomar una conciencia activa de las palabras en tanto que nacen bajo mi pluma. No de las palabras en tanto escritas por mí.

Como conciencia espontánea irreflexiva, la acción constituye una determinada capa existencial en el mundo y no es preciso ser consciente de uno mismo como actuando para actuar.

Una conducta irreflexiva no es una conducta inconsciente.

La emoción es una transformación del mundo.

La crisis emocional es aquí un abandono de responsabilidad. Se produce una exageración mágica de las dificultades del mundo.

La verdadera emoción es completamente distinta: va unida a la creencia, las cualidades intencionales sobre los objetos son aprehendidas como verdaderas.

La emoción es padecida, no puede uno librarse de ella a su antojo, va agotándose por sí misma pero no podemos detenerla.

El origen de la emoción es una degradación espontánea y vivida de la conciencia frente al mundo.

Lo que forma parte intrínseca de la emoción es que aprehende en el objeto algo que la desborda infinitamente, existe un mundo de la emoción.

La emoción no es un accidente sino un modo de existencia de la conciencia, una de las formas en que comprende su ser- en- el- mundo.

Una conciencia reflexiva siempre puede dirigirse hacia la emoción, la emoción aparece como estructura de la conciencia.

La descripción del afecto se efectuará a partir de la realidad humana.

METODOLOGÍA:

Ensayo donde el autor recopila investigaciones sobre la emoción y realiza sus propias conclusiones. El autor a través de este libro comienza con un gran debate teórico contra el carácter reduccionista y simplificado de los enfoques cientificistas ante el estudio del hombre.

CONCLUSIONES:

- Es el hombre el que asume su emoción; por consiguiente la emoción es una forma organizada de la existencia humana.
- La psicología toma al hombre en el mundo, tal y como se manifiesta a través de una multitud de situaciones. De un modo general, lo que le interesa en el hombre en situación, está subordinada a la fenomenología, ya que un estudio realmente positivo del hombre en situación debería dilucidar primero las nociones de hombre, de mundo de ser- en – el- mundo de situación.
- La conducta emocional es un sistema organizado de medios que tienden hacia una meta.

- El hecho consciente es con respecto a lo significado como una cosa efecto de cierto acontecimiento.
- Es la conciencia la que se hace a sí misma conciencia emocionada con vistas a las necesidades de una significación interna.
- La emoción es una determinada manera de aprehender el mundo.
- Para comprender claramente el proceso emocional a partir de la conciencia, es preciso recordar el doble carácter del cuerpo, que es por una parte objeto en el mundo y por otra lo vivido inmediato de la conciencia.
- La conciencia no tiene téticamente conciencia de sí misma como degradándose para librarse de la presión del mundo. Sólo tiene una conciencia posicional de la degradación del mundo que se traslada al nivel mágico.
- La conciencia cae en su propia trampa, precisamente porque vive el nuevo aspecto del mundo creyendo en él.
- Una emoción remite a lo que significa, y lo que significa es la totalidad de las relaciones de la realidad humana con el mundo. El paso hacia la emoción es una modificación total del “ser- en – el- mundo”.
- La teoría psicológica de la emoción presupone una descripción previa de la afectividad, en tanto que ésta constituye el ser de la realidad humana; es decir, en tanto que resulta constitutivo para nuestra realidad humana, el ser realidad humana afectiva.
- Todas las emociones tienen en común el hacer aparecer un mismo mundo cruel, terrible, alegre, etc. Pero en el que la relación entre las cosas y la conciencia es siempre y exclusivamente mágica.

TÍTULO: FORMAS ESPIRITUALES DE LA AFECTIVIDAD

AUTOR(S): HILDEBRAND, Dietrich Von

PUBLICACIÓN: Madrid, 1996

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Querer: En el auténtico sentido de la palabra está siempre dirigido a un estado de cosas todavía no reales, pero realizable (Pág. 21)

Amor: Acto en el que más se actualiza la persona como un todo, respuesta afectiva al valor eminentemente espiritual (Pág. 24)

Respuestas Afectivas: - Revela ante todo la general tendencia a expresarse del espíritu en el cuerpo, tendencia con la que nos topamos en toda la vida del hombre (Pág. 20)
- No pueden darse en modo alguno sin una significativa cooperación del entendimiento, la voluntad y el corazón (Pág. 21)

DESCRIPCIÓN:

El libro proporciona ejemplos en los cuales el autor se centra para aclarar su contenido, explicando de forma más clara las ideas de la esfera de la afectividad.

FUENTES:

- CF. Theodor Haecker. Metafísica del sentimiento. Rialp. Madrid. 1959. (N. del. Trad.). De libero arbitrio, III.
- In Iohannis Evangelium Tractatus, 26.4.
- CF. Dietrich Von Hildebrand. Ética. Traducción de Juan José García. Encuentro. Madrid, 1983.
- Cf. Op.cit: cap. 24 y 25. (N del trad.).

CONTENIDO:

La idea de la no – afectividad (medio oriente) de la esfera afectiva procede en gran medida de que la afectividad se hace de antemano equivalente a los tipos más bajos de sentimientos (como la irritación o ciertos estados de angustia).

Muy a menudo se ven en los sentimientos inferiores la causa exemplaris (el paradigma) de los sentimientos en general e, incluso, la causa exemplaris de toda la afectividad. Tales sentimientos inferiores no son, espirituales. Pues los sentimientos superiores, las respuestas afectivas, como el amor, son radicalmente distintos de esos sentimientos inferiores no espirituales.

Al analizar los sentimientos superiores no puede permanecer oculto su carácter espiritual. El sujeto ha de captar el valor que hay en esa liberación del preso, tiene que conocer el valor de una persona espiritual, de la libertad y de la justicia. Pero a nosotros, lo que ahora nos interesa es comprender que también esa alegría, esa respuesta del corazón, tiene con el acontecimiento una relación significativa inteligible.

Se presenta una relación consciente y significativa cuando nos decidimos a ayudar a alguien que está en peligro. Entonces decimos a ese estado de cosas todavía irreal (en este caso, a la salvación do otro): “haz de ser realizado, va a ser realizado por mí”.

Cuando el autor dice que hay una misma relación de respuesta consciente y significativa en la respuesta afectiva de la alegría, la convicción y el querer; quiere decir que se trata, en los tres casos, de una relación de respuesta consciente y con sentido. Esta relación significativa y consciente pertenece a la familia de las relaciones espirituales que, a partir de Husserl, se llaman intencionales. Por esa intencionalidad es el primer presupuesto de la espiritualidad de una actitud o de una vivencia humana. Ello fundamenta la relación significativa entre persona y objeto.

La intencionalidad distingue las respuestas significativas, no sólo de los puros estados (como la depresión, la alteración, el mal humor, la irritación), sino también de todos los instintos e impulsos meramente teológicos (la sed no surge como respuesta a un objeto, sino como una necesidad de nuestra estructura fisiológica).

La intencionalidad, implica un ratio que se muestra, que ponemos nosotros, y en la que participamos plenamente como personas.

Una respuesta afectiva al valor es una manifestación de ese rango fundamental de la persona espiritual, que a diferencia de todo ser que no sea conocido, no está presa del despliegue inminente de la entelequia de su propio ser, sino que puede trascenderlo.

La trascendencia en que “conspiramos” con el objeto, nos atenemos al objeto, distingue la respuesta afectiva al valor de todas las demás tendencias puramente entelequiales, que la filosofía tradicional ha llamado appetitus (apetito), (valor del liberado).

La expresión más clara de la trascendencia de la persona es el hecho de que seamos capaces de responder con nuestro corazón a un objeto, de interesarnos por un objeto; y no sólo en la medida en que sea un bien objetivo para nosotros, sino también exclusivamente porque es valioso en sí o es un bien objetivo para otro hombre.

Esta trascendencia es una característica específica de la espiritualidad.

La espiritualidad de las respuestas afectivas al valor se muestra además en la inteligibilidad de la relación de respuesta en cuanto tal. No es necesario haber experimentado ya alguna vez antes que un acontecimiento semejante puede despertar alegría en nosotros, para comprender que se halla en condiciones de hacerlo.

La respuesta afectiva al valor se diferencia en su profundidad y su cualidad según la esencia y el rango del valor al que se da. Cuanto más alto es el valor del bien, tanto más hondo será la alegría por él y más sublime su cualidad (libertad recobrada de alguien preso injustamente).

Hay también una amplia serie de sentimientos psíquicos manifiestos, que son radicalmente distintos de aquellos, (depresión, alegría, mal humor, alteración), en una especial manera dependen del cuerpo. No tienen la índole de los sentimientos corporales, no se viven como voces del cuerpo; pero se pueden provocar en nosotros mediante acontecimientos puramente corporales.

Se hallan en la persona tres centros espirituales, a saber, la trilogía del entendimiento, la voluntad y el corazón. Las respuestas afectivas al valor no pueden darse en modo alguno sin una significativa cooperación del entendimiento.

Si interpretamos una respuesta afectiva al valor como un acto de voluntad, desconocemos su específica esencia, y esto pasa precisamente con la más central de todas las respuestas afectivas al valor: el amor.

El amor no es libre en el mismo sentido ni está en la misma medida en nuestro poder que la voluntad, no podemos ponerlo de la misma manera. La palabra interior de la voluntad está dirigida al objeto: él ha de ser así, él va a existir.

La voluntad posee en su clara y precisa estructura la capacidad de comprender a toda la persona. El querer, de una parte, y las respuestas

afectivas al valor (respeto, alegría, nobleza, arrepentimiento, el amor) de otra, son claramente diferentes entre sí.

Una felicidad que no es sentida, sino sólo pensada o querida, no es real.

La importancia de la esfera afectiva para la moralidad se revela además en que pertenece ciertamente a la esencia de la virtud, en que no sólo muestra voluntad, sino también muestra corazón.

METODOLOGÍA:

Ensayo fundamentado en las formas espirituales de la afectividad.

CITAS CLAVES:

Pág. 18: “La afectividad depende de alguna manera del cuerpo o lo presupone y que está vinculada y prisionera de él, de modo completamente distinto que el entendimiento y la voluntad”.

CONCLUSIONES:

- Las respuestas afectivas al valor no dependen del cuerpo en mayor medida que el pensar, razonar, comprender o querer. Pero el hecho de que tengan un efecto vivenciado en el cuerpo y vayan casi siempre también acompañadas de sentimientos corporales no nos da en manera alguna derecho y calificantes en sí mismo como condicionadas por el cuerpo o ligados al cuerpo.
- No existe compatibilidad alguna entre la efectividad del corazón y la espiritualidad.
- La respuesta al valor que se da también en la voluntad se endereza justamente a que eso valioso ha de ser real.
- Todas las respuestas afectivas al valor poseen una plenitud de que carece la voluntad, son voces del corazón, a las que les es propia una calidez peculiar.
- En las respuestas afectivas al valor se hacen patentes aun más íntimas tendencias del yo, y el amor es el acto en el que más se actualiza la persona como un todo.
- Tan pronto como se ha evidenciado que la afectividad y la espiritualidad no se excluyen, queda libre el camino para desentrañar la verdadera esencia del amor.
- Se ha reconocido que el amor no es un vago y vacilante sentimiento no espiritual, sino una respuesta afectiva al valor eminentemente espiritual, se hace completamente comprensible que el pleno amor al prójimo, la ferviente resta total del corazón que vemos realizada en un santo, se encuentra moralmente mucho más alta que la mera voluntad de hacer el bien aquel.
- En la esfera moral, la voluntad representa nuestro más auténtico yo. En el querer nos comprometemos como un todo.

- También se manifiesta claramente la profundidad y el papel central de la esfera afectiva cuando consideramos que el hombre está determinado a la felicidad y que el ser feliz pertenece a la realización de la existencia humana. Pero felicidad y bienaventuranza son esencialmente afectivas.
- Lo decisivo al respecto moral es la voluntad.
- Las actitudes morales que nos edifican y despiertan nuestro entusiasmo son sin duda en gran parte respuestas afectivas al valor (alegría santa, profunda compasión, gran arrepentimiento, noble entusiasmo, el amor).
- Toda moralidad presupone libertad, sin libertad no hay responsabilidad y sin responsabilidad, no hay moralidad.
- La posesión de una virtud, que es una permanente propiedad del carácter de un hombre, presupone que toda la persona, hasta lo más profundo, está colmada de valores morales, profundidad que representa justamente el corazón, que se halla justamente en el corazón y en la respuesta afectiva al valor.
- La importancia de la esfera afectiva para la moralidad se revela además en que pertenece ciertamente a la esencia de la virtud el que no sólo nuestra voluntad, sino también nuestro corazón den la respuesta apropiada a los bienes moralmente relevantes.

TÍTULO:	LA AFECTIVIDAD EN EL PROYECTO PERSONAL DE VIDA, Una propuesta de educación sexual.
AUTOR(S):	MEZA, Rueda José Luis
PUBLICACIÓN:	Santafé de Bogotá, 1996. Contiene tres anexos.
UNIDAD PATROCINANTE:	Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Afectividad:	- Es una dimensión que se puede planear, se puede proyectar, que no puede ser el resultado del azar, ni del destino, ni de un "correr con suerte (Pág. 29) - Tiene que ver con el conocimiento de sí mismo y el valor de la vida, su existencia y la existencia a los demás (Pág. 45)
Proyecto de vida:	Es la concreción de valores en una persona. Es hacer que estos tengan sentido y se expresen vivencialmente. Es la interrogación y afianzamiento de los valores dentro de un orden que genera actitudes y comportamientos con razón de ser. Se entiende como el núcleo central de sí formado por los valores en torno a los cuales va estructurándose la identidad de la persona (Pág. 40)

DESCRIPCIÓN:

El autor emplea cuadros sinópticos y mapas conceptuales para una mejor explicación del proyecto. El libro va orientado al desarrollo sexual humano desde la escuela, la familia y la comunidad, mediante proyectos formativos. Presenta un aporte para la educación sexual y la vivencia de la afectividad como elementos constitutivos del proyecto personal de vida. Se muestran 8 figuras y 6 tablas como instrumentos (conócete a ti mismo, expectativas sobre mí, proyecto de relaciones afectivas I, II y relaciones de pareja). Contiene en el anexo 3, dos lecturas: 'conócete a ti mismo' y 'para darse hay que poseerse'.

FUENTES:

- Buber, Martín. ¿Qué es el hombre? Fondo de cultura económica. México. 1980.

- De Melo, Anthony. La oración de la rana 1. Sal terrae. Santander, España.1988. Pág. 231.
- Distritos la Sallista de Colombia. Proyecto Educativo la Sallista Colombiano. Ed Monserrate. Bogotá. 1991.
- Escalante, Carlos. La mediación de las actitudes. Ediciones tercer mundo. Bogotá. 1983.
- Frankl, Viktor. El hombre en busca de sentido. Editorial Herder. Barcelona. 1994.
- Fromm, Erich. El arte de amar. Ediciones Paidós. España. 1994.
- Frondizi, Rosieri. ¿Qué son los valores? Fondo de cultura económica. México. 1986.
- García, Miguel, fsc. Autonomía; Clarificación de valores y proyecto de vida. Universidad Externado de Colombia. Bogotá. 1994.
- Juan Pablo II. Cruzando el umbral de la esperanza. Editorial norma. Santafé de Bogotá. 1994.
- Kershreimer. El crecimiento moral de Piaget a Kohlberg. Editorial Narcea. Madrid. 1984.
- Kúng, Hans. Proyecto de una ética mundial. Editorial Trotta. Madrid.1991.
- Pascual, Antonia. Clarificación de valores y desarrollo humano. Narcea Editores. Madrid 1988.
- Peck, Scott. La nueva psicología del amor. Emecé Editores. Argentina. 1994.
- Raths, Louis. El sentido de los valores y la enseñanza. Editorial Hispanoamericana. México. 1967.
- Sheler, Max. Esencia y formas de la simpatía. Editorial Losada. Buenos Aires. 3ª edición. 1957.
- Sovernigo, José. El proyecto de vida. En busca de mi identidad. Sociedad de educación. Atenas. Madrid.1990.

CONTENIDO:

Capítulo I: Validación de la dimensión afectiva en el Proyecto Personal de Vida

Se da a conocer el diseño metodológico, explicación de la justificación, el tema, el problema y los objetivos que se pretenden lograr.

El objeto de estudio es la sexualidad dentro de una perspectiva educativa. Personalizar el objeto de estudio es tener que pensar en una dimensión que le es propia al hombre: la dimensión afectiva.

Tema: la dimensión afectiva como expresión de la sexualidad en el proyecto personal de vida.

Problema: ¿Qué elementos deben favorecer la dimensión afectiva en el P.P.V. de los jóvenes que se encuentran en 11° grado?

Justificación: establecer la realidad que viven los jóvenes que se presentan al “tomar las riendas” de su propia vida porque el mundo ya los considera jóvenes adultos, autónomos y responsables.

Objetivo general: generar procesos educativos que conduzcan a que el joven se apropie de los elementos claves - ejes de crecimiento de la dimensión afectiva en el Proyecto Personal de Vida.

Metodología: población, estudiantes y las técnicas utilizadas; fueron las experiencias observadas, encuestas y test.

Capítulo II: Fundamentación de la dimensión afectiva y el Proyecto Personal de Vida

Se hace la fundamentación teórica de los pilares conceptuales investigativos, en ella aparece lo que concierne a la dimensión afectiva, su relación con lo axiológico, clarificación de valores; hace una mirada de la afectividad desde el lente psicológico, filosófico, teológico y por último se hace referencia al P.P.V. su concepto, propósito y valores.

La clarificación de valores, la integración de pensamiento, afectividad y acción; el objetivo es llegar a la conducta, pasando por el sentimiento y la claridad de ideas. Es la integración de la triple visión del hombre que piensa, desea y opta.

Si una persona sabe bien los valores que mueven su vida, su vida afectiva, su conducta será normalmente decidida, coherente y productiva. La escuela es el mundo de las contradicciones afectivas.

La dimensión afectiva encierra en sí misma toda la realidad del individuo como ser que se ubica frente a sí mismo y frente al otro para salir del fenómeno de la soledad.

Un ser humano que quiera desarrollar la dimensión afectiva debe dar, ya que “el amor es dar, esto produce más felicidad que recibir, no porque sea una privación, sino porque en el acto de dar está la expresión de mi vitalidad”.

La dimensión evolutiva a partir de ejes axiológicos que forman una sola unidad (cuidado, responsabilidad, respeto, conocimiento) son importantes para la dimensión afectiva.

El amor es la voluntad de extender el sí mismo de uno con el fin de promover el crecimiento espiritual propio de otra persona, según Scott Peck.

Max Sheler habla claramente de la unificación afectiva como el fundamento de sentir lo mismo que el otro, o mejor, es a través del

fundamento del amor por el cual el hombre llegó a identificar su propio yo con un yo individual ajeno.

Sheler acuñó un nuevo significado a la simpatía como el resultado de la unificación afectiva, la simpatía representa una función originada, última del espíritu que no ha surgido en absoluto por modo genético, que entra en la constitución de todos los seres dotados de afectividad.

La sexualidad es existencialidad, el amor es propio del hombre, la afectividad le da razón a su vida y la simpatía es la garantía de su propia personalización.

La dimensión afectiva desde la teología es manifestar que el hombre sobrepasa los límites de la inmanencia y se hace trascendente porque hay un trascendente.

Desde la óptica de la fe, el amor es el camino que lleva al conocimiento de Dios.

El proyecto personal de vida se entiende como el núcleo central de sí, formado por los valores entorno a los cuales va estructurándose la identidad de la persona.

El proyecto está constituido, en consecuencia, por el conjunto de cosas o realidades que son importantes para la persona, por sus valores y por su modo de vida; no es un esquema abstracto de ideas.

El proyecto personal puede ser una clave eficaz dentro del proceso de ser persona, tiene un triple proyecto: un propósito en el presente, un propósito hacia el futuro y un propósito de identidad.

La base axiológica es el alma sobre la cual se sustenta el proyecto de vida.

El proyecto de vida tiene cuatro dimensiones que aseguran la solidez y la unidad en su elaboración: dimensión profesional (valores de trabajo, desarrollo de cualidades), dimensión política (valores de servicio, compromiso, honestidad, respeto), dimensión afectiva (conocimiento, autonomía de sí mismo, autoestima, valor de vida, el valor que un individuo da a su existencia y a la existencia de los demás) y la dimensión trascendente (fe que profesa el hombre). Porque las cuatro forman un sistema en el que es imposible incidir en alguna y no incidir en las demás. Si se afecta una de ellas de inmediato las otras también se afectan.

Proyecto impulsivo: las personas guiadas por proyectos impulsivos son faltas de autenticidad, inconscientes, que viven en las nubes y más o menos desfasadas de la realidad objetiva "busco mi satisfacción". En la afectividad se da el egocentrismo afectivo que le genera dificultad para

amar con amor desinteresado, lo lleva a satisfacerse de manera directa o indirecta y el primer lugar lo ocupa el sentimiento o la emotividad. Es la afectividad que no va más allá de lo que dura la consecución de su propósito, no tiene compromiso y menos que sea proyectiva a situaciones perdurables.

Proyecto idealista: aquel deseo que tenemos todos de ser más en algunas ocasiones se puede caer en el error de desear por todos los medios ser distinto a lo que de hecho se es. La persona se centra en un "debe ser". Una afectividad es insegura por sí misma, hay miedo de amar al otro porque se teme ser traicionado o despreciado. La afectividad cae en el juego del máximo y el mínimo; aspirar al alguien máximo porque se cree que es lo máximo, o aspirar al mínimo porque se cree que no hay nada para dar. Al final la soledad, como fruto de la comparación y el idealismo del afecto y el amor.

Proyecto de compromiso: tiende a la construcción de sí misma dentro de su ambiente en un tiempo determinado. Parte de la realidad. Una afectividad vivida con sentido de responsabilidad ante la propia vida, con capacidad de tomar iniciativas y de dar soluciones incluso en situaciones adversas. Asumir una posición crítica, la cual deja en claro que el amor comprometido es la garantía para vivir con plenitud la afectividad de pareja.

Capítulo III: La dimensión afectiva en el contexto situacional del hombre y su mundo

Es la presentación de los resultados del diagnóstico hecho a un grupo muestra de la población juvenil.

El trabajo con el joven de hoy debe hacerse teniendo en cuenta que él pertenece a un contexto específico y que, de alguna manera u otra, dentro del contexto de la nación. Se están dando algunas políticas, estrategias y acciones (la nación y su ley de educación, el país y el proyecto de educación sexual, el énfasis académico con la institución educativa).

Se ve cómo los padres creen perder autoridad con sus hijos a medida que el tiempo pasa, y de hecho así ocurre porque muchos de ellos piensan que ya no es necesario hablar con ellos porque "ya se las van sabiendo todas".

Otro tipo de comunicación, como el diálogo sobre situaciones de la vida cotidiana, la intimidad sobre los miembros de la familia, los deseos y aspiraciones, también va desapareciendo con el pasar de los años. Los diferentes ritmos, pensamientos, sentimientos, las novelas, las revistas, las canciones, la moda y las tendencias promueven estilos para vivir una afectividad de "goce en el otro".

Capítulo IV: Acercamiento a la sexualidad, la afectividad y el proyecto de vida del joven de hoy

El lector podrá encontrar el desarrollo de la propuesta como una respuesta eficaz hasta donde lo permite la naturaleza humana.

Se mostró un diagnóstico por niveles, de los resultados obtenidos a través de dos instrumentos que fueron aplicados; la observación directa, diálogos formales. Se permitió que el joven escribiera de forma abierta y con su lenguaje algunas preguntas de la sexualidad, afectividad y proyecto de vida.

Sobre la importancia de la afectividad en la vida del ser humano, el presentar la red de lazos afectivos sobre la cual se estaba tejiendo esta vivencia y mirar el nivel de conexión hacia la afectividad con la sexualidad; se utilizaron algunas preguntas como: ¿A quién amo en mi vida?, ¿Por qué amo?, ¿Quién me ama?, ¿Sé por que me aman? etc.

Se mostraron los diferentes tipos de proyecto de vida, con diferentes respuestas de algunos estudiantes, también sobre el autoconcepto, autoestima, sexualidad (libertad sexual, relaciones prematrimoniales, masturbación, masculinidad, feminidad, fidelidad, noviazgo).

En el aspecto de la afectividad a los jóvenes se les hizo más fácil hablar de la pregunta ¿A quién quiero? porque es algo que está y surge de ellos mismos hacia esos “objetos del afecto”. En cambio a la pregunta ¿Quién me quiere? era arriesgarse a nombrar a aquellos que creían que los querían.

Las razones que fundamentan su afecto hacia todas esas personas (novia, amigos, Dios, familia, padres, a sí mismo, nadie), se sintetizan en que ellas también los aman, porque sienten afecto y seguridad; porque ellos necesitan de su compañía y cariño, porque esas personas han hecho muchas cosas por ellos.

Capítulo V: Propuesta de intervención: educar la sexualidad y la afectividad en la autonomía

Se desarrolla así: Primera parte, se presenta una alternativa pedagógica que es fundamental si se quiere obrar una transformación en el sujeto y lograr el objetivo de educar lo sexual y la dimensión de la afectividad. En la segunda parte se hace un énfasis en la función del maestro y por eso se presenta una reflexión como solicitud a pertenecer dinámicamente a la propuesta teniendo en cuenta algunas actitudes y acciones relevantes para tal fin, y en la tercera parte se exponen dos elementos concretos para intervenir dentro del proceso que tiene el joven desde que entra a la institución hasta el último grado.

El proyecto personal de vida toma resultado de un proceso dentro de la experiencia que se ha llamado retiro de opción.

CITAS CLAVES:

Pág. XI: “La afectividad es la expresión sublime de la sexualidad que es una realidad inherente al ser humano”.

Pág. 45: “La afectividad se pone a prueba en diferentes expresiones de la sexualidad, que se dan en las situaciones de la vida cotidiana, como la identidad sexual, roles, el noviazgo, el embarazo, la posibilidad de aborto, la droga, conductas sexuales excepcionales, el acoso sexual, etc.”

METODOLOGÍA:

Trabajo de investigación. La propuesta educativa de esta obra se destaca en la actitud de escucha, de reflexión y de clarificación que ha de caracterizar al maestro orientador de proyectos de vida.

CONCLUSIONES:

- Es una propuesta para la formación del sujeto en la línea de los valores porque al fin y al cabo es lo que puede asegurar que él llegue al destino que se ha trazado. Los valores le dan la rectitud, el norte, no permiten que el hombre se pierda de rumbo.
- La educación quiere que el hombre sea autónomo a base de tener acciones autónomas.
- El hombre autónomo es capaz de establecer su propio proyecto de vida que le dará sentido a su existencia. En ese proyecto le dará especial importancia a la dimensión afectiva porque sabe lo que esto significa dentro de un sano sentimiento de realización.
- El acompañamiento debe expresar por sí mismo el afecto que pretendemos del joven. Si se habla de afecto también se está hablando de tiempo para dialogar, reflexionar, darse ternura, para comunicarse aquello que pertenece a la intimidad.
- No se le puede pedir que sea un ser - de- afecto si sus educadores no son seres - de- afecto.
- Esto le da más sentido al hombre, es un “campanazo” existencial que puede hacer mucho bien.
- Existe la convicción de que un joven puede proyectar su dimensión afectiva y debe hacerlo. No puede correr el riesgo de dejarla al azar o al destino. Debe trabajar positivamente para lograr lo que él quiere de esa afectividad y de su sexualidad, sin detrimento de la dignidad del otro. Hacer esto es contribuir a ser propia realización.
- “Un hombre autónomo es capaz de establecer su propio proyecto de vida, que dará sentido a su existencia”.

- Lo significativo de todo es el reconocimiento que hace el hombre a la dimensión afectiva que forma parte de su ser - persona.

TÍTULO: AMOR Y MADUREZ PSICOLÓGICA, educación de la afectividad

AUTOR(S): RUIZ, González Elena

PUBLICACIÓN: Madrid, 1972. 96 páginas.

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Amor:

- Es la expresión de la grandeza y dignidad humana (Pág. 47)
- El amor, en el nivel superior consiste en el ejercicio del amor sin sentimientos, es la tendencia interior a comprender ya asentirse cada vez más unido, en verdad y en bondad, a los seres amados; cuando se busca el bien como tal (Pág. 87)

Madurez:

- Para alcanzar la madurez integral del hombre, hay que formar personalidades equilibradas con plena capacidad de progresar, necesaria para la realización individual a través de su desarrollo equilibrio del yo- objeto y del yo-sujeto (Iniciativa y sumisión) (Pág.16)
- Es la resultante del equilibrio logrado entre las fuerzas constructivas de la personalidad y la realización del “yo ideal”. Es la síntesis de las aspiraciones realizadas con autenticidad (Pág. 20)

DESCRIPCIÓN:

El contenido del libro está dividido en 3 capítulos fundamentales y cada uno de ellos tiene subcapítulos destinados a desarrollar la percepción interior y encuadrada en una vivencia cristiana objetiva y real. Quiere hacer ver que el lector, aunque se sienta constantemente dominado por emociones, especialmente por las de índole inconsciente, puede dirigirlas, superando la sensibilidad o el sentimentalismo.

FUENTES:

- Allport, Gordon W. La personalidad, su configuración u desarrollo. Barcelona. 1966.
- Fromm, Erich. El arte de amar. Paidos, Buenos aires. 1966.
- Hortelano, Antonio Yo-tú; comunidad de amor. Paulinas. Madrid. 1969.

- Lersch, Felipe. La estructura de la personalidad. Barcelona. 1963.
- Magistretti, Franco. El muchacho y su mundo afectivo, marfil. 1971.
- Millar, D. F. Problemas de los adolescentes. Madrid. 1968.
- Vidal, Marciano. Moral del amor y la sexualidad. Salamanca. 1971.

CONTENIDO:

Capítulo I: Madurez Afectiva

1. Madurez y educación

Formar un hombre es enraizar, sodificar, construir; es realizar una obra. El hombre moderno se está “masificando”, vive y obra como un autómatas; fuerzas amenazadoras tienden a impedirle, sin interrupción, el uso de su voluntad y de su capacidad de libre elección.

Se quiere desarrollar el instrumento intelectual del hombre, se hace un esfuerzo constante para atrofiar su desarrollo afectivo y espiritual, tornándolo incapaz de elegir y de querer.

El hombre de hoy está sometido a nuevos y variados tipos de condicionamientos que amenazan la armonía entre los diversos niveles de su personalidad y hacen que éstos se desencajen y se destruyan. Esta separación da como resultado profundo desequilibrio en la persona humana.

Actualmente existe la preocupación por aplicar medidas terapéuticas (psicoterapia de la madurez), cuyo objetivo es alcanzar la madurez integral del hombre, esto es, tomar personalidades equilibradas, con plena capacidad de progresar; cosa tan necesaria para la realización individual. Esta formación es alcanzada a través de un desarrollo equilibrado, teniendo en cuenta la intención del yo - sujeto, o sea, de la iniciativa y de la sumisión.

2. Educar para la madurez

Lo que ha cambiado es la necesidad de desarrollar nuevos mecanismos de adaptación y ajuste de la personalidad, a causa de haberse dado una aceleración del intercambio entre los hombres con relación al espacio - tiempo.

La persona adulta ideal de nuestros días es aquella que ha conseguido la madurez integral, es decir, el equilibrio, la proporción o síntesis entre pensamiento, sentimiento y actuación; entre madurez intelectual y volitiva, entre madurez afectiva y madurez espiritual.

El pensamiento cognoscitivo se une con el sentimiento y la vivencia.

Educar a una persona, en la actualidad, significa capacitarla para que sepa tomar su evolución en sus propias manos, para buscar por sí misma un modo de sana adaptación a los nuevos contextos sociales y religiosos.

Debemos insertar al hombre en esta realidad, con nuevos mecanismos de frenos, enseñándole a valorarse, a aceptarse, a no temer a equivocarse, a saber escoger y optar dentro de una jerarquía de valores.

Tenemos que ayudarnos para que no se detenga en una solución momentánea a unos intereses egocéntricos, y en ella se estacione y fije definitivamente.

La madurez implica un aumento de la capacidad de adaptación, cuyos efectos se desarrollan desde la niñez hasta la edad adulta, capacidad de controlar y dirigir esos mecanismos de adaptación, de elección, de opción; significa aumentar y reforzar la conciencia moral en su función de valorar y la voluntad en su dinamismo de acción, de autovaloración de la esencia propia.

La felicidad depende de la autoaceptación interior y de la realidad exterior. Es una aceptación que implica equilibrio y madurez emocional.

Capítulo II: Equilibrio Emocional

1. Madurez emocional del educador

En la convivencia con personas que poseen la madurez emocional nos es dada encontrar la máxima felicidad posible en este mundo, con ellas el educando va adquiriendo actitudes nuevas y creando hábitos intelectuales.

La persona emocionalmente satisfecha participa activamente y hace todo con la mejor voluntad y con alegría; encausa y resuelve con optimismo todas las situaciones que se le plantean a diario.

La satisfacción emocional, no significa pasividad ni conformismo, sinónimo de mediocridad, al contrario, es un estado activo de la mente que entra en su fase activa de creatividad efectiva, de equilibrio y dominio personal, y supone conciencia de una realización propia.

2. Crecimiento Emocional

Las reacciones externas dependen de la situación interior, las cuales tiene de base la actitud interior del conocimiento de la propia realidad.

Los sentimientos se forman en la personalidad a través de ciertos hábitos de la vida familiar, escolar y social. Si todos los sentimientos se produjeran y evolucionaran en una forma constructiva, las relaciones de la

vida emocional serían positivas, lógicas, proporcionadas, adecuadas, coherentes, constructivas.

Todo sentimiento de desamor o repulso va siempre acompañado de sentimientos hostiles, dirigidos contra otra persona o dirigidos contra sí mismo, cuando se esta dominado por un sentimiento autodestructivo.

3. Contacto humano

El desarrollo afectivo depende del ambiente en el que germina. Aprendamos a amar a través de la aceptación de los sentimientos.

Los conflictos interiores suscitan estados de ánimo negativos, desagradables.

Poseemos una ciencia emocional innata. Todo individuo puede modificarse interiormente y, por lo tanto, conseguir embellecer, radicar y beneficiar su propia vida, (modificando externamente actitudes y comportamientos).

La primacía de lo afectivo revela falta de madurez; la de lo racional, convencionalismo, la fusión del sentimiento con lo racional da equilibrio, plenitud.

Creer psicológicamente significa vivir en armonía interior, disfrutar del sentido de la vida en una forma real y objetiva. Para esto no es suficiente vencer los obstáculos y considerar limitaciones, sino enfrentarse cada vez más con situaciones nuevas, conscientes, experimentando en uno mismo los recursos interiores de que somos capaces.

La armonía emocional coloca al individuo en una posición de experiencia y de exploración, al sentirse protagonista y responsable de las actividades que debe realizar.

La liberación de los sentimientos reprimidos no significa que el individuo pueda ser lo que se le antoje, porque libertad implica responsabilidad.

La vida perenne de comunicación en el amor comienza en el mismo instante en que decido mirar a mi hermano y le extiendo la mano.

4. Como debería evolucionar sanamente la dimensión del amor

El egocentrismo es una etapa de defensa que puede ser solucionada o superada eficientemente, cuando surja de nuevo el ideal, el modelo arquetipo. La madurez afectiva excluye el egoísmo.

Para el adolescente lo afectivo es lo afectivo, lo que es estigma es posibilidad de descubrir nuevos sentimientos de libertad y de

independencia, y cuando puede amar de este modo siente esa realización.

El hombre es solo libre cuando vaciado de sí mismo, se libera plenamente de la fuerza que lo unía a él mismo. Por este motivo, el amor es el impulsor de las relaciones auténticas humanas.

La actitud de amor, es el sentido sociocéntrico, que permite amar a los hombres de un modo explícito con benevolencia.

Educar al hombre para la madurez es colaborar con el niño, el adolescente o el adulto cronológico para que se conozcan como obra auténtica del creador.

5. Educar con madurez

Enseñarle a solucionar sus propios conflictos, mediante la confianza en sí mismo; creando una resistencia personal sana, sincera, no aceptando las exigentes sollicitaciones corporales y adaptarse usando mecanismos normales.

Los educando deben ser mantenidos por el momento oportuno bajo un control personal, salvaguardándose siempre como un “mandamiento nuevo” la personalidad de cada uno aprendida de sus educadores, en un clima de sinceridad y con apertura del alma, a canalizar la erupción violenta de las necesidades básicas.

El hombre es un ser que, para madurar, está en la absoluta dependencia de la función orientadora y educativa de padres y maestros, esta tarea está condicionada al amor.

Capítulo III: Amistad entre los dos sexos

1. La amistad, don de Dios

La amistad es una moralidad de interrelación creadora, que eleva y desarrolla la personalidad, dándole nuevas dimensiones, hasta la salida del yo para el tu, de lo personal para lo impersonal; supone una mutua elección y fidelidad.

La amistad profunda y sincera es la relación armoniosa con el “otro”, lo que implica en el don de sí: esfuerzo profundo e integral por vivir en comunión con el creador a través de la criatura.

Toda nuestra vida es un constante acercamiento a nuestra madurez, a nuestra edad adulta en Cristo, en el momento histórico en el que Dios nos colocó y nos protege a lo largo de la vida.

2. Desarrollo de la amistad

En la infancia se caracteriza la etapa del egocentrismo con la conducta natural del niño. Es el centro de sí mismo.

En la adolescencia es capaz de penetrar en su intimidad, de idealización tipo amigo, que será el medio que lo a de ayudar a salir de sí para él "otro".

En la edad adulta, la toma de conciencia de que las satisfacciones íntimas proceden de la libertad de uno mismo, origina la necesidad del amor oblativo, que es un proceso oriundo del crecimiento de las etapas anteriores del amor de captación. Un paso para este amor oblativo es la amistad.

Viviendo del amor profundo, el hombre adquiere medios para conquistar su nivel de madurez, porque comienza a descubrir los auténticos valores.

Naturaleza dinámica de la necesidad de expresión:

El fin principal de la amistad es servir a la realización del "otro" para el cual se exige comprensión y solidaridad mutua. Es cuya relación dialogal de igualdad entre el yo y el tú, hace en la adolescencia como una fuerza que da equilibrio al despertar violento de la sexualidad. Ya en este momento, amistad es dedicarse y consagrarse, vaciarse y entregarse.

3. Características de las necesidades afectivas superiores

La amistad es una fuerza necesaria que dinamiza la riqueza interior y la productividad, es una permuta de comprensión, es un intercambio de seguridad, alegrías, triunfos, ideas, tristezas, y hasta derrotas.

La amistad se satisface a un nivel afectivo – espiritual; es permuta de comprensión.

La satisfacción del amor, es la amistad como necesidad superior, disminuye las necesidades fisiológicas y las enfermedades psíquicas. Para vivir una necesidad superior y satisfacerla se requiere un mayor número de condiciones internas y externas.

El amor es el retorno de la vida hacia sí misma; es la síntesis de la fuerza que engendra la vida, la cual también existe en los animales. Encuentra su satisfacción en manifestar su vitalidad. Su meta no es el otro como tu personal, sino la inmersión en el gran torrente de la vida anónima (los dos). Preindividual, en la que no existe ni el yo ni el tu, sino la "idea".

4. Actualización de la necesidad superior

La amistad es una necesidad superior, la más pura y sublime que una criatura humana puede vivir.

La elevación de los propios actos depende del nivel en que se sitúa la persona. A medida que actúa a niveles superiores su personalidad se hace más realmente humana; es adulta porque la verdadera madurez va unida a una integración completa y total que obliga a renunciar a las satisfacciones personales en beneficio de aquel a quien se ama, haciendo propias las satisfacciones ajenas. Esta es su mayor alegría.

Si pretendemos amar a los demás, debemos decidirnos a amarlos de veras; si no, nuestro amor no pasa de una ilusión.

5. Amor direccional

Es sentirse cada vez más unido en verdad y en bondad, a los seres amados. Es un amor espiritual en el que se otorga al "otro" todo el bien para su completa realización.

Es un amor con dimensión de madurez "amor adulto", cuando se busca el bien como tal sin atender a las conveniencias propias, estructuras personales e intereses. Es un amor impersonal, cuyo objetivo se centraliza en el bien. Este amor procede del amor afectivo superior.

El amor direccional, en el ámbito de la necesidad superior, en una forma concreta, es una vivencia realizadora e integrante; porque el intercambio es lo básico, lo esencial, en cualquier forma de afecto.

El amor es el nivel superior, auténtico; consiste en el ejercicio del amor sin sentimentalismo; es la tendencia interior a comprender y a sentirse cada vez más unido, en verdad y en bondad, a los seres amados.

6. Amor Oblativo: Don y entrega de sí mismo

Amar al nivel de las necesidades superiores hace que las necesidades inferiores, frustraciones y satisfacciones, pasen a ser menos importantes, menos sociales, porque se puede prescindir de ellas. Sin embargo, no puede concebirse este amor sin que haya habido una educación global de la personalidad.

La ley de la vida íntima de Dios es la entrega infinita. Él a establecido, como ley de nuestro ser, la comunicación de nosotros mismos, y la verdadera felicidad se encuentra en el amor generoso, en el amor que crece a medida que es ofrecido y distribuido. No hay término límite en la entrega de amor; por eso la felicidad virtual de ese amor es infinita.

Cuando verdaderamente amamos, percibimos al “tú” en su plenitud, sin restricciones, y comprendemos sus motivaciones profundas y a veces inconscientes. Alcanzamos, entonces, insensiblemente la sencillez de las relaciones humanas.

El verdadero amor de amistad no exige la presencia física, “tal vez nuestro amigo viva lejos y no sepamos nada de él”, sin embargo, estamos con él en una convivencia simbólica: nuestra alma parece que se dilata fantásticamente, que salta distancias, y donde quiera que nos encontremos su sentido está en una unión esencial con él.

7. Oblatividad en acción

Aquel que no está amado está condenado a la soledad y a la muerte; preséntesele un hombre en el que espere, en el que crea, y quedará unida a una persona, y por ella a toda la humanidad. Y habrá encontrado la vida.

Amar es establecer lazos positivos entre dos personas, una recíproca transferencia de sentimientos, afinidades e ideas, que aunque invisibles, en realidad son concretas.

Lo sublime, en la dádiva sincera de la entrega de sí mismo, está en no refugiarse detrás de cualquier fórmula egoísta y en mantener al ser amado en una plena libertad de orar, crecer y amar también a los otros.

El amor oblativo, en su plena madurez, y vivido integralmente por aquellos que se aman, incita a la mente para actividades incesantes y reacciones humanas constructivas, que irán renovando ese sentimiento vital de unión y auxilio, esa misma sabiduría de amor que corre en ambos corazones.

METODOLOGÍA:

Este ensayo trata de despertar en los formadores y jóvenes el conocimiento del amor- disponibilidad, amor- dedicación, amor- oblación; aceptando al hombre tal cual es, con sus varias diferencias personales. Todos los temas abordan el estudio del amor cristiano, encarado bajo el prisma psicológico.

CONCLUSIONES:

- La madurez exige “autocontrol”, lo que es fruto de la educación integral.
- Sin equilibrio emocional, no hay uso ni de la libertad ni de la autonomía, y quedaría comprometida la dignidad humana, a vivir de una forma primitiva y sin control.
- Crecer en la comprensión de uno mismo y de los otros es en realidad alcanzar la cumbre de la madurez emotiva.

- La represión o la coartación de los sentimientos es uno de los mayores obstáculos para el crecimiento emocional, y ocasiona insatisfacción en el trabajo, incapacidad en la oración, falta de sentido objetivo en las relaciones humanas y ausencia de diálogo.
- Estar en equilibrio con uno mismo y con el mundo que nos rodea, es condición necesaria para la madurez humana.
- No existe la preocupación de educar la afectividad. Se tiene miedo al amor, se juzga con prejuicios, tal vez porque el amor ha sido desfigurado por falta de formación.
- Debemos hacer que los hombres se apasionen por la conquista de este bien: liberándose de sí mismos para que sean invadidos por el verdadero amor humano y por el amor sobrenatural: la caridad.
- El educador debe ser un hombre maduro; nunca podrá estar “fijado” en un estadio del egocentrismo.
- El amor, dentro de la amistad, es del tipo igualitario horizontal y coloca a los amigos en posición de diálogo. Su función es el crecimiento.
- Llegamos a la raíz de la personalidad del “otro”, cuando nos encontramos con él en Cristo; cuando Cristo es el misterioso lazo de unión.

TÍTULO:	EL COMPONENTE AFECTIVO EN EL APRENDIZAJE HUMANO; Sentido y significado de una educación para el desarrollo de la afectividad
AUTOR(S):	MINGUET, Aznar Pilar
PUBLICACIÓN:	Madrid, 1995, año LIII, N° 200, Revista Española de Pedagogía
UNIDAD PATROCINANTE:	Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Afectividad:	<ul style="list-style-type: none">- Desde el punto de vista de la experiencia vital, conforma una realidad psíquica de carácter generalizado que incluye emociones y sentimientos. Por lo que tiene una connotación bipolar, y es a la vez sujeto y objeto de modificación, por cuanto modula y es modulada por las relaciones interpersonales (Pág. 66)- Esta presente en el desarrollo madurativo de todo sujeto siendo un factor básico de sí mismo, se hace, necesaria una intervención educativa (Pág. 66)
Emoción:	Es un estado afectivo intenso y de breve duración por cuanto altera, brusca y momentáneamente el equilibrio de la estructura psíquica del sujeto ante cierto estímulo (Pág. 65)
Sentimiento:	Es un estado afectivo de menor intensidad y de mayor duración que la emoción, y que persiste, aún en ausencia de estímulo (Pág. 66)

DESCRIPCIÓN:

Revista Española de pedagogía. Está dividida en tres perspectivas internacionales sobre la función y la formación de docentes, sus estudios, notas e informaciones.

Trata temas relacionados con los procesos de aprendizaje y actividades pedagógicas con el alumnado.

FUENTES:

- Bandura, A. (1987) Pensamiento y acción. Fundamentos sociales. Barcelona.
- Bruner, J. (1988) Realidad mental y mundos posibles. Barcelona.
- Chase, L. (1993) educación afectiva. Desarrollo académico, social y emocional del niño. México, Trillas.
- Choza, J. (1991) Conciencia y afectividad. Pamplona, Eunsa.
- Fraisse, P y Piaget, J. (1979) Motivación, emoción y personalidad. Buenos Aires, Paidós.
- Manjon Ruiz, J. (1992) Distintas concepciones de la afectividad según las principales teorías psicológicas y pedagógicas, Revista de humanidades, No 3.
- Ortega, R. (1990) El grupo aula como un sistema de relaciones socio-afectivas, investigación en la escuela, No 10.
- Ortega, R (1991) Relación afectiva, comprensión social y juego dramático en la educación escolar, investigación en la escuela, No 15.

CONTENIDO:

I. Independencia estructural y funcional entre los aspectos cognitivos y afectivos del aprendizaje.

A partir de la “revolución cognitiva” el componente afectivo se aborda en términos de “procesamiento de información” (desarrollar modelos explicativos sobre el modo en que la información es representada en la memoria, y en averiguar los procesos involucrados que operan en estas representaciones mentales).

Cualquier información que le llega al sujeto tiene un contenido proporcional que le produce una cierta resonancia afectiva, las continuas interacciones que establece el sujeto con el medio le van propiciando dos tipos de repertorios: conocimientos y afectos.

Bruner afirma que la atribución de significado implica un proceso que activa al sujeto a nivel cognitivo, afectivo y comportamental, y le conduce a usar y revisar su experiencia previa como marco desde el cual interpreta las situaciones a las que se enfrenta.

Los estados afectivos no pueden aislarse respecto del “conocimiento” de la situación o problemas que los genera, ni tampoco la cognición se puede considerar como una forma de conocimiento puro respecto al cual la afectividad tenga que ser un “añadido” cuya función consiste únicamente en perturbarlo o no perturbarlo.

El significado de una educación de la afectividad reside en la necesidad de actuar sobre uno de los aspectos que inciden en el aprendizaje entendido como construcción personal del conocimiento; el sentido de

una educación para el desarrollo de la afectividad reside en la necesidad de actuar sobre el desarrollo personal de forma integrada; que ponga de relieve la participación, la aceptación, la responsabilidad y la interdependencia.

El crecimiento emocional no sucede espontáneamente, sino que se aprende a construir en el contexto de una interacción mediada, o como dice Bruner, “situado” en un escenario cultural y en los estados intencionales mutuamente interactuantes de los participantes.

II. La comunicación en contextos de interacción: base para una educación de la afectividad

La acción propiamente humana es interacción; es una interacción contextualizada, mediada social y culturalmente, en la cual se produce un contacto directo entre los sujetos de estructuras afectivas más o menos estables y próximas, y donde se originan y/o actualizan los estados emocionales y afectivos.

La experiencia previa constituye una especie de almacén donde cada sujeto organiza, estructura, da significado e integra el material conceptual y procedimental que va construyendo junto con las resonancias afectivas que experimenta.

La interacción educativa no puede entenderse como una relación unilateral, sino como una relación recíproca de carácter transaccional; ante la cual nuestro sistema perceptivo queda condicionado por las expectativas que nos formamos ante las situaciones a las que nos enfrentamos.

Las situaciones de interacción tienen incidencia en la configuración del propio rol, entendido como conjunto de actividades y relaciones que se esperan de una persona que ocupa una posición determinada en la sociedad en relación con la que se espera de los demás.

III. Algunas consecuencias para un desarrollo de la afectividad integrado en el proceso de desarrollo personal

Desde el paradigma constructivista se ha enfatizado en la idea de que es el sujeto es el principal protagonista en la construcción de su propio conocimiento de la realidad; y esa realidad está conformada no sólo por objetos, conceptos o métodos, sino también por emociones, sentimientos y afectos.

El sentimiento es un estado afectivo de menor intensidad y de mayor duración que la emoción y persiste aún en ausencia de estímulo.

Emociones y sentimientos producen como efectos determinadas resonancias en el estado afectivo de los sujetos; pudiéndose diferenciar niveles o grados de resonancia en función de la intensidad del afecto y de la duración o permanencia en el tiempo de las emociones o sentimientos.

Como realidad psicológica, la afectividad está presente en el desarrollo madurativo de todo sujeto; por lo que, siendo un factor básico en el mismo, se hace necesaria una intervención educativa para que, los necesarios cambios o modificaciones en la organización afectiva de la persona, dada su consideración de sistema dinámico, afecten de forma equilibrada a dicho “desarrollo madurativo”.

La comunicación que la interacción social en el aula propicia, puede ser un marco dinamizador de la vida de relación personal de los alumnos, favoreciendo un equilibrado desarrollo afectivo por medio de la adquisición y mejora de las habilidades sociales de comunicación y la correcta expresión de emociones y sentimientos.

El clima socio - afectivo se define desde la acción educativa en el marco de interacción social del aula, tiene que incluir actividades con una adecuada carga de significación personal, tanto a nivel cognitivo como a nivel afectivo de forma integrada (Ortega R).

CITA CLAVE:

Pág. 68 “La afectividad cumple diferentes funciones (Shuwarz, N); función informativa: las reacciones afectivas propias y ajenas son portadores de información que el sujeto usa para realizar juicios de valor en función del valor informacional percibido; y función motivacional: directa y reguladora de la conducta, por cuanto genere disposiciones que activan a la acción”.

METODOLOGÍA:

Artículo de la revista Española de Pedagogía. Hace enfoque en las preguntas del constructivismo, siendo este un punto de vista de estudio. El tema de este artículo está dividido en dos, primero usando las bases de la teoría y examinación de estudios, centrándose en el análisis de las relaciones entre afectividad y cognición. Y la segunda muestra la intención en un nivel alto, para educar acciones en orden de desarrollo de la afectividad integral con los procesos del desarrollo personal.

CONCLUSIONES:

- Cualquier información que le llega al sujeto tiene un contenido proporcional que le produce una cierta resonancia afectiva, las continuas interacciones que establece el sujeto con el medio, le van propiciando dos tipos de repertorios: conocimientos y afectos.

- La interacción educativa no puede entenderse como una relación unilateral, sino como una relación recíproca de carácter transaccional; ante la cual nuestro sistema perceptivo queda condicionado por las expectativas que nos formamos ante las situaciones a las que nos enfrentamos.
- El clima socio-afectivo e definir desde la acción educativa en el marco de interacción social del aula, tiene que incluir actividades con una adecuada carga de significación personal, tanto a nivel cognitivo como a nivel afectivo de forma integrada, (Ortega. R).

TÍTULO:	LAS CLAVES DE LA AFECTIVIDAD FEMENINA: Corazón de mujer
AUTOR(S):	SUTIL, Lucía
PUBLICACIÓN:	Madrid, 1996. 100 páginas.
UNIDAD PATROCINANTE:	Ninguna

PALABRAS CLAVES:

- Amor:
- Es un sentimiento paradójico que nos traslada desde el nirvana al más profundo dolor. “Del cielo al infierno” (Pág. 17)
 - Es el deseo de algo bueno, en cuanto bueno (Pág. 18)
 - Es la preocupación activa por la vida y el crecimiento de lo que amamos, (Pág. 19)

DESCRIPCIÓN:

En este libro la autora habla de los factores que determinan y condicionan nuestras relaciones sentimentales, invitándonos a replanteárnoslas desde una nueva perspectiva. Aquí se encontrará respuesta a las relaciones afectivas que están trasladadas por las carencias y las falsas ilusiones.

Contiene tablas con cuestionarios, fórmulas y porcentajes.

CONTENIDO:**Capítulo I: El amor**

Cuando se está “enamorado”, la mujer prefiere sufrir las angustias que el ser amado le origina, a experimentar una indolora e insípida indiferencia.

Todas las mujeres hemos nacido para amar, como misión principal en nuestra vida.

Tomás de Aquino plantea que el amor y el odio son dos formas del deseo del apetito.

Espinosa dice que amar a una persona sería sencillamente estar alegre y tener conciencia, a la vez, de que la alegría nos llena de esa persona.

Erick Fromm define el amor como “la preocupación activa por la vida y el crecimiento de lo que amamos”. Así, la persona necesita continuamente una actividad que haga hacer el amor; distingue varias clases de amor (amor fraternal: amar al prójimo como a ti mismo, amor fraterno, amor erótico y amor a Dios).

El hombre aprende a amar como una más de sus habilidades para aprehender cosas en general y se halla relacionado con personas de su ambiente que le enseñan, (varía respecto a las diferentes culturas).

Cada persona vive el amor a su manera totalmente parcial y no se detiene a relacionar la soledad y la confusión que habitualmente resulta de la falta de información y de información sobre el amor.

La forma en que cada uno aprende lo que es el amor será determinada, de alguna manera, por la cultura en la cual se eduque.

El proceso químico del enamoramiento es muy complejo, y en él intervienen numerosos tipos de moléculas necesarias para que se llegue a producir lo “especial”.

Resulta difícil definir el amor debido a la cantidad de variables sociales y culturales que influyen, hay tantas definiciones de amor como personas existentes en el mundo.

Capítulo II: El origen de las relaciones afectivas: la infancia

La relación simbiótica madre-hijo es la clave de las posteriores relaciones del adulto.

Las mayores necesidades de apego de un bebé se encuentran en el primero y segundo año de vida.

La madre tiene necesidades profundas de estar cerca del niño; porque su separación viene siempre seguida de un cierto nivel de ansiedad.

El trabajo esencial del padre es ayudar a la madre y al niño a separarse entre sí.

Las ilusiones creadas para satisfacer la necesidad de hambre, de afecto, viven en un grado mayor, desde luego en unas personas más que otras, en la forma de un deseo, en la seguridad de fusionarnos con otra persona.

Si mantenemos un apego dependiente hacia una persona, es probable que esté basado en la necesidad infantil, no resuelta de experimentar la unidad con nuestra madre en los primeros años de vida.

Cuando en nuestra infancia se producen carencias afectivas, posteriormente afectan a nuestra personalidad adulta.

Las carencias afectivas generales en la infancia van a influir en nuestra personalidad de manera distinta.

Para romper una relación con alguno de quien depende nuestro sentido de existencia, necesitaremos el valor de enfrentarnos al terror que suponen esos sentimientos de invisibilidad y de falta de existencia.

Durante la infancia, una de las necesidades más urgentes en nuestra interacción con el mundo es sentirnos protegidos.

Los sentimientos de autoestima y de falta de valor son dos caras distintas de la misma carencia afectiva e indican cómo estos juicios sobre nosotros mismos pueden cambiar rápidamente dependiendo de la presencia o ausencia de esa conexión básica.

Mantenerse en una estabilidad emocional es muy importante para nosotros, aunque sea muy difícil de conseguir. La dificultad estriba en las experiencias infantiles de carencia afectiva (amor- odio, confianza-celos, alegría-depresión).

Pero en la actualidad nosotros somos los responsables de nuestra propia vida y tenemos al menos, la obligación de reaprender adecuadamente nuevas estrategias para ser felices. El que seamos felices es nuestra responsabilidad.

Nadie puede hacernos felices si nosotros no somos felices.

Capítulo III: La mujer Wendy

Mujer que mantiene una relación con su compañero que se acerca más al papel de madre de su pareja que de auténtica compañera.

Adopta un papel de madre, la mujer evita crecer y asumir la responsabilidad de una relación adulta.

La mujer debe asumir la responsabilidad de crecer, admitiendo cada una sus propias creencias y cubrirlas.

Quienes desarrollan el papel de madres con sus parejas exhiben las siguientes conductas: negación, sobreprotección, posesividad, quejas, juicios, martirio, castigo).

La mujer Wendy debe aprender a enfrentar a sus propios problemas en vez de huir de ellos o negarlos, darle una solución.

Capítulo IV: La mujer Cenicienta

Tiene un entramado de actitudes y temores reprimidos que la llevan a involucrarse en una especie de letargo inactivo que le impone desarrollar y manifestar sus facultades.

Son mujeres que tienen miedo a crecer, a responsabilizarse de sus actos, a cuidar de ellas mismas, a ser salvadas. Conservan la necesidad de dependencia en su interior.

Como cenicienta, se siente apéndice de su pareja, es una gran experta en tenerlo controlado, y lo hace mediante distintas formas: control a través del poder, debilidad, servidumbre, culpa, celos.

Tienen miedo de la pérdida de su valor femenino. En caso de que desarrollen sus capacidades, las hace tan aprensivas que miran a su alrededor en busca de opiniones menos amenazadoras. Renuncian a sus capacidades con tal de convertirse en mujeres con M mayúscula.

Capítulo V: La mujer Saltamontes

Van saltando de relación en relación sin quedarse con ninguna.

Las mujeres que ante los demás “lo tienen todo” (carrera, éxito profesional, independencia económica), excepto una relación emocional estable. Buscan al hombre perfecto; aunque su inteligencia les dice que no existe, su inconsciente le lleva a buscarlo.

Se sienten víctimas y, sin embargo, continúan relacionándose con hombres que no les hacen sentir felices.

“Falso diamante”: son hombres que tienen dificultad para expresar sentimientos de ternura. Pero son grandes expertos en disfrazar sus miedos con una máscara protectora. Promete amor eterno y nunca dan nada. Ejercen su brillo y deslumbramiento con distintas técnicas: don Juan, escurridizo, promete y genera esperanzas que nunca cumplirá; falso diamante de otra, ostra. Debilidad y vulnerabilidad; seudodiamante, libre, deseable: y cantamañanas, miedo al compromiso, diversión, superficialidad.

Capítulo VI: La mujer adicta a las relaciones

En las relaciones amorosas, este elemento adicto toma la forma de una necesidad compulsiva de conectar y permanecer conectado con una persona en particular.

La relación adicta provoca el deseo continuado de mantener la presencia de la persona que le produce sensación de bienestar. Se experimenta despreocupación por otras áreas de su vida.

Hay dos clases principales de relaciones adictivas; la mujer es adicta al hecho de tener relaciones (sea real o imaginaria), y la mujer es adicta a una relación concreta con una persona determinada.

Una relación particular se transforma en una adicción cuando llega el momento en el que esas pequeñas carencias tipo “te necesito” se convierten en la fuerza dominante de nuestra relación.

Capítulo VII: Mujer Geisha

Siempre trata de complacer a los demás, pero muy especialmente a su pareja.

Hace todo lo posible e imposible por ver a su compañero feliz, pero cuando no le da resultado sufre profundamente.

El miedo a ser ella misma en la relación con un hombre, teme al castigo y al abandono.

Experimenta que las tácticas de anticontrol para controlar a su pareja no le sirven, éstas la conducen únicamente al alejamiento de sí misma, al profundo dolor y a estados en donde su vida física y/o psíquica peligra (abuso, seducción, condescendencia, dinero, promesas vacías, chantaje emocional).

Capítulo VIII: Ya no se puede sostener más..... El autoengaño

Crear que se es feliz a costa de anestesiar su dolor, es un error.

Tomar fármacos para disminuir, o incluso eliminar el dolor, es muy peligroso ya que se bloquean los síntomas de una enfermedad muy seria. Técnicas para el autoengaño: racionalización, idealización, mantener la ilusión, mantener la esperanza viva.

Capítulo IX: Tomando una decisión

La decisión de si termina o no una relación, debe tomarse con paciencia, buscando dentro de nosotras mismas honradez; sopesando viciosamente todos los aspectos prácticos y emocionales que toman parte.

Siempre dependerá de nuestra evaluación saber si los beneficios que recibimos de la relación están por encima de los costos, o al revés.

Capítulo X: La recuperación

Es tomar conciencia de que se padece dicha perturbación, conseguir esto es un gran paso.

Los sentimientos pueden llegar a cambiarse totalmente, incluso cuando la atracción (el enamoramiento) y los sentimientos de las carencias afectivas son muy fuertes.

La adicción está basada en una ilusión, y cuando la ilusión desaparece, es inevitable que el desengaño y la ira se representen al amante anterior como un ser repugnante.

Consideramos el periodo en el cual hemos terminado una relación y no hemos comenzado otra, como una manera de conocer nuestros propios sentimientos y recursos, y una oportunidad preciosa para entender las profundidades del apego y aprender nuevas, y no adictivas, maneras de manejar estas necesidades viejas y profundas.

METODOLOGÍA:

Ensayo, que será un inestimable aliado para todas las mujeres que deseamos amar y ser amadas de un modo libre y verdadero.

CONCLUSIONES:

- Cada persona vive el amor a su manera totalmente parcial y no se detiene a relacionar la soledad y la confusión que habitualmente resulta de la falta de información y de formación sobre el amor.
- Los sentimientos de autoestima y de falta de valor son dos caras distintas de la misma carencia afectiva e indican cómo estos juicios sobre nosotros mismos pueden cambiar rápidamente dependiendo de la presencia o ausencia de esa conexión básica.
- Lo que hace que una relación particular se transforma en una adicción es cuando llega el momento en el que esas pequeñas carencias tipo “te necesito” se convierten en la fuerza dominante de nuestra relación.

TÍTULO: SOBRE EL AMOR HUMANO

AUTOR(S): THIBON, Gustave

PUBLICACIÓN: Madrid, 1961. 200 páginas.

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Espíritu: Es todo lo que en el hombre emerge fuera del cosmos y escapa a su necesidad: la inteligencia y la voluntad. La inteligencia y la voluntad con todo su cortejo de exigencias suprasensibles y en último extremo sobrenaturales (Pág. 31)

Vida: El conjunto de elementos por los cuales el hombre es parte del universo sensible (cuerpo, instintos, sensibilidad bajo todas sus formas) (Pág. 31)

DESCRIPCIÓN:

Este libro hace énfasis y trata de una auténtica renovación de la vida matrimonial en nuestros días, se cifra en la comunidad de dos personas, expresada en la unión de los cuerpos, realizada en una vida común, fructificada en una familia y santificada en la comunidad con Dios, teniendo en cuenta que la fidelidad no ha de proponerse como la limitación de una libertad sino como la plenitud de una intimidad.

Ciertamente el fin del hombre es la fidelidad, y el amor es su camino, pero el amor sólo es amor en cuanto renuncia a la propia felicidad.

La única finalidad que tiene este libro es ayudar a algunas almas de buena voluntad a no separar lo que Dios ha unido. Para ello importa ante todo comprender que aún en el orden más temporal no hay plenitud humana posible si Dios no es su alma y su centro.

FUENTES:

- Loc. cit "Nova et Vetera", 1935, número 3. Pág. 243.
- M. JEAN GUITTON, Sobre los mitos, pág. 4-18.

CONTENIDO:

Capítulo I: El conflicto entre el espíritu y la vida

El espíritu se abre en él de modo lento y penoso; el despliegue intelectual y afectivo de este espíritu depende en amplia medida de su elección y de su esfuerzo.

El conflicto humano es necesario y fecundo porque el hombre está dividido. El conflicto entre espíritu y vida desemboca en la ruina de ambos si se lleva más allá de ciertos límites o si se le rige en absoluto. El hombre es indiscutiblemente vida y espíritu; toda opción en exceso brutal a favor de ésta o de aquél resulta, consecuentemente inhumana.

Para el hombre todas las realidades espirituales no son objeto de intuición directa, sino de aprehender por medio de los sentidos.

La rebeldía de la vida contra el espíritu se reduce a la rebeldía del espíritu contra sí mismo. El espíritu y la vida están hechos para ser unos y distintos.

Dios es la única cosa que colma y sacia, la realidad en que el hombre se expande y reposa perfectamente. El hombre vive en guerra consigo mismo cuando está solo consigo mismo.

Parecer ser que en cierto estado de privación y tensión interiores constituye una condición favorable al nacimiento y desarrollo del cristianismo afectivo.

El espíritu cristiano es también vida. Es muy instructivo constatar que cierta sabiduría común a todas las épocas y a todos los pueblos ve una especie de antinomia entre vivir según el espíritu y vivir simplemente.

El amor cristiano es un amor espiritual, pero un amor encarnado. Se inclina sobre la carne y los sentidos, no para oprimirlos, sino para impregnarlos hasta el fondo de su propia pureza.

Para la sensibilidad del hombre, hay dos maneras de oponerse al espíritu. La primera va ligada al exceso de exuberancia de una vitalidad todavía poco pulida; y la segunda procede, por el contrario, del debilitamiento de las potencias vitales que, privadas de su expansión natural, imitan maliciosamente al espíritu e invaden sus dominios.

El que busca ante todo la salud espiritual recibe por añadidura la salud animal y así, a través del ángel conquistado, volvemos a encontrar en nosotros una bestia sana.

El cristianismo afectivo e incluso místico se extiende progresivamente en la humanidad laica y entregada a tareas temporales.

El secreto de vivir alegre y contento escribía Pascal, es no estar en guerra ni con Dios ni con la naturaleza.

Capítulo II: Sentido y Espíritu

Nuestra sensibilidad es la de un ser espiritual y nuestro espíritu el de un ser sensible.

La llamada de Cristo ha dado un nuevo centro a la conciencia humana; la ha expuesto a la atracción específica y soberana del espíritu.

La sensibilidad no sabe transformarse en espíritu. La embriaguez del alma lírica o religiosa es pura y específicamente espiritual. Las comparaciones sensibles no tienen más que un valor estrictamente simbólico.

La capacidad de espiritualización del instinto depende esencialmente de la calidad del instinto y no de la voluntad.

Cuanto más altos y puros son los goces de los sentidos, con mayor libertad los acoge y los sacrifica el espíritu.

Cuanto más pobre e impura siente el hombre su vida inferior, más necesidad tiene, por compensación, de adorarla con colores ideales.

Capítulo III: Amor y matrimonio

De la salud de los esposos depende efectivamente, en gran parte, el equilibrio material y moral del hogar, la existencia y el porvenir de los hijos.

Cuando el amor se cree con todos los derechos es precisamente cuando tiene menos poder.

En realidad, razón y amor representan en esto dos atentados contra la unidad de la vida, dos idolatrías que se atraen.

Muchos hombres toman por una verdadera pasión espiritual y una elección profunda lo que en realidad no es sino una pobre mezcla de atracción instintiva y de orgullo.

La elección nupcial ha dejado de ser elección sólo de la "razón" o sólo del "amor", para convertirse en una elección total, es decir, una elección de amor, pero de amor lo bastante amplio y clarividente para asumir, junto a

la atracción de los cuerpos y las almas, no diré los prejuicios, pero sí las necesidades centrales de la vida social.

El matrimonio debe encaminarse a la plenitud sexual, pero a una plenitud sexual que sea al mismo tiempo una plenitud humana, es decir, que debe reposar sobre el atractivo de los sexos, pero sobre ese atractivo asumido, coronado y superado por el espíritu.

La unión fundada sobre el mero atractivo de los sexos no es tampoco una unión verdaderamente humana.

La fidelidad conyugal no es un problema fisiológico, es un problema moral.

No se puede fundar una unión firme y pura sobre la pasión, ni siquiera sobre esa ternura superficial que nace de la emoción sexual, esa sentimentalidad de romance y de café cantante. La vida en común exige una comunión mucho más profunda, mucho más total. Para la vida de los esposos sea verdaderamente amor y no un capricho del instinto, debe ser también amistad.

La carne cuanto tal, no es la puerta del alma. La amistad, penetra el objeto amado, vive de su vida, se desposa con su alma. De este modo, destruye la soledad interior que afecta a los seres unidos sólo por el instinto. La amistad es portadora de la paz, corrige y domina la tensión inherente al dualismo sexual.

El secreto de la felicidad conyugal está en amar esa dependencia. Debemos amar al ser que vive a nuestro lado, menos en la medida de lo que nos da que en la medida de lo que nos cuesta.

El matrimonio es por excelencia la vocación que emite introducir a Dios en lo que la vida tiene de más vulgar y trivial en apariencias.

El auténtico amor nupcial acoge al ser amado no como Dios, sino como un don de Dios en el que todo Dios se encierra. No lo confunde nunca con Dios, pero no lo separa nunca de Dios.

Capítulo IV: Purificación del amor

La paradoja del amor humano radica precisamente en la desproporción entre su raíz animal y su flor espiritual; más aún radica en el nivelamiento de esta desproporción, en la reabsorción de la raíz de la flor.

El amor no engrandece a los amantes. Revoluciona las sensaciones del hombre.

La embriaguez del amor naciente parece arrancar de las profundidades del alma, del centro inmortal de la personalidad.

Sin duda, los amantes hablan desde lo más profundo de su ser cuando declaran amarse con toda el alma, cuando se juran eterna fidelidad.

Amar es codiciar avaramente el secreto de un ser, no para compartirlo, sino para matarlo; es escrutar impudicamente las entrañas de su ser, es sacar de sí, coger, y al mismo tiempo esterilizar lo que se coge, pues el hombre no recibe sino en la medida en que da y sólo posee en realidad al ser a quien se entrega: en amor, los conquistadores se apoderan sólo de cosas muertas.

El ardor sexual se atrofia por la costumbre, o tropieza a causa de la enfermedad o de otras necesidades vitales, con inevitables sacrificios.

El que ama a través de la decepción ama por fin al objeto por sí mismo. Se produce en sus sentimientos una especie de descentralización: a la deformación subjetiva del primer amor sucede la pérdida de sí mismo.

El amor - placer y el amor - vanidad han sido superados; el hombre no es ya el esclavo torturado de su destino; es el esclavo de un alma, y en esta dependencia encuentra la paz y la libertad.

La verdadera fidelidad no consiste en suprimir el cambio, sino en dominarlo e integrarlo.

El amor es un acto de voluntad continuo que tiende hacia lo inmutable.

Los amantes no aman ya solamente su propia inclinación, siguiendo la frase de Nietzsche, aman primero al ser hacia el que se inclinan.

El amor no excluye entonces ni la embriaguez ni los dolores, al contrario; pero se sitúa en su fuente más allá de la embriaguez y del dolor; es como la respiración de dos sustancias entremezcladas que para quererse les basta existir.

La última esencia del gran amor del hombre y de la mujer reside en una serie de confidencias y de gracias divinas hechas a un alma por el canal elegido de otra.

METODOLOGÍA:

Este libro hace una síntesis y un repaso que advierte que en nuestra cultura el amor, y concretamente el amor entre el hombre y la mujer, ocupa un lugar mucho más importante y extenso que en ninguna otra civilización.

Los cuatro estudios que constituyen la obra abordan la cuestión en orden de generalidad decreciente.

Tiene poemas y cuartetos que hacen alusión al tema del amor y el matrimonio.

CONCLUSIONES:

- El amor con que amamos a los demás no es distinto del amor a Dios, porque el amor es por esencia único y unitario.
- El verdadero conflicto no se plantea entre la vida y el espíritu, sino entre el sí y el no, entre la comunión y el aislamiento, entre Dios y el ídolo. La solución del conflicto no consiste en escoger entre el espíritu y la vida, que no son más que partes del hombre, sino optar por el amor, que es el todo del hombre.
- El amor y su unidad se adueñan de todo en el hombre, incluso del conflicto. Cristo no ha venido aquí abajo a destruir la guerra, sino a supeditar la guerra a la paz.
- El problema humano no consiste en escoger entre los sentidos y el espíritu, sino entre la dominación de los sentidos y la dominación del espíritu.
- La alternativa entre la posición favorable a los sentidos y la posición contraria no existe.
- La evolución hacia la perfección y la armonía del amor conyugal, del amor maternal o del amor místico está sometida a una necesidad común, aunque los componentes humanos y sensibles de tales amores sean muy diferentes: ningún afecto puede permanecer puro y verdadero si no se concuerdan con el amor divino sus componentes humanos.
- El proceso de espiritualización de la afectividad sensible que hemos descrito bajo el nombre sublimación no se cumple sino en el dolor y por el dolor.
- La palabra templaza, tan común a primera vista, simboliza admirablemente esta saturación espiritual de la sensibilidad, esta síntesis pacífica de la luz y la llama.
- Un amor es grande y duradero en la medida que lo nutran decepciones y dolores sembrados sobre su camino.
- Toda alma aspira oscuramente a la plenitud. Pero a ella sólo conduce un camino al que nadie aspira: el camino estrecho de la cruz.
- “El hombre nació para sufrir como el pájaro para volar”.
- El amor impuro deja hambriento al hombre porque vive de codiciar; el amor purificado le alimenta porque vive de darse.
- Las “noches” del amor humano tienen por función volver la sexualidad a su sitio, integrar el impulso instintivo en el amor espiritual.
- Si el instinto se reviste de una máscara de valores “nobles”, si se esfuerza en justificarse ante el espíritu, es que en realidad se siente creado para ser superado por el espíritu.

TÍTULO: EL MUCHACHO Y SU MUNDO AFECTIVO

AUTOR(S): MAGISTRETTI, Franca

PUBLICACIÓN: España, 1958. 150 páginas.

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Desafectibilidad: El niño no encuentra culpa alguna en su mal comportamiento, no se puede apelar a sentimiento alguno para remendarle y es extremadamente difícil establecer con el una relación de afecto (Pág. 69)

Desarrollo afectivo: Gradual adquisición por el niño de las posibilidades de extender sus energías afectivas, o sea, sus emociones afectivas, a un mundo cada vez y siempre mayor (Pág. 47)

Frustración: Significa que algo ha tornado nulos los esfuerzos de un individuo para alcanzar algún determinado fin, (deseo de amar, deseo de estimación, deseo de triunfar, deseo de hacer bien a los demás) (Pág. 15)

DESCRIPCIÓN:

Este libro está dividido en tres partes centrales las cuales definen y examinan el comportamiento de un ser humano normal, de quien toda acción es el resultado de ciertas y bien distintas operaciones psíquicas.

Primera Parte: El Desarrollo Normal, sus Etapas y sus Riesgos

Capítulo I: El desarrollo afectivo

Capítulo II: El desarrollo moral

Segunda Parte: Las Causas más Frecuentes de Anomalías en el Desarrollo Afectivo

Capítulo III: Importancia de los factores constitucionales y orgánicos

Capítulo IV: Las anomalías del núcleo familiar

Capítulo V: Errores pedagógicos de los padres
Capítulo VI: Los traumas psíquicos
Capítulo VII: Causas de anomalías en el ambiente extra – familiar

Tercera Parte: Casos típicos de anomalías afectivas
Capítulo VIII: Un muchacho difícil
Capítulo IX: Un niño miedoso
Capítulo X: Un muchacho insocial
Capítulo XI: Un niño histérico
Capítulo XII: Un niño desafectivo (personalidad psicopática)

Se estudia el desarrollo de la personalidad desde el punto de vista particular de la formación de los motivos que mueven a obrar a un individuo, resulta claro por qué se ponen juntas la afectividad y la existencia moral: efectivamente, tanto la una como la otra se incluyen en la determinación de los motivos que dirigen el comportamiento humano.

CONTENIDO:

Primera Parte: El Desarrollo Normal, sus Etapas y sus Riesgos Capítulo I: El desarrollo afectivo

En este capítulo se quiere trazar a grandes rasgos las principales etapas de la creación del mundo afectivo del niño, más que del desarrollo de una facultad, de la formación de un mundo psíquico cada vez más complejo, al que poco a poco van refiriéndose las energías del ser humano.

Estudiar la formación, enriquecimiento, complicación y extensión del mundo afectivo del niño, quiere decir estudiar el desarrollo de sus fuerzas de motivación, de cuyo juego resultará la persona adulta, capaz o no de afrontar sin tropiezos, y hasta con provecho, la convivencia social.

Es indudable que el niño no ama, ni puede amar, en el sentido normal de la palabra, a su madre, sino que la busca tan sólo como fuente de toda satisfacción. Su mundo afectivo es el conjunto de los motivos, de las energías que le fuerzan a la acción, está limitado a sí mismo, a ciertas necesidades instintivas que han de satisfacerse enseguida, sin posibilidad de espera.

La diferenciación de la madre se efectúa especialmente en el momento del destete, que implica no sólo una separación física, sino también una más frecuente interferencia de la voluntad materna en contraste con las necesidades del niño y, como en esta época el pequeño obtuvo ya experiencias más complejas y su mundo se ha poblado de objetos, le resulta más fácil atribuir estos obstáculos a cualquier causa que está fuera de sí y que se concreta en la figura materna.

El afecto sincero y profundo es el mayor auxilio que se le puede prestar.

Los niños son aún más sensibles a sus sentimientos internos que a los que se manifiestan al exterior.

Pero no hay que olvidar que es precisamente entre los cuatro y los cinco años cuando el niño se liga más fuertemente a la madre, siente más la necesidad de su afecto y, al propio tiempo, las limitaciones que a tal afecto impone los restantes miembros de la familia.

A los tres años la madre no es todavía el centro de sus motivos, porque los deseos instintivos son aún muy poderosos y la madurez y, por ende la sensibilidad afectiva, son menos individualizadas.

El periodo escolar se considera comúnmente, desde el punto de vista afectivo, como de relativa tranquilidad, en cuanto que los problemas más graves ya se han resuelto, mientras que los problemas fundamentales de esta fase se refieren especialmente al desarrollo intelectual y a la adaptación social.

En la pubertad, que coincide por lo regular con el fin de las escuelas primarias, sea por este cambio, sea por el natural crecimiento intelectual y afectivo, el muchacho comienza a sentir que el motivo de la atracción del mundo extrafamiliar, hasta ahora adormecido por la preponderante atracción del ambiente doméstico, comienza a tomar la primacía: su deseo de independencia.

En plena adolescencia, es en realidad cuando el muchacho comienza a interesarse afectivamente por sus coetáneas y se sientan las bases para el último peldaño de su desarrollo amoroso individual: su salida de la familia será efectivamente completa sólo cuando haya encontrado a la persona con la que formar una nueva familia.

En realidad, durante la prepubertad, la niña teme el afecto materno y teme todavía más a su propio amor por la madre; siente vagamente que su obligación es adquirir su propia personalidad y tratar de desarrollarla, y teme que una ligazón muy estrecha con la madre sea obstáculo a su propio progreso.

El comportamiento de la madre, más que sus palabras, infundirá a la hija el preciso equilibrio par afrontar la vida, que perdurará siempre más o menos en el fondo de todos sus problemas sentimentales.

Capítulo II: El desarrollo moral

El desarrollo moral es perfecto, esto es, si la conciencia debe resultar una parte activa de la personalidad, la moral tendrá en efecto no sólo un aspecto negativo y constructivo, sino mejor un aspecto positivo: el de hacer amables determinados motivos y odiosos ciertos otros.

La distinción entre el desarrollo afectivo y desarrollo moral es extremadamente artificiosa, de suerte que no tendrían ni siquiera desunión estos dos argumentos o temas, si no rigiese la costumbre de considerar ambas partes del yo como existentes cada una de por sí, presentando, para la conciencia moral, la exigencia de una especie de atención particular por parte de los educadores.

El desarrollo afectivo que hemos trazado puede ser revisado, acentuando en él los motivos morales.

EL afecto por una parte, y por otra la autoridad, han de construir el fundamento de la educación moral.

Es muy importante que los padres sepan desde el principio, cuál es el tipo de autoridad que deben ejercitar con sus hijos, ya que de la manera con que los padres ejerzan su autoridad depende esencialmente el desarrollo sano del niño.

El tipo de autoridad más idóneo es el de aquellos padres que, comprendiendo perfectamente sus deberes hacia los hijos y la sociedad, sienten que su puesto en la familia tiene una función única, que no admite parangón ni con el déspota, ni con el maestro, ni con el de un amaestrador, ni con el de un amigo, y saben guiar equilibradamente a su hijo, a través de todas las etapas de su desarrollo afectivo y moral. La mejor y mayor autoridad será el ejemplo de su buena adaptación y de su sentido de responsabilidad en la vida cotidiana: los castigos necesarios, los razonamientos, los premios y las conversaciones amistosas. Los buenos padres deben saber usar uno u otro según las circunstancias, con mucho equilibrio y con certero instinto, para lograr que el hijo se adapte a su voluntad.

Los castigos más adecuados, por lo común, son los de privar al niño de alguna diversión, de una golosina, de algo en suma superfluo, pero deseado; así no se daña al muchacho y, si la cosa no se repite a menudo y es verdaderamente motivada, el niño acaba por aceptarla como una consecuencia de su acción.

Segunda Parte: Las Causas más Frecuentes de Anomalías en el Desarrollo Afectivo

Capítulo III: Importancia de los factores constitucionales y orgánicos

El ambiente familiar es el primero que señala unos trazos que podrán permanecer inteligibles o que, regularmente, serán siempre fundamentales en la formación del carácter definido.

En el ámbito de las alteraciones afectivas adquiridas, es además preciso distinguir entre las formas orgánicas (lesión orgánica del sistema nervioso

central) y las formas psicógenas (adquiridas por una alteración del desarrollo psico - afectivo que interesa tan sólo el plano psicológico).

Las cerebropatías infantiles: cualquier lesión del cerebro; las cerebropatías que afectan al niño durante la vida intrauterina determinan siempre lesiones tan graves que el niño presenta, todavía antes que una desafectividad, alteraciones neurológicas e intelectuales tan profundas como para relegar el problema afectivo. La desafectividad, ésta no es sino una desordenada búsqueda de una relación cualquiera con el mundo exterior, ya bajo forma de objetos, ya de personas, sobre la base de una real incapacidad de anudar una verdadera relación afectiva.

La corea menor: conocida comúnmente por el “baile de San Vito”; los niños afectados de tal enfermedad (que se caracteriza por movimientos bruscos, principalmente de las manos, y a veces hasta de las piernas) son casi siempre irritables, hipermóviles, inquietos y, en ocasiones, ansiosos.

La epilepsia: El niño se manifiesta muchas veces irascible, quisquilloso, desinquieto y, en los casos típicos, presenta verdaderas crisis de terquedad, rebeldía, agresividad violenta contra las personas y las cosas que le rodean. El deber de los padres y educadores que tienen que ocuparse de un niño epiléptico, se limita a curarle (aunque esto es importantísimo); se tiende también a hacer todo lo posible para que logre encontrar una atmósfera o ambiente tranquilo.

Capítulo IV: Las anomalías del núcleo familiar

La carencia de núcleo familiar, en donde los niños son privados de padres en la primera infancia, o abandonados por la madre, o alejados de sus progenitores por diversas causas, han vivido prácticamente al margen del núcleo familiar o han sido recogidos por asilos, orfanatos u otros institutos.

El alejamiento de la madre en esta fase (de 6 meses a 3 años), siquiera por un intervalo corto de seis meses a un año puede causar gravísimos daños al desarrollo psicoafectivo del niño. Los pequeños que han sido privados precozmente de la presencia materna, se nos muestran como agresivos, rebeldes, violentos, presentando muchas veces fenómenos disociables como mitomanía, hurtos, vagabundez y fugas.

El desarrollo afectivo de los niños ilegítimos está generalmente muy amenazado a causa de la especial situación en que se halla la madre núbil, la cual lleva la carga no sólo del mantenimiento del hijo, que exige un trabajo ordinariamente penoso, sino también la carga de la reprobación social que, en especial por las mujeres, es notablemente sentida.

La separación de los cónyuges precede siempre un largo periodo de distorsiones, de altercados, de incomprensiones, y los hijos asisten muchas veces a escenas poco edificantes y propicias para su afectividad.

Se dan algunos casos en los que, siendo normal el núcleo familiar, concurren factores externos que impiden una vida normal de la familia y, por tanto, una adecuada educación de los hijos.

En el sector educativo, el procedimiento más lógico sería el de hacer posible que estos niños pasen el tiempo restante de la escuela en ambientes aptos: sería por ello indispensable la creación de círculos recreativos, culturales o deportivos.

Capítulo V: Errores pedagógicos de los padres

El comportamiento de los padres con los hijos puede moverse entre dos parejas de puntos extremos. La primera afecta al hecho de ocuparse más o menos de la prole: los dos extremos son, de una parte la hiperprotección y de la otra, el abandono. La segunda atañe a las relaciones de autoridad: y va desde un extremo de autoritarismo despótico al otro extremo de hiperindulgencia.

La actitud hiperprotectora: padres que protegen al niño de modo autoritario; estos padres, para proteger al hijo, para ayudarlo, para evitarles riesgos y desgracias, acaban por asumir en sí mismos toda la responsabilidad de la vida del niño, el cual jamás podrá gozar de una autonomía.

Para los padres hiperprotectores-indulgentes los hijos son la única razón de su vida; para ellos van todos sus sacrificios. Más, por las fundamentales diferencias de carácter, estos padres expresan su cariño hacia los hijos de manera diametralmente opuesta. No osan prohibirles nada, temen imponer limitaciones; la idea de castigarles, de cualquier forma, les angustia; cuando les reprenden, sufren más que los mismos muchachos.

El repudio se manifiesta con una excesiva indulgencia; pero que depende únicamente del hecho de que los padres no tienen en realidad deseo alguno de ocuparse activamente de la educación del hijo y encuentran más cómodo el plegarse a sus caprichos y lograr un mínimo de convivencia pacífica con regalos, promesas y permisos.

El juego, ya de por sí, es una educación para el trabajo, en cuanto desarrolla ciertas aptitudes prácticas, ciertos coordinamientos motores y facultades inventivas que resultarán útiles incluso en la edad adulta.

El ambiente familiar en la mesa tiene una decisiva importancia, porque el ejemplo de los mayores influye mucho en los pequeños que imitarán

fácilmente a los adultos, si alguno de éstos tiene la costumbre de crear dificultades.

El cariño de un adulto, que sepa hacérselo amigo íntimo y que no manifieste disminución alguna de su confianza incluso frente a cualquier desviación, puede ser una óptima ayuda para que el chico construya sobre la realidad y no sobre un plano totalmente fantástico que le deja, en la vida cotidiana, desarmado ante cualquier dificultad.

Otra cosa importante es que el problema sexual nunca sea tratado en sí mismo, desde un punto de vista fríamente biológico, sino que siempre debe ser asociado a su más amplio y verdadero significado afectivo y positivo.

La constatación de su semejanza con el padre y la madre y de ser, por tanto, un poco de cada uno, enriquece su vida afectiva y su sentimiento de pertenencia a la familia, produciendo en él una floración de sentimientos de los que es preciso no privarle, porque son de los más verdaderos que la vida ofrece y nadie puede vivirlos con aquella sublime nitidez con que los vive un niño.

La educación moral de un niño puede lograrse prescindiendo de las promesas y amenazas sobrenaturales, como prescindiendo también de las naturales; tanto mejor si, además de obtener satisfacción y gozo de su progreso y de su formación, recibe también como premio sobre la complacencia de la madre, la sonrisa de sus Amigos celestes.

Capítulo VI: Los traumas psíquicos

Otra causa que puede provocar anomalías en el desarrollo afectivo del niño la constituyen los traumas psíquicos, o ciertos episodios que, por más que puedan parecer a los adultos un tanto indiferentes o de escasa importancia, realmente exponen al chico a tal tensión emotiva que no puede, la mayor parte de las veces, superarla sin cierto daño, mayor o menor, para su desarrollo afectivo.

En estos momentos críticos basta cualquier hecho desagradable de relativa importancia para engendrar auténticas dificultades afectivas en niños un poco más sensibles que el promedio comparativo: el destete, intervención quirúrgica, una broma de algún compañero, un accidente, el acoso de un perro, etc. Todos estos sucesos, cuando ocurren en un periodo en que el equilibrio ha sido sometido a prueba por otros problemas afectivos, pueden colocar al niño frente a situaciones intolerables y, consiguientemente, perturbar gravemente su desarrollo.

Tal alteración del equilibrio afectivo se manifestará con un cambio de humor: el niño aparecerá reservado, melancólico, temeroso; a veces se

desvelará por la noche y comenzará a llorar: o también se le notará irascible, remolón, desobediente, agresivo.

Capítulo VII: Causas de anomalías en el ambiente extra – familiar

En la edad escolar, el ambiente extrafamiliar comienza ya a influir notablemente en el desarrollo afectivo del niño. El maestro posee, en general, una preparación pedagógica que le permite evitar determinados tropiezos; pero no estará de más destacar algunos posibles errores en los que puede incidir.

El maestro deberá estudiar hasta qué punto es real la situación de abandono afectivo en tal niño y si, por ejemplo, resulta de un malentendido entre padres e hijo, debe dar a aquellos algún consejo a propósito del conflicto.

Tercera Parte: Casos típicos de anomalías afectivas **Capítulo VIII: Un muchacho difícil**

Las causas han de buscarse siempre en los errores pedagógicos o en las actitudes equivocadas de los padres. Si éstos colaboran y tienen buena voluntad, es casi siempre posible sistematizar tales perturbaciones del carácter. También otros disturbios más graves, acaso debidos a traumas psíquicos, pueden comenzar así.

Capítulo IX: Un niño miedoso

El niño miedoso, con miedos graves y persistentes, con crisis de miedo nocturnas, con melancolía y llanto frecuente, con tendencia a aislarse de sus coetáneos, resulta siempre un caso mucho más serio que el niño "difícil".

Un niño tiene siempre los miedos más extraños y, por tanto, incomprensibles; pero esos miedos nunca se transforman en una real y verdadera deformación de la personalidad, si no se asocian a un miedo interior, conexo además con un sentimiento de culpabilidad que ya nada tiene de normal.

Capítulo X: Un muchacho insocial

La actitud del padre hacia el hijo es decididamente negativa.

Los primeros fracasos escolares tornaron más aguda su desconfianza y comenzó así un círculo vicioso.

En algún caso puede ser sencillamente el ambiente externo el que determina un desarrollo disocial del muchacho, integrando bandas o pandillas con otros de su edad. Pero si el niño desde pequeño ha frecuentado el ambiente callejero con todos sus estímulos y sugerencias, no debemos maravillarnos de que haya asimilado, en una edad en que la crítica o juicio son todavía muy escasos, las peores costumbres.

Capítulo XI: Un niño histérico

Cuando ya se descubrió la causa, no es difícil comprender por qué el chico es rebelde, por qué tiene miedo, por qué roba o miente; pero aquí, aún conociendo totalmente la causa, será siempre extremadamente difícil llegar a comprender por qué se siente enfermo, se sofoca o agobia, etc.

Capítulo XII: Un niño desafectivo (personalidad psicopática)

El muchacho cultiva un egocentrismo absoluto; no llega a anudar relaciones amistosas con nadie; si se alía con el muchacho más fuerte y más simpático es para tenerlo de parte suya, pero bien presto se cansa de él.

El único procedimiento que puede adoptarse firme y comprensivamente que logre defenderle contra sus propios impulsos.

El factor educativo es, por lo general, una condición necesaria para que se obtenga un desarrollo en sentido tan desastroso.

METODOLOGÍA:

Ensayo, colección de estudios sobre algunos problemas médico-psico-pedagógicos singularmente importantes. Está destinada en especial a los maestros, pero espera también dirigirse y llegar a los padres, a los religiosos y religiosas que ejercen funciones educativas en los institutos, y en suma, a todas las personas que desempeñan una labor educadora.

CONCLUSIONES:

- En toda acción el hombre es obligado a obrar por un motivo: la acción va dirigida a un fin, satisface una necesidad. Tal necesidad hace que el sujeto busque en el mundo externo la manera de satisfacerla y que, para ello, ponga en juego sus facultades intelectivas y perceptivas: En realidad, él debe percibir las características del mundo exterior, organizarlas en su mente en relación con la necesidad que quiere satisfacer, y dirigir su acción consecuentemente.
- Todo el desarrollo afectivo del individuo se realiza armoniosamente, si el individuo logra controlarse a sí mismo, amar a sus padres y hermanos, gozar de la amistad de los compañeros y del apetito de los maestros, se puede confiar que una vigilancia afectuosa y discreta será lo suficiente para evitar al muchacho o a la muchacha experiencias arriesgadas o dolorosas.
- Que el hijo sea acogido y tenga su puesto en la vida afectiva familiar, un puesto esencial pero nunca exclusivo, es cosa fundamental para sus posibilidades de desarrollo.

- Es indudable que una buena relación entre padres e hijos permite a los primeros poseer una comprensión intuitiva de sus vástagos, que muchas veces suple al desconocimiento del problema.
- Nunca hay que exigir al chico aquello que no puede realizar: para ello es preciso tener siempre muy presentes cuáles son las etapas de su desarrollo afectivo.
- La relación con el maestro jamás es, y menos aún para los más pequeñitos, una mera relación cultural; es una relación de vida, y por tanto, también una relación afectiva.
- Algunas dificultades afectivas de los alumnos, que se evidencian nítidamente sólo en la escuela, dificultades de tipo "social".
- El maestro debe estudiar meticulosamente el equilibrio afectivo del niño.
- Hay mucho que hacer y se necesita la ayuda de todas las personas de buena voluntad: una cierta sensibilización de la opinión pública sobre tales problemas hará más fácil el camino de su solución.
- Una de las funciones de la educación debe consistir en una labor prudente de esclarecimiento de los motivos y, más aún, en una especie de profilaxis con la que el individuo se habitúe a ver claramente la situación. Lo cual puede ser posible, por lo menos, en una atmósfera de gran confianza, sin una autoridad severa y demasiado coercitiva, que obligaría al niño a tratar de eliminar, sin resolverla, una parte de sus problemas afectivos; y este es el origen más ordinario de las motivaciones inconscientes.
- Aparte de esta causa, que es la más general y profunda, todavía existe otra más superficial, o sea la falta de hábito para la reflexión y el desentrañamiento de los problemas afectivos y morales; por ello, será también obligación de toda labor educativa el tratar de subsanar tamaña deficiencia.

TÍTULO:	PAPEL INTENCIONAL DE LA EMOCIÓN
AUTOR(S):	GARCÍA, Valdecasas Miguel
PUBLICACIÓN:	Bogotá, 2001. 283 páginas. Revista Pensamiento y Cultura N° 4
UNIDAD PATROCINANTE:	Universidad de La Sabana

PALABRAS CLAVES:

Emoción:	- Según Descartes surge como consecuencia de un secreto mecanismo que provoca la intervención de la conciencia. Para el autor la emoción es una información sobre el estado en que se halla la facultad de conocimiento en un sentido lato, (Pág. 69). - La emoción es un acontecimiento manifestado a través de un estado, cuyo respecto intencional no es inmediatamente evidente en sentido lógico (Pág. 71)
Pasión:	Son penseés recibidos por el alma a la manera de cualquier otro objeto (Pág. 68)

DESCRIPCIÓN:

Revista del Instituto de Humanidades: Pensamiento y Cultura, No 4. Contiene artículos de autores nacionales y del exterior, distribuidos por secciones: Estudios interdisciplinarios, teología, filosofía, lenguas y literatura, derechos humanos, ciencias de la vida, arte y creación, historia; mantienen una apertura interdisciplinaria a través de las reseñas y comentarios. En esta oportunidad son trece libros los analizados por los profesores del instituto de humanidades. Las separatas de las secciones son cuadros de las obras de Manuel Hernández.

FUENTES:

- Arregui, J.V. "Descartes y Wittgenstein sobre las emociones". Anuario filosófico XX IV/ 2. 1991. Pág. 303.
- Aristóteles. Ética a Nicómaco, libro VIII, 1155 a.
- Choza, J. Conciencia y afectividad. Aristóteles, Nietche y Freud. Pamplona: Eunsa, 1978. Pág. 183.
- Goldeman, D. Inteligencia emocional. Barcelona: Paidós, 1995.
- Hildebrand D, Von. El corazón. Madrid, 1996. Pág. 62.

- San Agustín. Decivitate Dei, XIV, c6.

CONTENIDO:

1. Estar instalados en la limitación

La realidad de tener un cuerpo, de sentirnos dotados de un organismo vivo que nos introduce en una realidad más amplia, es algo que nos constituye. Cada persona siente su propio cuerpo con algo intangible, esencial.

La elegancia es la virtud que mira siempre a la distinción, a reconocer que somos bien diferenciados del resto de las cosas naturales, pues estamos por encima de ellas. La familia es un ámbito de intimidad, entre otras cosas porque adviene comúnmente reconociendo los límites de un hogar. Los límites, en el sentido material, están representados por las paredes que confinan el hogar.

El cuerpo, es considerado por cada uno como familia a sí mismo, como algo que nos acompaña biográfica y sustancialmente.

2. El rumbo definido de lo personal

Si mi cuerpo no me es indiferente, me confiere cierta dignidad el pasar por ser hombre o ser mujer. No es limitación estar determinado, es decir, imponer unos límites a mi propio acervo personal.

Todo lo que el cuerpo tiene delimitado, lo tiene también de íntimo y ni la familia ni la persona serían posibles sin una cierta demarcación de lo personal o corporal.

El cuerpo reflexiona sobre sí, cuando la persona tiene sentimientos; es el cuerpo el que sabe qué le pasa (tristeza, por ejemplo).

El sentimiento de dolor inhiere en la intimidad del alma, en algo que solo puede “comprender” el que lo sufre pues el sufrimiento, considerado como tal, es más susceptible de pasión que de conocimiento.

El bosquejo universal de los sentimientos corresponde de modo exclusivo al ámbito de la razón. Es la razón la que une los sentimientos bajo la designación general de la afectividad.

3. El influjo de la sensibilidad

Los sentimientos se pueden tener como las tendencias sentidas, las pulsiones que originan una fuerza de atracción hacia un objeto de carácter intencional. La tendencia, como tal, vierte su valoración positiva o

negativa sobre un objeto siempre respaldado por la realidad o por un acontecimiento en relación con nosotros. La valoración suscitada por dicho suceso en nuestra sensibilidad origina un estado de ánimo, cuando la persona se encuentra triste o nostálgica, todo su organismo acompaña la valoración sensible provocada por un objeto intencional. La razón es que la valoración aludida no tiene caracteres.

Tradicionalmente, la modernidad ha entendido al sujeto de conocimiento como el yo que conoce.

El animal es un viviente para el que el conocimiento sensible se vuelve completamente necesario hasta el punto de poner en entre dicho el sentido de su propia vida, pues bien, la situación perceptiva del animal es similar a la del hombre en una consideración afectiva.

Las emociones son conjuntamente sentidas y percibidas

4. El sujeto cartesiano y la pasión

Un mismo acontecimiento provoca respuestas distintas en sujetos diferentes, la inteligencia se hace valer para sondear los diversos compases de la sensibilidad y analizar el contenido del objeto intencional – valorativo.

Para Descartes las pasiones del alma son algo que se siente de modo infalible, son algo evidente.

La conciencia cartesiana se ha de reconocer consciente, pero el objeto que provoca la valoración se queda sin referente real, con lo cual las buenas noticias que en la realidad amparan un sentimiento de esperanza se quedan llanamente en una conciencia esperanzadora. La conciencia aglutinará todos los conocimientos como un centro de gravedad interior y, por ende, toda valoración afectiva.

El yo que sufre o el yo esperanzado será, en todo caso, la aceptación consciente de una valoración.

5. El conocimiento intencional de la valoración

La conciencia afectiva de la sensación permite señalar que lo sentido es, a un tiempo, conocido y que, conocido como tal, remite a un determinado suceso de nuestra vida, puesto que el mismo sentir es un acontecimiento. Cuando el entendimiento recibe un objeto, centra su atención sobre él y lo conoce.

La emoción positiva o negativa que el icono deposite en nuestros receptores no apela tanto a la subjetividad o si se prefiere, al yo. La valoración sucede generalmente al tiempo que se conoce, sea o no con la

inteligencia, y lo conocido es otra cosa que lo sentido. Son conocimientos diferentes pero, con una intencionalidad que permite al objeto reconocimiento y no a la mera conciencia.

Según Geach, nadie se haya en la necesidad de comprobar los efectos psíquicos de su propia emoción para saber que se encuentra embargado por ella. La emoción es un acontecimiento. Como ha observado Anscombe, existe un acontecimiento de los propios estados del ánimo, pero ese conocimiento no es observacional, sino que, más bien se debe asimilar al conocimiento que tenemos de la propia postura.

La acción del intelecto no necesariamente está evidente como la emoción aunque eso no significa que el hecho de tener un sentimiento determinado no sea ya una noticia sobre el estado en que se haya una facultad.

6. El amor como intención creciente

Dado que la afectividad afecta el núcleo de la persona, la inteligencia puede sentir un objeto atractivo y transmitir esa aceptación al resto de la unidad personal, de modo que el cuerpo también se haga partícipe de ese hallazgo; el amor es la clave de interpretación de toda la afectividad, siguiendo a San Agustín y Tomás de Aquino. La acción de la pasión se desata cuando el intelecto encuentra un bien que tiene carácter de apetecible. Lo apetecido, que puede ser acompañado de una emoción no es todavía una pasión, sino un objeto del entendimiento práctico. La emoción es el respeto que ese objeto deposita en nuestra facultad. La posesión del bien hace que la propia persona se beneficie y atravesese el umbral de sus posibilidades.

El amor, que no puede ser entendido como una tendencia más, adquiere un carácter intencional máximo. Ante lo amado, la intención, que asocia los sentimientos propios a un conocimiento determinado, estrecha la distancia de un modo mayor que la mera atracción perceptiva.

La afectividad recorre toda la dimensión personal, desde lo corporal o lo sensible hasta lo espiritual; pero el amor no es reducible a una mera afectividad, el amor requiere la rectificación de toda la persona hacia lo amado.

Conviene distinguir el amor y el afecto como principio y el fin de un acto libre, que tiene por objeto el alcance de algo que nosotros no nos podemos dar.

CITAS CLAVES:

Pág. 64: “La intimidad corporal, que desarrollamos, es eso que conocemos por afectividad”

Pág. 64: “La afectividad tiene evidentes puntos de contacto con el cuerpo, pues viene a ser algo así como su conciencia, algo que lo despierta de su mecánica profesión. La afectividad puede describirse como recogimiento del cuerpo, su regazo”

Pág. 72: “ La afectividad afecta al núcleo de la persona, la inteligencia puede sentir un objeto atractivo y transmitir esa aceptación al resto de la ciudad personal, de modo que el cuerpo también se haga partícipe de ese hallazgo”

METODOLOGÍA:

Artículo de la Revista Pensamiento y Cultura. El autor señala que las emociones son percepciones subjetivas de cada ser y similarmente lo sentimos. Las emociones tienen una intención natural en la manera en que el individuo interactúa y le da un significado, el cual permite descubrir el amor en los altos estados intencionales.

CONCLUSIONES:

El examen de la intencionalidad afectiva parece mostrar que el conocimiento, en un sentido más amplio que el uso de la inteligencia, se hace presente en los anclajes de la personalidad, y que la inclinación en un sentido más amplio que el sentimiento posee notas intelectivas que a primera vista parecen no darse a conocer. Todo ello impele quizá a la filosofía de ampliar el círculo de lo que solemos entender por amor o inteligencia, y a intentar alcanzar la personalidad desde perspectivas más abarcales e incisivas. Se requiere que acierten con el ser de la persona, y no tanto con las manifestaciones que se derivan de su especie.

TÍTULO:	TENDER, QUERER, AMAR
AUTOR(S):	POSADA, Jorge Mario GARCÍA, Indalecio
PUBLICACIÓN:	Bogotá, 2001. Revista Pensamiento y Cultura N° 4
UNIDAD PATROCINANTE:	Universidad de La Sabana

PALABRAS CLAVES:

- Amar:** Es ofrecer dones a las otras personas, o aceptar los de ellas. Es una actividad distinta tanto del querer, que va dentro del actuar tornándolo voluntario, como del sólo inteligir. Y es de suyo una actividad libre en vista que no está subordinada a ningún otro acto. El amar no es gobernado por el querer sino más bien el querer por el amar (Pág. 97)
- Querer:**
- Se cifra en la razón práctica o decisión racional, cuyo componente intelectual se busca dilucidar: el querer sigue al inteligir, no al sentir, involucrado, "portándolo" dentro o consigo, (Pág. 90)
 - Equivale a actuar incluyendo en los actos una luz intelectual sobre el bien irrestricto, luz que permite discernir de modo racional, electivo, los bienes concretos, también intelectualmente conocidos, (Pág. 96)
- Tender:** Equivale al apetito, es decir, a la inclinación del comportamiento provocado en la medida en que lo sensible percibido se estima, de manera sensible, como conveniente o como nocivo (Pág. 88)
- Voluntad:** Es la luz intelectual iluminante de la estimación sensible en cuanto que se guarda en la esencia humana. Pero, por ser una luz iluminante de la estimación sensible, no acontece sin éstas (Pág 92)

DESCRIPCIÓN:

Revista del Instituto de Humanidades, Pensamiento y Cultura No 4. Contiene artículos de autores nacionales y del exterior, distribuidos por secciones: Estudios interdisciplinarios, teología, filosofía, lenguas y literatura. Derechos humanos, ciencias de la vida, arte y creación, historia; mantiene una apertura interdisciplinaria a través de las reseñas y

comentarios. En esta oportunidad son trece libros los analizados por los profesores del Instituto de Humanidades. Las separatas de las secciones son cuadros de las obras de Manuel Hernández.

CONTENIDO:

1. El comportamiento tendencial apasionado

Tener compasión no es igual a tender sin más. Y, de un modo u otro, la tendencia es acompañada de sentimientos.

Lo tendencial no es algo previo ni separado de las acciones corporales. Tender no es otra cosa que moverse de acuerdo con la estimación de lo percibido, entreverando esa estimación.

Cuando el comportamiento tendencial es apasionado se suele confundir aún más fácilmente con el querer o con el amar.

El tender influye en el comportamiento animal, matizado por las pasiones, en virtud de la coordinación de las diversas instancias del conocimiento sensitivo.

La diversidad de tendencias y pasiones es en el hombre mucho más rica que en el animal y admite un control más versátil, a través del querer y del amar.

Liberar las tendencias y pasiones equivale no a eliminarlas sino a disponer según ellas, dominándolas, según Aristóteles.

La estricta humanización del tender apasionado, en cuanto depende de lo nuclear del hombre en la guía de la conducta, es debido al querer y, más hondamente aún, al amar, en la medida en que uno y otro comportan el inteligir y, de esa manera, son libre manifestación o exposición de la intimidad personal.

2. Voluntad y querer

El inteligir se inserta en el querer en dos momentos o fases. La primera corresponde a la sustitución de la voluntad y, consiguientemente, a la voluntariedad nativa, que acompaña a la potencia voluntaria suscitada a partir de la iluminación de la estimación sensible como comprensión intelectual de lo otro que es posible añadir o aportar al ser.

El bien como lo otro que el ser:

El inteligir avanza al encuentro de lo verdadero. El hombre puede avanzar en el encuentro de la verdad.

El inteligir puede comprender la añadidura a lo real, es decir, lo otro que el ser o que la esencia, y que la verdad en cuanto ésta es lo que la realidad inteligie.

El bien no se queda en mero tema de intelección, ha de ser realizado, logrado y procurado. De ahí que en la vida humana el bien sea asunto de quererlo, cosa voluntaria; el bien sólo es real cuando es querido, y sólo es querido “en realizarlo”.

La potencia voluntaria:

En tanto que potencia esencial de la persona, la voluntad es espiritual por ser una luz intelectual iluminante del bien como lo otro que el ser y que la verdad, y es una potencia nativa del alma humana, suscitada en cuanto se ilumina la estimación sensible.

La voluntad no posee ningún dinamismo atávico hacia el bien a manera de fin presupuesto o predeterminado: ni siquiera, como suele decirse, hacia la felicidad. La felicidad sigue más bien al amar y denota la repercusión afectiva del amor.

La voluntad, como potencia, es no sólo pasivo sino incluso puramente pasiva, porque ella sola no es principio de ninguna actividad: comporta, desde luego, la desactivación del comportamiento tendencial, pero es además una mera posibilidad de actos de querer bienes concretos.

En su condición nativa, la voluntad estriba tan sólo en la apertura intelectual al bien sin más. Por eso carece de cualquier “actuosidad”. No obstante, la voluntad es la apertura intelectual requerida para poder intentar cualquier logro en tanto que bueno, es decir, como otro que el ser, y no sólo por su conveniencia para la vida orgánica en una situación precisa”.

Voluntariedad nativa:

Para poder actuar intentando un bien concreto no basta la voluntad como comprensión intelectual del bien sin restricciones, y ni siquiera es suficiente el querer nativo que acompaña a la voluntad. Hace falta una ulterior intervención del inteligir, esta vez de índole racional. Por eso, cada acto voluntario respecto de un bien particular reclama una doble intelección: aquella según la que se despierta el querer nativo, querer más, o más bien y otra según la que queriendo querer más se quiere ese bien concreto. Este último acto intelectual equivale al arbitrio o decisión racional.

Se manda querer que el querer acontezca sólo si mantienen la apertura irrestricta hacia el bien. De lo contrario, sin la voluntariedad nativa, que obedece a dicho imperio, al querer por el que se intenta un bien concreto

no sería en rigor un querer, sino un mero recaer en la tendencia sensitiva, o sería un mal querer, un pecado: querer algo queriendo evitar querer más.

En virtud del imperio que se incluye en la voluntariedad nativa ningún bien concreto puede bastar al hombre, porque a partir de la intelección de la amplitud trascendental de lo otro se conoce que ningún bien concreto la agota. El querer nativo es el verdadero poder de la voluntad.

Voluntariedad racional:

El querer nativo no se cumple queriendo un bien sino queriendo que el querer no se cierre a querer más.

La tematización irrestricta del bien hace posible decidir que algo concreto, ideado o proyectado, es bueno en la medida de su apertura a más bien. Y hace posible así mismo valorar ese bien de acuerdo con la conveniencia u oportunidad con respecto a cualquier situación real del propio vivir. De ese modo el querer nativo abre paso al querer racional.

La comprensión de algo concreto como bueno equivale a un discernimiento o arbitrio en torno a la posibilidad de más otro, más bien a partir de eso concreto. Algo es bueno y sólo así puede ser valioso en la medida en que, a través de cierta deliberación o consejo, es entendido como abierto a la posibilidad de más bien o de más querer. Ese discernimiento o arbitrio se cierra o concluye con la libre elección o decisión, que equivale a incluir dicha intelección en la conducta, que por eso es racionalmente voluntaria.

La tendencia carece de apertura irrestricta, y se rige por la necesidad. En cambio, el querer incluye la apertura al bien sin más: querer es actuar con la luz intelectual según la que se entiende lo otro que el ser y que la verdad, es decir, el bien, sin ninguna restricción, en vista de lo que puede elegir como bien lo otro concreto que es susceptible de ser añadido como ganancia de ser.

3. Donalidad del amar

El amar es confundido con una modalidad superior del querer si se toma como procura de un bien no para sí, sino para la persona amada. Amar a otra persona, puede comportar querer algún bien para ella, dar ese bien o incluso la propia actividad de procurarlo, es decir, ofrendar un don que sea aceptado por quien se ama. El don es el amor con que se ama.

Dar es más que querer, pues cabe dar el querer. Convertir lo querido y el querer en don no se cifra en “querer amar”, sino que equivale, sin más, a amar. El dar y el aceptar en que estriba el amar son lo más alto y más profundo de la actuosidad de la libertad humana, pues integran en su

efusión cualquier acto dispositivo o manifestativo de la intimidad personal, no sólo el querer sino aun el inteligir.

El amar es ingenioso, requiere empeño en querer más y, sobre todo, exige creer en virtudes, que son los “bienes” mas altos que es viable querer, pues más que obras y actos voluntarios buenos, las virtudes son la bondad de quien quiere.

Amar es ofrendar o aceptar el vivir y lo que quiere del vivir resulta: elevar la vida a don. Sólo la amistad que es donde se cumple el don que es el amor, puede ser elevada a caridad, mientras no directamente el querer, ni siquiera el inteligir. La caridad es entrar en amistad con Dios.

El amor es lo más profundo del corazón humano, y su afectividad, la felicidad o el gozo, tanto como el dolor, que acompañan el amor no confunde con la sensibilidad. La afectividad espiritual brota límpida en la vida del hombre con la aceptación o el rechazo del don.

METODOLOGÍA:

Artículo de la Revista Pensamiento y Cultura. El fin de este artículo es el distinguir el querer, los aspectos voluntarios como algo diferente del amor, comprendido como un dar y aceptar. Desde este peculiar efecto afectivo, ambos son actividades intelectuales y libres. De otra manera los actos, la llegada de los sentimientos, la tendencia conductual, la pasión y los sentimientos.

CONCLUSIONES:

- Si el hombre logra querer y amar con mayor profundidad, se eleva a ser más humano, ya que la altura del vivir personal es lo hondo de su intimidad; y el querer, pero sobre todo el amar, nacen desde lo más íntimo del corazón, pues comprometen entera a la persona.
- Amar y querer son actividades distintas por más que en la vida humana no se puedan separar. El amar y querer se distinguirán entre sí por el bien al que se dirigen, y ambos se distinguirán del tender en cuanto que este se vierte hacia bienes inferiores. El querer y el amar son estrictamente espirituales, y la afectividad que los sigue es más profunda que las emociones sensibles - sentimientos y pasiones.
- Desde el querer y el amar el hombre eleva las tendencias, así como los sentimientos y las pasiones, y puede ennoblecerlas, sublimizarlas; al investir las de voluntariedad o más aun, al otorgarlas a manera de don según el amor.
- El acto voluntario es libre al ser electivo; pero lo es más radicalmente al incluir el querer constituido por el imperio que se sigue de la apertura intelectual irrestricta al otro bien en que

estriba la voluntad como potencia nativa de la esencia y del alma humana.

- En la tendencia no acontece un anhelo que anteceda a la acción de conseguir lo conveniente o a la de fuga respecto de lo nocivo; tampoco en la voluntariedad se precisa de una previa tendencia “intelectual” hacia el bien absoluto o último, ni tienen cabida un apetito electivo de bienes particulares. En su lugar se abren paso un querer nativo y un querer racional constituidos por distintos tipos de imperio intelectual: el nativo, por el imperio que sigue a la tematización enteramente abierta del otro que el ser, mientras que el querer racional está constituido por una decisión en torno a bienes concretos de acuerdo o no con el querer primordial, pero nunca sin que éste tenga lugar.
- Amar elevando a don la libre manifestación esencial del vivir humano no equivale, sin más, a querer, pues no estriba simplemente en procurar un bien, sino en ofrendarlo o aceptarlo, o incluso en ofrecer el propio vivir, la propia capacidad de actuar, no menos que el actuar, a la persona que se ama, sin cuya aceptación la vida carecería de sentido.
- Entre personas humanas, el amor esponsal es asequible mediante la alianza indisoluble de la mujer y el varón para elevar conjunta y mutuamente el propio vivir a la condición de don.
- Darse y ser aceptado por entero no es posible más que frente a Dios. Sólo a Dios es posible dar por completo los amores del corazón del hombre y de la mujer. Sólo Él puede afianzar sin quebras el amar y los amores humanos, al unirlos o fundirlos consigo, sin disolverlos en la intimidad eterna de su ser.

TÍTULO:	RAZONES DEL CORAZÓN: la educación del deseo
AUTOR(S):	CORTINA, Adela
PUBLICACIÓN:	Bogotá, 2000. Revista de la Facultad de Filosofía de la Universidad Santo Tomás
UNIDAD PATROCINANTE:	Facultad de Filosofía. USTA.

PALABRAS CLAVES:

Razón: Es una facultad preparada para interpretar proyectos del corazón, para extenderlos en propuestas teóricamente elaboradas, pero esos proyectos racionales sólo cobran fuerza motivadora sí no pierden su arraigo en el corazón (Pág. 85)

DESCRIPCIÓN:

Revista de la Facultad de Filosofía de la universidad Santo Tomás. Cuadernos de Filosofía Latinoamericana. Volumen 80- 81, julio- diciembre del 2000. Su contenido está dividido en 15 artículos entre los cuales se encuentran: 'La Fenomenología ante la inteligencia artificial', 'El problema mente - cuerpo, 'Nietzche y el cristianismo, entorno al pensamiento complejo', 'Educar en momentos de crisis antropológica', 'La literatura en la infancia, Forma y Estilo e Ideología en "El coronel no tiene quien le escriba"', 'Claves de la depresión', 'Nuevas tecnologías de la información y la comunicación', 'Filosofía para "profanos con ganas de pensar"'.

FUENTES:

- Cortina, Adela. Catedrática de ética y filosofía política, universidad de Valencia.

CONTENIDO:

Los conocimientos científicos han aumentado de forma inusitada tanto en extensión como en profundidad, los seres humanos, que siguen empecinadamente queriendo ser felices, no parecen creerse las proclamas morales de su propia sociedad, sino que hay un extraño abismo entre los discursos y las actuaciones.

La historia recae en uno u otro puerto, dependiendo en gran medida de los seres humanos mismos y de los "hábitos de su corazón", que no se

dirigen tanto por leyes precisas, por normas estrictas, sino por normas extendidas en un sentido mucho más lapso.

La globalización hacia una humanización requiere una “ética global”, empeñada en aumentar la libertad, reducir las desigualdades, acrecentar la solidaridad, abrir caminos de diálogo y potenciar el respeto de unos seres humanos por otros y por la naturaleza.

Los hombres- mujeres, toman las orientaciones como cosa propia cuando dan en el blanco de su corazón, que es sentimiento y pensamiento, intelecto y deseo; y educamos en una moral abierta cuando trasmitimos orientaciones capaces de generar libertad, capaces de ayudar a los hombres- varones, mujeres a tomar responsablemente las riendas del futuro en sus manos, desde decisiones personales y desde decisiones compartidas.

Participar en un diálogo compromete a los interlocutores con sus locuciones, de modo que en el momento en que reconozcan que una razón es válida como razón, están obligados a actuar según ella. (El interlocutor tiene interés y emociones que lo llevan a instrumentalizar el diálogo).

Si el ser humano es un haz de pasiones y, obviamente, es imposible satisfacerlas todas, importa dilucidar entre ellas cuál es la que verdaderamente interesa y sacrificar a ellas las restantes, haciendo uso para ello del autocontrol.

Querer dialogar en serio no sólo tiene que ver con la razón, tener intereses más fuertes que otros tampoco tiene que ver sólo con la inteligencia calculadora, porque razón e inteligencia están ligadas a los afectos, que impregnan la dimensión del deseo. Queremos y pensamos afectivamente, de forma sentiente, emocionalmente, por eso importa educar sentimientos, emociones, afectos, que no se dan en los seres humanos sin inteligencia.

Por eso la vida del hombre consiste, en fin de cuentas, en un proceso de educación por el que va forjándose en sucesivas elecciones inteligentes el carácter más deseable. En esta forja entran la inteligencia y el sentimiento, lo que algunas tradiciones han llamado la “lógica del corazón”.

Kant, asegura en la metafísica de las costumbres que “hay ciertas disposiciones morales que, si no se poseen, tampoco puede haber un deber de adquirirlas. Son el sentimiento moral, la conciencia moral, el amor al prójimo y el respeto por sí mismo”. Sin las disposiciones sentimentales no hay acción moral posible, pero todo ser humano moralmente constituido las tiene originariamente, por eso la obligación consiste en cultivarlas y fortalecerlas.

Es la razón demostrativa, la razón productiva la que no comprende las razones del corazón, pero no la razón cordial. Junto al “espíritu geométrico” late el “espíritu de finura”, que nos hace conocer de forma sentiente.

El momento es oportuno porque los educadores, maestros, padres, se sienten impotentes para transmitir valores y conocimientos en un ambiente de desinterés generalizado, de delincuencia habitual, de difícil conexión con alumnos e hijos que parecen tener proyectos vitales tan diferentes de los suyos, o ningún proyecto.

Tenemos noticia de la realidad a través de una inteligencia emocional, afectiva o sentiente, de forma que percibimos esa realidad desde la alegría o la tristeza, desde la euforia o la admiración, interpretándola desde esos sentimientos como rechazable o preferible, como digna de interés y atención o de desinterés.

El conciente intelectual forma parte de ese bagaje que un ser humano recibe por nacimiento llamado “temperamento”; el temperamento puede ser modificado a través de sucesivas elecciones, forjando paulatinamente ese carácter, ese ethos, que es el sentido de la vida moral.

Desde las predisposiciones heredadas, dirá un lenguaje más empresarial, podemos optimizar esos recursos si somos capaces de crear un clima emocional adecuado en nuestra vida personal y social. En el nivel personal, podemos aprender a motivarnos a nosotros mismos, a perseverar en nuestros empeños, a controlar los impulsos, a regular nuestros estados de ánimo, a evitar que la angustia interfiera en nuestras capacidades racionales, a diferir las gratificaciones.

Si es cierto que la empatía, la capacidad de sintonizar emocionalmente con otras personas, la capacidad de ponerse en su lugar, constituye el núcleo de la vida social, conviene saber que es posible fomentar la empatía y mejorar las relaciones con los demás, creando situaciones de armonía y cooperación.

Se sigue de lo dicho que una adecuada educación emocional prepara mejor para el éxito personal y social que una educación limitada a la transmisión de conocimientos. En la “época del saber” productivo, del “saber hacer”, podemos decir que incluso el saber hacer técnico requiere un profundo saber personal y social, que atiende a la educación de la inteligencia sentiente.

Lo más cierto es que una adecuada educación emocional prepara mejor para el éxito personal social que una educación limitada a la transmisión de conocimientos. Saber organizar la propia vida con vistas a la felicidad es cosa no de la razón demostrativa, sino de la inteligencia sentiente, que es inteligencia prudencial.

Las cosas no son tan sencillas, porque la educación del deseo encierra siempre un doble lado, el de lo útil y el de lo valioso por sí mismo, el de lo deseable por el beneficio que reporta y el de lo deseable como digno de ser deseado. Por eso, la educación del deseo es también como un proceso de degustación de aquello que merece la pena por sí mismo, como la libertad, o la equidad, como un proceso de degustación de una vida digna de ser vivida.

Resulta casi imposible educar en la moral abierta cuando el niño o el joven no perciben a través de su inteligencia sentiente que esas son las carencias desde las que actúa su sociedad. Por eso proponía Kant, como clave para educar el corazón, la creación de una comunidad ética que hiciera del aprecio por la virtud moneda corriente.

METODOLOGÍA:

Artículo de la Revista de la facultad de Filosofía de la Universidad Santo Tomás. Rescata los valores y la parte humana en el ser que día a día se pierden, se confunden entre problemas, situaciones y acontecimientos que se viven en los últimos años. Invita a buscar el sentido de lo que poseen y tienen al alrededor para lograr ser más humanos, utilizando sus competencias y lo que ofrecen a la hora de actuar.

CONCLUSIONES:

- El ser humano es un haz de pasiones y, obviamente, es imposible satisfacerlas todas, importa dilucidar entre ellas cuál es la que verdaderamente interesa y sacrifica a ella las restantes, haciendo uso para ello en nueva medida del autocontrol.
- Queremos y pensamos afectivamente, de forma sentiente, emocional, por eso importa educar sentimientos, emociones, afecto, que no se dan en los seres humanos sin inteligencia.
- En fin la vida del hombre consiste, en un proceso de educación por el que va forjándose en sucesivas elecciones inteligentes el carácter más deseable. En esta forja entran la inteligencia y el sentimiento, llamado la “lógica del corazón”.
- Nuestro contacto con la realidad, el de cualquier ser humano, es afectiva.
- Organizar la propia vida con inteligencia significa saber ordenar las distintas metas, apostando por el esfuerzo presente para posibilitar el mayor bien a mediano y largo plazo, que es el tiempo humano.
- El “analfabetismo emocional” es una fuente de conductas agresivas, antisociales y antipersonales, que desgraciadamente se multiplicaron en los distintos países, desde la escuela y la familia, la destrucción graciosa o el terrorismo.
- La educación del deseo es también como un proceso de degustación de aquello que merece la pena por sí mismo, como la libertad o la equidad, como un proceso de degustación de una vida digna de ser

vivida. La educación: la paidea, es educación del corazón, del pensamiento y el sentimiento.

TÍTULO:	MORALIDAD, PENSAMIENTOS Y SENTIMIENTOS, un solo acto de conocimiento
AUTOR(S):	SASTRE, Genoveva
PUBLICACIÓN:	Barcelona, 1998. Revista Cuadernos de Pedagogía N° 271
UNIDAD PATROCINANTE:	Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Moralidad: No es ni el resultado ciego de emociones irracionales, ni un conjunto frío de principios racionales: constituye la meta de un largo camino de socialización recorrido poco a poco (Pág. 21)

DESCRIPCIÓN:

El tema central de esta Revista de Cuadernos de Pedagogía es la Inteligencia y Afectividad. Recopilando artículos de diferentes autores que hacen referencia a estos temas y a cómo aplicarlos en la parte educativa y social. En toda la revista se encontraron dos artículos referentes a los sentimientos.

FUENTES:

- ARSENI, W.F. (1995). Children's conceptions of sociomoral affect. Cambridge. Harvard University Press.
- BENHABIB, S. (1992). Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral. Isegoría. Pág. 37-63.
- GILLIGEN, C. (1982). In a different voice. Cambridge. Harvard University Press.
- KOHLBERG, L. (1992). La psicología moral. Bilbao.
- NUNNER, WINKLER, G. Child development. Pág. 1.323-1.328.
- PIAGET, J. (1972). El juicio moral en el niño. Barcelona. Fontanella.

CONTENIDO:

Desde la infancia, vamos acumulando un sin fin de experiencias que nos advierten que la vida no se reduce a un simple juego de dicotomías y exclusiones entre el pensamiento y los afectos.

La identidad de cada uno de los individuos que forman el colectivo del aula, la riqueza y diversidad de sus comportamientos individuales y grupales, son un desafío constante al reduccionismo y a la preponderancia que el sistema educativo concede a los aspectos cognitivos. Gracias a esto aprendemos a observar de otra manera aquello que ya creíamos conocer, y a percibir la clásica división entre inteligencia y afectividad como el resultado de una manera de ver el mundo, y no como la imagen de una realidad objetivamente fragmentada.

Cuando intentamos hacer realidad las expectativas que guían nuestro que hacer profesional, vamos desvelando los límites de un sistema educativo que, ignorando su falta de coherencia interna, no sólo divide lo que debería permanecer unido, sino que además prioriza el área intelectual en detrimento de la socioafectividad.

Las ciencias, encerradas en los fríos muros de una determinada manera de concebir la racionalidad, carecen de una parte fundamental de su significado y exigen al alumnado que llegue a ellas despojándolas de cualquier connotación afectiva.

La historia personal, las interacciones que cada individuo va estableciendo con su entorno físico y humano, hacen que las elaboraciones psíquicas de los individuos sean tan diferentes como distinto es el entramado afectivo - cognitivo que sustenta tanto la representación de sus interacciones con el universo físico.

Una misma realidad puede enfocarse desde diversos puntos de mira. Los conflictos morales tienen lugar en contextos relacionales formados por factores de diversa índole.

Los pensamientos, emociones y deseos de los protagonistas son su cara oculta, y la normativa social es el elemento con el que se intenta comparar la trasgresión cuando se hace una evaluación moral.

Las experiencias vivenciales son la materia prima que permite ir elaborando relaciones cada vez más estables entre hechos y emociones. El estudio de las emociones subyacentes a los conflictos morales aporta conocimientos que son de gran utilidad en la escuela. Una formación emocional que les permita avanzar desde la experiencia vital a la abstracción reflexiva de las emociones subyacentes a las situaciones conflictivas.

La educación moral es, pues, un terreno privilegiado para trabajar pensamientos y sentimientos en un solo acto de conocimiento.

METODOLOGÍA:

Artículo de la Revista Cuadernos de Pedagogía. En este artículo se muestran los diferentes modelos de enfoques desde los que el constructivismo explica el desarrollo moral; en conjunto muestran que la moralidad no es ni el resultado ciego de emociones irracionales, ni un conjunto frío de principios racionales. Desde los procesos de socialización vamos aprendiendo a elaborar los pensamientos y sentimientos que precisamos para optimizar tanto nuestras actuaciones personales individuales y grupales como nuestra manera de interpretar los comportamientos de las demás personas.

CONCLUSIONES:

- Saber anticipar las emociones que surgen de las posibles regulaciones entre los deseos propios y los de los demás, marca otro paso de desarrollo moral.
- La búsqueda de armonía entre nuestros intereses individuales y los de nuestro entorno es el telón de fondo en el que tienen lugar los conflictos morales.
- La ética del cuidado, por el contrario, considera a todos y cada uno de los seres humanos como individuos concretos con necesidades, motivaciones y deseos personales.
- Los sentimientos y pensamientos forman una unidad indisoluble.
- Los procesos de socialización permiten que aprendemos a elaborar los pensamientos y sentimientos para optimizar tanto nuestras actuaciones personales, individuales y grupales.

TÍTULO:	LA AFECTIVIDAD Y LA TEORÍA DE PIAGET, el conocimiento como deseo
AUTOR(S):	FURTH, G. Hans
PUBLICACIÓN:	Barcelona, 1998. Revista Cuadernos de Pedagogía N° 271
UNIDAD PATROCINANTE:	Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Afectividad: Proporciona la función y motivación de la acción, pero la cognición da al afecto su estructura y objeto (Pág. 30)

Conocimiento: - Se considera como un saber hacer activo, algo que el organismo sabe cómo hacer para dar una respuesta adaptada a los cambios que se dan en su medio (Pág. 28)
- El conocimiento como deseo son las representaciones instintivas, que constituyen gran parte del mundo mental del niño. Su función es la formación del inconsciente de la persona (Pág. 30)

DESCRIPCIÓN:

En esta revista de Cuadernos de Pedagogía, el tema central es la inteligencia y la afectividad; recopila artículos de diferentes autores que hacen referencia a estos temas y a cómo aplicarlos en la parte educativa y social. En toda la revista se encontraron dos artículos referentes a los sentimientos.

FUENTES:

FURTH, H.G. (1992). El conocimiento como deseo, un ensayo sobre Freud y Piaget. Madrid. Alianza editorial.

FURTH, H:G. (1996). Desire fir society, children´s knowledge as social imagination. Nueva York; plenum press.

CONTENIDO:

La teoría de Piaget constituye un intento serio de aportar una explicación genética de los cambios básicos que se observan en el desarrollo del conocimiento humano.

El conocimiento, en general, era una especie de saber hacer activo, algo que el organismo sabe cómo hacer para dar una respuesta adaptada a los cambios que se dan en su medio.

En este sentido, Piaget afirma coherentemente que la afectividad proporciona la función y motivación de la acción, pero la cognición da al afecto su estructura y objeto.

Lo que para Piaget constituye una transición inicial a las primeras estructuras conscientes de la lógica, para Freud resulta ser una transición del mundo imaginario del deseo del niño al mundo real.

El conocimiento como deseo son las representaciones instintivas, que constituyen gran parte del mundo mental del niño.

Tanto el placer como la lógica constituyen el fundamento de todo nuestro conocimiento. La cognición está intrínsecamente ligada al afecto: el conocimiento es deseo.

Dos cuestiones que muestran con toda claridad la conexión entre el conocimiento y el afecto son: por un lado, la sublimación como separación de la sexualidad de la reproducción; y por otro lado, la formación del inconsciente afectivo en relación con las sociedades humanas.

En la medida en que la acción es la función primaria del saber y tanto el saber hacer biológico como el sensoriomotor son conocimientos en acción, el objeto mental y todo el conocimiento que se deriva de él son biológicamente únicos. Por eso creo que es necesario un componente especial de afecto para el conocimiento del objeto.

El afecto libinoso es inherente a la formación del objeto o símbolo mental, la teoría de Freud puede considerarse tan evolutiva como la de Piaget. Los niños han de tener una experiencia sensoriomotriz del mundo real y relacionarse con otras antes de que, hacia los dos años, empiecen a formar un mundo mental y lo mismo ocurre con lo que Freud llamaba el mundo edípico imaginario del niño. En realidad, para mí, el mundo mental del niño es el mundo edípico.

Durante los dos primeros años, más o menos los niños viven en el mundo de acción del afecto emocional y del saber hacer lógico. Desarrollan este afecto y saber hacer sensoriomotor hasta el punto de transición en el que

se hacen capaces de construir objetos mentales. Son siempre, y al mismo tiempo, objetos de afecto y objetos de conocimiento o lógica.

Insisto aquí en la especialidad del inconsciente freudiano porque la mayoría de las obras del afecto y del conocimiento son, en sí mismas, procesos inconscientes.

Freud consideraba que los afectos desarrollados en la primera infancia son los más fuertes, los más creadores y los más auténticos. Se conservan como el fundamento indispensable de nuestra imagen, de nosotros mismos y de nuestros recuerdos, principalmente inconscientes, porque nadie puede hacer adulto lo que no se encuentre en los recuerdos inconscientes.

TÍTULO:	EL ARTE DE AMAR
AUTOR (S):	FROMM, Erich
PUBLICACIÓN:	Barcelona, 1985. 128 páginas.
UNIDAD PATROCINANTE:	Ninguna

PALABRAS CLAVES:

- Amor:
- Es un arte, tal como es un arte el vivir. Deseamos aprender a amar en la misma forma en que la hacíamos si quisiéramos aprender cualquier otro arte, (música, pintura, etc.) (Pág. 16)
 - El amor maduro significa unión a condición de preservar la propia integridad, la propia individualidad. El amor es un poder activo en el hombre (Pág. 30)
 - El amor es un poder que produce amor; la impotencia es la incapacidad de producir amor (Pág. 33)
 - El amor es la penetración activa en la otra persona, en la que la unión satisface mi deseo de conocer (Pág. 38)
 - El amor no es esencialmente una relación con una persona específica, es una actitud, una orientación del carácter que determina el tipo de relación de una persona con el mundo como totalidad, no con un "objeto amoroso" (Pág. 52)
- Igualdad:
- En el contexto religioso, que todos somos hijos de Dios, que todos a compartimos la misma sustancia humana divina, que todos somos uno (Pág. 24)
 - Condición para el desarrollo de la individualidad, significa "identidad" antes que "unidad" (Pág. 25)

DESCRIPCIÓN:

En esta obra se elabora una teoría del amor que se centra en la "necesidad profunda" con que se enfrenta universalmente el hombre: la de superar el estado de separación, acceder a la fusión interpersonal y trascender la propia vida individual. Un fracaso absoluto es satisfacer tal necesidad puede conducir a la locura; una satisfacción plena de la misma sólo se encuentra en el amor.

El autor parte de la premisa de que el amor no es un fenómeno accidental y mecánico que simplemente "se experimenta". Por el contrario, es un arte, algo que requiere un aprendizaje.

FUENTES:

- ARISTOTELES, Metafísica, libro 3
- CALVINO. Institutes of the Christian Religion, Filadelfia, 1928.
- FROMM. El miedo a la libertad, Ediciones Paidós, 1958.
- FROMM. Ética y psicoanálisis, México.1957.Cap 3.
- HERRIGEL. Zen the art of archery, Nueva York, Pantheon Books, 1953.
- BABEL. The collected stories, Nueva York. Criterion book. 1955.
- MARCURE HERBERT. The social implications of psychoanalytic revisionism, Nueva York. 1956.
- MEISTER ECKHART. Nueva York, Haper and brothers, 1941.
- S.FREUD. Civilization and its discontents. Londres, 1953.
- SALMOS, 22:9.
- SIMONE WELL. Gravity and grace, Nueva York. 1952.
- SULLIVAN. The interpersonal theory of psychiatry. Nueva York. 1953
- SPINOZA, Ética IV. Def 8.

CONTENIDO:

Capítulo I: ¿Es el amor un arte?

No se trata de que la gente piense que el amor carece de importancia. En realidad; todos están sedientos de amor, (películas, canciones), casi nadie piensa que hay algo que aprender acerca del amor.

El problema del amor consiste fundamentalmente en ser amado, y no es amar, no en la propia capacidad de amar.

En realidad, lo que para la mayoría de gente de nuestra cultura equivale a digno de ser amado es, en esencia, una mezcla de popularidad y sex-appeal.

Hay tres errores que llevan a suponer que no hay nada que aprender sobre el amor:

1. Ser amado y no en amor.
2. Amor es el de un objeto y no de una facultad.
3. Confusión entre la experiencia inicial del “enamorarse” y la situación permanente de estar enamorado.

La forma adecuada de superar el fracaso del amor, es examinar las causas de tal fracaso y estudiar el significado del amor.

El proceso de aprender un arte puede dividirse convenientemente en dos partes: Una, el demonio de la teoría; la otra, el dominio de la práctica. Mi intuición, que es la esencia del dominio de cualquier arte.

Capítulo II: La teoría del amor

1. El amor, la respuesta al problema de la existencia humana

El hombre sólo puede ir hacia delante desarrollando ser razón, encontrando una nueva armonía humana.

El hombre está dotado de razón, es vida consciente de sí misma; tiene conciencia de sí mismo, de sus semejantes, de su pasado y de las posibilidades de su futuro.

La separatividad es la fuente de una intensa angustia.

En cualquier tipo de tarea creadora, la persona que crea se une con su material, que representa el mundo exterior a él.

La solución plena está en el logro de la unión interpersonal, la fusión con otra persona, en el amor.

Sin amor, la humanidad no podría existir un día más.

La persona masoquista no tiene que tomar decisiones, ni correr riesgos; nunca está sola, pero no es independiente; carece de integridad; no ha nacido aún totalmente.

La forma activa de la fusión simbiótica es la denominación, o para utilizar el término correspondiente a masoquismo, el sadismo. La persona sádica (domina, explota, lastima, humilla), es tan dependiente de la sumisa como ésta de aquélla; ninguna de las dos puede vivir sigla otra.

El amor es la unión simbiótica. El feto es parte de la madre y recibe de ella cuanto necesita; la madre es su mundo.

El amor lo capacita para separar su sentimiento de aislamiento y separatividad, y le permite ser el mismo, mantener su integridad. En el amor se da la paradoja de dos seres que se convierten en uno y, no bastante, siguen siendo dos.

En el afecto activo, el hombre es libre, es el alma de su afecto; en el afecto pasivo, el hombre se ve impulsado, es objeto de motivaciones de las que no se percata.

Spinoza llega de tal modo a afirmar que la virtud y el poder son una y la misma cosa. La envidia, los celos, la ambición, todo tipo de avidez, son pasiones, el amor es una acción, la práctica de un poder humano, que sólo puede realizarse en la libertad y jamás como resultado de una compulsión.

El amor es una actividad, no un afecto pasivo. En el sentido más general, puede describirse el carácter activo del amor afirmado que amar es fundamentalmente dar, no recibir.

Dar constituye la más alta expresión de potencia. Dar produce más felicidad que recibir, no porque sea una privación, sino porque en el acto de dar está la expresión de mi vitalidad, el dominio de lo específicamente humano. (Alegoría, interés, comprensión, conocimiento, humos, tristeza, expresiones y manifestaciones de lo que está viviendo en él).

Dar implica hacer de la otra persona un dador, y ambas compacten la alegría de lo que han creado.

El elemento de dar, el carácter activo del amor se vuelve evidente en el hecho de que implica ciertos elementos básicos (cuidado, responsabilidad, respeto y conocimiento).

“Conócete a ti mismo”. Tal es la fuente primordial de toda psicología. La única forma de alcanzar el conocimiento total consiste en el acto de amar; ese acto trasciende el pensamiento, trasciende las palabras.

Tengo que conocer a la otra persona y a mi mismo objetivamente, para poder ver su realidad, o, más bien, para dejar de lado las ilusiones, mi imagen irracionalmente deformada de ella.

El problema de conocer al hombre es paralelo al problema religioso de conocer a Dios.

La psicología como ciencia tiene limitaciones, y así como la consecuencia lógica de la teología es el misticismo, así la consecuencia última de la psicología es el amor.

El hombre y la mujer sólo logran la unión interior en la unión con su polaridad femenina o masculina. Esa polaridad es la base de toda creatividad.

Reconocer que el deseo sexual es una manifestación de la necesidad de amor y de unión.

La motivación fundamental es la necesidad de unión con el otro polo sexual.

2. El amor entre padres e hijos.

La madre es calor, es alimento, la madre es el estado eufórico de satisfacción y seguridad. Me aman por lo que soy, o quizá más exactamente, me aman porque soy. Tal experiencia de su amado por la madre es pasiva.

El amor de la madre es incondicional.

Al amor, ha abandonado la presión de soledad y aislamiento que representaba el estado de narcisismo y autocentrismo.

El amor infantil sigue el principio: "Amo porque me aman". El amor maduro obedece al principio "Me aman porque amo". El amor inmaduro dice "Te amo porque te necesito "; el amor maduro dice: "Te necesito porque te amo " .

El padre es el que enseña al niño, el que le muestra el camino hacia el mundo. El amor paterno es condicional.

Las actitudes del padre y de la madre hacia el niño corresponden a las propias necesidades de éste.

La madre debe tener fe en la vida, y, por ende, no ser exageradamente ansiosa y no contagiar al niño su ansiedad.

3. Los objetos amorosos

El amor no es esencialmente una relación con una persona específica; es una actitud, una orientación del carácter que determina el tipo de relación de una persona con el mundo como totalidad, no con un "objetivo" amoroso.

Si amo realmente a una persona, amo a todas las personas, amo al mundo, amo la vida.

Amor fraternal: Por él se entiende el sentido de responsabilidad, cuidado, respeto y conocimiento con respecto a cualquier otro ser humano, el deseo de promover su vida. El amor fraternal se basa en la experiencia de que todos somos uno. Las diferencias en talento, inteligencia, conocimiento, son despreciables en comparación con la identidad de la esencia humana común a todos los hombres. El amor sólo comienza a desarrollarse cuando amamos a quienes nos necesitan para nuestros fines personales.

Amor materno: El amor materno, es una afirmación incondicional de la vida del niño y sus necesidades. Es la actitud que inculca en el niño el amor a la vida, que crea en él el sentimiento: ¡es bueno estar vivo, es bueno ser una criatura, es bueno estar sobre esta tierra! El amor de la madre es tan contagioso como su ansiedad. Ambas actitudes ejercen un profundo efecto sobre la personalidad total del niño. La verdadera realización del amor materno no está en el amor de la madre al pequeño bebé, sino en su amor por el niño que crece. En el amor materno, dos seres que estaban unidos se separan; la madre debe no sólo tolerar, sino también desear y alentar la separación del niño.

Amor erótico: El resultado es que se trata de encontrar amor en la relación con otra persona, con un nuevo desconocido. El amor puede inspirar el deseo de la unión sexual; en tal caso, la relación física háyase libre de avidez, del deseo de conquistar o ser conquistado, pero está fundido con la ternura. En el amor erótico hay una exclusividad que falta en el amor fraterno y en el materno. El amor erótico es exclusivo, pero ama en la otra persona a otra la humanidad. El amor erótico, si es amor, tiene una premisa. Amar desde la esencia del ser y vivenciar a la otra persona en la esencia de un ser. El amor debe ser esencialmente un acto de la voluntad, de decisión de dedicar toda nuestra vida a la de la otra persona.

Amor a sí mismo: El amor a sí mismo está inseparablemente ligado al amor a cualquier otro ser, en todo individuo capaz de amar a los demás se encontrará una actitud de amor a sí mismo. El amor, es principio, es indivisible en lo que atañe a la conexión entre los “objetos” y el principio ser.

El egoísmo y el amor a sí mismo, lejos de ser idénticos, son realmente opuestos. El individuo egoísta no se ama demasiado, sino muy poco;. En realidad, se odia. Es verdad que las personas egoístas son incapaces de amar a los demás, pero tampoco pueden amarse a sí mismas.

Amor a Dios: La naturaleza del amor del padre le hace tener exigencias, establecer principios y leyes, y a que su amor al hijo dependa de al obediencia de éste a sus demandas. El amor de Dios es gracia, la actitud religiosa consiste en tener fe es esa gracia, y hacerse pequeño y desvalido; las buenas obras no pueden influir sobre Dios o hacer que Dios nos ame, como postulan las doctrinas católicas. El aspecto patriarcal me hace amar a Dios como a un padre; supongo que es justo y severo, que castiga y recompensa; y yo lo amo a un padre. Si Dios es una madre, este hecho determina su amor y mí a amor.

El reino de amor, la razón y la justicia existe como una realidad únicamente porque el hombre ha podido desenvolver esos poderes en sí mismo a través del proceso de su evolución y sólo en esa medida. El poder esencial en el Universo y en el hombre trasciende tanto la esfera conceptual como la sensible.

3. El amor y su desintegración en la sociedad occidental contemporánea

Si el amor es una capacidad del carácter maduro, productivo, de ello se sigue que la capacidad de amar de un individuo perteneciente a cualquier cultura dada depende de la influencia de esa cultura ejerce sobre el carácter de la persona media.

El resultado del desarrollo del capitalismo, en el que presenciamos un proceso siempre creciente de centralización y concentración del capital. Las grandes empresas se expanden continuamente, mientras las pequeñas se asfixian. Un número cada vez mayor de individuos deja de ser independiente y comienza a depender de quienes dirigen los grandes imperios económicos.

El capitalismo moderno necesita hombres que cooperan mansamente y en gran número; que quieran consumir cada vez más, y cuyos gustos estén estandarizados y puede modificarse y anticiparse fácilmente. Necesita hombres que se sientan libres e independientes, no sometidos a ninguna autoridad, principio o conciencia moral.

Las relaciones humanas son esencialmente las de autómatas enajenados, en las que cada uno basa su seguridad en mantenerse cerca del rebaño y en no diferir en el pensamiento, el sentimiento o la acción. La felicidad del hombre moderno consiste en “divertirse”. Divertirse significa la satisfacción de consumir y asimilar artículos, espectáculos, comidas, bebidas, cigarrillo, gente, libros, películas; todo se consume, se traga.

El amor no es el resultado de la satisfacción sexual adecuada, por el contrario, la felicidad sexual y aun el conocimiento de la llamada técnica sexual es el resultado del amor.

4. La práctica del amor

Amar es la experiencia personal que sólo podemos tener por y para nosotros mismos; en realidad, prácticamente no existe nadie que no haya tenido esa experiencia, por lo menos en una forma rudimentaria, cuando niño, adolescente o adulto.

Para el hombre moderno, sin embargo, es tan difícil practicar la paciencia como la disciplina y la concentración como condiciones necesarias e indispensables para el dominio de una arte. Si el arte no es algo de suprema importancia, la aprendiza jamás lo dominará.

La condición fundamental para el logro del amor es la superación del propio narcisismo. El polo opuesto del narcisismo es la objetividad; es la capacidad de ver a la gente y las cosas tal como son, objetivamente, y poder separar esa imagen objetiva de la imagen formada por los propios deseos y temores. El insano o el soñador carecen completamente de una visión objetiva del mundo exterior.

La facultad de pensar objetivamente la razón; la actitud emocional que corresponde a la razón es la humildad. Ser objetivo, utilizar la propia razón, sólo es posible si se ha alcanzado una actitud de humildad, si se ha emergido de los sueños de omnisciencia y omnipotencia de la infancia.

El amor depende de la ausencia relativa del narcisismo, requiere el desarrollo de humildad, objetividad y razón. Toda la vida debe estar dedicada a esa finalidad.

La fe racional es una convicción arraigada en la propia experiencia mental o afectiva. La fe racional no es primariamente una creencia en algo, sino la cualidad de certeza y firmeza que poseen nuestras convicciones. La fe es un rasgo caracterológico que penetra toda la personalidad, y no una creencia específica.

La base de la fe racional es la productividad; vivir de acuerdo con nuestra fe, significa vivir productivamente.

Amar significa comprometerse sin garantías, entregarse totalmente con la esperanza de producir amor en la persona amada. El amor es un acto de fe, y quien tenga poca fe también tiene poco amor.

Los que se preocupan seriamente por el amor como única racional al problema de la existencia humana deben, entonces, llegar a la conclusión de que para que el amor se convierta en un fenómeno social y no es una excepción individualista y marginal, nuestra estructura social necesita cambios importantes y radicales.

Si el hombre quiere ser capaz de amar, debe colocarse en su lugar supremo.

METODOLOGÍA:

Libro, su finalidad es demostrar que el amor no es un sentimiento fácil para nadie, sea cual fuere el grado de madurez alcanzado. Su finalidad es convencer al lector de que todos sus intentos de amar están condenados al fracaso, a menos que procure, del modo más activo, desarrollar su personalidad total, en forma de alcanzar una orientación productiva; y de que la satisfacción en el amor individual no puede lograrse sin la capacidad de mirar al prójimo, sin humildad, coraje, fe y disciplina.

CONCLUSIONES:

- *La sensación de enamorarse sólo se desarrolla con respecto a las mercaderías humanas que están de nuestras posibilidades de intercambio.
- La conciencia de la separación humana sin la reunión por el amor es la fuente de la vergüenza. Es, al mismo tiempo, la fuente de la culpa y la angustia.
- El amor es la preocupación activa por la vida y el crecimiento de lo que amamos.

- El deseo de conocer el secreto de las cosas y de la vida “es el amor”.
- El amor es exclusivamente un acto de la voluntad y un compromiso, y de que, por lo tanto, es esencia no importa demasiado quiénes son las dos personas.
- La afirmación básica contenida en el amor se dirige hacia la persona amada como una encarnación de las cualidades esencialmente humanas.
- La afirmación de la vida, felicidad, crecimiento y libertad propios, está arraigada en la propia capacidad de amor, esto es, en el cuidado, el respeto, la responsabilidad y el conocimiento.
- Si te amas a ti mismo, amas a todos los demás como a ti mismo. Mientras ames a otra menos que a ti mismo, no lograrás realmente amarte, pero si amas a todos por igual, incluyéndote a ti, los amarás como una sola persona y esa persona es a la vez Dios y hombre.
- La lógica paradójica tiene una significativa relación con el concepto de Dios. En el grado en que Dios representa la realidad esencial, y la mente humana percibe la realidad en contradicciones, no puede hacerse afirmación positiva alguna acerca de dios.
- La única forma como puede captarse el mundo en su esencia reside, no en el pensamiento, sino en el acto, en la experiencia de unidad.
- El amor a Dios no es el conocimiento de Dios mediante el pensamiento, ni el pensamiento del propio amor a dios, sino el acto de experimentar la unidad con Dios.
- La lógica paradójica llevó a la tolerancia y a un esfuerzo hacia la autotransformación. El amor a Dios no puede separarse del amor a los padres.
- El amor sólo es posible cuando dos personas se comunican entre sí desde el centro de sus existencias, por lo tanto, cuando cada una de ellas se experimenta a sí misma desde el centro de su existencia. Sólo en esa “experiencia central” está la realidad humana, sólo allí hay vida, sólo allí está la base del amor.
- La capacidad de amar depende de la propia capacidad para superar el narcismo y la fijación incestuosa a la madre y al clan; depende de nuestra capacidad de crecer, de desarrollar una orientación productiva en nuestra relación con el mundo y con nosotros mismos. Tal proceso de emergencia, de nacimiento, de despertar, necesita de una cualidad como condición necesaria: Fe. La práctica del arte de amar requiere la práctica de la fe.

TÍTULO:	AFECTIVIDAD: LOS AFECTOS SON LA SONRISA DEL CORAZÓN
AUTOR (S):	MARTÍ, García, Miguel Ángel
PUBLICACIÓN:	Madrid, 2001. 104 páginas.
UNIDAD PATROCINANTE:	Ninguna.

PALABRAS CLAVES:

Afectividad: “Capacidad de quererse y querer a los demás” (Pág. 31)

Afecto: “Manifestación última de ponderaciones profundas donde el otro es visto como un ser irrepetible digno de nuestra mayor consideración” (Pág. 61)

Cariño: “Manifestación suprema de consideración hacia los demás” (Pág. 15)

Corazón: “Patria de los afectos” (Pág. 37)

DESCRIPCIÓN:

El objetivo del Libro “Afectividad: Los Afectos son la Sonrisa del Corazón” de Miguel-Ángel Martí García es dejar en claro que el ser humano sea hombre o mujer debe ser afectuoso y que al hablar de relaciones humanas, el cariño, es la manifestación suprema de consideración hacia los demás. El libro está dividido en dos partes, la primera trata de la dimensión interna de la afectividad en la cual señala que para poder hablar de afectividad se debe remitir principalmente a las relaciones humanas, pero antes que éstas al corazón donde empieza a actuar sin tener como objetivo otra persona. Comenta que una buena autoestima es necesaria para que la vida de un hombre o una mujer se desarrollen con normalidad y más aún, para sentir el lado bonito que toda existencia humana tiene. El apersonarse es tener una conciencia viva de ser un hombre y de la dignidad que ésta conlleva, distinta a los demás, es muy importante apersonarse de la propia vida para valorar la existencia personal en su justa medida. Así mismo, el autor indica que cada persona tiene sus propias resonancias interiores muy particularizadas, que de alguna manera sólo ella conoce y es capaz de dar a conocer a los demás, es tal vez el lado más íntimo de su personalidad. Es posible a través de la educación desarrollar la afectividad despertando en el niño el amor a la

belleza, dándole a la vez los conocimientos suficientes para poderla descubrir; también es muy importante que pueda manifestar tranquilamente sus sentimientos y emociones, así como desarrollar la ternura. Comenta que el equilibrio interior facilita que la vida afectiva se densifique, es decir, en los días continuados de bonanza, en esas calmas largas (que incluso empiezan a aburrir al alma) cuando la vida afectiva es más rica y jugosa, cuando el corazón vibra con resonancias más humanas. De igual forma señala que cada persona debe tener sus preferencias, esto no quiere decir que se identifique con la filosofía del capricho, sino por el contrario, preferir lo que se adecue mejor a su forma de ser y de entender la vida. El modo de acoplarse a la vida manifiesta la manera de ser de cada persona; hay que aprender a detener el tiempo psicológico para poder tener tiempo para amar, porque sin contemplación, sin recrearse en el hecho de vivir, los afectos quedan simplemente incoados. La vida si no es humana no es vida, y es muy fácil deshumanizarla, y entonces el corazón y el alma se agrietan, y la existencia se vuelve intransitable. El hombre entrañablemente humano y rico en afectos necesita escenarios naturales amplios en donde escucharse y escuchar el silencio, donde plantear preguntas límite, donde ejercer su condición de filósofo y poeta, donde salir al encuentro de Dios. Una tarea importante del hombre es valorar lo que es y lo que tiene y a quién se lo debe, este valorar supone interiorizar, reflexionar, ponderar y sacar sus propias conclusiones (sobre todo en aquellos aspectos que hacen referencia hacia los demás). Así mismo, Miguel-Ángel Martí García habla que la gratitud es un acto de cortesía, es la manifestación de un espíritu generoso ante la bondad ajena, que nace de un convencimiento profundo de la condición de deudores con los semejantes. Indica que los detalles son manifestaciones de cordialidad humana nacidas de un sentimiento sincero y profundo. Los afectos y las ilusiones retroalimentan, el hombre debe ilusionarse fundamentalmente en compartir con los demás hombres su aventura de existir. Describe ciertas actitudes negativas que impiden que surjan los afectos, porque eliminan de raíz su posible nacimientos, éstos son: 1. Rencor: Sólo trae a la memoria las cualidades negativas de quien considera la persona que la ha ofendido; 2. Egoísmo: Pensar siempre y únicamente en sí mismo, supone hacerse incapaz de querer a los demás; 3. Ironía: Comentarios que se sitúan a mitad de camino entre la broma y la maldad; y 4. Las personas que siempre piensan mal de los demás: Ven a los hombres como sus posibles enemigos. La vida afectiva es incompatible con la rigidez que configura la vida de algunas personas, que parecen estar en la existencia únicamente para cumplir un deber, seguir un criterio o sujetarse a una norma, son gente que han hecho del cumplimiento el sentido de su vida, todo lo demás (incluidas las personas, y sus circunstancias particulares) quedan relegadas a un segundo lugar, porque el andarse con contemplaciones no entra en sus cuadriculados esquemas mentales. Señala que el afecto es la manifestación última de ponderaciones profundas donde el otro es visto como un ser irreplicable digno de la mayor consideración. En la segunda parte el autor comenta que las muestras de afecto no son consecuencia

de una táctica, sino de un convencimiento profundo, sincero y verdadero, Así mismo, plantea que la bondad en las relaciones humanas supone generosidad, espíritu de ayuda y haberse dado claramente cuenta de que en el mundo no hay nada más importante que otro hombre sea éste quién sea. La predisposición a adivinar las necesidades o gustos de los demás es, sin duda, una manifestación clara del afecto que se siente por los otros. La sencillez es el presupuesto necesario para acceder al corazón de otra persona, es una disposición de la mente clara, ordenada y coherente. Las personas que hacen de la sinceridad un criterio de vida por un absoluto convencimiento terminan no sólo ganándose el respeto de los otros sino su afecto; un hombre y una mujer sinceros inspiran confianza y seguridad, y su misma conducta invita a que se les tome en serio. Más adelante el autor indica que las manos junto con los ojos son las ventanas del alma, el lenguaje de las manos y de la mirada aportan matices muy interesantes a la palabra, especialmente en el ámbito afectivo. Otra forma de manifestar el afecto es tener una actitud de escucha ya que por medio de ésta se le dice a la otra persona “me interesas tú y lo que estás diciendo”. Así mismo, el regalo es una manifestación natural de la afectividad y una manera de sorprender gratamente a las personas que se quieren, regalar es pensar en los demás, y es en este salirse de uno mismo para preocuparse en el otro, donde radica el auténtico valor del regalo. La alegría no debería ser un estado transitorio de nuestro espíritu, sino una disposición constante, porque siempre hay motivos para estar contentos, el mero hecho de vivir es una razón para estar alegres. El gusto por la poesía es otra manifestación de la actividad de una persona culta, el universo poético es tal vez el más adecuado para dar expresión (y realidad) al mundo de los sentimientos, acercarse a la poesía es una forma de despertar las resonancias afectivas del alma. De otra forma, plantea que el ser siempre puntual indica finura de espíritu, respeto al otro y manifestación de cariño. Por último habla de los halagos por medio de los cuales se le hace ver a alguien sus cualidades positivas: es algo que sale espontáneo cuando se siente aprecio por una persona.

CONTENIDO:

- Un falso pudor y un cierto desconocimiento de la persona humana son sin duda los causantes de que la afectividad haya pasado inadvertida en la analítica antropológica, cuando en realidad son los afectos los verdaderos nexos que unen a los seres humanos. Pág. 13.
- La autoestima vivifica, tonifica, reverdece la vida de los seres humanos, la llena de entusiasmo y alegría, hace agradable el esfuerzo y es causa de emociones y vivencias insuperables, únicas. Pág. 20.
- La vida afectiva discurre con normalidad cuando se da en un sujeto que se acepta a sí mismo y se quiere, porque realmente es una

persona madura y tiene conciencia del valor de su propia individualidad y del carácter irreplicable de su vida. Pág. 21.

- El apersonamiento se trata de tener una idea asumida de la propia identidad y sentir un auténtico afecto hacia ella, para que fruto de ese conocimiento-autoestima nazcan también unas relaciones afectuosas con los demás. Pág.22.
- Los afectos tienen un lenguaje con una hermenéutica tan excesivamente complicada que no es posible, aun queriendo, comunicársela a los demás, por eso los hombres y mujeres vamos tantas veces por la vida haciendo como si diésemos la espalda (como si ignorásemos) a la dimensión afectiva de nuestra vida. Pág. 27.
- Entender es muy importante para que el mundo circundante no se manifieste hostil, pero querer lo es aún más, porque sin los afectos la vida se convierte en un desierto insufrible: de ahí la necesidad de toda una propedéutica de la afectividad que nos capacite a amar (y a ser amados). Pág. 28.
- Únicamente la amabilidad, la ternura, el afecto, el cariño son capaces de acunar reconfortablemente la existencia, Pág. 29-30.
- La sensación de bienestar y de cierta placidez son las condiciones óptimas para que la afectividad se desarrolle al máximo. Pág. 30.
- El hombre se define con sus elecciones y se va haciendo (él) al filo de sus propias decisiones. Pág.32.
- La vida afectiva crece y se desarrolla en el presente, sólo en el instante presente podemos experimentar la fruición de sentirnos felices. Quien no sabe o no puede detener el momento preciso que en la vida se nos da como un regalo carecerá de una vida afectiva sana. Pág. 35.
- La patria de los afectos es sin duda el corazón, pero la contemplación de la naturaleza propicia que ese corazón se ensanche y se sensibilice, porque el mundo urbano y el de los artefactos terminan por incapacitarnos para descubrir lo que de más genuino y valioso hay en las personas. Pág. 37.
- La memoria valorativa nos conduce a un proceso de interiorización, tan necesario para dar peso y profundidad a nuestra existencia, para dotarla de sabiduría y un sentido trascendente. Pág. 40.
- Si la gratitud arraiga en la forma de ser de una persona hasta constituir uno de sus elementos definitorios la hará sin duda afectuosa, porque agradecer no es otra cosa que reconocer con el corazón el bien que alguien nos hace. Pág. 41.
- La afectividad generalmente se alimenta con pequeñas dosis de cariño, a veces imperceptibles a la mirada que no está atenta. Pág. 42.
- La afectividad, la cordialidad exigen una cierta cercanía, un trato cómodo y agradable, que responde sin duda a una visión más igualitaria del hombre y menos encorsetada y formalista. Pág. 53.

- Si el afecto es un valor añadido, si su expresión no es parte esencial de nuestra relación con los demás, si no somos conscientes de la importancia que tienen los sentimientos en nuestra vida de relación, nuestro corazón entrará en un proceso de glaciación que tendrá la virtud de evitarnos equivocaciones y disgustos pero nos llevará inexorablemente a la muerte de la vida afectiva. Pág. 60.
- Podríamos decir que es muy difícil expresar en palabras la riqueza interior del afecto, porque el mundo de los sentimientos se resiste a ser conceptualizado en toda su totalidad. Pág. 65.
- El afecto no siempre se concreta en primer lugar en signos externos, puede encontrar también su expresión por vía intelectual: a través de la búsqueda de motivos para hacer feliz a quien deseamos lo mejor. Pág. 67.
- El afecto no se circunscribe únicamente en el ámbito familiar, sino que es una dimensión humana que a nuestro entender debe estar también presente en los otros ámbitos que configuran nuestro mundo, de igual forma que la razón debe presidir toda nuestra conducta. Pág. 103.

METODOLOGÍA:

Miguel-Ángel Martí García en el libro *Afectividad: Los Afectos son la Sonrisa del Corazón* realizó un análisis de la necesidad de poner los afectos al servicio de los otros para hacer la vida más agradable para todos.

CONCLUSIONES:

- Afortunadamente han pasado los tiempos en que estaba mal visto manifestar el afecto al menos a ciertas personas, en la actualidad se valora positivamente el trato afectuoso con cualquiera sin hacer ningún tipo de distinción.
- Los defensores de una cierta sobriedad afectiva siempre terminan quedándose solos, porque el ser humano ante todo lo que necesita es ser querido y querer: todo lo demás tiene relativa importancia.
- La sonrisa es un acto de generosidad del corazón, es un decir estoy contigo, sin palabras.
- La mejor forma de manifestar nuestro aprecio a alguien no es por nuestras palabras sino por nuestras acciones.
- La afectividad se manifiesta de formas diferentes con personas diferentes (familiares, amigos, conocidos, extraños), pero tiene que expresarse.

TÍTULO:	ALEXITIMIA: LA DIFICULTAD PARA VERBALIZAR LOS AFECTOS: TEORÍA Y PRÁCTICA
AUTOR (S):	SIBAK, Roberto WIATER, Adriana
PUBLICACIÓN:	Argentina,1997. 191 páginas
UNIDAD PATROCINANTE:	Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Afecto: “Cuando se comunica siempre una estructura psíquica hecha verbo y convertida en diálogo” (Pág. 107)

Alexitimia: “Ausencia de verbalización de afectos” (Pág. 17)

Lenguaje: “Es esencialmente una configuración hecha en, desde, para y por el diálogo” (Pág. 107)

DESCRIPCIÓN:

El objetivo del libro “Alexitimia: La Dificultad para Verbalizar los Afectos: Teoría y Práctica” de Adriana Wiater y Roberto Sivak es realizar una puesta al día de la historia y las controversias actuales sobre alexitimia. En el primer capítulo se indica que el concepto de alexitimia fue introducido en la literatura científica por P. Sifneos, J. Nemiak y colaboradores del Berth Israel Hospital de Boston, el cual se refiere a un estilo cognitivo caracterizado por inhabilidad para verbalizar sentimientos y discriminarlos, por el cual el sujeto presenta una tendencia a la acción frente a situaciones conflictivas. Así mismo, comentan que Freud estudió el afecto como elemento energético de la pulsión y describen los componentes del desarrollo del afecto según este: 1. Descarga; 2. Percepción de la descarga; 3. Matiz afectivo (responsable de la capacidad del sujeto de discriminar sus afectos). Del mismo modo señalan que en el marco de una entrevista en el campo de la alexitimia se deberá tomar en cuenta los elementos paraverbales, gestuales, mímicos, así como las manifestaciones neurovegetativas (rubor, palidez, sudoración, temblor o espasmos o cólicos gastrointestinales) aún cuando su sentido comunicacional no sea unívoco. Al considerar la alexitimia como una alteración de la personalidad diferencias tres áreas de trastornos: 1. Cognitiva: Las dificultades para simbolizar no corresponden a una limitación intelectual, utilizan los símbolos como signos sin creatividad y

sin integrarlos en un contexto personal; 2. Afectivo: Dificultad para verbalizar las emociones y la dificultad de diferenciar sensaciones corporales y actuaciones impulsivas y 3. Trastorno de las relaciones interpersonales: Alteración de empatía. Señalan que existen rasgos esenciales (núcleo del trastorno) y accesorios (se dan en la mayoría de los casos) que caracterizan la alexitimia, los rasgos esenciales son: 1. Pensamiento simbólico reducido o ausente; 2. Limitada capacidad para fantasear; 3. Dificultad para expresar sus propios sentimientos con palabras; y los rasgos accesorios son: 1. Alto grado de conformismo social; 2. Relaciones interpersonales estereotipadas; 3. Impulsividad como expresión de conflictos; 4. Personalidad inmadura; 4. Resistencia a la psicoterapia tradicional. En el segundo capítulo habla de los modelos teóricos que tratan de explicar la alexitimia: 1. Neuropsicológico: se divide en dos: a. Modelo vertical: trabaja la transmisión de información entre el sistema límbico (lugar de las emociones) y el neocórtex (lugar de la palabra); b. Modelo transversal: Estudia la especialización hemisférica, puede deberse a una imposibilidad de transferencia correcta de información entre el hemisferio derecho y el hemisferio izquierdo, y también las limitaciones o un hipofuncionamiento del hemisferio derecho; 2. Modelo psicodinámico: Existen distintos enfoques: a. Como mecanismo de defensa: Es un modo defensivo de la estructura psíquica frente a los acontecimientos con valor traumático para el aparato psíquico; b. Déficit en la organización psíquica: Es una detención en el desarrollo del afecto por un trauma psíquico infantil o por una regresión afectivo-cognitivo después de una catástrofe traumática en la vida adulta, el paciente no toma distancia a través de manipulación mental o verbal, está presente pero vacío; 3. Modelo Sociocultural: La alexitimia podría ser la resultante un tipo de interacción social, la proyección en uno de los integrantes de la diada (el paciente) del fracaso en la construcción de un espacio simbólico compartido: aparecen como alexitímicos la minoría, los sectores sociales bajos, los migrantes, las personas con menor nivel de escolaridad. Adriana Wiater y Roberto Sivak en el tercer capítulo comentan que para poder estudiar la alexitimia se debe tener en cuenta los factores culturales como la clase social, la educación o la sofisticación intelectual, señalando que la alexitimia más que un fenómeno psicopatológico, es el producto final de determinaciones culturales sobre la experiencia del sujeto. Mencionan que cada persona percibe síntomas, les da categorías y los nombra a partir de sus experiencias, utilizando códigos diversos. Plantean que para evaluar la alexitimia se refieren al hecho de que ciertas personas, según sus experiencias de socialización e identificación con determinados modelos sociales, han aprendido a evitar hablar de lo que sienten, en especial frente a alguien ajeno al grupo primario de pertenencia. En el cuarto capítulo citan las investigaciones sobre alexitimia que han apuntado distintas temáticas clínicas, algunas son: 1. Alexitimia trastorno agudo: L. Keltikangas-Jarvinen (1987); 2. Relación entre alexitimia y diversas entidades clínicas: a. Depresión: A. Heerlein, G. Lawer y P. Richter (1989); b. Infarto: Fukunishi, Numatta y Hattori (1994); c. Adicciones: M. Haviland y cols (1988); d. Patologías de riesgo: Lumloy

y Roby (1995); e. Hipertensión arterial: Nordby y cols. (1995); f. Trastornos somatoformes: M. Bach y D. Bach (1995); g. Trastornos de la conducta alimentaria: T. Laquatra y S. Clopton (1994); h. Trastornos psiquiátricos: Wise y Mann (1995); i. Síndrome premenstrual: Kuczmierczyk, Labrum y Johnson (1995); j. Estrés: Fukunishi, Chishima y Anse (1994). 3. Factores sociodemográficos y alexitimia: a. La alexitimia en población general: Loas, Fremaux, Otmani y Virrier (1995); b. Relación con el nivel sociocultural: J. Saarijarvis Salminen, T. Taniminmen y E. Aarel (1993). 4. Alexitimia y creatividad: K.D. Hoppe (1988). 5. Alexitimia y prevención: Sivak y Wiater (1995). En el capítulo quinto se plantean dos tipos de depresión: 1. Depresión esencial: Disminución del tono libidinal sin contrapartida económica alguna, asociada a desorganizaciones pulsionales progresivas y a la posibilidad de desarrollo de enfermedades evolutivas graves. En la depresión esencial predominan como mecanismos defensivos la represión del afecto (opera entre instancias intrapsíquicas, dando posibilidad de consciencia de conflicto y complejización del trabajo psíquico) y la supresión del afecto (ubicada en la frontera entre lo psíquico y lo somático, daría por resultado el mecanismo de desligación, vacío psíquico y astenia a nivel del comportamiento). 2. Depresión enmascarada: Todos los casos de depresión endógena de base más bien biológica que psicológica en los que predominen los síntomas físicos. Ciertos aspectos clínicos de la depresión esencial se asemejan a la depresión enmascarada como la ausencia de culpa, reproche y tristeza y el predominio de manifestaciones físicas. En el sexto capítulo se propone una reconsideración de la alexitimia tomándola como una secuela de un hecho traumático de magnitud, y simultáneamente como una gran regresión afectivo y/o una detención en el surgimiento y el desarrollo de la vida emocional del sujeto; los autores señalan que existe una relación entre estrés postraumático y alexitimia la cual consiste en una pérdida de integración y de habilidad del self en el autocuidado e integración del sujeto. En el séptimo capítulo comentan que la inhabilidad de pacientes con desórdenes de pánico en relación con un desencadenante psicológico y su tendencia a focalizar selectivamente en una o más sensaciones somáticas a través de circuitos autonómicos, por ello se podría predecir una fuerte asociación entre el desorden de pánico y la alexitimia, porque la alexitimia es también asociada con otros desórdenes que implican compromiso afectivo, es mínima su presencia en cuadros con fobia, obsesiones y otros síntomas neuróticos en los cuales es mayor la capacidad para modular la ansiedad y otros afectos perturbadores a través de defensas psicológicas de mayor nivel. En el octavo capítulo los autores plantean el concepto de diagnóstico, pronóstico y comportamiento. El diagnóstico en el ámbito de las ciencias del comportamiento tiene como misión tanto registrar y agrupar signos como ubicar lo comprobado en un esquema trascendental; el pronóstico incorporado al diagnóstico en la medida en que éste implica un desarrollo, anticipa comportamientos en contextos definidos y los vincula a las disposiciones de los individuos y a las interacciones entre ellos y sus ambientes; y el comportamiento supone un plexo de

programas en estructuración correlativa con lo que rodea a un individuo entendiendo por tales expectativas, deseos, planes, emociones. Así mismo, comentan que cuando el lenguaje se emplea con fines diagnósticos, es necesario alcanzar máxima precisión, ya que una misma palabra tiene connotaciones múltiples, determinadas diacrónica y sincrónicamente. La pragmática reconstructiva significa descubrir las condiciones y los condicionantes de una gestión como texto, evidenciar sus efectos en un receptor y situarlo en un conjunto de significaciones que permitan predicción; en ésta existen tres momentos: 1. Desconstructivos: Supone la fragmentación de los textos en unidades significantes; 2. Comparativos: Supone la existencia de un repertorio de significantes que permiten inferencia reglada, los cuales, al ser comparados con los presentes en el texto, convierten la inferencia en un procedimiento abierto (en el sentido de accesible a cualquiera), replicable (en el sentido de generalizable y estable; criterio de confiabilidad) y sometible a pruebas de contrastación empírica con otros criterios relevantes al significado o contenido (criterio de validez) y; 3. Reconstrucción: Se trata de reformular el texto originario, proveniente del lenguaje natural, en un metatexto de categorías con sentido para una teoría empíricamente fundable. Comentan que el sistema verbal es un constituyente esencial del afecto, tanto en sus dimensiones conscientes como inconscientes. En el noveno capítulo se describen las diferentes técnicas que se han diseñado para la evaluación de la Alexitimia entre las cuales hay escalas, cuestionarios, guías de observación, técnicas proyectivas y análisis de contenido verbal. Algunas de ellas son: 1. Schalling-Sifneos Personality Scale (SSPS): P. Sifneos en 1979; 2. La escala de Alexitimia del MMPI: Kleiger y Kinsman en 1980; 3. Irvine Scale: Shipko y Noviello en 1984; 4. SAT9, test arquetípico de evaluación objetiva : L. Demers-Desrosiers en 1982. Del mismo modo, describen la escala TAS (Escala de Alexitimia Toronto) diseñada por G. Taylor y M. Bagby en 1980, la cual toma como punto de partida 5 ejes o dimensiones: a. Dificultades para explicar o describir sentimientos, b. Dificultad para diferenciar sentimientos de sensaciones corporales, c. Falta de capacidad introspectiva, d. Tendencia al conformismo social y e. Empobrecimiento de la capacidad para fantasear. En el décimo capítulo Adriana Wiater y Roberto Sivak hablan sobre Alexitimia y terapéutica e indican que una de las principales características de la Alexitimia radica en la dificultad para la introspección y la habitual ineficiencia de las terapias de insight. La clínica de la Alexitimia genera desazón, perplejidad, enojo, aburrimiento o impotencia, por esta razón se realizan modificaciones técnicas en el tratamiento las cuales suelen relacionarse con la incorporación de intervenciones de reaprendizaje emocional o de experiencias emocionales correctivas en la línea de trabajo winnicottiana, en la cual se trata de nombrar las emociones de los pacientes, ya sea que presenten somatizaciones o padezcan el efecto de situaciones de estrés postraumático. Para acceder al psicoanálisis se requiere: 1. Percepción del sufrimiento psíquico; 2. Búsqueda del conocimiento de sí mismo; 3. Capacidad para soportar la situación analítica y 4. Posibilidad de depender, sin temor, de otro. Los

sujetos alexitímicos presentan dificultades en estos cuatro aspectos, por lo que su entrada en análisis es compleja. Más adelante, plantean el concepto de aseveración el cual corresponde a la capacidad del sujeto para expresar sus opiniones, sus deseos, sus molestias excesivas o sentimiento de humillación, defendiendo su punto de vista y sus derechos sin negar aquellos de los otros. Se podría esperar que las terapias vinculadas a la Alexitimia incidieran en la aseveración, la que podría permitir al menos la mejora de las capacidades de expresión, así como, de las relaciones verbales con los otros. En el capítulo onceavo relatan la experiencia del equipo de psicopatología de la división psicopatología del Hospital Teodoro Álvarez la cual consistió en tres ejes: 1. Actividad asistencial: Atención de pacientes con trastornos reconocidos como psicofisiológicos o psicomáticos, desarrollo de propuestas terapéuticas adecuadas a pacientes difíciles, privilegiando la actividad grupal y la prevención; 2. Investigación: Evaluación de factores de riesgo y características de personalidad que predispongan a la enfermedad o dificulten su tratamiento, concretar acuerdos con servicios y otras instituciones para realizar investigaciones de campo y; 3. Docencia: Formación de recursos humanos de pre y posgrado. Del mismo modo, describen las actividades del equipo de psicopatología del Hospital Álvarez, las cuales son: Admisiones; psicoterapia grupal; grupo con técnicas de autoayuda en epilepsia; grupo de autoayuda en asma, diabetes, hipertensión y obesidad; talleres de sobrepeso en adolescencia, terapia ocupacional, eutonía, controles farmacológicos, interconsultas y psicoterapia individual. En el capítulo doceavo exponen algunos testimonios de pacientes en los cuales se observan indicadores clínicos y/o psicométricos de Alexitimia. Los datos muestran distintos "grados" de Alexitimia parece mantenerse inmovible con el transcurrir del tiempo, en otros se muestra asociada temporalmente a una sobrecarga del aparato psíquico en relación con situaciones de pérdida o trauma psíquico. En ciertos casos el nivel de Alexitimia disminuyó de manera significativa al cabo de tres o cuatro meses de psicoterapia con frecuencia semanal. En el último capítulo se hablan de las controversias que existen alrededor del tema, los autores comentan que aun cuando coincidan en que el fenómeno de Alexitimia ha sido tempranamente observado y descrito por muchos investigadores, piensan en la utilidad del constructo como punto de referencia y encuentro entre neurobiología, psicoanálisis, sociología y antropología.

FUENTES:

- BODNI, O. (1991). Psicopatología General. Buenos Aires: Editorial Psicoteca.
- GREEN, A. (1991). Narcisismo de vida, narcisismo de muerte. Buenos Aires: Amorrortu.
- KIRMAYER, L.J. (1987). Languages of surgering and healing: alexithymia as a social and cultural process. Transcultural Psychiatry Research Review.

- KRYSTAL, J. y RASKIN, H. (1979). Drugdependence:aspects of Ego function. Detroit; Wayne State University Press.
- LOLAS, F. (1989). Communication of emotional meaning, alexithymia, and somatoform disorders. *Psychotherapy and Psychosomatics*. Basel.
- LOLAS, F. (1995). Psicolexia: algunas aproximaciones. Buenos Aires: Acta Psiquiátrica y Psicología de América Latina.
- MAC LEAN, P.D. (1949). Psychosomatic Disease and the Visceral Brain. *Psychosomatic Medicine*.
- MCDOUGALL, J. (1987). Teatros de la mente. Madrid: Tecnipublicaciones.
- MARTY, P. (1966). La depression essentielle. *Revue Francaise de Psychanalyse*, vol.32.
- MARTY, P. (1990). La psicossomática del adulto. Buenos Aires: Amorrortu.
- MONTANARI, R. (1987). Los trastornos anímicos endógenos. Buenos Aires: El Ateneo.
- PARKER, J. y col. (1993). Alexitimia in Panic Disorder and Simple Phobia: a Comparative Study. *Am. J. Psychiatry*.
- PEDINIELLI, J-L. (1992). Psychosomatique et alexithymie. París: Presses Universitaires de France.
- ROF CARBALLO, J. (1984). Teoría y Práctica Psicossomática. Bilbao:Desclee de Bowers.
- SIFNEOS, P. (1996). Alexitimia: past and present. *American Journal Psychiatry*.
- WARNES, H. (1986). Alexitimia, clinical and therapeutic aspects. *Psychotherapy Psychosomatics*.

CONTENIDO:

- La Alexitimia fue observada en algunos pacientes con trastornos psicossomáticos. Éstos manifestaban una pobre capacidad de fantasear y mostraban gran resistencia a aceptar las interpretaciones psicoanalíticas tradicionales. También se observaba que sus relaciones interpersonales con frecuencia eran rígidas y estereotipadas. A través de numerosas investigaciones que se realizaron en varios países del mundo, se observó que la Alexitimia aparecía también en sujetos con trastornos como toxicomanía, alcoholismo, estado de estrés postraumático y bulimia, y en personalidades psicopáticas. Su presencia en personas indemnes de enfermedades somáticas muestra que los factores etiológicos no son sólo de naturaleza biológica sino de origen psicossocial, determinado por presiones inherentes a la vida en las sociedades tecnocráticas. (Pedinielli, J-L. (1992). *Psychosomatique et alexithymie*. París: Presses Universitaires de France). Pág. 20.
- El afecto es un estado del yo (estar afectado) consciente, que se manifiesta siempre a través de una alteración corporal. (Bodni, O. (1991). *Psicopatología General*. Buenos Aires: Editorial Psicoteca). Pág. 21.

- La alexitimia consiste en una especie de dislexia de los afectos. No se trataría del que sujeto no sienta o no tenga afectos sino de que, pese a su intensidad, no discrimina matices. (Bodni, O. (1991). Psicopatología General. Buenos Aires: Editorial Psicoteca). Pág. 23.
- El lenguaje presenta limitaciones para dar razón del afecto...la verbalización induce al afecto, casi siempre por vías indirectas. El afecto es una modalidad subjetiva original...su dimensión expresiva no la excluye del material semántico. Esto supone la transmisión del afecto a afecto, o un consenso sobre los mensajes verbales que se refieren a él, mientras que la información conserva un estatuto alusivo. (Green, A. (1991). Narcisismo de vida, narcisismo de muerte. Buenos Aires: Amorrortu). Pág. 24
- La incapacidad de verbalizar las emociones se produce por conexiones inadecuadas entre el sistema límbico y el neocórtex. (Mac Lean, P.D. (1949). Psychosomatic Disease and the Visceral Brain. Psychosomatic Medicine). Pág. 38.
- La aparente negación de afectividad no se limita a los afectos dolorosos sino que también las personas alexitímicas presentan una incapacidad para experimentar satisfacción y placer, denominada anhedonia. (Krystal, J. y Raskin, H. (1979). Drugdependence:aspects of Ego function. Detroit; Wayne State University Press). Pág. 40.
- El afecto no debe ser medido primariamente por lo que el paciente dice, sino con una observación sistemática de la respuesta emocional y la conducta por medio de un evaluador objetivo. (Sifneos, P. (1996). Alexitimia: past and present. American Journal Psychiatry). Pág. 47.
- La alexitimia es un resultado de un proceso sociocultural. Aún cuando las emociones existen en todas las culturas y tienen una dimensión ética, no todas ellas remiten a sensaciones o sentimientos intrapsíquicos para entenderlas, sino que algunas pueden valorizar las manifestaciones culturales o su dimensión religiosa o moral. (Kirmayer, L.J. (1987). Languages of surgering and healing: alexithymia as a social and cultural process. Transcultural Psychiatry Research Review). Pág.52.
- La depresión esencial son depresiones sin objeto, ni autoacusación, ni siquiera culpabilidad consciente, donde el sentimiento de desvalorización personal y de herida narcisista se orienta electivamente hacía la esfera somática. (Marty, P. (1966). La depression essentielle. Revue Francaise de Psychanalyse, vol.32.) Pág.72.
- La depresión esencial se establece cuando sucesos traumáticos desorganizan algunas funciones psíquicas, desbordando sus capacidades de elaboración...se debe ir en busca de manifestaciones negativas poco notables... se buscan vanos los deseos; solo se encuentran intereses mecánicos... el Yo cumple a duras penas, como es evidente sus papeles de ligazón, de distribución y de defensa. De hecho se encuentra aislado de sus fuentes y desorganizado... es el nivel del preconscious dentro del desvanecimiento de las funciones habitualmente activas, donde se comprueban sobre todo las fallas... la

supresión de relaciones originales con los otros y consigo mismas... la pérdida del interés por el pasado y el futuro... la ausencia de comunicación con el inconsciente constituye una verdadera ruptura con la propia historia al sujeto. (Marty, P. (1990). La psicósomática del adulto. Buenos Aires: Amorrortu). Pág.73.

- En los cuadros de depresión enmascarada el malestar físico es leve, vago o difuso. El enfermo puede referirse “algo en el estómago” o una cefalea. Se halla dificultad para identificar y comunicar los sentimientos, restricción en el mundo de la fantasía como medio de gratificación de los impulsos instintivos y la comunicación de los cambios de humor debidos a la depresión...Es muy difícil hacerles tomar conciencia de su tristeza vital y del síndrome afectivo característico de las depresiones. (Montanari, R. (1987). Los trastornos anímicos endógenos. Buenos Aires: El Ateneo). Pág. 74
- La alexitimia es un rasgo de personalidad teóricamente relacionado con los desórdenes por pánico, pero no con otros trastornos por ansiedad excepto el desorden por estrés postraumático. (Parker, J. y col. (1993). Alexitimia in Panic Disorder and Simple Phobia: a Comparative Study. Am. J. Psychiatry). Pág. 95.
- En las ciencias del comportamiento, y probablemente en todas las ciencias, es posible disociar las construcciones hipotéticas de la capacidad creadora de los observadores que las constituyen y emplean. (Bruner, J. (1986). Actual Minds. Possible Worlds. Cambridge: Harvard University Press). Pág. 100.
- La univocidad es un atributo deseable en los metalenguajes científicos. Sus categorías no deben tener ni más ni menos contenido que las expresiones que las identifican, a fin de servir a propósitos descriptivos. (Lolas, F. (1995). Psicolexia: algunas aproximaciones. Buenos Aires: Acta Psiquiátrica y Psicología de América Latina). Pág. 100.
- La identificación proyectiva es la inducción en los otros de reacciones afectivas. Entonces, más que experimentar y reconocer significaciones, el sujeto expulsa material afectivo. El analista deberá primero contener el desbordamiento de los fenómenos emocionales y elaborar lo vivido inexpresable. Deberá reconocer y elaborar los afectos suscitados por la comunicación del paciente, y no tanto con referencia a los eslabones asociativos y siguiendo el hilo discursivo, como los neuróticos. También es necesario analizar la utilización de las defensas proyectivas aportando una ayuda para contener los afectos dolorosos a partir de adoptar el rol de aparato pensador. El analista también debe completar la función de paraexcitación, faltante en la relación primordial. El analista reproduce la actitud de la madre, que reconoce las emociones de su hijo y las traduce verbalmente. (McDougall, J. (1987). Teatros de la mente. Madrid: Tecnipublicaciones). Pág. 132.
- Tanto el pensamiento operatorio como la alexitimia pueden presentarse en personas normales: sujetos sin ningún trastorno orgánico ni sintomatología psicósomática presentan pensamiento

operatorio y reduplicación proyectiva. Por otra parte, muchos sujetos que padecen afecciones psicosomáticas graves durante toda su vida son, por el contrario, de una riquísima expresividad en lo que concierne a su mundo emocional. (Rof Carballo, J. (1984). Teoría y Práctica Psicosomática. Bilbao:Desclee de Bowers). Pág. 164.

- Es posible que la alexitimia sea uno de los mediadores entre el estrés y la enfermedad en el proceso que debería incluir susceptibilidad genética, variables en el desarrollo, el contexto y la reacción ante sucesos vitales, las redes sociales de apoyo y los factores socioculturales. (Warnes, H. (1986). Alexitimia, clinical and therapeutic aspects. Psychotherapy Psychosomatics). Pág. 170.
- El modelo neurofisiológico no invalida la posibilidad de comprender, en términos psicodinámicos, las características clínicas del síndrome alexitímico. Este modelo no es necesariamente la expresión de un nihilismo terapéutico y no implica que las interacciones biológico-ambientales sean menos importantes que los factores heredados...Investigaciones neurofisiológicas muestran cómo la interdependencia de estructura y función en el sistema nervioso y las tempranas experiencias pueden modificar de modo definitivo los patrones de esas relaciones estructurales neurales y se expresión en la conducta y el afecto. (Lolas, F. (1989). Communication of emotional meaning, alexithymia, and somatoform disorders. Psychotherapy and Psychosomatics. Basel). Pág. 170.

METODOLOGÍA:

En el libro "Alexitimia: La Dificultad para Verbalizar los Afectos: Teoría y Práctica" Adriana Wiater y Roberto Sivak revisan los antecedentes históricos de la Alexitimia, las hipótesis etiológicas (biológicas, psicodinámicas y socioculturales), su relación con el estrés y la depresión, los abordajes terapéuticos posibles y las controversias actuales.

CONCLUSIONES:

- La alexitimia puede estar expresando un conflicto intrapsíquico de importancia o quizás un patrón aprendido por el sujeto en su calidad de actor social y participante cultural.
- La alexitimia se halla con mayor frecuencia en pacientes con trastornos psicosomáticos que en pacientes neuróticos.
- Aunque depresión y alexitimia puedan coincidir en un sujeto en algún momento y situación, son dos constructos diferentes.
- El lenguaje somatotímico podría comunicar emociones o afectos a la vez que podría estar significando una adecuada percepción de las señales corporales.

TÍTULO: ANTROPOLOGÍA PEDAGÓGICA:
INTELECCIÓN, VOLUNTAD Y
AFECTIVIDAD

AUTOR (S): NIÑO, Mesa Fideligno de Jesús

PUBLICACIÓN: Colombia, 1998 páginas 415

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Hombre: “Es la sustantividad psicoorgánica la que por su propia e interna actividad se va constituyendo en un proceso morfogénico que no concluye con el nacimiento o la niñez, sino que se prolonga por toda la vida” (Pág. 93)

Libertad: “El modo en que el hombre se va haciendo dueño de sí mismo” (Pág. 360)

Personalidad: “Perfil o la figura que el hombre se va dando a sí mismo” (Pág. 130)

DESCRIPCIÓN:

Fideligno Niño intenta esbozar una antropología pedagógica desde la concepción metafísica y antropológica. En el primer capítulo plantea que el tipo de realidad que es el hombre y sus disposiciones pedagógicas emergen, en últimas, del inagotable y creador “dar de sí” de la realidad. Del mismo modo señala que la materia es el “material” de que están hechas todas las cosas que afecta o puede afectar los sentidos. Las cosas son constructos sistemáticos de notas en intrínseca respectividad, este carácter es el que le permite a cada uno cierta suficiencia para constituirse y existir como tal; esta “suficiencia constitucional” es lo que se denomina sustantividad. Las cosas son sustantividades intrínsecamente respectivas, de aquí que su dinamismo no sea consecutivo, sino constitutivo; son por sí y de por sí dinámicas, o, dinanismos estructurales o estructuras dinámicas. A ello se debe que la materia esté abocada a “dar de sí” en forma sistemática, por tanto graduada y evolutiva, la fantástica variedad de seres que pueblan el universo, incluidos los humanos. La ciencia moderna afirma sobre modos y niveles en ese procesal e innovador “dar de sí”: 1. El dinamismo de la materialización; 2. El dinamismo de la estructuración; 3. El dinamismo de la variación; 4. El

de la mismidad o de la vida; 5. El de la suidad o de la personalización; 6. El dinamismo de la convivencia y 7. El dinamismo de la historia. La materia es la que da de sí, en respectiva interna y externa, los distintos y cada vez más elevados niveles de organización y complejidad: desde las partículas elementales hasta la sustantividad viviente y, dentro de ella, los animales y el hombre. Señala que la formalización es la creciente autonomía estructural y funcional que exhibe todo viviente, especialmente los animales. El animal como cualquier otra cosa en el universo se halla localizado en algún punto del espacio. En él tiene una ubicación precisa. El animal puede encontrarse en situaciones muy ricas y diversas en gran medida gracias, precisamente, a su grado de formalización. Colocadas y situadas las cosas que le rodean son un medio vital, en el cual el viviente se constituye en centro, en el sentido de que las cosas en su entorno adquieren una referencia con respecto a él, ya sensible como estímulos, ya tónica como fuentes de satisfacción o insatisfacción, ya operativa como términos de búsqueda o de rechazo. El espacio por su parte, se convierte en el campo de expansión vital, es espacio vital. El dinamismo reviste tres estratos: 1. El “suyo”, es decir, su carácter de realidad; 2. El “sí” según el cual, toda realidad es intrínsecamente dinámica y 3. “dar de sí” por el cual el dinamismo es innovador. Define el dinamismo de autoposición el cual significa que la respuesta animal ocurre y tiene que ocurrir en función del mantenimiento e incremento de sus propias estructuras. El animal ha hecho de la sensibilidad a los estímulos una función específica. Gracias, sobre todo al sistema nervioso, las alteraciones del medio son registradas por el animal con gran precisión y las utiliza tanto más cuanto más arriba se ubiquen en la pirámide biológica. Ante ellas, reacciona con no menos adecuación y riqueza. El estímulo es para él signo desencadenante de respuesta. También puede convertirse en señal de un estímulo no presente o notorio. Mientras que con los signos el animal, y también el hombre, expresan unívocamente cierta emoción, determinado estado de cosas o de algún reclamo a sus compañeros, mediante los símbolos del lenguaje articulado el hombre expresa intenciones no ligadas inequívocamente a un contexto o formula leyes y normas que no son meras demandas en ese momento. Plantea que solo el hombre es agente y autor de conducta, y lo que caracteriza la integral conducta humana es: la simbolización, la libertad de opción, la vida en la realidad y la inconclusión. Evolución y elevación son los dos grandes modos de dar de sí de la materia, “dos potencialidades del cosmos mismo”. Poder de elevación que cobija a todo el phylum humano y que por eso pasa de padres a hijos. No porque los padres transmitan una “psique radical y primogenia”, ostentadora de notas que llegado el momento y cumplidas las condiciones requeridas, generarán intelección, volición y afectividad. Indica que la génesis es siempre campal: campo psicoorgánico de los progenitores, en primer término el de la madre; campo psicosocial del grupo familiar; campo sociocultural, nacional o internacional; ámbito histórico de su pueblo y de toda la humanidad y, porque no, campo cósmico. La vida humana más que aceptiva y adaptativa, como lo es en la infrahumana, es proyectiva y creadora, por tanto no limitada a objetos y

proyectos preestablecidos, por generosos y espirituales que lo piense el hombre. Habla sobre una psicología profunda, cuyo objeto formal sería el problema de la psicogénesis radical. No busca ciertas huellas de experiencias traumáticas o de lo que sea que se irían sedimentando y estratificando hasta conformar un psiquismo sano o enfermo; es que no se trata de estratificación, sino de conformación. Cuando entre en actividad la inteligencia, la voluntad o el sentimiento, ese niño, pensará y optará no con “la” inteligencia o “la” voluntad, sino con “esta” y “su” inteligencia y voluntad; así como no actuará con “el” cuerpo sino con “este” cuerpo morfogenéticamente constituido. El medio humano es cualitativamente nuevo, porque es un medio real; las situaciones son reales y en su virtud abiertas e inespecíficas, que exigen del hombre una conducta inconclusa, vale decir, no ceñida a los esquemas de un patrón instintivo, sino regidas por proyectos libres, paulatinamente forjados y realizados. En el segundo capítulo profundiza en la definición de Zubiri del hombre, en la cual el hombre es “animal de la realidad”, esta denominación fecunda en cuatro pasos sucesivo: 1. Actividad humana; 2. El modo radical de enfrentarse el hombre a la realidad unitariamente intelectual, optativo y sentimental; 3. la sustantividad humana estructuralmente considerada como esencia abierta y realidad personal y 4. La peculiaridad de la conducta humana y algunas elaboraciones pedagógicas que de ellas se desprenden. Señala que realidad no es “cosa” o zona de cosas, sino modo de quedar eso que el hombre llamo genéricamente cosas en el sentir o, formalidad. En el hombre existe un sentir intelectual o inteligencia sentiente. Sentiente significa que las cosas se actualizan en el sentir, intelectual designa el que esas cosas aprendidas se presentan como realidad; no son dos facultades: la del sentir y la del inteligir; son dos momentos de una única facultad: la inteligencia humana. El sentimiento consiste en que el hombre no puede vivir a la intemperie, sino acomodado o sintonizado, bien o mal, con la realidad; también señala que el hombre no tiene, por un lado, la innatación tónica que produciría ese estado de satisfacción animal, y además sentirse afectiva o sentimentalmente a gusto o a disgusto. Esto no ocurre por la esencial unidad de la sustantividad humana, el sentimiento humano es sentimiento afectante, esto significa que los estímulos afectan la tonicidad vital; sentimiento que afecta realmente, por eso, el atemperamento humano más que satisfacción o insatisfacción es afectividad, o en palabras de Zubiri “Fruición” de realidad. Indica que la voluntad es una acción por la que el hombre determina su manera de estar y vivir entre las cosas y con los demás. La apertura intelectual a la realidad no es cuestión sólo de la inteligencia o de la psique, sino de la sustantividad humana, con todo su dinamismo. Ser persona consiste en ser realidad en propiedad, es decir, el hombre se autoposee plenamente, marcando ésta la diferencia entre el hombre y otra forma de realidad. El hombre se autoposee, es persona, en la triple dimensión agente, autor y actor de su vida. En esa trinitaria e insoluble condición, arraiga la más profunda exigencia pedagógica y, también, su mayor problemática. El educando es el agente de su vida; tiene que realizarse contando con su

dotación psicobiológica, favorable o no: buena o mala salud, grande o poco talento, etc. Contando con ella, debe ir proyectando libremente su vida y sus maneras de estar en realidad: como miembro de una familia, como ciudadano, como trabajador. Y todo ello dentro de unos contextos e instituciones económicos y culturales que reciben ya hechos, con toda sus posibilidades, pero también con todos sus condicionamientos y amenazas. El hombre por su apertura intelectual se posee a sí mismo (es persona) y posee las cosas (pues se van implementando en la realidad) entendiéndolas, optando, mediante la creación y puesta en marcha de proyectos, la manera de estar en la realidad viviendo afectiva o fruitivamente en ella. La conducta del hombre está por encima de la coerción instintiva y suprasituacional. Su vida proyectiva trasciende tanto el tiempo como el espacio. En cada contexto situacional, imagina e idea, con margen de error a veces enorme, su estar futuro. Esto en ocasiones lo hace para ser fiel al pasado, suyo y de su grupo, que conoce e imagina creativamente. En otras, para apartarse lo más posible de él, realizando acciones y comportamientos, al menos a su parecer, absolutamente nuevos y originales, ideados en escenarios total o parcialmente inéditos. Así no sólo trasciende el tiempo, sino también el espacio. Todo gracias a su libertad y su capacidad de opción ya entre la aceptación o el rechazo. La pedagogía prospectiva, toma al educando en marcha hacia su realización personal unitariamente como autor, actor y agente de su vida. No sólo en la actividad sexual transmisora, el hombre es agente sexuado con todos sus ingredientes psicofísicos, no meramente hormonales o biológicos, de su vida; también lo es como autor biográfico e histórico de su existencia. Por su condición de esencia abierta, cada ser humano tiene que proyectar los modos de estar y obrar en la realidad; la apertura a la realidad es unitariamente intelectual, volitiva y sentimental. Todas las ayudas pedagógicas encaminadas al incremento de la autoposesión y el autodomínio adquieren en la órbita sexual hondo sentido, aunque también revisten sus peligros, especialmente si se olvida que por más autodisciplinado que sea el hombre las tendencias siguen vigentes y actuales, así sea en latencia. Así mismo, señala que mediante la constitución y organización de un sistema de movimientos, que en sentido genérico se puede denominar trabajo, el infante se ve forzado a nuevas formas de percepción de su entorno físico. Gracias a ellas, los estímulos se van organizando y convirtiendo en esos recortes llamados "cosas"; de igual modo se va perfilando el tono afectivo con el que estar en la realidad y se organiza la fonación, lo que a su vez demanda una más avanzada organización o formalización cerebral. El hombre no es sólo ejecutor del trabajo, sino también su autor. Una de las formas más conspicuas por las que el hombre realiza su vida proyectiva es, sin duda, la actividad laboral. Cuando la persona labora no sólo responde a las necesidades psicoorgánicas inaplazables, sino que está abocado a idear y proyectar sus modos humanos de estar efectiva y eficientemente en la realidad. El trabajo humano no puede ser nunca una mera ejecución mecánica y rutinaria. En él existe, de alguna medida, ese vector de juego creador e inventivo de nuevas posibilidades tanto de cosas o productos fabriles en

su condición de estéticos y útiles, cuanto de modos de actuación e interacción con los otros y, por su medio, de enriquecimiento y potenciación de la vida personal y del ascenso de la especie. La apertura intelectual, volitiva y sentimental, desgajada y entrada en actividad ejecutiva por el cerebro (en cuanto a facultades, el psiquismo superior preexiste desde el plasma germinal al cerebro), lo que en últimas hace es apropiarse y, en alguna medida, crear posibilidades de realización personal. En el tercer capítulo Fideligno Niño comenta que las cosas del medio externo o interno afectan al animal, los sentidos se hallan afectados. La formalidad del contenido captado por los sentidos tendrá un carácter diferente o una formalización específica, dependiendo de la hábitud propia del animal en cuestión. El sentir animal o humano, tiene una estructura procesual con tres momentos constitutivos: suscitación, modificación tónica y respuesta. A su vez, el primer momento, desencadenante de todo el proceso, posee una estructura parejamente trinitaria: afección, alteridad y fuerza de imposición. Los sentidos no son simples recolectores de contenidos diversos, sino presentadores de realidad, pues el sentir del hombre es ya intelectual. Vale decir, que cada uno de los sentidos es un modo de intelección y de inteligibilidad. Todo proceso educativo, en sus distintas fases, debe contar con un afinamiento creciente del sentir. La verdadera trascendencia de la pedagogía de los sentidos se comprenderá mejor si se extiende que no se trata sólo de potenciar la capacidad de cada sentido para captar la mayor cantidad posible de información, desde luego que esto es importante, pero hay algo más fundamental y decisivo: el recubrimiento de los sentidos, no en sus contenidos, sino, en los modos de presentación de lo real. La inteligencia posee doble estructura: 1. Modal: porque siente y 2. Trascendental: porque lo sentido es realidad dinámica abierta. Señala que actualidad es el estar presente de la realidad en la inteligencia; es un estar presente de la realidad en el sentir. Es importante entender que el pensamiento científico, técnico, filosófico o poético es un despliegue o una modalización a que se ve abocado el sentir intelectual para saber algo de la realidad. La intelección primordial se distingue por tres rasgos esenciales: 1. Directa: no consiste en imágenes o representaciones de cualquier tipo que sean, 2. Inmediata: no es resultado de inferencias o deducciones y 3. Simple: compacta. La imaginación ha venido adquiriendo, un puesto relevante, aunque sigue siendo una de las capacidades humanas más complejas y enigmáticas. En ficción el hombre no sólo desrealiza el aspecto, sino que incide en un estrato más hondo de las cosas: el cómo de su estructura para recrearlo libremente. Plantea los grados de firmeza intelectual, determinadas por lo real en su apertura campal: 1. Ignorancia: oscuridad acotada o circunscrita; 2. Barrunto: ocurre cuando la cosa comienza ya a actualizar algunos de sus rasgos a la luz de las simples aprehensiones de las que el hombre ha partido para inteligirla; 3. Duda: Cuando la cosa actualiza y realiza sus rasgos, pero ambiguamente, es grado de firmeza con que la cosa va realizando las simples aprehensiones, pero en forma, ambivalente; 4. Opinión: Cuando la ambigüedad se va venciendo y van cobrando preponderancia unos

rasgos de la cosa sobre otros que ya definitivamente no quedarán actualizados. 5. Plausibilidad: los rasgos que la cosa actualiza en orden a las simples aprehensiones, van resultando obvios, la obviedad adquiere aquí su significado etimológico, lo que salta a la vista; 6. La certeza: es el máximo grado de firmeza intelectual, aquí ya la cosa actualiza y realiza firmemente y, como suele decirse, sin lugar a dudas, sus rasgos en orden a las simples aprehensiones. El logos es una intelección incompacta o dual, a ella compete una verdad también incompacta, es la verdad dual, porque acontece en coincidencia, lo cual no significa aquí casualidad o cosa parecida, sino incidir-con. Las verdades son relativas a las épocas, las culturas, las sociedades, la psicología de quienes la formula o el momento histórico en que fueron establecidas. La verdad no es relativa porque no parte de ningún absoluto. La inteligencia sentiente es un hecho y su carácter sentiente es finitud, pero no deficiencia que tenga que ser superada. En el cuarto capítulo el autor señala que la razón es un despliegue irrenunciable de la inteligencia, con una identidad propia que le confiere no sólo distinción modal, sino cierta “superioridad”, superioridad no supremacía sobre la intelección primordial y el logos. La razón humana es sentiente; por ello la razón marcha en busca del mundo, pero apoyada en lo previamente inteligido. La realidad campal ya inteligida no sólo presta apoyo a la busca del porque, sino que es principio y canon de realidad en profundidad. La razón es sentiente porque es despliegue de la intelección; por fuerza y exigencia de la realidad, el intelecto humano se ve lanzado a marchar hacia el mundo. Ahora es el mundo el ámbito cubierto sobre el que quedan las cosas campales problemáticamente proyectadas. El concepto y juicio, por su carácter abstracto y universalizante, permiten no solo aprehender unitariamente ricas facetas de lo real que no están inmediatamente al alcance del hombre y que han costado incontables esfuerzos a muchas generaciones; por el contrario, ambos facilitan unificar y coordinar distintos campos de la realidad y diversas aristas del mundo natural y humano. El conocimiento como modo de intelección, exigido por la fuerza coercitiva de la realidad, tiene una estructura perfectamente definida, la cual está constituida por tres momentos: Objetualidad, método y verdad racional. El objeto del saber-hacer pedagógico se concentra en guiar e impulsar a los jóvenes para que accedan al orden de la verdad lógica y racional, entendido como posibilidad de vida personal y social. Así mismo, indica que la pedagogía de hoy debe entender que la técnica es constitutiva y fundamentalmente invención de realidades y es poder sobre realidades. Señala que poseer lenguaje es acceder a la sociedad, a la cultura y a la realidad toda; así como las limitaciones lingüísticas son signos de deficiente vinculación social, pobreza cultural y escasa comprensión de sí y de la realidad. Hablar no es sólo decir algo, sino querer decir, por suposición, entrañamiento o implicación, otra u otras muchas cosas. Sin el lenguaje difícilmente existiría pensamiento y comunicación, ni tan siquiera la mayoría de los haceres prácticos. El sistema simbólico es vital para la transmisión, la conservación y la recreación de la cultura. El hombre, por su sentir intelectual, está abierto e implantado en la realidad: Ésta se

actualiza por su propia fuerza y poder en su aprehensión. La verdad real es la ratificación de ese poder actualizador. De tal manera que verdad real es sinónimo, no de ideas o conocimientos, sino de indefectible asentamiento en la realidad. En el quinto capítulo Fideligno Niño recalca que el hombre no es inteligencia más voluntad más sentimientos, sino, “esencia abierta” implantada en la realidad. Al hablar de voluntad, indica que la voluntad fundamental es la que existe en lo profundo de todo hombre, una tendencia o impulso hacia su plena realización; así mismo, señala que la capacidad de determinación, es decir, el acto voluntario es propiamente la autodeterminación en la vida. La formación debe fortalecer por todos los medios la capacidad de decisión, resolución y sacrificio. Una tercera orientación es aquella que juzga la voluntad como actividad. El acto voluntario no consiste en desear o determinarse, sino lanzarse a la acción. La voluntad humana es “tendente”, pues los deseos, no sólo coartan la libre determinación, sino que la exigen. Ello ocurre porque el hombre es “sobre estante”, se halla “volcado” y “antepuesto” a sí mismo. En toda circunstancia, el humano se encuentra sobrepuesto a sí y antepuesto a las situaciones por las que atraviesa, no a pesar de sus impulsos, sino por exigencia suya. De donde resulta un joven bien educado es el que posee una voluntad fuerte y buena, es decir, vigorosamente orientada hacia su plena realización. Indica que uno de los elementos fundamentales de la disposición pedagógica es la voluntad de sentido o la aspiración al valor, junto con la conciencia y la responsabilidad. Lo que más cuenta en la labor educativa no son tanto los ideales lejanos, sino las posibilidades concretas de vida que se desprenden de la cultura y de la sociedad en que aquella se desenvuelve. Ellas son las que desde las opciones personales y desde una vocación, nutren las profesiones, los oficios, los propios estilos de vida. Los valores conforman los modelos de persona y sociedad que rigen los comportamientos y proyectos de una persona o una colectividad en determinado trecho histórico o vital; de ahí su carácter abstracto y normativo. Las posibilidades o cosas-sentido, por su parte, son siempre concretas y efectivas, son las posibilidades de vida que efectivamente el hombre puede apropiarse aquí y ahora. Por ello, de nada sirve que en los proyectos educativos se proclamen los más altos valores e ideales, si los profesores/as y sus alumnos no cuentan con las posibilidades contantes y sonantes que les permita plasmar los objetivos y metas que les exige alcanzar. Plantea el concepto de libertad como el modo en que el hombre se va haciendo dueño de sí mismo, resaltando que la libertad humana es “libertad para sí mismo”. Existe un perfil en cada hombre dado por sus tendencias e impulsos; tendencias deformadas o viciadas, por la causa que sea, acarrearán un perfil anómalo y vicioso a las determinaciones y elecciones. Señalan también la importancia de los sentimientos, los cuales son únicos de la persona, lo propio del sentimiento (afectividad) consiste en ser atemperamiento o acomodo de la realidad por la que el hombre ha optado y en la que se encuentra dinámicamente abierto. Por último habla de dos modelos morales ligados genéricamente a una afectividad masculina o femenina: el primero gira en torno a los derechos

y deberes engarzados procedimentalmente a exigencias de equidad, imparcialidad y justicia, el cual consagra una “ética de la justicia”, guiada por criterios de racionalidad y universalidad; el segundo concibe la moral como respuesta a los reclamos del otro en situaciones particulares, inspira una “ética del cuidado”, concreta y situada. El cenit de la realización personal lo halla el hombre en la dominalidad, en la fruición amorosa que le depara ser “dueño de sí mismo” y que lo capacita para amar a los otros y lo otro hasta la donación de sí.

FUENTES:

- BLASCO GÁLVEZ, M. (1996). “Pedagogía prospectiva en la obra de Zubiri”. Revista Agustiniiana.
- CARIOLA, P. (1981). “La educación en América Latina”. México: Limusa.
- CARR, W. Y KEMMIS, S. (1988). Teoría crítica de la enseñanza: La investigación-acción en la formación del profesorado”. Barcelona: Martínez Roca.
- COLOM, C., A.J. (1982). “Teoría y metateoría de la educación: Un enfoque a la luz de la teoría general de sistemas”. México: Trillas.
- CONIL, J. (1991). “El enigma del animal fantástico”. Madrid: Tecnos.
- DEINELT, K. (1980). “Antropología pedagógica”. Madrid: Aguilar.
- FREINET, C. (1974). “Por una escuela del pueblo”. Barcelona: Laia.
- GADAMER, H.G. (1977). “Verdad y método”. Salamanca: Sígueme.
- GAGNÉ, R. (1977). “Los principios del aprendizaje”. México: Diana.
- JIMENO, J. Y PEREA, A. (1993). “Comprender y transformar la enseñanza”. Madrid: Morata.
- MARQUÍNEZ A, G. (1995). “Realidad y posibilidad: Fundamentos de ética y educación”. Santafé de Bogotá: Cooperativa Editorial Magisterio.
- MOUNIER, M. (1972). “El personalismo”. Buenos Aires: EUDEBA.
- Misión de Ciencia, Educación y Desarrollo. (1995). “Colombia al filo de la oportunidad”. Santafé de Bogotá: Cooperativa Editorial Magisterio
- NASSIF, R. (1985). “Teoría de la educación: Problemática pedagógica contemporánea”. Madrid: Cincel.
- PALACIOS, J. (1980). “La cuestión escolar: Críticas y alternativas”. Barcelona: Laila.
- ZUBIRI, X. “Estructura dinámica de la realidad”. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, X. “Inteligencia y logos”. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, X. “Inteligencia y razón”. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, X. “Inteligencia sentiente”. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, X. “Siete ensayos de antropología filosófica”. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, X. “Sobre el Hombre”. Madrid: Alianza Editorial.
- ZUBIRI, X. “Sobre el sentimiento y la volición”. Madrid: Alianza Editorial.

CONTENIDO:

- El sí mismo, el autos no es un resultado de la vida, sino un principio de ella. (Zubiri, X. "Estructura dinámica de la realidad". Madrid: Alianza Editorial). Pág. 60.
- Responder es actuar desde sí mismo para mantener su propio equilibrio dinámico y reversible. (Zubiri, X. "Estructura dinámica de la realidad". Madrid: Alianza Editorial). Pág. 63.
- Para el animal y mucho más para el hombre la vida consiste en ser siempre "el" mismo, pero a condición de no ser jamás "lo" mismo. (Zubiri, X. "Estructura dinámica de la realidad". Madrid: Alianza Editorial). Pág. 63.
- La humana es unidad sustantiva. Esto significa que, contra lo que se ha pensado secularmente, no es sustancia, cuya unidad surgiría de la unión de una materia (el cuerpo) y una forma (el alma); sino sistema intrínsecamente unitario y estructural de notas, corporales unas, psíquicas las otras. (Zubiri, X. "Sobre el Hombre". Madrid: Alianza Editorial). Pág. 72.
- Cada psique surge individualmente de cada célula germinal. (Zubiri, X. "Sobre el Hombre". Madrid: Alianza Editorial). Pág. 78.
- La educación está conformada por información, por elementos interactuantes, y que tienen capacidades regulativas. (Colom, C., A.J. (1982). "Teoría y metateoría de la educación: Un enfoque a la luz de la teoría general de sistemas". México: Trillas). Pág. 84.
- Recobremos nuestra confianza en la vida y tengamos la seguridad de que es apta para hacer que los individuos asciendan, si no están, deformados, desvitalizados, desde las actividades básicas hasta la instrucción, la cultura, la ciencia y el arte, hasta la suprema conquista de una espiritualidad que es la señal eminente de la espiritualidad humana. (Palacios, J. (1980). "La cuestión escolar: Críticas y alternativas". Barcelona: Laila). Pág. 90.
- La espontaneidad es la nota fundamental de la naturaleza, mientras que la artificialidad lo es de la cultura. (Nassif, R. (1985). "Teoría de la educación: Problemática pedagógica contemporánea". Madrid: Cincel). Pág. 95.
- Expresión y fisonomía no son sólo cuestión de exteriorización más o menos inconscientes de una interioridad, sino que son la actualización misma del haber y el hacer del completo constructo humano. (Zubiri, X. "Siete ensayos de antropología filosófica". Madrid: Alianza Editorial). Pág. 123.
- El hombre y su conducta están abiertos a la realidad; por ello, la humana constituye un tipo muy especial de sustantividad que el filósofo hispano denomina "esencia abierta". Las demás estructuras, vivientes o no, las llama esencias "cerradas". (Zubiri, X. "Sobre el Hombre". Madrid: Alianza Editorial). Pág. 124.
- El hombre, por su inteligencia, se autoposee, no sólo materialmente, sino que se posee "realmente". Su dinamismo ya no es meramente el de la mismidad sino, como lo denomina Zubiri, el de la "suidad". En

esto consiste ser persona. (Zubiri, X. "Sobre el Hombre". Madrid: Alianza Editorial). Pág. 126.

- La personalidad es la modulación de la personeidad (carácter según el cual, desde la constitución del plasma germinal, la sustantividad humana es una esencia abierta y, en ese sentido, es ya persona y lo seguirá siendo durante toda su existencia) gracias a las acciones que el hombre va realizando a lo largo de su existencia en la triple modalidad de agente, autor y actor. (Zubiri, X. "Sobre el Hombre". Madrid: Alianza Editorial). Pág. 129.
- La reflexión no es una mera reflexión especular(...) como si el intelecto fuera un espejo por donde las cosas van pasando, sino que es una aprehensión intelectual de ellas. (Zubiri, X. "Sobre el Hombre". Madrid: Alianza Editorial). Pág. 138.
- El animal de realidades posee las cosas y se autoposee en ese despliegue unitario de su conducta que debe ser permanentemente orientado y potenciado por la acción educativa. En últimas, el norte de todo esfuerzo formativo será siempre enseñarlo a estar humana y perfectivamente en la realidad. (Blasco Gálvez, M. (1996). "Pedagogía prospectiva en la obra de Zubiri". Revista Agustiniiana). Pág. 139.
- La humanidad tiene su lugar en el orden de las cosas, la infancia tiene también el suyo en el orden de la vida humana(...) cada edad y cada estado de la vida tiene su perfección conveniente, su peculiar madurez. (Palacios, J. (1980). "La cuestión escolar: Críticas y alternativas". Barcelona: Laila). Pág. 148.
- En la pedagogía actual, se reivindica con insistencia el carácter práxico del quehacer pedagógico y al maestro, más que como el poseedor de un saber enciclopédico o un técnico, se le considera ante todo como un práctico. (Carr, W. y Kemmis, S. (1988). "Teoría crítica de la enseñanza: La investigación-acción en la formación del profesorado". Barcelona: Martínez Roca). Pág. 156.
- La acción pedagógica ocurre en un medio que no es un espacio-tiempo neutral e indiferente, sino un ambiente ecológico que posibilita o impide y, de cualquier modo, modula toda acción formativa. (Jimeno, J. y Perea, A. (1993). "Comprender y transformar la enseñanza". Madrid: Morata). Pág. 157.
- Trabajo entendido como la actividad por la que el individuo satisface sus necesidades fisiológicas y psíquicas más importantes a fin de adquirir la potencia que le es indispensable para adquirir su destino. (Freinet, C. (1974). "Por una escuela del pueblo". Barcelona: Laia). Pág. 165.
- El cerebro no es el órgano que entiende, tiene sentimientos y toma decisiones voluntarias, pero es el órgano que nos coloca en situación de tener que entender, de tener que sentir afectos y de tener que tomar decisiones para poder vivir incluso orgánicamente. (Zubiri, X. "Sobre el Hombre". Madrid: Alianza Editorial). Pág. 171,172.
- La inteligencia es el factor más importante para el cambio y el desarrollo. (Misión de Ciencia, Educación y Desarrollo. (1995).

“Colombia al filo de la oportunidad”. Santafé de Bogotá: Cooperativa Editorial Magisterio). Pág. 179.

- La inteligencia sentiente, dice el pensador hispano, nos instala ya en la realidad misma, pero sus limitaciones son raíz de todo el esfuerzo, de toda posibilidad y de todo el problematismo de la intelección ulterior de la realidad. (Zubiri, X. “Inteligencia sentiente”. Madrid: Alianza Editorial). Pág. 198.
- Lo que cualquier profesor/a enseña a sus educandos no son unos contenidos, sino una serie de “facultades”, seis en total: información verbal, habilidades intelectuales, estrategias cognoscitivas, actitudes y habilidades. (Gagné, R. (1977). “Los principios del aprendizaje”. México: Diana). Pág. 218.
- La coincidencia no posee sólo el rasgo de la dualidad, sino que reviste una estructura dinámica propia, cuyos tres momentos constitutivos son: estructura medial, estructura direccional y estructura formal. (Zubiri, X. “Inteligencia y logos”. Madrid: Alianza Editorial). Pág. 241.
- Mundo es la unidad de todas las cosas en su carácter de pura y simple realidad. (Zubiri, X. “Inteligencia y logos”. Madrid: Alianza Editorial). Pág. 262.
- La razón es la intelección en la que la realidad profunda está actualizada en un modo problemático, y que por tanto nos lanza a inquirir principal y canónicamente, lo real en profundidad. (Cariola, P. (1981). “La educación en América Latina”. México: Limusa). Pág. 266.
- La epistemología actual reconoce el carácter complejo y dinámico de la realidad y la correspondiente necesidad de un pluralismo teórico y metodológico, dinámico y provisional, que debe irse validando y transformando intersubjetivamente. (Zubiri, X. “Inteligencia y razón”. Madrid: Alianza Editorial). Pág. 286.
- Conocimiento es ante todo precisión y exactitud, pero en una línea direccional. (Zubiri, X. “Inteligencia y razón”. Madrid: Alianza Editorial). Pág. 288.
- Frente a posturas timoratas o francamente aguerridas ante la técnica y su poder, debemos afirmar con energía que pocas cosas hay tan humanas y formativas como ella. (Mounier, M. (1972). “El personalismo”. Buenos Aires: EUDEBA). Pág. 310.
- Los límites del lenguaje son los límites del mundo. (Conil, J. (1991). “El enigma del animal fantástico”. Madrid: Tecnos). Pág. 312.
- Aprender a hablar es aprender a comportarse como ser humano: es sujetarse a unas normas no sólo gramaticales y semánticas, sino psicológicas, lógicas, epistemológicas, pragmáticas y socioculturales. Junto al vocabulario y la sintaxis, el niño se habitúa a unas actitudes y formas de pensar...La educación lingüística conlleva, así, una educación total, que incluye los niveles más significativos del comportamiento y aun del ser del hombre. (Zubiri, X. “Sobre el Hombre”. Madrid: Alianza Editorial). Pág. 318.
- En el mundo contemporáneo la educación se constituye en la posibilidad más cierta de desarrollo social y humano de un pueblo.

(Gadamer, H.G. (1977). "Verdad y método". Salamanca: Sígueme). Pág. 328-329.

- El hombre está destinado a ocuparse él mismo de su vida y a edificarlo bajo su propia responsabilidad. (Zubiri, X. "Sobre el sentimiento y la volición". Madrid: Alianza Editorial). Pág. 344.
- El niño suele encontrarse muchísimo más cerca de aquel punto a donde el adulto cree tener que conducirlo intentando acercarle los valores y lo está, precisamente, porque todavía "ve" enteramente "con el corazón". (Deinelt, K. (1980). "Antropología pedagógica". Madrid: Aguilar). Pág. 356.
- La educación sentimental es uno de los núcleos en torno de los cuales se organiza la vida, y precisamente en sus estratos más profundos donde se encuentran las raíces de casi todo lo demás. (Zubiri, X. "Sobre el sentimiento y la volición". Madrid: Alianza Editorial). Pág. 374.
- La tonalidad afectiva primigenia será como el filtro que coloreará todo otro vínculo con los demás y con las cosas a través de esa rica gama sentimental que la psicología laboriosamente ha ido identificando y describiendo: sentimientos, emociones, pasiones, estados afectivos. (Zubiri, X. "Sobre el sentimiento y la volición". Madrid: Alianza Editorial). Pág. 380.
- Debe ser preocupación del maestro ayudar al educando para que en toda su actividad creativa y artística vincule pensamientos, sentimientos y apreciaciones, pues todo ello reviste "efecto unificador sobre su personalidad". (Marquínez A, G. (1995). "Realidad y posibilidad: Fundamentos de ética y educación". Santafé de Bogotá: Cooperativa Editorial Magisterio). Pág. 387.
- El hombre que enseña ejerce sólo un misterio externo (...) el maestro no produce en el discípulo la luz intelectual, sino que, mediante la enseñanza mueve al discípulo para que él por virtud de su propio entendimiento forme las concepciones inteligibles. (López Quintaz; A. (1996). "El sentimiento estético y la fruición de la realidad". Madrid: Trotta). Pág. 402.

METODOLOGÍA:

Para la realización del libro "Antropología Pedagógica: Intelección, Voluntad y Afectividad" Fideligno Niño Mesa explora los multiformes campos o ámbitos de la educabilidad y la educación humana: antropología, pedagogía, didáctica, psicología, sociología, etc; así como, la fundamentación teórica basada principalmente en los esbozos de Zubiri.

CONCLUSIONES:

- Todo sistema está afectado de intrínseco y esencial dinamismo.

- Los padres no transmiten el cuerpo, en consecuencia, tampoco la psique. Esta es “resultado de la sistematización de los elementos germinales en la célula germinal”.
- En el hombre no existen, como se ha pensado por siglos, sentidos “más” inteligencia; sino sentir intelectual o inteligencia sentiente.
- Inteligencia sentiente, sentimiento afectante y voluntad tendente no son tres acciones más o menos conexas, sino tres momentos de la indisegregable actividad humana, posibilitada por una hábitud o modo de habérselas con las cosas.
- La vida en la realidad es ámbito ilimitado y sendero sin término que exigen de cada hombre la marcha o, mejor, el vuelo libre y creador.
- En cada situación el hombre tiene necesidad de imaginar y proyectar lo que va a ser y hacer en una circunstancia futura.
- El hombre es el autor de su vida laboral y profesional.
- Los latinoamericanos, no debemos contentarnos con ser simples repetidores o aplicadores del conocimiento científico y técnico creado por la cultura europea, norteamericana u oriental. Podemos y debemos intentar aportes originales en todos los campos del saber filosófico y científico.
- La educabilidad reposa en la autorrealización del ser personal.
- El compromiso de la educación es ayudar a cada niño y joven a ir logrando una saludable y cada vez más maduración organizacional tendencial en la que cada uno ocupe armónicamente el lugar que le corresponde dentro de la economía de la vida personal considerada de manera integral.

TÍTULO:	BERGSON: LA INTUICIÓN COMO MÉTODO EN LA METAFÍSICA
AUTOR (S):	MARTINS, Diamantino
PUBLICACIÓN:	Madrid, 1944 321 páginas.
UNIDAD PATROCINANTE:	Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Amor: “Energía creadora” (Pág. 222)

Hombre: “Aquello que, de hecho, la vida pudo hacer de más perfecto en las circunstancias en que se encontró” (Pág. 189)

Intuición: “Conocimiento inmediato de la realidad concreta en su singularidad” (Pág. 36)

DESCRIPCIÓN:

Para Diamantino Martins, el libro “Bergson: La intuición como método en la metafísica” tiene como objetivo aclarar todo el Bergsonismo, al menos con una nueva “línea de hechos”, si no fuera sugerida en un punto o en otro, una nueva interpretación. Tal es la concepción de la intuición y de la metafísica. En el primer capítulo comenta que el Bergsonismo es esencialmente un método. El punto de partida es diametralmente opuesto al punto de partida de las demás metafísicas. En vez de abstraer, de la experiencia individual, de todo cuanto es determinación Bergson procura concretizar lo más posible esa determinación y unirse a lo concreto, identificarse de algún modo con lo concreto y obtener de este modo el máximo de determinación en la experiencia de la realidad. Es necesario un esfuerzo para descender desde nuestra superficie a nuestro interior, donde nos encontraremos a nosotros y a las cosas, en su misma realidad, “como son en sí” y no como son en su utilidad para nosotros. El método metafísico de Bergson es el método de este descenso al contacto íntimo con nosotros y con aquello que por nosotros pasa y subsiste por nosotros, con el principio de la vida, con el “impulso vital”. El método de Bergson es, pues, la intuición, la visión, desde el interior, de la realidad. Se percibe así el ser en su realidad íntima, y no en su realidad útil. En el segundo capítulo plantea que el objetivo del método de la metafísica Bergsoniana es el conocimiento, por la intuición, del ser en cuanto tal ser, no simplemente en cuanto ser; no lo que conviene a todos los seres en general, sino lo que convienen a cada ser en particular. Para Bergson, la

ciencia elimina del tiempo y de la duración lo esencial de ellos, el elemento cualitativo, al determinar la igualdad de dos intervalos de tiempo en función del espacio y de simultaneidades. De igual forma el autor comenta que existen para Bergson dos realidades de orden diferente, una heterogénea (de las cualidades) y la otra homogénea (del espacio). Esta última nos permite hacer distinciones claras, contar, abstraer e incluso hablar, pero los hechos de conciencia, aun consecutivos, se penetran, y en lo más simple de ellos puede reproducirse el alma. Todo se deduce de la adaptación de la inteligencia humana a la vida y a la acción, y por eso a la materia. De la acción se deduce “la forma misma de la inteligencia”; pero como esa forma no es irreducible ni independiente, no puede decirse que el conocimiento depende de ella. La metafísica Bergsoniana tiende a “ajustar” para cada cosa un concepto propio, concepto del cual con dificultad puede decirse que sea todavía un concepto, visto que sólo se aplica a esa cosa. La representación para la cual se encamina la metafísica es una “representación única y simple”; tales serán los conceptos de la nueva metafísica, conceptos estrictamente individuales. En el tercer capítulo comenta que la intuición metafísica, aunque sólo a fuerza de conocimientos materiales puede llegarse a ella, es una cosa completamente distinta del resumen o de la síntesis de esos conocimientos. El metafísico comenzará por tener una intuición vaga que lo guiará a través de los hechos. Y los hechos, a su vez, corregirán y completarán los datos de la observación interior. Las imágenes hacen ver más fácilmente; por eso las emplea Bergson, por ser más sugestivas. Si es verdad que no hay imagen alguna que sustituya la intuición de la propia duración, muchas imágenes diversas, sacadas de clases de cosas muy diferentes, podrán dirigir la conciencia, por la convergencia de su acción, hacia el punto preciso donde hay una cierta intuición que captar. Solamente por la inteligencia se comunica la intuición, siendo así obligada la intuición, a fin de transmitirse, a “cabalgar sobre ideas”, ella, que es más que idea y generadora de ideas. En el cuarto capítulo señala que el impulso vital consiste, en suma, en una exigencia de creación. No puede, sin embargo, crear absolutamente, porque encuentra delante de sí la materia, esto es, el movimiento contrario al suyo; pero toma esa materia, que es la misma necesidad, y tiende a introducir en ella la mayor suma posible de indeterminación y de libertad. Las creaciones tienen todas ellas, en la medida en que son verdaderas creaciones, el carácter imprevisto, aun en el espíritu que las crea. Si el espíritu siente en sí la necesidad de crear, puede prever que creará, pero no puede prever lo que creará. Será algo nuevo, para los otros, y para sí, en primer lugar; será totalmente nuevo, es su realización total, en su todo individual y concreto. Por tal motivo, las creaciones, de cualquier género que sean, en cuanto son creaciones, son resultados y no fines, incluso para los creadores (artistas, etc.), porque el fin es algo que puede idearse como término, y las creaciones crean ellas mismas su idea al ser realizadas. En el quinto capítulo indica que para Bergson el contacto interior de la realidad nos haría encontrar con el principio mismo de la creación; una intuición más profunda nos haría penetrar hasta el principio mismo de la

vida, y, por consiguiente, del ser en general. El conocimiento metafísico Bergsoniano es el conocimiento desde el interior, de la realidad. Es, en primer lugar, el conocimiento del espíritu por el espíritu, pero no se limita al conocimiento de nosotros por nosotros. La experiencia mística es, para Bergson, la continuación, en profundidad de la experiencia metafísica. Es, por tanto, una experiencia metafísica de Dios, una experiencia en que Dios es conocido interiormente, como nosotros nos conocemos a nosotros, en la metafísica Bergsoniana. El esfuerzo humano es necesario, y suficiente, según parece, para poner el alma en contacto con la fuerza divina; pero en ese instante seríamos movidos también por esa fuerza. La superabundancia de vitalidad que entonces siente el alma, viene según Bergson, de un origen que es el origen mismo de la vida. Para Bergson existen dos morales, la moral de presión y moral de aspiración. Existe de un lado la obligación natural, que es presión y de otro, en la moral completa y perfecta, un llamamiento, cuya naturaleza solo han conocido perfectamente los que se han encontrado en presencia de un gran personaje moral. Obligación moral tiene, pues, en Bergson el carácter de fuerza físico-moral: es lo que actúa de hecho, directamente sobre nuestra voluntad. La razón no obliga, esto es, no actúa directamente sobre el querer. Dios es amor, y es objeto de amor. De ese amor jamás acabará de hablar el místico; es interminable su descripción, porque es inexplicable la cosa que describe; pero lo que él dice claramente, es que el amor divino no es algo de Dios: es Dios mismo. En el sexto capítulo señala que la intuición del ser concreto en su intimidad ontológica no es dada a nuestra capacidad cognoscitiva. Nos conocemos en actividad, en nuestros actos, y sólo entonces; lo demás son raciocinios, inferencias y deducciones. La filosofía debe conocer lo real como es en sí, pero no es necesario para eso que le sea agotada la cognoscibilidad. Si lo real está en continuo devenir, debe ser conocido en ese devenir continuo; si la realidad tiene un interior, ese interior debe ser también conocido; pero basta que se conozca ciertamente de cualquier modo, para ser un conocimiento absoluto y verdadero. Es Bergson, quien especializa la inteligencia, no sus adversarios, al hacer del pensamiento intelectual totalidad mecánica de ideas (una para cada palabra y partícula de la frase), al hablar de conceptos exteriorizados, unos en relación a los otros, etc. Sólo Bergson queda preso en sus concepciones; sólo una mentalidad asociacionista imagina reconstruir el Yo interior por la multiplicidad de los estados psíquicos, fijos y bien definidos. Sólo Bergson atribuye a sus adversarios el juzgar agotar, en el conocimiento abstracto, la cognoscibilidad de la realidad concreta. El conocimiento por medio de las ideas abstractas es estrictamente absoluto y metafísico, y profundamente humano; nos lleva a lo más profundo de la realidad en general y no sólo de los individuos en particular. En la última parte, en la cual se hace una síntesis final, se plantea que Bergson decía que el esfuerzo del alma, junto al esfuerzo de la naturaleza, era únicamente necesario para que el alma se pusiera en contacto con el esfuerzo creador; pero nada parecía distinguir la nueva vida, que por entonces invadía al alma, de la vida que

anteriormente animaba; sería simplemente la comunicación integral de la misma vida.

FUENTES:

- BERGSON, H. (1934). "La Pensée et le Mouvant" . Essais et conf. 2da. Ed.
- BERGSON, H. (1907). "L'Evolution créatrice". Alcan, 3ra. Ed.
- BERGSON, H. (1896). "Essai sur les données immédiates de la conscience" . Alcan. (15 Ed., 1914).
- BERGSON, H. (1897). "Matière et mémoire, Essai sur la relation du corps à l'esprit". Alcan. (11 Ed. 1914).
- BERGSON, H. (1932). "Les deux sources de la morale et de la religion". Alcan. (14 Ed.).

CONTENIDO:

- Es real lo que es constatado o constatable, verificado o verificable. (Bergson, H. (1934). "La Pensée et le Mouvant" . Essais et conf. 2da. Ed.). Pág. 41.
- La coincidencia de la conciencia humana con el principio vivo de donde ella emana, una toma de contacto con el esfuerzo creador, el ahondamiento del devenir en general, el evolucionismo verdadero, y, por consiguiente el verdadero prolongamiento de la ciencia. (Bergson, H. (1907). "L'Evolution créatrice". Alcan, 3ra. Ed.). pág. 46.
- El conocimiento, si es que hay conocimiento, no es sino implícito. Se exterioriza en acciones precisas, en vez de interiorizarse en conciencia. No deja, por eso, de ser verdad que el comportamiento del Insecto delinea la representación de cosas determinadas que existen o se producen en puntos precisos del espacio y del tiempo, que el Insecto conoce sin haberlas aprendido. (Bergson, H. (1907). "L'Evolution créatrice". Alcan, 3ra. Ed.). pág. 54.
- Es esa intuición de un medio homogéneo lo que nos revela la objetividad de las cosas y nos permite exteriorizar los conceptos en relación unos con otros, permitiendo así el lenguaje y la vida social. (Bergson, H. (1896). "Essai sur les données immédiates de la conscience" . Alcan. (15 Ed., 1914). Pág. 65-66.
- Esa acción virtual de la cosa sobre nuestro cuerpo y de nuestro cuerpo sobre las cosas es nuestra misma percepción. (Bergson, H. (1897). "Matière et mémoire, Essai sur la relation du corps à l'esprit". Alcan. (11 Ed. 1914). Pág. 74.
- La metafísica no es propiamente ella misma sino cuando rebasa el concepto, o al menos cuando se liberta de los conceptos rígidos y hechos, para crear...representaciones flexibles, móviles, casi fluidas, siempre prontas a amoldarse a las formas fugaces de la intuición. (Bergson, H. (1934). "La Pensée et le Mouvant" . Essais et conf. 2da. Ed.) Pag. 95-96

- El método de la metafísica es, pues, la intuición, esto es, el instinto vuelto desinteresado, consciente de sí mismo y capaz de reflejar sobre su objeto, y de alargarlo indefinidamente. (Bergson, H. (1907). "L'Evolution créatrice". Alcan, 3ra. Ed.). pág. 122.
- El gran místico sería una individualidad que transpondría los límites marcados a la especie por su materialidad, y que continuaría, y prologaría así la acción divina. (Bergson, H. (1932). "Les deux sources de la morale et de la religion". Alcan. (14 Ed.)). Pág. 192.
- El amor que lo consume no es ya sólo, simplemente, el amor de un hombre por Dios, es el amor de Dios para con todos los hombres. A través de Dios y por Dios ama la humanidad entera con un amor divino, que nada tiene que ver con la fraternidad recomendada por los filósofos, en nombre de la razón. (Bergson, H. (1932). "Les deux sources de la morale et de la religion". Alcan. (14 Ed.)). Pág. 198.
- Es por consiguiente, sobre la naturaleza de Dios percibida inmediatamente en lo que ella tiene de positivo, esto es, de perceptible a los ojos del alma, que el filósofo deberá interrogarlo (Bergson, H. (1932). "Les deux sources de la morale et de la religion". Alcan. (14 Ed.)). Pág. 216.
- Fueron llamados a la existencia seres que estaban destinados a amar y a ser amados, debiendo definirse por el amor la energía creadora. Distintos de Dios, que es esa misma energía, añade inmediatamente a continuación, no podían surgir sino en un universo, y fue por eso por lo que el universo surgió. (Bergson, H. (1932). "Les deux sources de la morale et de la religion". Alcan. (14 Ed.)). Pág. 222.
- Solamente es reconocido por objeto de la Metafísica lo que es o puede ser objeto de la experiencia; lo demás será únicamente conocido como simple posibilidad, no como realidad. (Bergson, H. (1932). "Les deux sources de la morale et de la religion". Alcan. (14 Ed.)). Pág. 230.
- La evolución de la vida en la doble dirección de la individualidad y de la asociación nada tiene...de accidental. Proviene de la esencia misma de la vida. (Bergson, H. (1907). "L'Evolution créatrice". Alcan, 3ra. Ed.). pág. 264.

METODOLOGÍA:

Diamantino Martins comenta que en el libro "Bergson: La intuición como método en la metafísica" intento estudiar a Bergson en sí, a la luz, claro está, de los eternos principios de la verdad y del pensamiento humano, teniendo en cuenta, de un modo particular, la manera como son enfocados los problemas en el Bergsonismo. Paso a paso fue subrayando, a lo largo de la exposición, las líneas del sistema para dar, en vista retrospectiva, una impresión de conjunto.

CONCLUSIONES:

- Nosotros no somos sólo nosotros; somos más que nosotros. En nosotros y por nosotros se sustenta la vida en el ser.

- Para conocer las cosas como son en sí, en su realidad íntima, debemos tomar una actitud opuesta a la actitud utilitaria de la vida concreta, la actitud del conocimiento intuitivo.
- En la metafísica Bergsoniana son los hechos los que llevan a la verdadera unificación, a la luz blanca que condensa en sí todos los colores, y no al color de ningún color.
- Sólo la intuición es capaz de aprehender inmediatamente, en su totalidad concreta, lo real. Todo lo que no es un acto sencillo, que coincide con el todo sencillo de la realidad.
- Hay una realidad, al menos, de la que todos tienen intuición: su propia realidad. Todos nosotros la aprehendemos por dentro, por intuición, no por simple análisis.
- En una palabra se condensa todo aquello que los místicos nos dicen sobre la naturaleza de Dios: Dios es amor.
- Sólo deberíamos preocuparnos, según Bergson, de lo existente. Mas cuando buscamos la razón de ser de lo contingente, nos preocupamos precisamente de lo que existe, y como existe.

TÍTULO:	BREVE TRATADO DE LA EMOCIÓN
AUTOR (S):	DESJARDINS, Denise
PUBLICACIÓN:	París, 1996. 89 páginas
UNIDAD PATROCINANTE:	Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Emoción: “Es la vida, la sal y pimienta de la existencia” (Pág. 7)

Relaciones Afectivas: “Fluctuantes, a menudo difícilmente duraderas, ellas también están sometidas al cambio y regidas por la dependencia del compañero, de quien esperamos sin tregua que nos dé” (Pág. 58)

Sentimientos: “Responden a una actitud positiva. Propagan la armonía, la apertura” (Pág. 40)

DESCRIPCIÓN:

El objetivo del libro “Breve Tratado de la Emoción” de Denise Desjardins es mostrar a las personas como trabajar las emociones a fin de liberarlas de su carga negativa. La autora señala que la emoción se apodera de todo el ser de la persona y plantea ciertos caracteres que se dan: 1. Tristeza: No tener esperanza, ni alegría, sólo llantos, la emoción culmina. 2. Celos: Sentir peligro por todas partes, duda, rabia de ignorancia. 3. Miedo: Espectacular en el plano físico (se revela a través de escalofríos, carne de gallina, temblores, entre otros); miedo a los peligros reales, pero al exagerarse se convierte en terror. Así mismo, comenta que si lo desconocido que hay en la muerte aterroriza al sujeto, lo mismo sucede con lo imprevisto que preside las diferentes etapas del crecimiento, sobre todo en los momentos cruciales de la existencia, en los que la ignorancia del futuro sólo inspira temor, cuando no pánico. Señala que el sujeto no necesita crear el sentimiento de unidad (otra denominación de la no-dualidad), ya que existe en el sujeto, pero recubierto por la ilusión de la dualidad. Comenta que cada una de las emociones surge de un rechazo, el cual es la negación de la situación, de lo que es. De hecho, la emoción nace de una actitud doble: a la vez rechazo y deseo. Rechazo de lo que es, deseo de que sea de otro modo, según la voluntad del sujeto. Si el rechazo es fuerte y la emoción violenta, surgen los bloqueos y los nudos emocionales que impiden que la energía circule libremente y obre en el sujeto; a una causa negativa, efectos negativos, de ahí el remedio, la

aceptación, que no es dimisión ni pasividad sino acuerdo dinámico con el momento: ver y reconocer lo que es, y luego cambiar lo que puede cambiarse. Señala que los sentimientos propagan la armonía, la apertura; las emociones traen aparejados el malestar, el tormento y las reacciones en cadena. Resumiendo, el sentimiento está animado por la misma energía que la emoción, salvo el rechazo. Indica que una de las formas en que el sujeto podría evitar un buen número de excesivas reacciones emocionales, de conflicto con él mismo y con los demás, particularmente en el seno de este caldero de emociones que son las relaciones afectivas, es la observación de esas cosas que se le escapan de las manos sin cesar, reflexión sobre las experiencias repetidas de situaciones repetidas de situaciones que se transforman, constatación de la inanidad del rechazo ante cada cambio que le disgusta al sujeto y del sufrimiento o de la cólera que éste provoca. En la emoción existen tres niveles que aparecen en todas partes: Nacimiento, duración relativa y desaparición. 1. Nacimiento: sí, el sujeto acoge la emoción, toma conciencia de la recién llegada. 2. Duración: La expresa inmediatamente si es posible, conscientemente si es posible; si no, la reserva para más tarde. 3. Desaparición: Si la expresa, se va por sí misma. También en la emoción que nace, dura un tiempo y abandona al sujeto; a cada una de estas fases le corresponde una actitud justa. Comenta que para transformar la reacción emocional en acción, incluso en medio de una discusión que inflamada que ha tomado un sesgo agresivo, si surgiera un destello de conciencia, éste podría detener la reacción, se detiene el sujeto, este indicio de vigilancia es susceptible de dar pie a la comprensión; dado que la lucidez sigue estando presente, el sujeto se apoya en ella para utilizar dicha energía y, en un giro ultra-rápido, en lugar de convertirla en una explosión de furia contra el otro, la dirige hacia un nivel más interior, una zona de sosiego cuya superficie en calma encierra una fuerza de la que acaba de surgir este géiser de energía.

CONTENIDO:

- Emocionarse es vivir. AL hacerlo parece como si el hombre se dejara guiar por un aluvión de convicciones, emociones y deseos que se abate sobre la realidad y la deforma, volviéndolo miope ante el mundo que le rodea. Pág. 9.
- Como un veneno el miedo se expande, se vuelve omnipresente. Tanto si somos conscientes de ello como si no, con mucha frecuencia vivimos inmersos al miedo. Y cuando ya no conseguimos razonar, el gigantismo se apodera de él y provoca malestares físicos o psíquicos; contamina nuestra visión de las cosas. Pág. 20.
- En la dualidad nacen los juicios, comparaciones y una oleada de emociones. Pág. 34.
- Desde el instante en que nace, la percepción, en virtud a su naturaleza pura y neutra, se colorea de nuestros juicios, prejuicios, creencias, esperanzas y condicionamientos. Otros tantos añadidos y disfraces

sobre los hechos que conocemos, nombramos e interpretamos en un mismo proceso. Pág. 36.

- Rechazo del hecho real, deseo de que sea de otro modo, así se crea la dualidad que trae aparejado el conflicto, el malestar; en pocas palabras: La emoción. Pág. 39.
- Los sentimientos responden a una actitud positiva. Mientras que las emociones surgen del rechazo y conllevan una relación conflictiva con las situaciones y los seres, los sentimientos nacen de una adhesión más o menos profunda a lo que es. Pág. 40
- Conocerse a uno mismo pasa por el estudio de las emociones: detectar primero las circunstancias en la que nuestro no estalla con más fuerza, y luego interrogarse sobre las razones de este rechazo. Pasando de la función de informe a la de enseñanza, la emoción puede ser el disparador que permitirá ser a la vez actor y observador. Pág. 50.
- Al otorgar derecho de vida a la emoción, le doy también a la muerte. La reconozco como mi verdad del momento: un momento pasajero en el desfile de mis pensamientos, sin alimentarla con mi rechazo o con una fijación complaciente y casi obsesiva; así trato de acelerar su desaparición. Apenas surgida, la emoción se dirige a su fin. Aparece a fin de abandonarme. La impermanencia actúa por acción y reacción, llegada y desaparición: ambas van de común acuerdo. Pág. 79.

METODOLOGÍA:

La emoción es la sal y la levadura de nuestra vida, pero es también un conjunto de fuerzas negativas que generan conflictos en nosotros mismos y con los demás. Cómo “trabajar” sobre estas emociones a fin de liberarlas de su carga negativa es la investigación que propone Denise Desjardins a partir de su experiencia personal enriquecida por la enseñanza que recibió del sabio hindú Swâmi Prajnânpad. Un ensayo lleno de serenidad hecho desde un profundo conocimiento del alma humana que nos proporciona claves para comprendernos mejor y vivir una vida más plena.

CONCLUSIONES:

- No hay cambio que comience sin una desaparición.
- La emoción es una de energía, la propia vida no es sino una oleada continua de energía.
- Las emociones nos sirven de espejo para mostrarnos quiénes somos. Aún es preciso que nos miremos en ellas.
- Emoción más vigilancia igual a ola de energía más vigilancia. Resultado: despertar interior.

TÍTULO: CEREBRO Y AFECTIVIDAD
AUTOR (S): GUDÍN, María
PUBLICACIÓN: Pamplona, 2001; 216 páginas
UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Afectividad: Los sentimientos que conforman el ser de cada persona (Pág. 46)

Amor: Sentimiento que surge cuando la búsqueda del bien o de un bien particular debiera convertirse en la guía primordial de actuación (Pág. 28)

Inteligencia Emocional: Capacidad de captar los propios sentimientos y los de los demás, y de gobernarlos adecuadamente (Pág. 185)

Sentimientos: Unifican la experiencia mental, por eso son tan propios de los seres humanos (Pág. 37)

DESCRIPCIÓN:

El objetivo del libro “Cerebro y Afectividad” de María Gudín es acercarse a la compleja realidad del mundo afectivo desde un punto de vista filosófico y a la vez científico, es decir, pretende exponer parte de lo que conoce sobre la afectividad y el cerebro, relacionarlo con conceptos antropológicos básicos y sacar consecuencias prácticas para la propia vida afectiva.

En la primera parte comenta que las dos facetas humanas (cognoscitiva-volicional y afectiva) son totalmente inseparables. Es difícil actuar únicamente movido por la razón y las ideas, y esto es así porque el hombre es una unidad, de tal manera que toda idea de actuación desencadena un sentimiento que, si es agradable o placentero, facilita mucho sus consecuencias y si no lo es la dificulta.

En la literatura y el lenguaje popular, el conjunto de sentimientos que mueven a una persona se han identificado con el corazón (órgano que propulsa el flujo vital), por esta razón, la afectividad puede asemejarse con el corazón porque mueve la actuación humana. Las expresiones emocionales se realizan en gran medida a través de la cara; gran parte de

los seres humanos se comunican mediante palabras, pero las emociones las expresan más a menudo por los gestos.

Lo íntimo es lo personal, lo relacionado con la estructura íntima de la persona. Un vehículo de expresión de la intimidad son los sentimientos; la intimidad se revela, en parte, a través de los sentimientos que conectan lo íntimo con lo corporal, ya que muestran actitudes profundas de la conciencia. Los sentimientos demuestran a las personas, de alguna manera, que es lo que consideran como un valor central en su actuación, qué tipo de cosas han tenido que asumir como algo vital para su existencia.

Los sentimientos son difíciles de cambiar si no modifican los valores centrales de su comportamiento. El valor más alto es el bien, el sentimiento que hace tender al ser humano hacia el bien es el amor. Si los sentimientos van unidos a valores; el amor, en el hombre, es el sentimiento que surge cuando la búsqueda del bien o de un bien particular debiera convertirse en la guía primordial de actuación.

La autora describe los diferentes estratos afectivos: 1. Sensación: la parte más superficial de los afectos; 2. Emoción: Incide indudablemente en lo orgánico y mueve la intelectualidad del sujeto; 3. Pasión: Sentimiento muy intenso y/o dominante que centra la atención en un determinado aspecto de la vida psíquica y 4. Sentimiento: Más profundo y constituye parte de toda actuación psíquica; todos los afectos se prolongan a estratos cada vez más profundos de la personalidad y se integran unos con otros.

De igual modo, plantea la diferencia entre temperamento y carácter: 1. Temperamento: Es un aspecto de la personalidad que es difícilmente modificable y que expresa características genéticas y constitucionales de la propia idiosincrasia; 2. Carácter: Se forma a partir del temperamento, con la repetición de un determinado tipo de actuaciones.

Los sentimientos toman su valor ético en relación con la realidad; en muchas ocasiones, los sentimientos no son éticamente adecuados porque no corresponden con la realidad, y así, en alguna medida, se hallan viciados, no son reales. Es importante que los sentimientos guarden relación con lo real, y la apreciación de lo real en el hombre se realiza, fundamentalmente aunque no únicamente, a través de la inteligencia, y también a través de la intuición y sensaciones básicas que permiten percibir a sí mismo aspectos de la realidad.

Los sentimientos están en un lugar (por así decirlo, límite) y contactan de modo directo con la subjetividad de cada persona, es decir, conectan con lo más material de cada individuo.

En la segunda parte María Gudín señala que la parte del cuerpo que se relaciona más directamente con lo afectivo e intelectual de la persona es el cerebro. El cerebro es el órgano terminal de la sensibilidad y a la vez es el órgano efecto del sistema motor humano, es condición necesaria para el pensar y el querer. La cuestión más importante del funcionamiento cerebral, y quizá la más insoluble desde el punto de vista científico, es el problema de la conciencia, es decir, la capacidad del individuo humano de mirarse a sí mismo y al exterior conociendo y transformándose a sí mismo y al entorno que le rodea. El cerebro, es un órgano que dice la relación

con el mundo exterior, que sirve para recibir información, procesarla, y, convertida en nuevas ideas, transformar la realidad exterior.

Del mismo modo, define el encéfalo como un compendio de múltiples redes neuronales, altamente complejas, pero muy específicas, que interactúan y se modulan unas a otra dando soporte a la riqueza de la vida mental y las interacciones con el mundo exterior. La nota distintiva de las neuronas es su capacidad de generar fenómenos eléctricos, siendo ésta una característica especial sobre la que se sustentan, en parte, las capacidades de computación y de organización de los estados funcionales globales del cerebro.

El tejido nervioso se caracteriza por su capacidad de transmisión a lugares diversos y lejanos dentro del organismo, y por su potencial de interconexión y de relación. Los neurotransmisores son sustancias que se liberan en las terminaciones neuronales y que actúan sobre la neurona siguiente excitándola (haciendo que esta neurona transmita el impulso nervioso) o inhibiéndola (haciendo que se detenga la cadena de excitación). Si la función del sistema nervioso es la transmisión de estímulos eléctricos para la comunicación entre diversas áreas del cuerpo, las sustancias que comunican entre sí las neuronas, esto es, los neurotransmisores, tienen enorme importancia.

Dentro del Sistema Nervioso Central se reconocen las siguientes subdivisiones: el cerebro, el cerebelo, el tronco cerebral y la médula espinal; los tres primeros poseen una relación directa con la afectividad, la médula espinal posee únicamente una misión de transmisión. Cada región sensitiva primaria tiene conexiones con áreas de asociación de modalidad específica, donde tiene lugar la convergencia e integración de diferentes atributos de la experiencia sensorial.

En puntos sucesivos, los axones de diferentes áreas sensitivas de asociación de modalidad específica, empiezan a converger en lo que se denominan áreas de asociación multimodal; éstas áreas son tres: 1. Área prefrontal que incluye vastas expansiones del córtex por delante de las cortezas motor lóbulo frontal: las conexiones del lóbulo frontal están al frente de todas las conexiones sensoriales y motoras, además controla en gran medida el sistema mnemónico-emocional límbico, es decir, los circuitos de la memoria y la afectividad. 2. Área de asociación temporal: el lóbulo temporal, junto con el área prefrontal, contiene muchas funciones específicas humanas; en él se sitúa una amplia representación de contenidos de memoria y de lenguaje, y en él se produce una relación directísima con el sistema emocional. En el lóbulo temporal pueden darse dos subdivisiones: a. Neocórtex temporal (situado inmediatamente por debajo del cráneo, conformado por una corteza más moderna) es el responsable de la audición, del habla y de la integración de la información de gran número de modalidades sensoriales. b. Sistema témporo- límbico o hipocampo amigdalino: su función es la de una memoria de fijación inmediata y una memoria emocional. 3. Las sensaciones de tipo afectivo son comunes a persona y animal. La localización cerebral de las redes neuronales que controlan la afectividad se halla situada en la parte más interna del cerebro, al nivel de los circuitos límbicos centroencefálicos.

El sistema límbico es el área donde fundamentalmente se sitúan sentimientos y emociones: el placer, el temor, la tristeza, la alegría, el enfado, la ira, el deseo sexual, etc. Las emociones actúan sobre el neocórtex modulando su actividad, pero a la vez es el neocórtex el que aporta contenidos de conciencia a las emociones. Las respuestas emocionales son las actuaciones mediadas por sentimientos, la cual presenta varios aspectos: a. Inicia comportamientos, b. Produce una respuesta autonómica y c. Alteraciones de tipo hormonal más mantenidas.

El cerebro es una estructura formada por células vivas, las neuronas que mantienen capacidad de adaptación y cambio. Las neuronas se “comunican” entre sí por medio de conexiones que se denominan sinapsis. La inteligencia tiene una serie de características que la distinguen de la materia cerebral en la que se desenvuelve: 1. Intensidad; 2. Simultaneidad; 3. Universalidad y 4. Necesita la actuación conjunta y armónica de todo el sistema neuronal.

En la última parte del libro, la autora confirma que los sentimientos no son la conciencia, pero son etapas de conciencia y forman parte de ella. Señala que la ética no es una restricción continua, sino un camino que ayuda a llegar al final del hombre, que es la felicidad, es decir, no basta que un sentimiento se adecue a la realidad, ha de corresponderse con criterios de integridad, tanto más claros cuanto la acción tiene más repercusión en la vida del sujeto.

La verdadera autenticidad consiste en que se corresponda lo que la persona quiere y piensa con lo que realmente quiere y piensa, no con lo que siente o imagina, y por otro lado, que eso sea verdad, que se corresponda con lo real. La voluntad es una facultad intelectual; es la tendencia por la cual el hombre se inclina al bien conocido intelectualmente; se refiere a lo que el hombre quiere, es su objetivo propio, y cuando la voluntad se empeña en la búsqueda del bien, determina la actividad más importante que puede realizar la persona: amar.

El amor va unido también a una acción intelectual de conocimiento, es decir, en el verdadero amor se aúnan lo que la persona conoce (un bien en cuanto inteligible), lo que quiere (un bien en cuanto a lo querido) y lo que siente (un bien en cuanto a lo que le afecta).

La afectividad aprehende el bien de dos maneras: por un lado, existen bienes sensibles que llegan a la afectividad a través de los sentidos y por otro existen bienes captados por la inteligencia o bienes inteligibles. Los afectos pueden ser moldeables y educables, porque, aunque es cierto que cada persona tiene un determinado carácter, que va a llevar consigo toda su vida, los sentimientos personales pueden ser potenciados o inhibidos.

La educación de la afectividad debe tratar de subrayar los circuitos neurales que favorecen los sentimientos positivos y la dinámica personal moderada. El objetivo de la educación de la afectividad es desarraigar los sentimientos negativos y favorecer los positivos, entendiéndose los negativos como los que destruyen al hombre como persona e impiden la

maduración personal, producidos por los tres lastres de la afectividad: a. Amor excesivo a uno mismo, b. Afán desmedido por los bienes de consumo y c. Búsqueda a toda costa del placer. Los positivos son los que ayudan a querer a los semejantes y a ser más personas; permiten desarrollar más y mejor la cohesión de la propia vida psíquica.

La apertura al otro es signo de equilibrio mental, y en esa apertura al otro se consigue la amistad. Las personas equilibradas tienen amigos, y por el contrario, el aislamiento social es signo de falta de salud mental y de desequilibrio emocional. Esta necesidad de vivir una vida en sociedad fortalece el concepto de autoestima, el cual tiene tres aspectos: 1. propia aceptación, 2. sobrellevar los propios defectos y 3. en la medida de lo posible tratar de cambiarlos.

La inteligencia emocional es la capacidad de captar los propios sentimientos y los de los demás, y de gobernarlos adecuadamente. Para tener inteligencia emocional es preciso pensar en el otro, es decir, que el cerebro no se halle dominado por circuitos reverberantes que giren únicamente alrededor de lo propio.

Así mismo, afirma que el fin del hombre es la felicidad, una persona es feliz cuando posee el bien libremente, es decir, cuando escoge el bien porque quiere. Por lo tanto, felicidad y libertad van unidas; se mueve porque quiere el bien y eso condiciona una repercusión en sus sentimientos que es placentera y constituye la felicidad.

FUENTES:

- BECHARA, A y cols. (1995). "Double Dissociation of Conditioning and Declarative Knowledge Relative to Amígdala and Hyppocampus in Humans".
- CHOZA, J. (1988). "Manual de Antropología Filosófica". Madrid.
- DAMASIO, A.R. (1994). "Desacartés error. Emotion, Reason and the Human Brain". New York: Avon Books.
- HILDEBRAND, D, von. (1997). "El Corazón" Madrid: Palabra.
- LIBET, B., y cols. (1983). "Time of Conscious Intention to Relation to onset of cerebral Activity (readiness-potential). The Unconscious Initiation of a Freely Voluntary Act". Brain.
- MARINA, J.A. (1993). "Teoría de la Inteligencia Creadora". Barcelona: Anagrama.
- MARINA, J.A. (1996). "El Laberinto Sentimental". Barcelona: Anagrama.

CONTENIDO:

- Existe una retroalimentación constante entre el mundo de las ideas y el mundo afectivo: los sentimientos conducen a ideas, las ideas producen sentimientos, las percepciones visuales, auditivas, etc., suelen percibirse a través de nuestro mundo sentimental, y nunca llegan a captarse en un estado totalmente "puro". Pág. 18.

- El corazón, la propia afectividad, entra dentro de la intimidad de un sujeto, y nuestro cuerpo es la vía de expresión de la intimidad peculiar de cada uno. Pág. 23.
- La capacidad de expresar y conocer adecuadamente los propios sentimientos es uno de los componentes de la inteligencia emocional de cada individuo. Pág. 24.
- Las emociones y los sentimientos se podrían conceptualizar como estados subjetivos del ser humano que exteriorizan motivaciones y deseos, y muestran a los demás y a nosotros mismos actitudes interiores. (Choza, J. (1988). "Manual de Antropología Filosófica". Madrid). Pág. 25.
- El corazón ocupa en la persona humana un lugar de igual categoría que la voluntad y el entendimiento. (Hildebrand, D, von. (1997). "El Corazón" Madrid: Palabra). Pág. 27.
- El sentimiento produce un efecto regulador y estabilizador en la vida psíquica o racional y la conciencia de armonía entre la realidad y nuestras tendencias. (Choza, J. (1988). "Manual de Antropología Filosófica". Madrid). Pág. 36.
- La afectividad humana va más allá de lo propiamente corporal, los sentimientos humanos no son respuestas condicionadas, hay algo más en ellos. Por un lado, conectan con lo subjetivo del hombre, lo personal, la propia identidad. Por otro, comparten características de trascendencia, porque conectan con ideas y voliciones, es decir, con lo que denominamos espiritual. Pág. 40.
- En el hombre los sentimientos son la forma de expresión de la inteligencia y la voluntad sobre el cuerpo. En la medida en que estén integrados y coordinados con estas facultades superiores facilitarán el desarrollo de la vida en libertad, y permitirán el dominio de las facultades intelectuales sobre la propia corporalidad. Pág. 47.
- Estar consciente es, por tanto, el requisito obligatorio para cualquier forma de experiencia humana y para el conocimiento, y cualquier objeto de experiencia y cualquier conocimiento se produce en el contexto de una experiencia externa consciente. La afectividad, los sentimientos propios, ocurren en el seno de una experiencia consciente. Pág. 58.
- La única explicación posible del fenómeno de la conciencia es concluir que el hombre, además de conexiones cerebrales y de un cuerpo situado en el tiempo y en el espacio, posee una realidad demostrable filosóficamente que denominamos alma, dotada de inteligencia y un carácter personal, que no se deriva de las propias conexiones neurales, y de la materia que forma el cerebro y el cuerpo humano; por tanto, inmaterial. El alma humana es inmaterial porque es capaz de realizar aspectos completamente ajenos a la materia; como son: querer, pensar, sentir y realizar la creación artística. Pág. 60.
- Entre los fenómenos afectivos que se producen en las crisis del lóbulo temporal, la sensación de miedo es la más frecuente. Suele asociarse a una sensación visceral, generalmente a nivel del abdomen, que es muy típica. Otros fenómenos afectivos, que pueden aparecer al

estimular el lóbulo temporal son: sensación de tristeza, soledad, vergüenza, culpa, enfado o ira, excitación anticipatoria, placer, excitación sexual y sensación de contento o felicidad. Pág. 97.

- La amígdala desempeña un papel clave para el condicionamiento emocional y para el aprendizaje de la relación entre indicaciones y avisos externos relacionados con la emoción y la afectividad. (Bechara, A y cols. (1995). "Double Dissociation of Conditioning and Declarative Knowledge Relative to Amígdala and Hippocampus in Humans"). Pág. 104.
- Descartes hablaba de la conciencia como de algo diferente del cerebro. Sin embargo, cada vez resulta más claro que la conciencia surge como una función primaria de la actividad cerebral. (Damasio, A.R. (1994). "Descartes' error. Emotion, Reason and the Human Brain". New York: Avon Books). Pág. 116.
- El aspecto más llamativo de la inteligencia humana es su capacidad de crear, de hacer surgir nuevos datos diferentes a la realidad preexistente, penetrar en la realidad de la naturaleza descubriendo sus leyes, realizar la creación artística concibiendo mundos no iguales a lo ya preexistente: nuevos y distintos. (Marina, J.A. (1993). "Teoría de la Inteligencia Creadora". Barcelona: Anagrama). Pág. 124.
- Los sentimientos en ocasiones pueden ayudar a la inteligencia mucho más que las deducciones razonadas, porque captan aspectos de la realidad que se escapan a lo meramente deductivo, y ayudan a la aparición de esos pensamientos intuitivos que son claves para la inteligencia. En los sentimientos humanos, hay también instantaneidad, simultaneidad y plasticidad que desbordan en muchos aspectos lo material. Los sentimientos humanos no son absolutamente condicionados, en ellos laten aspectos de infinitud que los elevan hasta un plano que no es propiamente el plano corpóreo; ya que conectan en gran medida con las facultades más elevadas del ser humano. Pág. 126.
- La ética conecta lo subjetivo de cada uno con el mundo real, por eso una persona que tiene una ética adecuada está bien conectada con la realidad. La ética nos permite tender hacia el bien y evitar el mal. En último término, el bien es lo que nos construye como personas, lo que nos rodea interiormente, lo que hace que nuestro temperamento se modere, y nuestro carácter mejore. El mal, en cambio, es lo que nos destruye como personas, lo que desordena nuestra afectividad, lo que daña al otro, lo que nos aleja de la propia realidad. Pág. 132.
- La iniciación de un acto voluntario puede iniciarse inconscientemente incluso antes de que exista ninguna percepción subjetiva de que ese acto se vaya a realizar realmente. (Libet, B., y cols. (1983). "Time of Conscious Intention to Relation to onset of cerebral Activity (readiness-potential). The Unconscious Initiation of a Freely Voluntary Act". Brain). Pág. 138.
- Si el área del pensamiento no está integrada correctamente con la afectiva, se deforma la capacidad de querer y de pensar y el hombre no es capaz de amar de verdad. Pág. 141.

- No hay nada que mueva tanto a los sentimientos como el descubrimiento de la verdad en las cosas y su aspecto de bondad, esto es el amor. EL amor permite cambiar de modo eficaz y adecuado los sentimientos, es la única forma de modificar lo que sentimos sin destrozarnos interiormente, porque cuando se intenta modificar lo que sentimos por medio del beber, o de lo que yo quiero sin tener en cuenta aspectos de bondad y de bien, surge una actitud vital voluntarista. La actuación voluntarista no está mediada por sentimientos, se actúa por lo que el sujeto quiere, independientemente de si esa actitud vital se reconoce como buena o positiva, o independientemente del estado afectivo. Pág. 142.
- El sentimiento es una experiencia consciente, que sintetiza los datos que tenemos acerca de las transacciones entre mis deseos, expectativas y creencias y la realidad. (Marina, J.A. (1996). "El Laberinto Sentimental". Barcelona: Anagrama). Pág. 151.
- La relación cerebral entre circuitos de memoria y de afectividad es directa. El cerebro afectivo (cerebro límbico) desempeña funciones en la memoria y el aprendizaje, se halla situado cerca del lóbulo temporal, que es el gran almacén del reconocimiento y la cognición, y está directamente conectado con él, es decir, las áreas donde se almacena la memoria guardan una relación de retroalimentación directa con áreas cerebrales afectivas. Pág. 171-172.
- La inteligencia emocional consiste en captar los sentimientos del otro adecuadamente, para ello es preciso tener una percepción correcta de la realidad, es decir, que funcionen adecuadamente los sistemas parieto-temporales de reconocimiento de símbolos afectivos. Pág. 186.
- El amor, que es espiritual, incide en el hombre a través de un conjunto de sensaciones corpóreas que constituyen la afectividad. Se comprueba que la felicidad del ser humano guarda una relación directa con su afectividad, mucho más que con lo que conoce, posee o es capaz de hacer, ya que la felicidad va determinada por la posesión del bien. Pág. 206.

METODOLOGÍA:

En las últimas décadas se ha empezado a comprender una parte de la intrincada realidad cerebral: el hombre piensa, siente y se comunica a través del cerebro. Pero se sabe hoy que las funciones intelectuales aisladas no representan lo que es el hombre, existe una realidad central en la existencia humana mediada también por el cerebro: la afectividad. Para entender al hombre de nuestro tiempo se precisa partir de unos presupuestos constitutivos de la realidad antropológica espiritual humana, e integrarlos con los mecanismos neurológicos que forman su corporeidad. Por esta razón, el libro "Cerebro y Afectividad" de María Gudín no es un libro de autoayuda, sino una revisión profunda y clarificadora, imprescindible para que el hombre del siglo XXI se entienda a sí mismo.

CONCLUSIONES:

- El cerebro no es tan sólo fuente de pensamiento y de la voluntad, sino también de las emociones.
- Cada acción que el hombre realiza tiene una connotación sentimental, hay pocos actos que sean totalmente neutros desde el punto de vista afectivo.
- Los sentimientos confluyen en el punto de unión entre lo propiamente espiritual y lo material de cada persona.
- El hombre quiere y piensa a través de un órgano del cuerpo que es el cerebro.
- El sistema límbico emocional, va a condicionar, para bien o para mal, la forma de reconocer la realidad, los planes de futuro y la memoria de vivencias pasadas.
- El cerebro es una unidad, a la hora de emitir un juicio o de querer algo, los dos estratos, afectivo e intelectual, actúan a la par: facilitando o limitando el comportamiento humano.
- Lo fundamental para que la afectividad esté bien centrada es que se acople a lo real; es decir, los sentimientos y pasiones se han de corresponder con lo que significan.
- Para querer de verdad hay que intentar integrar lo volitivo con lo afectivo, de tal forma que lo afectivo sea consecuencia del amor.
- El cerebro es uno, el actuar humano es uno, todo acto emocional, toda sensación influye en lo que el hombre piensa y desea, lo que piensa y desea influye en lo que siente. Todo es modificable, pero el actuar humano no debe ser realizado de tal manera que conlleve a que la actuación unitaria de sentimientos, razón y voluntad se quiebre.
- Cuando nuestros afectos se corresponden con lo que realmente somos y queremos, cuando somos capaces de educarlos y gobernarlos somos afectivamente maduros, y somos capaces de amar verdadera y humanamente.

TÍTULO:	LA CONCEPCIÓN PSICOANALÍTICA DEL AFECTO
AUTOR (S):	GREEN, André
PUBLICACIÓN:	España, 1975; 292 páginas
UNIDAD PATROCINANTE:	Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Afecto: Información para el yo, sirviendo la función primaria de descarga de apoyo a la función secundaria de comunicación con el objeto. Dotado de un poder de información para el otro (Pág. 107)

Deseo: Movimiento, empuje, Moción en el interior del aparato psíquico (Pág. 182)

Lenguaje: Torna los procesos de pensamiento conscientes, al transformar la carga que lo acompaña, a los pensamientos en percepción (Pág. 186)

DESCRIPCIÓN:

Del libro “La concepción psicoanalítica del afecto” de André Green, es intentar proponer una teoría psicoanalítica del afecto con un propósito más general.

En la primera parte se habla sobre la evolución de la concepción del afecto, sobre la histeria, y como por medio del lenguaje se puede modificar la patología de una persona; describe como fue la separación de Freud y Breuer con respecto al estado hipnoide.

Las tres vías sexuales según Freud, son: 1. Tensión sexual 2. Vía de conducción de las sensaciones voluptuosas (placer) 3. Sexual. El autor señala que los tres rubros importantes para la contribución del proyecto del problema del afecto, son: 1. El afecto en la experiencia de satisfacción, del dolor y de los estados de deseo, 2. El papel del yo en la inhibición y en el gobierno de los afectos y 3. Los trastornos de pensamiento provocados por los afectos.

De igual forma André Green profundiza sobre la estrecha relación que existe entre calidad y cantidad en el afecto. Comenta sobre la interpretación de los sueños y como el afecto entra a formar parte de éste; también muestra el tratamiento en el cual es sometido el afecto en el inconsciente y las transformaciones que sufre como: supresión, desplazamiento, sustracción (empobrecimiento), inversión y

reforzamiento, y profundiza en la forma como se presenta en afecto en la represión y en el inconsciente.

El autor indica que para Freud los procesos de pensamiento son pequeñas cantidades de energía mental que se producen mientras ésta progresa hacia la acción. Green hace la distinción entre las ideas inconscientes y preconscious, ahonda en la relación de afecto y lenguaje, en el lugar que ocupa el afecto en el complejo de Edipo y su disolución (del complejo); habla de Ello, Yo y Superyo, de lo que significa para Freud el principio de placer y realidad, de la dualidad placer-displacer.

Del mismo modo el libro señala el concepto de negación y como gracias a ella lo reprimido puede llegar a la conciencia, aunque sea solo su contenido ideico (ideas), se explica el complejo ideo-afectivo, el termino de fetichismo, y la escisión del Yo en el proceso defensivo, es decir, por una parte su función es reconocer las experiencias de la realidad y obedecer por el renunciamiento pulsional, por otra debe dar satisfacción al principio de placer-displacer.

La evolución de la teoría de la angustia, en la cual según Freud, la causa principal de la formación de ésta está en el hecho de que un afecto sexual no puede ser formado, la tensión física no puede ligerarse psíquicamente y aparece la angustia como sustituto de la representación faltante. Green enumera una serie de proposiciones que Freud sostiene sobre la angustia: 1. La angustia tiene su ubicación en el yo. Solamente el yo puede experimentar angustia. 2. No es la represión la que produce angustia, sino la angustia la que produce represión. 3. La angustia es el llamado por el yo, en función de una exigencia pulsional nueva, de una situación de peligro antigua. 4. La señal de displacer (la angustia) suscita por parte del yo una reacción pasiva o activa. 5. La energía de la existencia pulsional puede seguir diversos destinos. 6. El yo en su relación de conjunción y disyunción del Ello está, por una parte, bajo la dependencia de éste, pero por otra parte se revela menos impotente de lo que parecería, puesto que está preparado para poner en marcha la represión por desencadenamiento de la señal de alarma. 7. La angustia neurótica es causada por la aparición en el psiquismo de un estado de gran tensión sentida como displacer, en el cual la liberación por descarga es imposible. 8. La evolución libidinal implica que el peligro corrido no es el mismo en las diferentes etapas del desarrollo. 9. La angustia depende del doble dispositivo de la represión originaria y posterior. y 10. Los dos aspectos de la angustia, señal de alarma o expresión de una situación traumática, responden al papel jugado por las instancias.

Posteriormente el autor hace un recuento sobre los trabajos franceses y anglosajones psicoanalíticos consagrados al afecto y la forma como abordan el problema del afecto, de autores como: M. Brierley, M. Rapaport, E. Jacobson, M. Schur, M. Klein, Bouvet, Mallet, entre otros.

En la segunda parte André Green habla sobre el lugar del afecto en las diversas estructuras; la primera es la estructura neurótica en la cual se describe: 1. la histeria, donde se dice que la persona histérica entierra la condensación de los afectos en la conversión, 2. la neurosis obsesiva,

profundizando sobre la acción del desplazamiento, los temas de represión, odio y muerte y la omnipotencia del pensamiento. 3. La fobia y la angustia, donde se indica que la fobia es la manifestación psíquica de la neurosis de la angustia, porque el afecto de la fobia es siempre la angustia.

La segunda es la estructura psicótica, en esta parte se profundiza sobre: a. Las psicosis melancólicas maníacas, dividiéndolas en dos: 1. la melancolía, el afecto de duelo y dolor y 2. la manía, el afecto de triunfo y euforia; b. Las psicosis esquizofrénicas, en el cual se dice que el vínculo entre el afecto y representación se percibe a través de las relaciones entre el acto y la alucinación; el afecto es actuado, y la representación ya no obedece a la prueba de realidad; c. Paranoia, ubicada entre maniaco-depresiva y esquizofrenia, se describe el papel que juegan en ella la proyección y el delirio.

La última estructura es entre neurosis y psicosis en la cual hacen algunas observaciones sobre algunas formas clínicas que plantean con agudeza el problema del afecto, como: a. La neurosis de despersonalización, b. Los estados de pérdida y de recuperación objetal, c. Estados psicoanalíticos y psicopáticos, y D. Retardo afectivo. Más adelante se hace referencia a la importancia del afecto en la situación analítica; se habla también de cómo la realidad y la fantasía son productoras de afecto.

El autor describe tres tipos extremos de sesiones: Tipo I de dominante afectivo, tipo II de dominante representativo y tipo III donde afectos y representación componen juntos el texto de la sesión en un movimiento que es el proceso de análisis. Se expone una visión histórico-estructural del complejo de Edipo.

En la tercera parte André Green analiza las dos definiciones que se encuentran en los textos de Freud sobre el afecto (cantidad-calidad); así mismo, se describen dos tópicos sobre el afecto; la primera tópica es el afecto y el inconsciente (lenguaje y discurso), examinándose los conceptos de: 1. La pulsión, 2. El deseo, 3. El inconsciente, lo reprimido, las representaciones, 4. El lenguaje y 5. Del inconsciente al Ello. La segunda tópica se divide en tres: a. El afecto y el Ello (la economía afectiva), b. El afecto y el superyo (renunciamento, idealización y extinción afectiva) y c. El afecto y el yo (la alucinación negativa).

Posteriormente menciona que para el psicoanálisis los afectos primarios son los más antiguos, mientras que los secundarios son los relativos a un modo de organización.

Así mismo, hace un recuento de la evolución del afecto en el psicoanálisis, señala que si la génesis del afecto depende de la presencia o ausencia de una percepción externa, y si su desarrollo implica una descarga corporal interna así como una agitación motriz externa, el orden del afecto es el de la realidad psíquica.

Retoma nuevamente el tema de principio de placer-displacer y se explica en que consiste el proceso de concatenación. El autor propone un esquema del proceso el cual es la expresión del sentido que le dan a Freud, lo que no significa que se cristalicen en el pensamiento de Freud,

sino *Aufhebung* (conservar avanzado), por está razón se definen los conceptos de coyuntura, acontecimiento y objeto y subrayan la importancia de situar el afecto en este modelo.

FUENTES:

- FREUD, S. (1886-1936). The complete psychological works of Sigmund Freud. Standard Edition, Londres, Hogarth Press, 23 vols.
- FREUD, S. (1937). Construcciones en el análisis. Trad. E.R. Hawelka y U. Huber, revisada por Jean Laplanche.
- FREUD, S. (1967). L'interprétation des rêves. Presses Universitaires de France).
- GREEN, A. (1967). Métapsychologie de la neurose obsessionnelle, en *Revue française de Psychanalyse*
- LACAN, J. (1936-1966). Escritos I, Siglo XXI Editores, 1971, 1 vol.
- MILLER, J.A. (1973). La sutura, en Siglo XXI, Buenos Aires.
- VIDERMAN, S. (1970). La construction de l'espace analytique, Denoël.

CONTENIDO:

- El ser humano encuentra en el lenguaje un equivalente del acto, equivalente gracias al cual el afecto puede ser abreactuado (descargado por reacción) de la misma manera. (Freud, S. (1886-1936). The complete psychological works of Sigmund Freud. Standard Edition, Londres, Hogarth Press, 23 vols). Pág. 27
- El lenguaje no hace sino permitir a la carga desbloquearse y ser vivida, es en sí mismo acto y descarga por las palabras. El procedimiento utilizado permite al afecto verterse verbalmente; transforma esta carga afectiva y lleva la representación patógena a modificarse por vía asociativa atrayéndolo en el consciente normal. (Freud, S. (1886-1936). The complete psychological works of Sigmund Freud. Standard Edition, Londres, Hogarth Press, 23 vols). Pág. 27
- El afecto que corresponde a la melancolía es el del duelo, vale decir, el lamento amargo del objeto perdido. Podría tratarse de una pérdida, de una pérdida en el dominio de las necesidades pulsionales. (Freud, S. (1886-1936). The complete psychological works of Sigmund Freud. Standard Edition, Londres, Hogarth Press, 23 vols). Pág. 34
- De esta manera esta vía de descarga (experiencia de satisfacción) adquiere una función secundaria de la más alta importancia, la de la comunicación y la impotencia original del ser humano es la fuente primera de todos los motivos morales. (Freud, S. (1886-1936). The complete psychological works of Sigmund Freud. Standard Edition, Londres, Hogarth Press, 23 vols). Pág. 35.
- Es plausible suponer que esta capacidad de alucinar tanto como la capacidad a ser cargado de afecto son índices de que la carga del yo no ha podido todavía adquirir influencia sobre los recuerdos, es decir, que las vías primarias de la descarga y que el proceso primario son

predominantes en él. (Freud, S. (1886-1936). The complete psychological works of Sigmund Freud. Standard Edition, Londres, Hogarth Press, 23 vols). Pág. 38.

- Es más bien por su fondo afectivo que por su contenido representativo que el sueño se nos impone como experiencia psicológica. (Freud, S. (1967). L'interprétation des rêves. Presses Universitaires de France). Pág. 43.
- El nombre de cuántum de afecto es admitido; él corresponde a la pulsión, en tanto que ella se ha desligado de la representación y encuentra su expresión conforme a su cantidad en procesos que son sentidos bajo forma de afecto. (Green, A. (1967). Métapsychologie de la neurose obsessionnelle, en Revue française de Psychanalyse). Pág. 51.
- Toda la diferencia proviene de que las representaciones son cargas fundadas en tramos mnésicos mientras que los afectos y sentimientos corresponden a procesos de descarga, cuyas manifestaciones finales son percibidas como sensaciones. (Green, A. (1967). Métapsychologie de la neurose obsessionnelle, en Revue française de Psychanalyse). Pág. 55.
- El núcleo del inconsciente está constituido por representantes de la pulsión que quieren descargar su carga, es decir, por mociones de deseo. (Green, A. (1967). Métapsychologie de la neurose obsessionnelle, en Revue française de Psychanalyse). Pág. 57.
- La distinción entre consciente y preconsciente no tiene sentido allá donde los afectos están en consideración, el preconsciente cae y los sentimientos son conscientes o inconscientes. Igualmente cuando están ligados a las representaciones de palabras, para ellos el devenir consciente no es debido a esta circunstancia, sino lo que hacen directamente. (Freud, S. (1886-1936). The complete psychological works of Sigmund Freud. Standard Edition, Londres, Hogarth Press, 23 vols). Pág. 59.
- Si nosotros quisiéramos diferenciar más netamente el destino de la idea en tanto que es distinto del afecto y reservar la palabra Verdrängung (represión) al afecto, entonces el término alemán apropiado para el destino de la idea Vereügnung (reprobación, retractación). (Freud, S. (1886-1936). The complete psychological works of Sigmund Freud. Standard Edition, Londres, Hogarth Press, 23 vols). Pág. 68.
- El yo es una organización que está fundada sobre la libre circulación y la posibilidad, para todas las partes que la componen, de una influencia recíproca, su energía desexualizada revela todavía su origen en la aspiración a la unión y a la unificación y esta compulsión a la síntesis va en aumento a medida que el yo se desarrolla y se hace más fuerte. (Freud, S. (1886-1936). The complete psychological works of Sigmund Freud. Standard Edition, Londres, Hogarth Press, 23 vols). Pág. 82.
- La palabra es un don de lenguaje, y el lenguaje no es inmaterial. Es cuerpo sutil, pero es cuerpo. Las palabras están atrapadas en todas

las imágenes corporales que cautivan al sujeto; pueden preñar a la histérica, identificarse con el objeto del penisneid, representar el flujo de orina de la ambición uretral, o el excremento retenido del gozo de avaricia avaricioso...Así la palabra puede convertirse en objeto imaginario, y aún real, en el sujeto y, como tal, rebajar bajo más de un aspecto la función del lenguaje. La pondremos entonces en el paréntesis de la resistencia que manifiesta. (Lacan, J. (1936-1966). Escritos I, Siglo XXI Editores, 1971, 1 vol). Pág. 111.

- La intención del trabajo analítico, es como ya se sabe, llevar al paciente a levantar las represiones desde el inicio de su desarrollo (la palabra represión está tomada aquí en su más amplio sentido) para reemplazarlas por reacciones que corresponderían a un estado de madurez psíquica. A tal efecto, debe recordarse ciertas experiencias y las nociones afectivas suscitadas por ellas, al encontrarse unas y otras olvidadas ahora. Sabemos que los síntomas y las inhibiciones actuales son las consecuencias de tales represiones, por consiguiente los sustitutos de lo que ha sido así olvidado. ¿Qué material pone a nuestra disposición cuya explotación nos permita encarrilarlo en el campo de los recuerdos perdidos? Diferentes cosas: fragmentos de esos recuerdos en sueños, por sí mismos de un valor incomparable, pero a menudo deformados por todos los factores que participaban en la formación del sueño, ideas súbitas que emergen cuando se deja ir en la “asociación libre” y en las cuales podemos reconocer alusiones a las experiencias reprimidas así como retoños a la vez de las mociones afectivas reprimidas y de las reacciones contra ellas, finalmente los indicios de la repetición de afectos pertenecientes a lo reprimido que aparece en acciones más o menos importantes del paciente en el interior como en el exterior de la situación analítica. Hemos aprendido que la relación de transferencia que se entabla con el analista es especialmente favorable para el regreso de tales relaciones afectivas. A partir de esa materia prima, por así decir, nos pertenece restituir lo que deseamos obtener. (Freud, S. (1937). Construcciones en el análisis. Trad. E.R. Hawelka y U. Huber, revisada por Jean Laplanche). Pág.149.
- Muy a menudo no se logra que el paciente recuerde lo reprimido. En cambio, un análisis correctamente llevado lo convence firmemente de la verdad de la construcción, lo que desde el punto de vista terapéutico tiene el mismo efecto que un recuerdo encontrado. (Viderman, S. (1970). La construction de l'espace analytique, Denoël). Pág. 150.
- El analista no puede decir lo que tendrá más sentido es lo único que decide lo que será o no escuchado. No alcanza con que la interpretación tenga un sentido, hace falta que algún otro lo reciba al mismo tiempo con lo menos de alteración posible. A cada momento el analista debe tener en cuenta el estado afectivo del paciente... (Viderman, S. (1970). La construction de l'espace analytique, Denoël). Pág. 158.

- El deseo está pues definido en términos de movimiento, de empuje. (Freud, S. (1886-1936). The complete psychological works of Sigmund Freud. Standard Edition, Londres, Hogarth Press, 23 vols). Pág. 182.
- La representación consciente comprende la representación de cosa más la representación de palabra que le pertenece, la representación inconsciente es la representación de la cosa sola. (Green, A. (1967). Métapsychologie de la neurose obsessionnelle, en Revue française de Psychanalyse) Pág. 184.
- La relación especular con el otro, por donde hemos querido devolver su posición dominante en función del yo a la teoría circular de Freud, del narcisismo, no puede reducir a su subordinación afectiva toda la fantasía descubierta por la experiencia analítica, interponerse, como lo expresa el esquema, entre este ello del sujeto y el ello del otro, donde se inserta la palabra, mientras las existencias que se unen en ésta están enteramente a merced de su fe. (Lacan, J. (1936-1966). Escritos I, Siglo XXI Editores, 1971, 1 vol). Pág. 230.
- El afecto tiene pues ese papel de afecto coyuntivo-disyuntivo, función de "puntuación del significante" (Miller, J.A. (1973). La sutura, en Siglo XXI, Buenos Aires). Pág. 237.

METODOLOGÍA:

Se realizó una investigación teórica en la cual se tiene una visión histórica y estructural en una perspectiva crítica. Ello quiere decir que la actitud crítica se dirigió hacia la diacronía de la noción en Freud como en sus sucesores y hacia la sincronía retomada en el campo actual del psicoanálisis en sus dos vertientes: práctica y teórica. Pero este método crítico permanece dentro del encuadre de una crítica interna del psicoanálisis que debe de por sí misma plantearse sus propias cuestiones, y proponer, en consecuencia, sus propias respuestas.

CONCLUSIONES:

- Para Freud la afectividad se manifiesta esencialmente por descarga motora (secretora, vasomotora) destinada a transformar de manera interna el cuerpo propio, sin relación con el mundo externo; la movilidad en acciones destinadas a transformar el mundo exterior.
- El afecto es una cantidad en movimiento, acompañada de una tonalidad subjetiva. Es por la descarga que el afecto se hace consciente o por la resistencia a la tensión creciente que lo caracteriza, seguida del levantamiento de esta resistencia. Esta descarga esta orientada hacia el interior, hacia el cuerpo, en su mayor parte surgido del cuerpo, el afecto retorna al cuerpo.
- El Yo tiene por función ser el lugar donde el afecto se manifiesta. El Ello es el lugar donde se hallan contenidas las fuerzas que le han de dar nacimiento.

TÍTULO: CONVIVIR CON LA AFECTIVIDAD

AUTOR (S): ARRIETA, Lola

PUBLICACIÓN: 1992; 62 páginas

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Afectividad: Continuo siempre interrelacionado entre lo somático, lo psíquico, lo social y la existencial/religioso (Pág. 11)

Cuerpo: Sede social de la afectividad (Pág. 4)

Madurez Afectiva: Conciencia, proceso y camino de integración (Pág. 17)

DESCRIPCIÓN:

El libro "Convivir con la afectividad" de Lola Arrieta, tiene como fin aportar una visión realista de cómo se siente, piensa y convive con la afectividad hoy, ofreciendo esquemas y pautas para la maduración afectiva.

En el primer capítulo Lola Arrieta expresa que decide hablar de afectividad/sexualidad porque siempre ha sido una cercanía y un misterio. Así mismo, comenta que el modo de concebir y vivir la afectividad/sexualidad varía constantemente debido a los cambios culturales, sociales y económicos, estilo de vida, entre otros. Al final del capítulo describe lo que pretende al escribir el libro.

En el segundo capítulo la autora busca familiarizar más al lector con la afectividad, escribe las experiencias de algunos Santos, muestra lo afectivos que eran y el lenguaje que utilizaban. También habla de las necesidades y los deseos y como éstos se entremezclan formando una misma dinámica.

Señala la forma como se debe vivir una afectividad célibe y explica las fronteras de espacio, tiempo y movimiento, las cuales cada persona debe tener en cuenta para entenderse y tener las riendas de la afectividad.

Al inicio del tercer capítulo plantea el concepto de madurez afectiva y describe como esta orientada al logro de la autonomía, a la capacitación para el amor, a la búsqueda de la capacitación para la fecundidad. Habla del cuerpo como medio para que la persona se haga presente a sí mismo, al otro y al mundo.

Para explicar como la persona se relaciona con el cuerpo y desde éste se basa en un esquema gestáltico del “Ciclo natural de satisfacción de necesidades/deseos”: 1. Sensación, 2. Toma de Conciencia, 3. Energización, 4. Acción, 5. Contacto, 6. Retirada y 7. Disponible. Señala que a su vez el ciclo tiene fases o niveles que hay que educar y desarrollar para conseguir una sana estructura de la afectividad.

Indica que pueden presentarse atascos en el proceso del ciclo de satisfacción de necesidades y deseos, como lo son: Introyección, Proyección, Retroflexión, Evitación y Confluencia, mostrando que se debe hacer ante cada uno de ellos.

En el cuarto capítulo Lola Arrieta comenta que para la maduración afectiva es de gran importancia revisar las actitudes e imágenes que se tienen ante la expresión de la afectividad, la vivencia religiosa y las estructuras comunitarias. Debido a que las actitudes que llegan a configurarse ante la afectividad/sexualidad se expresan como una dimensión bipolar, para la revisión antes nombrada Lola Arrieta toma en cuenta la Erotofilia (Tendencia a dar respuestas positivas a los estímulos afectivos y sexuales) y la Erotofobia (Tendencia a dar respuestas negativas, buscando la evitación, la represión y la negación de los estímulos afectivos y sexuales).

Especifica la tipología de las actitudes personales: 1. “Tabú”, 2. “Dependiente”, 3. “Disfrazada”, 4. “Conservadora/Integrada”, 5. “Abierta”, 6. “Impositiva” y 7. “Individualista”. También destaca la tipología de las imágenes de Dios: El Dios que sospecha del amor, el Dios que disfruta del amor, el Dios juez y perfección suma, el Dios padre, el Dios madre, el Dios todopoderoso y bueno, el Dios totalmente otro, el Dios energía y el Dios difuso.

Por último señala que las imágenes de Dios son asimismo configuradores de estilos y organización de comunidad, reguladoras de las relaciones entre los distintos miembros en todo lo que se refiere a manifestaciones afectivas; en la tipología de los estilos comunitarios, se encuentran: las “Puras”, las “Culpabilizadas y tensas”, las comunidades “Como sí...”, las “Adaptadas”, las “Actuales”, las “Antiinstitucionales” y las “Incubadoras”.

En el quinto capítulo señala que la dimensión existencial de la afectividad hace considerar la propia vida y la vocación no en el nivel de hacer cosas, hacer servicios, realizar tareas, sino en el nivel del ser, del mismo modo, descubrir el sentido de la vida y alimentar la vocación del amor exige: Pasar por la prueba del desconcierto, del amor y soportar la prueba del amor.

Por último plantea que las personas deben de: “Aprender a ver”, “Vivir con dignidad” y “No renunciar a la fecundidad: descentrarse y dar vida”.

CONTENIDO:

- Encontrar un fundamento para ser felices y encontrarnos con otro ser en forma de tú son las máximas aspiraciones de la condición humana.
Pág. 10.

- La afectividad/sexualidad es la energía vital que atraviesa todo lo humano y nos pone en situación de sentir, decir, hacer,... empujándonos más allá de nosotros mismos y obligándonos a establecer lazos con los otros y con el mundo. La afectividad se orienta al amor. Pág. 10.
- La afectividad busca siempre placer. Este es y seguirá siendo el elemento decisivo para mi desarrollo y maduración. Pág. 11.
- La afectividad va tomando forma y orientándose a distintos contenidos (valores), como objetos de posesión, según dicta el cuerpo, la edad, el deseo, las ideas, el ambiente y la propia experiencia. Pág. 12.
- La madurez es camino de integración porque mis sentimientos me llevan por un lado y mi cabeza por otro. Pág. 17.
- La imagen corporal es el resultado final de la integración de distintos significados afectivos al superar satisfactoriamente las diferentes etapas. Pág. 19.
- Las actitudes ante la afectividad suelen presentarse escindidas y en proceso de cambio. La escisión se da cuando los componentes de la actitud (cognitivo, afectivo y conductual) no están en total armonía: nuestros impulsos van por un lado y nuestras ideas y motivaciones por otro. Pág. 33.
- La actitud social dominante hoy es la de la permisividad y la comercialización y, por lo tanto, contradictoria. Por un lado se permite e incluso se incita directamente a todo tipo de relaciones afectivas y sexuales; pero por otro, no se sabe hacer una reflexión profunda sobre la antropología y teología de la sexualidad, no se da una educación integral, ni un acompañamiento adecuado. Pág. 34.
- La afectividad madura es la capacidad de descubrir el sentido de la propia vida, trascenderse a sí mismo y construir con otros el proyecto común. Pág. 53.

METODOLOGÍA:

Descripciones obtenidas de la observación de la realidad y esquemas orientados para comprendernos a nosotros mismos, dialogar y activar responsablemente el camino de la maduración para el amor.

CONCLUSIONES:

- Somos afectividad como somos cuerpo.
- El fluir sano de la afectividad será tanto mayor, cuanto más profundo sea nuestra capacidad de contacto con áreas tan diversas como son el pensar, sentir, gustar, amar, entre otros.
- Vivir con responsabilidad la propia afectividad es poder llegar a instaurarla en el núcleo profundo de mi ser, en diálogo permanente entre lo que siento y quiero.

- El regalo que nos hace nuestro momento histórico es salvar del oscurantismo uno de los dones más preciados que nos ha hecho Dios: la afectividad/sexualidad como máxima expresión de la vida.

TÍTULO: CUERPO, AFECTO Y LENGUAJE

AUTOR (S): CHIOZZA, Luis A.

PUBLICACIÓN: Buenos Aires, 1976; 175 páginas

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Afecto: Equivale a un componente instintivo, a un impulso, que se satisface en el propio organismo (Pág. 100)

Cuerpo: Representación de los órganos y sus funciones (Pág. 127)

Lenguaje: Instrumento de comunicación (Pág. 51)

Psiquis: Representaciones de los impulsos, afectos e ideas que configuran las fantasías conscientes (e inconscientes) (Pág. 127)

DESCRIPCIÓN:

Con el libro “Cuerpo, Afecto y Lenguaje” Luis A. Chiozza pretende un enriquecimiento de la significación del psicoanálisis, que abarca no solamente el ámbito de sus fundamentos teóricos, sino también la esfera de su aplicación “primaria” a los diversos asuntos humanos, que trascienden el campo de la medicina, es decir, que la aplicación del psicoanálisis a la interpretación de la cultura en cualquiera de sus formas no debe ser considerada como una labor “secundaria” a los fines delimitados de la actividad médica.

En la primera parte el autor plantea que ser psicoanalista no se limita a ser médico, ya que además de la medicina general, como ciencia y como arte de curar y aliviar la enfermedad, trasciende también los límites del psicoanálisis (ya que posee otras formas y procedimientos, algunos de ellos sancionados por los siglos que no son de psicoanálisis), parece razonable denominar medicina psicoanalítica al conjunto de procedimientos médicos realizados mediante la técnica psicoanalítica.

El problema central de la medicina psicoanalítica consiste en encontrar una fórmula de integración entre las técnicas terapéuticas o de investigación, que derivan del ejercicio de la mano (aunque movida por la idea, hace y explora materia, haciendo en la materia, cambiar un sentimiento o idea, como lo hace una caricia) y aquellas otras que derivan del ejercicio de la palabra (hablada o escrita, oída o leída, aunque se

presenta siempre como un existente material, provoca el cambio o la emergencia del afecto y de la idea).

Los acontecimientos registrados por los órganos de los sentidos (o sus prolongaciones instrumentales) constituyen signos que denotan una significación, lo que se denomina el material recibe siempre una interpretación en el terreno de la percepción, el concepto o el juicio.

A pesar de que la interpretación habitualmente privilegiada es la que conduce a transformar el material en un discurso manifiesto del paciente, cualquiera de las interpretaciones que dotan al material de un primer significado que implique la existencia de un sujeto, puede formar parte del origen de la interpretación psicoanalítica, que nace como producto de una hermenéutica particular cuya tarea es la búsqueda de un segundo significado, inconsciente. Este segundo significado, que se da a la manera de un doble sentido como producto de la interpretación psicoanalítica, se obtiene siempre, en todos los casos, mediante la carga de las representaciones preconscientes del psicoanalista durante el proceso de la atención flotante, carga que constituye una contratransferencia.

El autor señala que la enfermedad como una transformación de aquello que ocupa un lugar en el espacio y que se llama materia, constituye un trastorno de la forma y la función, un trastorno físico, químico, anatómico, fisiológico; todas éstas categorías son las que se engloban cuando se dice síntoma orgánico o somático.

En la segunda parte indica que los símbolos universales son aquellas representaciones especialmente adecuadas para recibir de sí la transferencia de determinadas fantasías inconscientes. Supone por lo tanto que poseen un importante elemento en común, que facilita tal desplazamiento, con esas fantasías; explicando así que sean repetidamente utilizadas y que lleguen, estructurándose a través de interrelaciones cada vez más complicadas, a constituir el instrumento de comunicación, denominado lenguaje.

Cuando el hombre utiliza una palabra o una expresión particular del lenguaje, por más que esta expresión forme parte del acervo sancionado por los usos habituales que determinan la relación en la conciencia entre el signo y su significado, ocurre que en la carga inconsciente de ese derivado participan los mismos motivos que una vez dieron origen a la expresión verbal considerada.

Una persona no es la materia que lo constituye sino la particular forma o estructura que adquiere ese flujo de materia cuando transcurre a través de la situación, campo o coyuntura, que se denomina persona. Situación que por lo general permanece durante unos setenta años, sometida a "leves" cambios denominados evolutivos, y "deja" bajo la forma de hijos, obras y recuerdos, estructuras que se reconocen como derivadas.

Toda permanencia al cuerpo, o a los estadios del desarrollo, se pueden considerar como un modelo biológico propio del lenguaje, y a través del cual se expresa una fantasía que permanecería muda de cualquier otra manera. De igual forma, Chiozza señala, que la comunicación de un mensaje involucra, en su esencia elemental, la irradiación y la recepción de una influencia que emana ante la sola presencia de una configuración

dinámica que evolucionaría en un campo y que, por obra de esta capacidad de irradiar un lenguaje, de efectuar y recibir una transferencia, de duplicar o transformar una idea que “viaja” de materia a materia, constituye una interioridad.

Hacer consciente lo inconsciente modifica paulatinamente el campo y los fenómenos de la conciencia, transformando la discontinuidad que se manifestaba en esa conciencia como percepción separada de la psiquis y soma. Hacer consciente lo inconsciente implica cada vez más la percepción de que idea, forma, movimiento y sustancia poseen una comunidad estructural que evoluciona y posee un sentido. En este sentido se determina como lenguaje en su capacidad de contener una información y de comunicar un mensaje, una idea que se abstrae del conjunto, que “viaja” y se transfiere de materia a materia.

En la tercera parte, comenta que el sistema de la conciencia se divide en dos partes: 1. Sistema de percepción - conciencia: constituye el órgano receptor de las cualidades sensoriales y dispone de energía libremente móvil, una parte de la cual es utilizada en forma de atención; percibe: los datos provenientes de la percepción sensorial actual, las sensaciones de la serie displacer – placer, las representaciones que bajo la forma de idea o afectos derivan de esos datos “externos” o “internos” y de la fantasía inconsciente y una parte del proceso que opera con esas representaciones. 2. Sistema preconscious: Incluye una parte de los sistemas mnésicos, configura el proceso secundario y dispone de la capacidad de ligar la excitación mediante la existencia de un nódulo, el Yo, que se conforma como un conjunto de “pre-juicios” que constituyen el carácter. Las huellas mnémicas preconscious verbales o visuales provenientes de la percepción sensorial son utilizadas para la organizar, evocar o interpretar, es decir, para calificar, los datos de la serie displacer – placer.

Las cadenas asociativas que constituyen el curso del pensamiento están formadas por el conjunto de representaciones que configuran el conocimiento. El sistema de la conciencia, carga o descarga las distintas series de representación hasta obtener la descarga del deseo a través de una identidad secundaria adecuada a los fines de satisfacer la necesidad. En este proceso trabaja con la sensación de la serie displacer – placer que constituyen, una vez calificada por la conciencia, los afectos propiamente dichos. Estos afectos integran junto con las ideas, las representaciones preconscious.

La excitación que provoca los afectos inconscientes proviene de los impulsos inconscientes que configuran el deseo. Estos afectos inconscientes una vez descargados, sólo perduran en el inconsciente como potencialidad disposicional. Comenta que el ejercicio de la medicina se ha separado en dos campos. Esta separación se fundamenta en una grieta profunda que puede ser descripta de dos maneras distintas, se puede decir, que unos médicos exploran al hombre en búsqueda de los trastornos de cuerpo que afectan al cuerpo y al alma; y que otros médicos exploran al hombre en búsqueda de los trastornos del alma que afectan al alma y al cuerpo.

La conciencia percibe de manera indirecta (conceptual), a través de procesos de pensamiento, la psiquis “del otro” que proviene “del afuera” y aquella parte del cuerpo propio que proviene “del adentro”. Si bien es cierto que podemos percibir mediante los órganos de los sentidos una parte de nuestro cuerpo, como un objeto que ingresa “desde afuera” a la conciencia, el reconocimiento de ese, nuestro cuerpo, como propio, queda ligado desde el primer momento a la percepción interna.

El desarrollo del afecto tiende a incrementarse cuando se incrementa la frustración frente a la ausencia del objeto o frente a otras formas de incapacidad para desarrollar la acción eficaz destinada a satisfacer la necesidad. Resalta que la diferencia entre afecto e idea es que son distintas manifestaciones conscientes de un proceso que es complejo y unitario.

El objeto a partir del cual se realiza la interpretación psicoanalítica se halla constituido habitualmente por un conjunto de palabras que poseen un significado en el sistema de un idioma y que han sido pronunciadas por el paciente a quien psicoanaliza. Cuando el psicoanalista comprende el significado manifiesto del discurso verbal del paciente es porque ya ha realizado a partir del material que registra sus sentidos, un conjunto de interpretaciones, la mayoría de las cuales transcurren de manera inconsciente.

La interpretación de un afecto que ha perdido su coherencia más allá de la que habitualmente se conoce como histeria, exige una labor particular en el proceso de hacer consciente lo inconsciente, que trasciende la tarea de llenar las lagunas mnémicas que corresponden a la infancia individual. En la cuarta parte Luis Chiozza plantea el concepto de “interioridad” el cual corresponde a una totalidad propia del ser vivo, la cual, aunque puede manifestarse en el espacio y en el tiempo, es por su esencia no-espacial y atemporal. Esta totalidad sólo puede ser aprehendida por esa totalidad constituida por las vivencias subjetivas de la propia vida como hombres.

Señala que el quehacer con el enfermo constituye un trabajo problemático a través del cual se expresa la “doble” interioridad médico-paciente. El médico es al mismo tiempo paciente y el paciente médico. Los problemas surgidos de este trabajo son “pensamientos”, que siempre, en todos los casos, constituyen interpretaciones, sean mágicas, lógicas o irracionales. Estas interpretaciones son inseparables del agente o el modo terapéutico, cualquiera que éste sea, y ambos pueden ser considerados como la transformación de una fantasía que es la enfermedad en continua metamorfosis “dentro” de una estructura “invariante”. Enfermedad siempre compartida en mayor o menor medida en el quehacer con el enfermo que el sujeto es, o ante quien lo está siendo.

FUENTES:

- CASSIRER, E. (1971). “Filosofía de las Formas Simbólicas”. México: F.C.E.

- CHIOZZA, L.A. (1968). "El qué Hacer con el Enfermo". Presentado en el CIMP.
- CLARKE, A. (1964). "Mente y Materia", en Minotauro, No. 1, Ed. Minotauro, Bs.As.
- FREUD, S. (1948). "El Yo y el Ello". Obras Completas. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva.
- FREUD, S. (1948). "Inhibición, Síntoma y Angustia". Obras Completas. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva.
- FREUD, S. (1948). "Los Dos Principios del Suceder Psíquico". Obras Completas. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva.
- FREUD, S. (1948). "Sobre Psicoterapia". Historiales clínicos, en Obras Completas. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva.
- MAUAS, L. (1975). "La Noción de Herencia en la Obra de Freud". Trabajo presentado en el CIMP.

CONTENIDO:

- Por muy poderosos que sean los afectos y los intereses de los hombres, lo intelectual también es un poder. No precisamente de aquellos que se imponen desde un principio, pero sí de los que acaban por vencer a la larga. Las verdades más espinosas acaban por ser escuchadas y reconocidas una vez que los intereses heridos y los afectos por ellos despertados han desahogado su violencia. Siempre ha pasado así, y las verdades indeseables que nosotros los psicoanalíticos tenemos que decir al mundo correrán la misma suerte. Pero hemos de saber esperar. (Freud, S. (1948). "Sobre Psicoterapia". Historiales clínicos, en Obras Completas. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva). Pág. 20.
- La reencarnación es, pues, teóricamente posible. Si se pudiese reproducir la estructura física de un individuo hasta en su composición molecular (la biblioteca de la mente) no habría modo de distinguir entonces 'Quién es realmente Juan Pérez'. Los dos lo serían. Esta reencarnación ocurre cotidianamente, de la siguiente forma, los átomos de nuestro cuerpo cambian constantemente, son reemplazados tan rápidamente por otros (con materiales obtenidos de nuestros alimentos) que nos reconstruimos totalmente cada pocas semanas..." (Clarke, A. (1964). "Mente y Materia", en Minotauro, No. 1, Ed. Minotauro, Bs.As.) Pág. 67.
- Las imágenes a las cuales nos referimos son nuestras representaciones de las cosas, tienen con las cosas la sola concordancia esencial consistente en el cumplimiento de la exigencia mencionada, pero para su fin no es necesario cualquier otra concordancia con las cosas. De hecho tampoco conocemos ni tenemos ningún medio para averiguar si nuestras representaciones de las cosas concuerdan con ellas en algo más que en aquella única relación fundamental. (Cassirer, E. (1971). "Filosofía de las Formas Simbólicas". México: F.C.E.). Pág. 99.

- Los afectos son procesos de descarga y que son ataques histéricos universales, específicos y congénitos. Corresponden en cierto modo a la descarga “somática” de montantes de excitación retenidos que nos han sido derivados por reacción. Pág. 100.
- Los afectos propiamente dichos son procesos actuales de descarga, percibidos en la conciencia bajo la forma de sensaciones o sentimientos cualitativamente diferenciados entre sí. Su capacidad de conciencia no depende, como en el caso de las ideas inconscientes, del agregado de un resto mnémico verbal o visual, preconsciente. (Freud, S. (1954). “El Yo y el Ello”. Obras Completas. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva). Pág. 117.
- La descarga motora tenía a su cargo una nueva función, bajo la supremacía del principio del placer sirvió para aliviar al aparato mental de los incrementos de estímulo, y al desempeñar esta tarea envió inervaciones hacia el interior del cuerpo (semblante, expresiones de afecto); ahora se empleaba en alterar la realidad en forma apropiada. Es decir, se había convertido en acción. (Freud, S. (1948). “Los Dos Principios del Sucedir Psíquico”. Obras Completas. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva). Pág. 118.
- A nuestro Juicio también los demás afectos son reproducciones de sucesos antiguos, de importancia vital, y eventualmente, preindividuales, y los comparamos, como ataques histéricos generales, típicos e innatos, a los ataques de la neurosis histérica, posterior e individualmente adquiridos, cuya génesis y significación de símbolos mnémicos nos ha revelado el análisis. (Freud, S. (1948). “Inhibición, Síntoma y Angustia”. Obras Completas. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva). Pág. 119.
- La teoría psicoanalítica de los afectos nos ofrece la ventaja de un aparato conceptual dentro del cual desaparece la tradicional alternativa entre psique y soma. Ya no se trata de comprender cómo lo psíquico se transforma en corporal o viceversa, sino que un determinado fenómeno somático adquiere un significado, es decir, que se hace psicológicamente comprensible en la conciencia de un observador. Este observador que capta un significado “psicológico” experimenta un estado de ánimo que también puede ser descrito u observado como somático. (Chiozza, L.A. (1968). “El qué Hacer con el Enfermo”. Presentado en el CIMP). Pág. 136.
- El problema de la angustia constituye un afecto que “contiene” la historia del trauma de nacimiento de la misma manera que el síntoma histérico contiene la historia de un suceso traumático infantil. (Freud, S. (1948). “Inhibición, Síntoma y Angustia”. Obras Completas. Madrid: Ed. Biblioteca Nueva). Pág. 140.
- El afecto es una reminiscencia, ésta no puede sin embargo ser recordada como lo son los sucesos infantiles posteriores al desarrollo individual del lenguaje verbal, que marca el límite entre prehistoria e historia. (Mauas, L. (1975). “La Noción de Herencia en la Obra de Freud”. Trabajo presentado en el CIMP).Pág. 140.

METODOLOGÍA:

El libro “Cuerpo, Afecto y Lenguaje” es el producto del trabajo de investigación que Luis A. Chiozza realizó durante diez años, sobre los distintos aspectos de la relación existente entre cuerpo, afecto y lenguaje.

CONCLUSIONES:

- Toda estructura o proceso corporal constituye una fuente somática de un impulso cualitativamente diferenciado. Este impulso es al mismo tiempo una fantasía inconsciente propia y particular, específica, con respecto a esa estructura o proceso.
- La distinción entre afecto e idea no corresponde a la existencia de categorías diferentes fuera del ámbito de la conciencia, sino a las distintas manifestaciones conscientes de un proceso que es complejo y unitario.
- Tanto el proceso primario “mágico”, como el proceso secundario “lógico”, son modos de funcionamiento de la conciencia que intenta aprender lo inconsciente.
- Carga, afecto y representación, constituyen una misma unidad esencial que se manifiesta bajo diferentes apariencias cuando se la contempla desde diferentes ángulos.

TÍTULO:	DE FREUD A PIAGET: ELEMENTOS PARA UN ENFOQUE INTEGRADOR DE LA AFECTIVIDAD Y LA INTELIGENCIA
AUTOR (S):	DOLLE, Jean Marie
PUBLICACIÓN:	Buenos Aires,1979; 125 páginas
UNIDAD PATROCINANTE:	Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Afectividad: Punto de pasaje entre el sujeto y el objeto, y como tal se integra (Pág. 26)

Inteligencia: Estructuras más vastas de un nivel superior (Pág. 26)

DESCRIPCIÓN:

En el libro "De Freud a Piaget: Elementos para un enfoque Integrador de la Afectividad y la Inteligencia" Jean-Marie Dolle señala que el objetivo del libro es lograr que la afectividad e inteligencia se consideren juntas, y contribuir a reformular en un enfoque integrador los conceptos fundamentales a fin de hacerlos compatibles, sin poner en cuestión la especificidad de los contenidos, de los análisis, de los métodos y de las aplicaciones del psicoanálisis y de la psicología genética operatoria.

En el primer capítulo señala que la afectividad predomina en principio sobre la inteligencia (tensión) antes que la inteligencia predomine a su vez sobre la afectividad (distensión), por ésta razón, la afectividad no puede ser considerada independientemente de la inteligencia, ni ésta independientemente de aquella: ambas son modos de adaptación a personas y a cosas.

Describe los elementos para construir un modelo teórico, los cuales son: interaccionismo, interrelacionismo, hacia una dialéctica y consecuencias teóricas.

El interaccionismo: Éste implica por lo menos tres cosas: en primer lugar, el sujeto en su relación con el objeto, capta lo real en un instante dado en función de lo que él es en ese instante, es decir, asimila el dato exterior a sus estructuras actuales; en segundo lugar, el objeto (cosa o persona) puede ser asimilable tal cual es a las estructuras elaboradas; en toda relación de un sujeto con un objeto se halla el doble proceso indisoluble de asimilación-acomodación; en tercer lugar, podría decirse que la acción del sujeto sobre el objeto consiste, ya sea en asimilar el objeto al sujeto, o

en acomodar el sujeto al objeto, pero esta interacción del sujeto sobre el objeto y del objeto sobre el sujeto, por el hecho de que la resistencia del objeto impone al sujeto su modificación, implica temporalidad y la reconstrucción de los esquemas de asimilación del sujeto.

La abstracción simple o empírica es leer las propiedades del objeto, sus cualidades físicas, lo cual permite señalar las propiedades del objeto y organizar esquemas según la acción de éste; y en la abstracción reflexiva se tiene en cuenta propiedades diferenciales de los objetos, la clasificación que resulta no es una propiedad de los objetos, sino una propiedad de las actividades de clasificación del sujeto.

El interaccionismo muestra de que modo las relaciones entre el sujeto y el objeto conducen simultáneamente a la construcción del sujeto y el objeto; se funda en la acción de transformación de lo real y del sujeto, operada por éste en su relación con el objeto.

2. El interrelacionismo: la afectividad es un punto de pasaje entre el sujeto y el objeto, y como tal se integra, sin dejar de verse sobrepasada, en estructuras más vastas de un nivel superior: la inteligencia, esto significa que: En la perspectiva diacrónica o genética las estructuraciones de la afectividad preceden de la inteligencia, pero como las estructuras de la afectividad son las primeras formas que toman las estructuraciones de la inteligencia, siendo la afectividad el modo particular que reviste la adaptación respecto de las personas. Si en la perspectiva sincrónica, las estructuraciones de la afectividad y de la inteligencia no son más que dos maneras de expresar las estructuras adaptativas según su impacto sobre las personas y/o las cosas. Por éstas razones, en toda actividad se hallará un aspecto afectivo y un aspecto cognitivo o "inteligente", la unidad de acción es el esquema y éste organiza y estructura la adaptación afectivo-cognitiva.

El interrelacionismo permite dar razón de carácter particular que revisten las estructuras afectivas constructivas de la personalidad del sujeto, es decir, al construir a los otros como individualidades el sujeto se constituye a sí mismo como individualidad; se funda en la relación actuada y experimentada por el sujeto en el vínculo que establece con otros sujetos.

3. Hacia una dialéctica: Afectividad e inteligencia obedecen una y otra a leyes de estructuraciones progresivas y ordenadas, de tal modo que la noción de estadios les es apropiada; pero si los estadios psicoanalíticos y los estadios piagetianos muestran diferencias fundamentales, ello se debe a la especificidad del objeto al que apuntan como disciplinas separadas; por lo tanto, se puede decir, que tienen en común el hecho de que el desarrollo que describen establece estructuras sucesivas que obedecen a un proceso teleonómico; estas estructuras de conjunto organizan los comportamientos al mismo tiempo que son estructurantes respecto de las estructuras que las siguen, y así indefinidamente (según un proceso teleonómico).

Hablar de estructuras de conjunto significa: a. Las estructuras se efectúan según las propiedades de la estructura de conjunto y b. La estructura de conjunto, en su estado acabado, organiza todas las estructuras sucesivas y jerárquicas según sus propiedades.

Tanto la afectividad como la inteligencia obedecen a procesos de estructuración, dicho proceso presenta un aspecto continuo; en cambio la consideración de las estructuras como tales revela un aspecto discontinuo; esto significa que tanto la afectividad como la inteligencia deben considerarse según estas dos perspectivas lo continuo y lo discontinuo, pero teniendo en cuenta que lo continuo de la inteligencia es diferente a lo continuo de la afectividad en dos aspectos: a. Significa el proceso de las estructuraciones teleonómicas que le es propio; b. Indica que la inteligencia no existe más que por sus estructuras, lo que quiere decir que lo que ella construye, es decir, los conocimientos, constituye un contenido que no deja de elaborar y reelaborar.

Con respecto a la inteligencia, el carácter continuo de la afectividad significa que los procesos de estructuración revisten un carácter de continuidad en la medida en que permiten pasar teleonómicamente de lo oral a lo anal, de lo anal a lo fálico, etc; pero si esta condición presenta algo incomparable al carácter continuo de la inteligencia, no deja de poner de relieve la diferencia, ya que el contenido de la afectividad se expresa, o mejor dicho, es revelado por las estructuras.

La afectividad y la inteligencia varían en sentido inverso, esto significa que, siendo la afectividad un proceso que va de lo continuo a lo discontinuo y la inteligencia un proceso que va de lo discontinuo a lo continuo, cuando la afectividad actualiza lo continuo, la inteligencia actualiza lo discontinuo.

La estructuración de la afectividad es al mismo tiempo la estructuración de la inteligencia, pero bajo dominación afectiva, por lo tanto, es en el transcurso de la estructuración de la afectividad que la inteligencia reelabora y potencializa la inteligencia.

4. Consecuencias teóricas: La dialéctica de lo continuo-discontinuo pretende ser la expresión de lo real como su totalidad.

El psiquismo, tomado en su totalidad de psiquismo en desarrollo, se construye según una dialéctica que conduce de lo biofisiológico a la afectividad y de ésta a lo cognitivo a través de integraciones y superaciones, según una jerarquía en espiral. De esto resultan, en lo concerniente a las relaciones entre la afectividad y la inteligencia, al menos tres consecuencias esenciales: a. No es posible disociar (salvo por razones metodológicas) la afectividad de la inteligencia; en efecto si la afectividad y la inteligencia pueden ser observadas en las acciones sensoriomotrices, prototipo de las operaciones interiorizadas ulteriores, es necesario que haya estructuras de estas acciones y, por consiguiente, estructuras que sean comunes a la afectividad y a la inteligencia; b. No es procedente disociar las acciones y las estructuras de esas acciones en dos categorías, pero si conviene sin embargo destacar: que los comportamientos relativos a las personas se manifiestan como comportamientos estructurados y pertinentes desde el punto de vista del observador anteriormente a los comportamientos relativos a los objetos, que por consiguiente, la relación con lo real marca la distinción progresiva de un sujeto y de un objeto en una objetivación recíproca del sujeto y del objeto en dos etapas: constitución de la madre como objeto libidinal

privilegiado y constitución del objeto como tal; c. Si la estructuración de la afectividad precede a la estructuración cognitiva pasa necesariamente por la estructuración afectiva. Así mismo, señala que la afectividad y la inteligencia se estructuran en y por medio de las estructuras de la actividad general, es decir, las acciones y los esquemas de esas acciones.

En el segundo capítulo Jean-Marie Dolle indica que el objetivo libidinal adquiere cada vez mayor permanencia a través de sus transformaciones y a nivel de la lectura de indicios efectuada por el bebé. Vale decir que sus sistemas de representación no dejan de enriquecerse al mismo tiempo que se afinan sus sistemas de acción. Desde el punto de vista afectivo, el objeto libidinal, como foco de todas las pulsiones libidinales, se pierde en principio rápidamente según los cambios que sufre, sus apariciones y descripciones sucesivas. De este modo, la descarga pulsional es intermitente y muy frecuente la angustia resultante de la pérdida del objeto; por ello la repercusión consecutiva a la pérdida del objeto es más repetida, sólo poco a poco se opera un mejor equilibrio, pues la madre adquiere mayor permanencia.

De igual forma, la búsqueda activa del objeto desaparecido marca la existencia de la imagen mental pero no informa sobre su origen ni sobre su formación. La repetición de las apariciones-desapariciones puede dar al niño el sentimiento de ausencia como presencia, o la experiencia de la permanencia de la madre más allá de sus desapariciones. Plantea que es fundamental el rol de lo imaginario en la relación del sujeto con las personas ya que es el lugar donde se expresa el deseo nacido de las necesidades y estructura los modos de relación progresivamente establecidos entre el bebé y la madre, y más tarde entre los sujetos y los otros de una manera irrevocable; en relación con el estado fisiológico, se desencadenan comportamientos complejos e impresiones, que, repetidas, crean los sentimientos (algo estable).

La construcción de los esquemas conduce a sistemas de esquemas sucesivos cada vez más complejos y a sistemas de sentimientos sucesivos cada vez más complejos; la afectividad alimenta a los esquemas que alimentan a la afectividad, pero el propio funcionamiento de los esquemas es la memoria de esos mismos esquemas, es decir, en tanto que es él mismo, el esquema incluye su memoria, a la vez afectiva y cognitiva.

En el nivel sensoriomotor la actividad apunta a la eficacia y la afectividad apunta a la satisfacción. Una se alimenta de la otra y recíprocamente, de manera que no hay actividad sin eficacia ni afectividad sin satisfacción, dicho de otro modo, no hay afectividad sin comportamiento eficaz ni actividad sin satisfacción.

En el tercer capítulo el autor comenta que el desarrollo sensoriomotor pone en manifiesto el establecimiento de sistemas de significaciones y de representación sin "lenguaje" y sin imágenes, surge de ello que la actividad infantil durante éste período ha constituido una forma de pensamiento en actos. Desde el momento en que la actividad es utilizada como tal para expresarse ante otro o en dirección a otro, hay palabra

aunque la distinción del “Yo” y “Tú” no se haya operado; a los sistemas de acción se adhieren entonces la estructura del lenguaje, y a los de representación la semántica.

Si bien en sus principios este lenguaje es más bien lenguaje de todo el cuerpo, tiende a tomar formas más precisas a medida que se operan las disociaciones de los campos de la actividad. La palabra permite que el lenguaje poco a poco se haga lengua. Con el paso del tiempo la actividad sensoriomotriz se hace representativa, pero no se aniquila como sensoriomotriz al hacerse representativa, muy por el contrario, se integra como tal superándose; la integración de lo inferior en lo superior, no consiste, pues, en la negación de lo inferior, sino en su expresión y en su transformación por las relaciones que se establecen entre ambos.

En el período que se extiende entre los dos y seis-siete años, tienen lugar las reorganizaciones del orden del objeto libidinal; los esquemas de comportamiento que se constituyen y organizan toman este pasaje obligado antes de ampliarse al mundo de los objetos de manera prevaleciente, en el estadio operativo concreto. Esto significa, por una parte, que toda la actividad representativa de carácter simbólico y figurativo está enteramente marcada por la afectividad y, por otra parte, que este período constituye la etapa indispensable y necesaria que conducirá al pensamiento operatorio concreto.

Por medio de la representación, el niño pone en juego la situación de alternancia entre la presencia que satisface y la ausencia que frustra, y aquí el deseo de presencia se denomina aceptando la frustración y la satisfacción, es decir, el orden de lo real impone su separación a las exigencias del deseo, el cual no puede separarse de su objeto. La representación, por su parte, permite tomar en cuenta el orden de la subjetividad y el orden de la realidad. Es, por lo tanto, el medio por el que la inteligencia permite la adaptación a una situación que, sin ese medio, sería insoportable.

Puede comprenderse así las relaciones que la afectividad y la inteligencia mantienen en un nivel donde predomina la afectividad, y hablar así de la inteligencia de la afectividad.

CONTENIDO:

- Freud busca la razón de las conductas afectivas, por lo tanto aparece como el psicólogo de la afectividad, y Piaget busca la razón de los sistemas cognitivos de funcionamiento por lo que aparece como el psicólogo de la inteligencia. Pág. 15.
- Conocer un objeto es actuar sobre él y transformarlo, a fin de captar mecanismos de esta transformación en relación con las mismas acciones transformadoras. Pág. 25.
- Las estructuraciones de la afectividad constituyen un momento de las estructuraciones de la relación con el mundo, a través de la relación con las personas y antes de que se establezcan las estructuraciones de la relación con los objetos. Pág. 26.

- Las estructuras de la actividad cognitiva se construyen al mismo tiempo que las estructuras de la afectividad. Dicho de otro modo, el interrelacionismo expresa el predominio de la afectividad sobre la inteligencia y de ninguna manera su exclusión. Recíprocamente, el interaccionismo es una relación de predominio de la inteligencia sobre la afectividad, que en nada excluye a esta última sino que, al contrario, la integra. Pág. 30.
- Todo fracaso, dificultad u obstrucción del funcionamiento de las estructuras cognitivas determina a su vez reacciones de orden afectivo que pueden bloquear o que efectivamente bloquean, según los casos, el funcionamiento de las estructuras cognitivas. (los “complejos” intelectuales). Pág. 55.
- La constitución del objeto libidinal como transición de las estructuras que conducen al objeto permanente significa, por una parte, que la afectividad se estructura en cuanto a tal y, por otra, que ella condiciona a las estructuraciones de la inteligencia. Pág. 57.
- Todos los esquemas personales, los esquemas relativos a los objetos y los esquemas afectivos, cualesquiera que sean, son por lo tanto afectivos y cognitivos a la vez. Pág. 58.
- La distinción operada entre lo que la madre es y no es se basa en una experiencia vivida, y por consiguiente en la afectividad, que da significación a los indicios perceptivos y los lee, a su manera, experimentándolos. Además, el carácter durable de los sentimientos anudados en relación con la madre constituye a ésta como objeto cada vez más permanente. Pág. 64.
- Siendo la actividad, o más bien las estructuras de la actividad, el fundamento de todas las estructuraciones sucesivas, se hace evidente que las conductas relativas a las personas dependen de estas estructuras de la actividad, y que si las conductas relativas a las personas son las primeras en constituirse genéticamente, las conductas relativas al mundo de los objetos y de las cosas se elaboran en un primer tiempo en y por medio de la relación con las personas, para especificarse, en un segundo tiempo, en las conductas relativas al mundo de los objetos y de las personas. Pág. 76.
- La actividad, ya sea sensoriomotriz o representativa, consiste, además de su función adaptativa, en construir nuevos sistemas de significación. Pág. 88.
- La observación de una conducta, por ejemplo la angustia de los ocho meses o el dibujo de un monigote por un pequeño de cinco años, informa sobre el nivel de desarrollo cognitivo-afectivo alcanzado desde el punto de vista estructural, a la vez que sobre los sistemas de representación elaborados en relación con la madre y sobre lo vivido anteriormente. Pág. 88.
- La afectividad y la inteligencia se constituyen juntas en y a través de los mismos esquemas de comportamiento. Siendo una y otra modos de adaptación a lo real, éstos toman dos formas sucesivas: adaptación a las personas y a las personas. Pág. 103.

- En cuanto a modos de adaptación, la afectividad y la inteligencia se elaboran en su especificidad. La primera se constituye constituyendo a las personas; la segunda, constituyendo a las cosas. El sujeto afectivo se construye antes que el sujeto epistémico. Pág. 104.
- La conjunción del sujeto afectivo y el sujeto epistémico permite la constitución del sujeto social y la inserción social y profesional. Pág. 111.
- La dialéctica de la afectividad y la inteligencia obedece al proceso continuo-discontinuo: cuando la afectividad es actualizada (continuo), la inteligencia es potencializada (discontinuo), lo cual significa que, durante la actualización de la afectividad, la inteligencia se potencializa, es decir que ya está en vías de estructuración. Pág. 116.

METODOLOGÍA:

Jean-Marie Dolle señala que en el libro “De Freud a Piaget: Elementos para un Enfoque Integrador de la Afectividad y la Inteligencia” es un ensayo de enfoque genético que puede mostrar cómo y según qué procesos la afectividad y la inteligencia se generan y se articulan una con otra. Hace énfasis en que las reflexiones en las que desemboca son solamente teóricas y solamente tienen esa significación. Así mismo, indica que no cita bibliografía al final del libro, ya que se refiere más a las interpretaciones de conjunto que a los contenidos particulares.

CONCLUSIONES:

- Los sistemas relacionales establecidos en el vínculo con las personas son constitutivos de la afectividad, mientras que los concernientes a las cosas son de la inteligencia.
- No hay relación con las personas sin relación con el mundo, y las personas tienen los caracteres de los objetos.
- La afectividad concierne al individuo en relación consigo mismo y al individuo en relación con los otros individuos.
- El lenguaje es la historia personal entera; la palabra, lo que dice a su respecto.

TÍTULO: EL CONFLICTO DE LAS FACULTADES

AUTOR (S): KANT, Inmanuel

PUBLICACIÓN: Buenos Aires, 1963. 152 páginas

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna.

PALABRAS CLAVES:

Facultades: Diversas pequeñas relaciones, según la diversidad de las principales ramas de la ciencia en que se dividen los doctos de la Universidad (Pág. 19)

Hombre: Creador de todas sus representaciones y conceptos y debe ser el único autor de todas sus acciones (Pág. 93)

DESCRIPCIÓN:

Los ideales que estimularon a Inmanuel Kant para escribir el libro “El Conflicto de las Facultades” son: la defensa de la autonomía de la razón, derecho a la libre investigación de la verdad y la integridad del patrimonio de la cultura.

En la primera parte comenta que no tuvo una mala ocurrencia aquel que concibió por primera vez la idea y propuso que la misma se llevara a cabo públicamente, de tratar, por así decirlo industrialmente todo el conjunto de la ciencia (lo harían las cabezas que se dedicaban a ella) dividiendo el trabajo; se nombrarían tantos maestros públicos o profesores como materias científicas, y convertidos en sus depositarios constituirían juntos una especie de institución erudita llamada Universidad (o Escuela Superior) autónoma (pues sólo los sabios pueden juzgar a los sabios como tales); la Universidad por lo tanto, estaría autorizada, por medio de sus Facultades.

Las facultades se dividen en dos clases: 1. La de las tres Facultades superiores: En éstas sólo se cuentan aquellas a cuyo respecto el gobierno mismo tiene interés en saber si las enseñanzas son de tal o cual naturaleza o si deben ser expuestas públicamente; 2. La de una Facultad inferior: Sólo esta para velar por los intereses de la ciencia, porque tiene libertad para disponer a su agrado de sus propósitos.

Las tres Facultades superiores (de Teología, de Derecho y de Medicina) funden la enseñanza que les ha confiado el gobierno sobre lo Escrito, y no puede ser de otro modo en un pueblo guiado por la ciencia, pues sin ello no habrá para él ninguna norma permanente y accesible a todos por la cual podría regirse.

En lo que se refiere al cumplimiento de los mandamientos divinos frente a nuestra voluntad, el teólogo bíblico no debe contar con la naturaleza, es decir, con el propio poder del hombre (la virtud), sino con la gracia (una inspiración sobrenatural, pero al mismo tiempo moral) que el hombre, sin embargo, no puede obtener sino por medio de una fe, que transforma íntimamente el corazón, pero esta fe a su vez no le viene sino de la gracia. El jurisconsulto letrado busca las leyes que garanticen lo mío y lo tuyo (cuando actúa como debe, en tanto que funcionario de Estado), no en la razón, sino en el código oficialmente promulgado y sancionado por la autoridad suprema. El médico es un artista; por su carácter particular esta Facultad no tiene que derivar sus reglas de conducta a las órdenes de un jefe, como las Facultades superiores, sino de la naturaleza de los objetos mismos.

La Facultad inferior es aquel curso de la Universidad que sólo se ocupa, o en la medida en que sólo se ocupa, de doctrinas que no son aceptadas como normas por orden de un superior; ésta Facultad es la de Filosofía y comprende dos departamentos: 1. Ciencia histórica; y 2. Ciencias racionales puras.

El pueblo sitúa su felicidad en fines naturales, es decir, en estos tres puntos: 1. En la bienaventuranza después de la muerte; 2. En la convivencia con los hombres, los bienes garantizados por leyes civiles; y 3. En el goce físico de la vida en sí misma (es decir, la salud y la longevidad).

El teólogo bíblico es, propiamente dicho, el doctor de la Ley para la fe de la Iglesia, la cual se basa en estatutos, es decir, en leyes, derivadas de la voluntad del otro; por el contrario, el teólogo racional es el sabio de la razón para la fe religiosa, es decir, para aquella que se basa en leyes interiores que pueden deducirse de la razón propia de cada hombre. La fe en los dogmas escriturarios, para ser conocidos han tenido que ser verdaderamente revelados, no tiene ningún mérito en sí, y su ausencia, hasta la duda que se le opone no representa en sí una culpa, por cuanto todo en la religión depende de la acción, y es éste fin supremo, y en consecuencia también un espíritu conforme a él, lo que debe ser considerado como base de todos los dogmas bíblicos.

En materia de fe se habla de religión y paganismo; la religión fe que pone lo esencial de toda devoción de Dios en la moralidad del hombre; el paganismo es la fe que no lo hace así; ya sea porque le falta totalmente el concepto de un Ser sobrenatural y moral, o sea porque de algo distinto de la disposición a una vida moralmente bien conducida, es decir, de lo no esencial de la religión, hace el elemento de ésta.

Con respecto a la religión de un pueblo, al que se ha enseñado a respetar la Sagrada Escritura, la interpretación doctrinal de la misma, que se refiere a su interés moral (del pueblo) es a la vez la interpretación auténtica; es decir, es así como Dios quiere que se comprenda su voluntad revelada en la Biblia. Pues aquí no se trata de un gobierno civil que mantiene al pueblo bajo una disciplina (política), sino de un gobierno que se preocupa del fondo interior de la disposición moral (por consiguiente, de un gobierno divino).

En la segunda parte Kant comenta que hay que buscar un hecho que indique, aunque en forma indeterminada con respecto al tiempo, la existencia de una causa de esa especie y también la acción de su causalidad en el género humano, y que permita concluir el progreso hacia lo mejor, como consecuencia inevitable, conclusión que también podría ser extendida a la historia de tiempos pasados, (es decir, que el progreso siempre ha existido); aunque de una manera que ese hecho no sea tomado de él mismo como causa del progreso, sino sólo como indicio, como signo histórico, y podría demostrar así la tendencia del género humano considerado en su totalidad, es decir, no según los individuos (pues esto conduciría a una enumeración y a una cuenta interminables), sino siguiendo las divisiones que se encuentran en la tierra en pueblos y en Estados.

Ilustrar al pueblo es enseñarle públicamente sus deberes y derechos frente al Estado al que pertenece. Como aquí sólo se trata de derechos emanados del buen sentido común, sus propugnadores e interpretes naturales ante el pueblo, son los profesores libres de derecho, es decir, los filósofos, que justamente a causa de esta libertad que se permiten, son motivo de escándalo para el Estado, que no quiere hacer más que reinar, y son difamados, bajo el nombre de propagadores de luces, como gente peligrosa para el Estado.

La ventaja del progreso hacia lo mejor, es un aumento de los efectos de la legalidad de los actos conforme al deber, cualquiera que sea la razón que los determine, es decir, que en las buenas acciones de los hombres, que cada vez serán más numerosas y mejores, por consiguiente en los fenómenos de la condición moral del género humano, es donde se debe ver el rendimiento (el resultado) del esfuerzo del género humano hacia lo mejor.

En la última parte indica que el deber de honrar a la vejez no se funda propiamente en la simple consideración que se requiere de los jóvenes frente a la debilidad de los viejos; ésta no es una razón para el respeto que se les debe. La edad quiere ser tenida en cuenta por algo meritorio, por lo cual se le acuerda la consideración; es exclusivamente porque el hombre, que, cuando ninguna honra lo ha manchado, ha podido conservarse tanto tiempo, es decir, ha podido eludir tanto tiempo a la mortalidad, ese juicio más humillante que pueda lanzarse sobre un ser razonable, y en cierto modo ha podido conquistar la inmortalidad.

El estoicismo como principio de dietética, no pertenece sólo a la filosofía práctica o ética, sino también como ciencia de la medicina; ésta es entonces filosófica, cuando sólo el poder de la razón del hombre, dominando sus sentidos por un principio que se da a sí mismo, determina la conducta, por el contrario, es simplemente empírica y mecánica, si para excitar o rechazar esas afecciones, busca la ayuda fuera de sí, en medios corporales (la farmacia o la cirugía).

CONTENIDO:

- La organización de una Universidad, con respecto a sus clases y Facultades no fue exclusivamente obra del azar, sino que el gobierno –sin atribuirle por eso una sabiduría y una ciencia precoces–, en virtud de la necesidad particular que sentía (de impresionar al pueblo por medio de ciertas doctrinas), pudo imaginar a priori un principio de división, que por lo general parece tener un origen empírico y que coincide afortunadamente con el principio de división que se adoptó en la actualidad. Págs. 25-26.
- La Facultad de filosofía tiene, con respecto a las tres Facultades superiores, la función de controlar y de llegar a servirles, justamente porque todo depende de la verdad (condición primera y esencial de la ciencia en general). Pág. 34.
- El conflicto de las Facultades tiene por finalidad la influencia sobre el pueblo, y ellas sólo pueden alcanzar esta influencia en la medida en que cada una de ellas puede persuadir al pueblo que es la que más atribuye a su felicidad, mientras que, en lo que se refiere al modo, están en franca oposición para lograr ese fin. Pág. 37.
- La religión no se distingue en ningún punto de la moral por su materia, es decir, por su objeto, pues se refiere en general a las obligaciones; pero difiere de la moral sólo por la forma, es decir, que es una legislación de la razón para dar a la moral, por medio de la línea de Dios, surgida de esta misma moral, una influencia sobre la voluntad humana para el cumplimiento de todos sus deberes. Pág. 47.
- El Dios en nosotros es el exegeta mismo, porque no comprendemos a nadie más que a aquel que nos habla por nuestro propio juicio y por nuestra propia razón, y la divinidad de una enseñanza, entonces, que hemos recibido, no puede ser reconocida de ningún modo más que exclusivamente por los conceptos de nuestra razón, en tanto que son moralmente puros y por lo mismo infalibles. Pág. 62.
- Toda fe de la Iglesia, en cuanto eroga dogmas meramente estatutarios como dogmas religiosos esenciales, contiene cierta mezcla de paganismo; pues éste consiste efectivamente en dar lo exterior (lo accidental) de la religión por lo esencial. Esta mezcla gradualmente puede llegar a tal punto que toda la religión se transforma en una simple fe de Iglesia, que erige los usos en leyes y se convierte así en un verdadero paganismo. Pág. 65.
- La teoría bíblica de la fe, tal puede desarrollarse en nosotros mismos, por medio de la razón, es la verdadera doctrina religiosa basada en el criticismo de la razón práctica, que obra con una fuerza divina en el corazón de todos los hombres para su radical mejoramiento y que los reúne en una Iglesia universal (aunque invisible). Pág. 78.
- El Dios que se expresa por medio de nuestra propia razón (moral-práctica), es un intérprete infalible, universalmente comprensible de ésta su Palabra, y no puede haber, de ninguna manera, otro intérprete auténtico de su palabra, porque la religión es un asunto de la razón. Pág. 88.
- El progreso hacia lo mejor se puede esperar no por el curso de las cosas de abajo hacia arriba, sino de arriba hacia abajo. Esperar que por medio de la formación de la juventud, bajo la dirección familiar y luego en las escuelas,

desde los cursos inferiores hasta los superiores, con una cultura intelectual y moral reforzada por la enseñanza religiosa, se llegará finalmente no sólo a educar buenos ciudadanos, sino a educar para el bien todo lo que siempre puede progresar más y conservarse, es un plan del que difícilmente se puede esperar el éxito deseado. Pág. 118-119.

- La filosofía, que se interesa en el fin supremo de la razón en su conjunto (que es una unidad absoluta), implica un sentimiento de fuerza que bien puede compensar un cierta medida la debilidad corporal de la vejez por una estimación razonable del precio de la vida. Perspectivas nuevas para ampliar sus conocimientos, aunque no pertenezcan justamente a la filosofía, rinden el mismo servicio o, al menos, parecido, y en la medida en que el matemático toma en esto un interés inmediato (no como un medio en vista de otro fin) es también filósofo y goza del beneficio de esa excitación de sus fuerzas en una vida rejuvenecida y prolongada sin fatiga. Pág. 128.

METODOLOGÍA:

Inmanuel Kant en “El conflicto de las Facultades” realiza un ensayo en el cual muestra tres tratados que redactó con diversos propósitos y además en épocas distintas, sin embargo, por su unidad sistemática, se presentan para formar una obra.

CONCLUSIONES:

- La Facultad de filosofía sostiene solamente lo que el hombre puede y debe hacer él mismo.
- El misticismo, como opinión del pueblo de que uno mismo puede ser objeto de una inspiración sobrenatural, el gobierno no puede elevarlo al rango de Iglesia pública; porque no tiene nada de público y por lo mismo se sustrae enteramente a la influencia del gobierno.

TÍTULO: EL SENTIDO COMÚN

AUTOR (S): GARRIGOU, Lagrange Reginald

PUBLICACIÓN: Argentina, 1944; 363 páginas

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Hombre: Racional, libre, moral, religioso, sociable, dotado de palabra (Pág. 49)

Persona: Todo compuesto de elementos esenciales y permanentes y de elementos pasajeros, y a este todo y no a sus partes se atribuye la existencia y la acción (Pág. 286)

Sentido Común: Cualidad común a todos los hombres (Pág. 84)

DESCRIPCIÓN:

Reginald Garrigou-Lagrange con el libro "El Sentido Común" quiere mostrar por encima de un normalismo pragmatista o utilitario, que conduce a declarar incognoscible lo real, y de un realismo ingenuo, que cree tener desde aquí abajo la intuición inmediata de Dios, por encima también de una vaga filosofía de sentido común, especie de compromiso que se contenta con neutralizar los sistemas extremos unos con otros, sin proporcionarnos ninguna afirmación vigorosa, precisa y comprehensiva, se eleva la verdadera metafísica tradicional, filosofía del ser, única verdaderamente conforme con el sentido común, porque ella sola es su desarrollo y su justificación.

En la primera parte del libro menciona que la teoría Nominalista plantea que existen prejuicios generales del sentido común: 1. La división y la dislocación de la materia y 2. La materialización de las cosas del espíritu (probablemente).

El sentido común no posee un valor de representación, sino que tiene un valor de significación, en cuanto que notifica la existencia de una realidad que él determina por la actitud y la conducta que debemos asumir y seguir para orientarnos hacia el objeto como causa.

Para Aristóteles el objeto formal de la inteligencia es el ser; y la prueba de ello está en que la inteligencia en cada uno de sus tres operaciones (concepción, juicio, razonamiento) nada alcanza sino desde el punto de

vista del ser. El autor plantea que lo que hace que el hombre sea hombre, es la libertad, la moralidad, la religión, la sociabilidad o la palabra, es la razón; pues de la razón se deducen las demás notas.

Para los nominalistas el hombre común no expresa el universal que esta fundamentalmente en las cosas, solamente designa una colección de individuos. La inteligencia en la génesis de sus conocimientos, pasa de la idea de ser que contiene ya implícitamente la idea de sustancia, a las ideas confusas de modo de ser, de multiplicidad, de cambio; ella trata de hacer inteligibles estas nuevas ideas a la luz de la idea del ser; entonces es cuando ella conoce "algo que es", como sujeto uno y permanente, como ser en el sentido pleno de la palabra, como lo que existe o subsiste. Garrigou-Lagrange comenta que el nominalismo Bergsonian no es solamente la negación de la razón que él subordina a la conciencia, también parece ser la negación de esta conciencia que es subordinaría a su vez la vida animal y vegetativa; si es así, el autor plantea que todo se reduciría a la biología.

El conceptualismo subjetivista de Kant difiere del nominalismo, es decir, empirismo o positivismo, porque pretende conservar una cierta necesidad a los primeros principios racionales, necesidad que el empirismo realiza. Afirma que el conceptualismo subjetivista, casi tanto como el nominalismo empírico, violenta el sentido común, en lugar de explicarlo; indudablemente procura mantener la universalidad y la necesidad de los primeros principios racionales, pero mediante el sacrificio de su objetividad, de su valor real u ontológico de leyes del ser.

Habla también de la teoría conceptualista-realista del sentido común, en la cual plantea que el sentido común es una cualidad común a todos los hombres, igual en todos, más o menos invariable; y por el contrario, el buen sentido, es una cualidad susceptible de diversos grados, más o menos desarrollado en los espíritus.

La filosofía tradicional justifica al sentido común pasando de las definiciones nominales a las definiciones reales y estableciendo la relación de las certidumbres de la razón espontánea con el ser, objeto formal de la inteligencia; esta justificación es: la inteligencia espontánea, que es una viviente relación del ser, no puede equivocarse sobre los primeros principios y las grandes verdades con ellos vinculadas, porque ella los percibe inmediatamente implicados en el ser, su objeto formal adecuado.

Los primeros principios del sentido común son: 1. Principio de identidad; 2. Principio de contradicción; 3. Principio de sustancia; 4. Principio de razón de ser; 5. Principio de causalidad; 6. Principio de finalidad; 7. Principio de inducción.

El deseo natural del hombre como la razón que lo fundamenta se dirige no a tal ser o bien particular, sino al ser o bien absoluto; el hombre concibe naturalmente y, por consiguiente, naturalmente desea una felicidad absoluta que tenga la propiedad de ser inamisible; el temor de perderla haría que no fuese plenamente feliz.

En la segunda parte comenta que para Santo Tomás debe haber un principio supremo, para ello compara las dos operaciones del espíritu: la

concepción y el juicio; concluyendo que el principio supremo debe tener por sujeto al ser y por predicado lo que primeramente conviene al ser.

El autor señala que en realidad, no hay más que un devenir sin puntos fijos y sin leyes en el que el pensamiento no se establece sino por la negación de lo real, por una división que imponen solamente las necesidades de la vida práctica y el lenguaje. El pensamiento humano es enteramente verbal, las ciencias no son sino lenguas bien hechas. Le Roy da por demostrado que lo real sensible, a lo cual a reducido lo inteligible, debe a su vez reducirse a la imagen, adoptando así un sensualismo subjetivo o idealista. El objeto de la inteligencia es el ser independiente de la representación y el ser inteligible distinto del objeto de la sensación o de la experiencia interna.

Toda esencia es una posibilidad de existir, y tanto más perfecta cuanto es una posibilidad de existir menos restringida, cuanto más capaz es de participar en la existencia. La existencia no es una perfección que enriquece la esencia de las cosas contingentes, pues ella jamás les conviene sino en calidad de predicado contingente o de hecho, y no en calidad de predicado esencial, el mismo ser subsistente es inteligente en la medida en que es inmaterial, y como es no sólo independiente de todo límite material y especial sino de todo límite de esencia, no solo es soberanamente inteligente, sino que su inteligencia es la misma intelección, es decir, el ser en un estado de suprema inteligibilidad siempre actual.

El hombre tiene una vida aún superior porque no solamente conoce los objetos capaces de especificar sus diversos movimientos, sino que también conoce la razón de fin, puede proponerse un fin y ver en este fin la razón de ser de ciertos medios que él determina.

Para Le Roy y Bergson Dios no es una sustancia, una cosa, sino “una continuidad de surgimiento”, Dios no se concibe más sin el mundo, como la realidad moral, a la que constituye en fondo del ser, tampoco se concibe sin obstáculos que vencer (germen de la materia), sin obligación de unidad (germen de la razón), sin orientación hacia lo mejor.

El autor afirma que solamente son posibles tres posiciones en metafísica general y en teodicea: 1. Admitir la primicia del ser sobre el devenir y negar la potencia; 2. Admitir la primicia del ser y admitir también la potencia; 3. Negar la primicia del ser, afirmar la del devenir.

La unión de la esencia y la existencia en un ser finito cualquiera no puede ser incondicional; se requiere, pues, un ser en el que se identifiquen la esencia y la existencia, puro ser, sin mezcla de potencialidad, sin límites, que sea al ser, en el que se realice en toda su pureza el principio de identidad, que sea el Ser, en lugar de tener solamente el ser: “Yo son El que es”. El principio de identidad aparece así como la verdad fundamental de la filosofía del ser en el orden analítico o de invención en cuanto que es el primer juicio implícito en nuestra primera idea, la idea del ser, y también en el orden sintético, en cuanto que es en Dios la razón suprema de los últimos porqué que se plantea toda la inteligencia, el objeto primero de la contemplación de Dios y del a de sus elegidos.

En la tercera parte comenta que la autonomía del espíritu, en la medida en que es legítima, es incluso mucho más salvaguardada en la filosofía tradicional que en el pragmatismo; lo que es absolutamente contrario a la autonomía del espíritu es, en el orden natural, hacer depender sus afirmaciones más esenciales de las comodidades de la vida práctica, y no de la evidencia objetiva de la verdad.

El símbolo llamada San Atanasio resume toda la doctrina de la Trinidad, enseñando que no se debe ni confundir las personas, ni separar la sustancia. Los atributos de la esencia convienen a cada persona, pero no deben ser multiplicados no de otra suerte que la misma sustancia. El sentido positivo del dogma no tiene más que un valor práctico determinado en su fondo por la actitud que puede permitir frente a Dios, en lugar de estar determinado por la misma realidad divina.

Para el Concilio Vaticano el objeto de nuestra Fe son las verdades ocultas en Dios, que no pueden ser conocidas a menos que Dios las revele y que el Espíritu Santo nos ha revelado. No concebimos a Dios como una persona cuyas proporciones se aumentarían hasta el infinito, sino como el mismo Ser y no le reconocemos sino los atributos que se derivan necesariamente de este concepto de *Ipsum esse* (puro ser, puro tacto). No concebimos a Dios a la imagen del hombre; por el contrario, el hombre es a la imagen de Dios en cuanto que ha recibido una inteligencia que tiene por objeto el ser y sus leyes absolutas.

La persona, es un todo compuesto de elementos esenciales y permanentes y de elementos esenciales y pasajeros, y a este todo y no a sus partes se atribuye la existencia y la acción. El hombre no será una persona plena, sino en la medida en que la vida de la razón y de la libertad domine en el la de los sentidos y de las pasiones; sin esto permanecerá como un animal, un simple individuo esclavo de los acontecimientos, de las circunstancias, siempre a remolque de cualquier cosa, incapaz de dirigirse a sí mismo, no será más que una parte, sin poder pretender ser un todo.

Si el alma racional y el alma sensitiva fuesen realmente distintas, un yo percibiría sus sensaciones y otro sus pensamientos. Pero siendo las sensaciones un acto de un órgano animado (del ojo, del oído), debe proceder de un principio radical que determine o informe, que anime al cuerpo. Por lo tanto, el alma racional debe dar al cuerpo la vida sensitiva, también debe darle la vida vegetativa, la exige la unidad de compuesto, y de hecho siendo las funciones de la sensibilidad intrínsecamente inertes a órganos vivos, el principio que anima el cuerpo y le da el sentir debe darle también el vivir.

El cristianismo es una vida más especialmente vivida por aquellos cuya alma es más pura y más desasida del mundo; pero la raíz de la voluntad viva que se inclina al bien es la inteligencia que se conoce y juzga este bien. El cristianismo para ser una vida, debe ser una doctrina. Esta doctrina es conocida más explícitamente por aquellos cuyo espíritu es más penetrante y más cultivado; expresada primero en términos de sentido común, se explicita, se precisa poco a poco en fórmulas dogmáticas que manifiestan con mayor claridad las relaciones con los

dogmas entre si y con las grandes verdades del orden natural. Por ahí se constituye lo que en cierto sentido puede llamarse la filosofía de la iglesia o la filosofía cristiana.

FUENTES:

- P. DEL PRADO, O.P. (1911). *Veritate fundamentali philosophiae christianae*. Suiza: Imprenta S. Pablo.
- JACOB, (1898). *Revue de Méthaphysique et de Morale*.
- LEBRETON. (1907). *Revue pratique d'Apologétique*.
- LE ROY, E. (1907). *Revue du Clergé francais*.
- LE ROY, E. (1901). *Revue de Méthaphysique et de Morale*.
- LE ROY, E. (1905). *Revue de Méthaphysique et de Morale*.
- LE ROY, E. (1907). *Revue de Méthaphysique et de Morale*.
- LIBERATORE. (1865). *Du composé humain*.

CONTENIDO:

- “Sea de ello lo que fuere, deseoso de evitar en la medida de lo posible una ilusión de esta clase, me he esforzado por definir el sentido común en sí mismo y por sí mismo, no como una primera aproximación de tal o cual metafísica. Entonces se me ha manifestado no ya como una ciencia y una filosofía rudimentaria, sino como una organización utilitaria del pensamiento con miras a la vida práctica. Es de este modo, fuera de toda opinión especulativa, aunque sea de aquella que él mismo profesa, como es vivido efectivamente por todos. Y de este modo igualmente llega a concebirlo aquel que entre todos los filósofos ha penetrado con mayor profundidad su naturaleza específica y original: Bergson. El lenguaje propio del sentido común, puede decirse, es el lenguaje de la percepción corriente, por lo tanto un lenguaje relativo a la acción, hecho para expresar la acción...acción que con toda evidencia implica el pensamiento, puesto que se trata de la acción de un ser racional, pero que no encierra así sino un pensamiento enteramente práctico él mismo”. (Le Roy, E. (1907). *Revue du Clergé francais*). Pág. 23.
- “El sentido común obvio no permanece rigurosamente el mismo en todas las épocas desde el momento en que uno se coloca en el punto de vista de una repercusión teórica...El sentido común contiene en estado confuso e informe no sé que residuos de todas las opiniones filosóficas, de todos los sistemas que han estado un poco de moda”. (Le Roy, E. (1907). *Revue du Clergé francais*). Pág. 36.
- “El sentido común, cuando especula, realiza entidades verbales...Por otra parte, se inclina a no tener en cuenta sino lo que se ve y se toca, especializa y materializa, reifica y cuantifica todo”. (Le Roy, E. (1907). *Revue du Clergé francais*). Pág. 42.
- “Axiomas y categorías, formar del entendimiento o de la sensibilidad, todo esto deviene, todo esto evoluciona, el espíritu humano es plástico

y puede cambiar sus más íntimos deseos”. (Le Roy, E. (1901). *Revue de Méthaphysique et de Morale*). Pág. 61.

- “El principio de no-contradicción no es tan universal y necesario como se lo ha creído, tiene su dominio de aplicación; tienen su significación restringida y limitada. Ley suprema del discurso y no del pensamiento en general, no tiene asidero sino sobre lo estático, sobre lo dividido, sobre lo inmóvil, en una palabra sobre las cosas dotadas de una identidad. Pero hay contradicción en el mundo, como hay identidad. Tales esas movilizaciones huidizas, el devenir, la duración, la vida, que por sí mismas no son discursivas y que el discurso transforma para captarlas en esquemas contradictorios”.(Le Roy, E. (1905). *Revue de Méthaphysique et de Morale*). Pág. 134-135.
- “Reencontrar lo sensible bajo lo inteligible engañoso que lo recubre y que lo oculta y no como antes se decía lo inteligible bajo lo sensible que lo disimula. Ese es el oficio de la filosofía.” (Jacob, (1898). *Revue de Méthaphysique et de Morale*). Pág. 177.
- “Afirmar la personalidad divina es afirmar en primer lugar que Dios no es impersonal, que nos sería imposible darnos sinceramente a él si lo juzgásemos menor que nosotros en el orden de lo real, imposible encontrar en él el fundamento de nuestra existencia personal si lo pensásemos bajo una forma inferior a la personalidad: categoría lógica, principio abstracto, vaga sustancia universal o fuerza cósmica difusa. Afirmar que Dios es personal tiene además un sentido pragmático positivo: es darnos a él, es decir, comportarnos respecto a él como respecto a una persona; es buscar en él nuestra propia personalidad”. (Le Roy, E. (1907). *Revue de Méthaphysique et de Morale*). Pág. 213.
- “En el orden sintético la verdad fundamental de la filosofía cristiana es que en Dios la esencia y la existencia son idénticas, mientras que en la creatura son realmente distintas.” (P. del Prado, O.P. (1911). *Veritate fundamentali philosophiae christianae*. Suiza: Imprenta S. Pablo). Pág. 221.
- “Hemos llegado juntos a la conclusión de que el dogma era independiente de los sistemas humanos y que la fórmula positiva que lo enuncia no debe interpretarse como escrita en lenguaje filosófico, sino en lengua vulgar...Esta independencia de los sistemas humanos es requerida por los más esenciales caracteres de la verdad dogmática: ésta es inmutable y no puede unir su suerte a la de las filosofías humanas; es universal y no puede estar reservada a una escuela de pensadores; es penetrada con mayor profundidad por aquellos cuya alma es más pura, más desasida del mundo, más unida a Cristo, no por aquellos cuyo espíritu es más penetrante y más cultivado.” (Lebreton. (1907). *Revue pratique d'Apologétique*). Pág. 235.
- “La realidad que constituye el objeto de la fe nos es notificada en calidad de hecho bajo las especies de la reacción vital que le corresponde en nosotros; no es definida por la actitud y la conducta

que ella exige a nosotros”. (Le Roy, E. (1907). *Revue du Clergé français*). Pág. 237.

- “La iglesia, en sus decretos, no define el sentido vago de una palabra para dejar a cada uno la libertad de atribuirle el sentido que le plazca. Ella no cae en este ridículo, y ¿el hecho de atribuírselo no sería ultrajar a la maestra suprema de verdad? La Iglesia define las cosas con términos y emplea los términos en el sentido comúnmente aceptado entre aquellos a quienes habla. Por consiguiente, cuando se trata de términos científicos, la Iglesia los emplea en el sentido admitido por los doctores contemporáneos y quiere que la cosa definida en este sentido permanezca inmutable.” (Liberatore. (1865). *Du composé humain*). Pág. 262.

METODOLOGÍA:

El libro “Sentido Común” de El P. Reginald Garrigou-Lagrange es una apretada síntesis de toda la filosofía tomista desarrollada en torno y a la luz del problema del conocimiento; y una síntesis llevada a término, puestas en relieves las líneas fundamentales que la traspasan y sostienen de parte a parte y su armazón íntima y fuertemente trabada, no siempre así subrayadas en los manuales de filosofía escolástica, donde la multitud y división de cuestiones suelen a veces obnubilar esta visión del conjunto orgánico que es, ante todo, el tomismo, como enraizado y nutrido que está en todas sus partes por la realidad misma del ser.

CONCLUSIONES:

- Toda otra filosofía que no sea la del ser y del valor ontológico de la inteligencia (vale decir, que no esté en línea de continuidad con el sentido común) es incompatible con el dogma.
- Las verdades de la fe son siempre asequibles al sentido común, aunque no siempre en su precisa y total comprensión.
- El sentido común no se reconoce a sí mismo, sino en el racionalismo empírico o conceptualismo realista.
- El hombre es libre porque es racional.
- El sabio no puede adaptarse al pragmatismo científico, ni el creyente al pragmatismo religioso, ni el uno ni el otro pueden renunciar a la idea del ser y de la objetividad.
- El sentido común es en estado rudimentario no una filosofía, pues la filosofía del ser opuesta a la del fenómeno y del devenir es la única verdadera, porque sólo ella respeta el principio de identidad y rehúsa admitir la posibilidad del absurdo.
- El alma humana es inmaterial, intrínsecamente independiente del cuerpo que informa y que domina, y que por consiguiente, puede subsistir sin él.
- Sólo Dios es plenamente inteligible en todo lo que El es, porque es el mismo Ser, pura Actualidad.

- Sólo aquello que es por sí puede dar razón por sí mismo del ser de su acción.
- En rigor metafísico de la filosofía cristiana se deducen las principales verdades que deben ser admitidas por todo filósofo cristiano sobre Dios, lo creado en general, el alma humana en particular.
- Lo que el alma moderna ya no conoce lo bastante, lo que es gravemente culpable de no conocer más, es que Dios es Dios y que nosotros por nosotros mismos no somos sino nada.
- El sentido común da el nombre de persona a ciertos seres que distingue de aquellos a quienes simplemente llama cosas. La persona es el ser racional y libre, dueño de sus actos, independiente, por oposición al animal, a la planta, al mineral.

TÍTULO:	EL SUEÑO Y EL AFECTO: UNA TEORÍA DE LO SOMÁTICO
AUTOR (S):	SAMI, Ali
PUBLICACIÓN:	Dunod, París, 1997; 302 páginas
UNIDAD PATROCINANTE:	Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Afecto: La prolongación de una actividad onírica particular que tiene lugar en una conciencia despierta, simultáneamente vuelta hacia el adentro y hacia el afuera y pasando continuamente de un polo al otro (Pág. 134)

Sueño: Experiencia total, dado que sólo existe como acontecimiento vivido en la medida en que se lo recuerde, y que deja de existir por completo si la memoria no conserva huellas de él (Pág. 99)

DESCRIPCIÓN:

El libro "El Sueño y el Afecto: Una teoría de lo Somático" es una tentativa de fundar de otro modo el concepto de lo somático, en la intersección de la medicina, el psicoanálisis y la psicósomática; Así como propone un lenguaje distinto para hablar de los afectos.

En la primera parte el autor indica que el sueño se rige por un ritmo biológico específico, señalando que el ritmo no es exterior al funcionamiento psíquico sino que se confunde con él. Describe tres sueños de Descartes y subraya que en lugar de oponerse la razón y el sueño se aúnan en el mismo impulso creador. Estos sueños se derivan uno del otro, y Descartes descifra sus sueños dentro de ellos, donde Sami-Ali describe que para poder hacer este desciframiento se debe establecer lazos entre los elementos del sueño y su significación personal, lo cual, al mismo tiempo introduce a la realidad, o mejor, un sueño de la realidad que coincide con la conciencia despierta y que confiere al sueño el estatuto de la realidad y a la realidad el estatuto del sueño.

En la duda metódica en la cual se crean las meditaciones, ésta nace de la incertidumbre que despierta el hecho de que la conciencia onírica y conciencia despierta se impliquen mutuamente. Por otro lado el autor plantea como principio general que entre conciencia onírica y conciencia despierta existe una doble relación de inclusión y exclusión recíprocas, por la cual se

determinan en todo momento, para cada cual el ritmo fundamental del funcionamiento psíquico.

El autor al hablar del fenómeno psicossomático señala que es imposible razonar sobre este, dar expresa intervención a la cuestión del ritmo, en sus dos aspectos complementarios: 1. Espacio (una serie de ritmo coagulado reversible) y 2. Tiempo (un ritmo fluido irreversible). Indica también que en lo psicossomático influyen: 1. Ritmo espaciotemporal y 2. Relación General (precede a la relación del objeto y engloba tanto lo psíquico como lo somático).

En el sentimiento de realidad propia, el afecto interviene de manera significativa, en el sentido de que es la presencia del afecto lo que confiere a las situaciones que se viven un coeficiente de ser que nada podría desmentir. Así mismo, nombra algunos fenómenos que son necesarios tener por equivalente del sueño: El fantasma, la ensoñación, la alucinación, el delirio, el afecto, la ilusión, la transferencia, la creencia, el juego, entre otros, y comenta que la realidad en el sueño se trata de una proyección que viene a crear cada vez, a través de una actividad subjetiva diferente, una realidad diferente a la que no adherimos más o menos pero sin perdernos eternamente en ella.

En el libro Sueño y Afecto el autor describe la represión y el papel fundamental que juega dentro de ésta el olvido; indicando las siguientes formas de represión caracterial: 1. Los únicos sueños que la memoria conserva huella son los de su trabajo, 2. Sueños de registro literal, 3. Sueños programados por el superyo, 4. Considerar los sueños cuando se recuerdan, como fenómenos sin pies ni cabeza, inútiles o por el contrario acontecimientos fantásticos, aparecidos del otro mundo. Indicando que el insomnio remite siempre a una represión duradera de la actividad onírica, a la vez que a una represión paralela del afecto.

Sami-Ali describe que la represión caracterial de la actividad onírica puede tener cuatro variantes: 1. La falta de interés por los sueños, 2. La preponderancia de los sueños de trabajo, 3. El aislamiento de los sueños y de la realidad y 4. El insomnio.

En el sueño traumático existe un "Callejón sin Salida" el cual es una situación sin salida cuya estructura lógica, por implicar la contradicción, torna rigurosamente insoluble el conflicto por cuanto toda solución; se destruye a sí mismo y vuelve a llevar incesantemente al punto de partida. Resalta que la labor del terapeuta es comprender que hay un callejón sin salida que determina todo el funcionamiento caracterial, y que confiere al sueño, su posición paradójica de ser a la vez lo que permite superar el trauma y lo que precipita el trauma.

Existen tres teorías sobre los sueños: 1. Hobson: Teoría de la activación-síntesis: consiste en negar que el sueño, pueda disimular lo que fuere, y que sea necesario distinguir un contenido latente, de un contenido manifiesto, por cuanto todo, en todo momento, se da absolutamente tal cual, sin trasfondo hipotético, en su transparencia definitiva. 2. Artemidoro y la clave de los sueños: Se hace una distinción entre sueño (presente) y ensueño (futuro), y se profundiza en ensueño, en el cual lo oculto es lo evidente porque todo transcurre en el plano de la realidad, que permanece exterior al sujeto, sin embargo, la realidad portada por la proyección no se opone a lo imaginario

sino que lo incluye y es incluido por él. 3. Los Addâd o las palabras de sentido antitéticas en Árabe: En la lengua árabe una sola y misma palabra puede designar una cosa y su contrario, precisamente lo evidente y lo oculto, indicando que las principales categorías que rigen a los Hadad (contrario o disímil) son las que instauran una relación de identidad entre el sujeto y el objeto, amado y amante, lejano y próximo, revelar y ocultar; de modo que el inconsciente parece íntimamente ligado a cada lenguaje donde la oposición de lo evidente y oculto, más allá del terreno específico del sueño, ocupa un lugar que aún queda por descubrir y que incide en el modo de objetivar la experiencia onírica.

Por otra parte, el autor comenta que el sueño es una experiencia total, dado que solo existe como acontecimiento vivido en la medida en que se lo recuerda, y que deja de existir por completo si la memoria no conserva memoria de él, señalando que el sueño se presenta de entrada como una función vital en la que continuamente se juega el equilibrio psicossomático: este resulta inseparable de una situación conflictiva que a veces, al encerrarse en sí misma, no deja que subsista ninguna salida, y que se transforma en callejón sin salida.

Los discursos sagrados se tratan de una retórica abandonándonos a un arte eminentemente persuasivo; el espacio de estos es primordialmente mágico, donde visiones de ensueño y acontecimientos naturales constituye el anverso y el reverso de una misma realidad; así mismo, indica que los discursos están provistos de una estructura formal, la cual determina el contenido.

El sueño crea una realidad que no se diferencia en nada con la realidad verdadera, dice que el sueño se desenvuelve en dos planos simétricos que presentan doblemente al sujeto: allí donde él aparece y allí donde aparece otra cosa.

La salida del “callejón sin salida” se efectúa mediante la reducción de lo contradictorio a lo idéntico, reducción que no exige menos que la reestructuración total de la relación con lo real tanto con lo imaginario.

En la segunda parte el autor señala el problema del afecto como la prolongación de una actividad onírica particular que tiene lugar en una conciencia despierta, simultáneamente vuelta hacia el adentro y hacia el afuera y pasando continuamente de un polo a otro, así como, todo afecto es al mismo tiempo una experiencia del mundo en la que el objeto parece inseparable del afecto del que es correlativo.

Existen cuatro dimensiones que intervienen en el afecto: 1. La distinción establecida comúnmente entre lo fútil y lo importante, todo tiene el mismo valor afectivo, que es extremo y nada es indiferente; 2. En lugar de existir en sí, con independencia del estado afectivo, el objeto del afecto forma parte del acto que lo constituye, perdiendo al mismo tiempo toda permanencia; 3. El objeto del afecto parece depender de tres movimientos: a) acto de dividir, b) acto de condensar y c) acto de enlazar; 4. Cualidad cromática del objeto vinculada al objeto no verbal, sabiéndose desde siempre que los colores tienen la virtud de ser a la vez una cualidad física y una reacción fisiológica, que cada color según el lugar que ocupa en el espectro solar, se ve asociado a una resonancia afectiva particular.

El afecto es una relación con el otro que pasa siempre por la lengua materna, cuya particularidad es la de ser aprendida en la infancia, es decir, existe un nexo entre el afecto y el lenguaje infantil. Así mismo, comenta que para que las palabras conserven el valor afectivo del que surgieron es absolutamente preciso que sean compartidas al menos por dos personas pertenecientes a la misma lengua.

Íntimamente ligado a las palabras, el afecto, sin embargo no existe más que para una conciencia que convierte estas palabras en cosas: la palabra misma ha pasado a ser la cosa, y este devenir es justamente el afecto. El hecho de que en el afecto la palabra forme una unidad con la cosa, significa que se está, en una conciencia del sueño, donde todo se objetiva y todo se transforma en cosa, incluidas las palabras. La conciencia afectiva es idéntica a una conciencia de compartir; el afecto solo existe en la medida en que se lo comparte, en que se lo puede compartir, en un estado de desposesión de sí, estado de sueño. Las cosas se vuelven entonces palabras, las palabras cosas y el afecto conciencia onírica común, la cual permanece inseparable de la experiencia corporal, como por otra parte la conciencia onírica misma, en este sentido el afecto tiene una realidad que es la del cuerpo.

Para poder hablar del vínculo que existe entre afecto y patología orgánica, es necesario ver el principio fundamental que dice que toda representación se acompaña de un afecto, todo afecto de una representación, y que el afecto y la representación son el derecho y el revés del mismo fenómeno original. Resalta que la relación entre el afecto y la patología orgánica comprometen dos afectos fundamentales: la angustia y la depresión.

Según Freud la angustia es una neurosis actual que refleja casi sin deformación, una economía sexual perturbada, y que aparece en condiciones de frustración sexual que dejan suponer una acumulación de la excitación como su causa. Maneja dentro de la angustia los conceptos de fobia y castración. La angustia se constituye enteramente como posibilidad de pérdida de si mismo y del objeto mediatizada por la proyección. También señala el funcionamiento del que depende la angustia, siendo dos formas de este funcionamiento según que la actividad onírica se incluya en la conciencia despierta o se excluya de esta: 1. El fracaso a la represión; 2. El mantenimiento de la depresión.

Existen tres modalidades de represión propias del afecto: 1. Proceso de supresión; 2. Transformación caracterial y 3. Corte entre palabra y afecto.

Lo que singulariza a la depresión es el carácter expansivo del fenómeno: la pérdida de un objeto pasa a ser la de todos los otros, al mismo tiempo que la de sí, fundándose siempre en una proyección negativa aún cuando una vez constituida, tiende a detener toda forma de proyección susceptible de inclinarse sobre la vertiente positiva. Señala que la depresión es una manera de remitirse a la ausencia, e indica sus dos modalidades: 1. Plantear el objeto ausente-presente, manteniendo con él una relación viva muy aproximada al sentimiento nostálgico, como si la ausencia no fuera aún definitiva ni la pérdida irreparable; 2. La relación con el objeto presente-ausente en que el acento recae más bien sobre la ausencia. Así mismo, describe los signos más reveladores de la depresión: indiferencias, aburrimiento y desesperación.

Más adelante, Sami-Ali define lo vanal como un concepto sumamente complejo provisto de cuatro dimensiones: 1. Contenido: se define lo literal; 2. Forma: es lo único real; 3. Función: se resume en una regla adaptativa conducente al conformismo; 4. Afecto: Lo neutro, que es una manera de mantenerse a distancia de sí y de los otros, y de dar a las cosas el mismo valor afectivo, ni positivo ni negativo, correspondiente a un mismo nivel generalizado.

Al constituir la depresión una situación de atolladero (situación conflictiva sin salida) en la cual la proyección interviene negativamente. El autor plantea las salidas eventuales a semejante encierro: 1. El suicidio: es el punto fulminante de la depresión que se ha adueñado de todo ser, no supone ninguna trascendencia, sino que se contenta con detener bruscamente el sufrimiento poniendo fin a la situación que lo engendraba; 2. La psicosis: la sistematización psicótica: lo caracteriza el hecho de estar definitivamente cerrada, reacia a todo movimiento, detenida al borde del abismo; 3. La manía: la oposición ente sujeto y objeto, tiene el valor exacto de una actividad onírica intensa en el estado de vigilia, absorbiendo toda realidad; 4. La creación: el término que mejor se adecua a esta experiencia es el de transfiguración: ninguna revelación de una realidad distinta, sino de esa misma realidad convertida en otra, a través del velo que se desgarrar: 5. La patología orgánica: implica desconocer la fuerza insidiosamente uniformizante de la represión caracterial, que acaba por aplastar la vida onírica y afectiva; 6. Estrés: un estímulo se torna estresante no solo a causa de su intensidad y de su persistencia, sino sobre todo porque el sujeto que padece su contragolpe se encuentra en la incapacidad de hacer lo que fuera, estrés es el descubrimiento de que la fuga y el ataque (conflictos insolubles) existen y que a su vez, es factible reproducirlos experimentalmente.

Sami-Ali argumenta que el tiempo constituye la esencia del síndrome depresivo, que se presenta primero como un trastorno del ritmo biológico; así mismo, indica que la represión trastoca el conjunto del funcionamiento, desembocando en lo que se puede llamar una depresión caracterial: el acontecimiento que no necesita volverse inconsciente, se ve entonces neutralizado gracias a la neutralización de la conciencia que se tiene del acontecimiento. Por último, el autor indica que la depresión se asocia a algunas patologías como lo son: el asma, la patología auto-inmune y la patología cancerosa.

FUENTES:

- ARTEMIDORO. (1973). La clef des songes. París:Vrin
- BUNNEY, W.E. Y GARLAND, D.L. (1983). Recent advances in the biology of depression. Oxford:Perrgamon Press
- EIBL-.EIBESFELDT, I. (1972). Ethologie 1967. París:NEB
- FREUD, S.(1895). <<Qu'il est justifié de séparer de la neurasthénie un certain complexe symptomatique sous le nom de "nevrose d'angoisse">>, en Névrose, psychose et perversion. París: PUF, 1973
- FREUD, S. (1912). L'inconscient, en Métapsychologie, París: Gallimard.1968.

- FREUD, S. (1900). L'interprétation des rêves. París : PUF, 1980.
- FREUD, S. (1926) Inhibition, symptôme et angoisse. París: PUF 1986.
- FREUD, S. (1950). Abrégé de psychanalyse. París : PUF
- FRIJDA, N.H. (1987). The emotions. CambridgeCambirdge University Press.
- HOBSON, J.A. (1992) Le cerveau rêvant. París: Gallimard
- NEMIAH, J.C. et al. (1976) <<Alexithemia. A view of the psychosomatic process>>, en O.W.Hill, ed, Modern trends in psychosomatic medicine. Londrees:Butterworths
- ROTBARD, S. (1996). <<Naître et renaître dans un cas d'asthme respiratoire>>, en Sami-Ali et al., Allergie et psychosomatique. París:CIPS
- SAMI-ALI. (1974) L'espace imaginaire. París: Gallimard.
- SAMI-ALI. (1984). Le visuel et le tactile. Essai sur la psychose et l'allergie. París: Dunod.
- SAMI-ALI. (1990) Le corps, l'espace et le temps. París: Dunod.
- SCHREBER, D.P. (1975). Mémoires d'un névropathe. París: Seuil.
- STYRON, W. (1990). Face aux ténèbres. Chronique d'une folie. París:Gallimard.
- THOMPSON, J.G. (1988). The psychobiology of emotions. New York: Plemun.

CONTENIDO:

- No hay en sentido estricto afectos inconscientes como hay representaciones inconscientes. (Freud, S. (1912). L'inconscient, en Métapsychologie, París: Gallimard.1968). Pág.20
- El sueño es la realización (disfrazada) de un deseo (sofocado, reprimido). (Freud, S. (1900). L'interprétation des rêves. París : PUF, 1980). Pág. 27
- La explicación del olvido de los sueños, parece ser que, salvo que haya un despertar, sencillamente el sueño no es registrado por la memoria. (Hobson, J.A. (1992) Le cerveau rêvant. París: Gallimard) Pág. 46
- Lo que constituye para el ello inconsciente un motivo de satisfacción, puede ser para el yo, por este mismo hecho, un motivo de angustia. (Freud, S. (1950). Abrégé de psychanalyse. París : PUF). Pág. 48
- Nuestra hipótesis pretende, pues, que los sueños, son tan comprensibles como lo permiten las desfavorables condiciones de trabajo en que se halla el cerebro durante la fase paradójica. El cerebro-mente hace lo que puede para dar un sentido a las señales de origen interno. Este esfuerzo de síntesis es que lo confiere a nuestros sueños su impresionante coherencia temática: los temas del sueño quedan notablemente intactos, pese a su desorganización constitutiva. Y es enteramente posible que su carácter simbólico, profético, provenga de la tensión necesaria para este esfuerzo de integración. El cerebro-mente debe quizá bucear en lo más profundo de sus mitos para hallar una estructura narrativa capaz de reunir todos los datos. Se

puede seguir interpretando los sueños como metáforas o incluso en términos de inconsciente dinámicamente reprimido, si uno se empeña en ello. Pero tal proceder no es ya necesario ni suficiente para explicar tanto el origen como la naturaleza del sueño. (Hobson, J.A. (1992) *Le cerveau rêvant*. París: Gallimard). Pág. 68-69

- La esfera del conocimiento está dominada por la incapacidad de describir, y/o por la vana tentativa de explicar una multitud de anomalías de la percepción y la motricidad. (Hobson, J.A. (1992) *Le cerveau rêvant*. París: Gallimard). Pág. 71.
- En el sueño, el sujeto se vuelve exterior a sí mismo, creando una realidad exterior que él mismo. (Sami-Ali. (1974) *L'espace imaginaire*. París: Gallimard). Pág. 73
- Ensueño es un modelado polimorfo del alma que significa los acontecimientos buenos o malos por venir. (Artemidoro. (1973) *La clef des songes*. París:Vrin). Pág. 80
- El sueño parece una respuesta a algo que realmente sucede en el cuerpo, allí donde precisamente el ántrax se está formando. (Sami-Ali. (1984). *Le visuel et le tactile. Essai sur la psychose et l'allergie*. París: Dunod). Pág. 114
- Lo que sucede fuera del sujeto forma parte del sujeto, el cual, por esto, se encuentra en el interior de sí mismo: espacio de inclusiones recíprocas. (Sami-Ali. (1990) *Le corps, l'espace et le temps*. París : Dunod.). Pág. 117
- Toda la experiencia del mundo está mediatizada por la lengua que se habla y a la que se pertenece, lo real pasa a ser desde entonces lo literal que dice exactamente que la cosa es la cosa, mientras que lo imaginario se resume en lo figurado que enuncia que la cosa no es la cosa. (Sami-Ali. (1990) *Le corps, l'espace et le temps*. París : Dunod.) Pág. 134.
- El alma se compone de los nervios del entendimiento y cada nervio tomado por separado representa el conjunto de la individualidad espiritual del hombre. (Schreber, D.P. (1975). *Mémoires d'un névropathe*. París: Seuil). Pág. 145
- La reacción afectiva depende por entero, no de la situación, sino del sentido que la persona le atribuye a la situación. (Frijda, N.H. (1987). *The emotions*. CambridgeCambirdge University Press.) Pág. 153
- Las palabras cuya resonancia afectiva se debe al vínculo que conservan con los gestos y los sonidos, son imágenes del cuerpo en las que en todo momento se puede recuperar el propio origen corporal recorriendo la distancia que separa la palabra del sonido. (Sami-Ali. (1984). *Le visuel et le tactile. Essai sur la psychose et l'allergie*. París: Dunod). Pág. 157.
- Las palabras del afecto son la proyección de esa presencia primordial del cuerpo que subtiende toda expresión, tanto verbal como no verbal. Se comprende entonces que esquemas motores hereditarios pueden intervenir en la noción del afecto. (Eibl-Eibesfeldt, I. (1972). *Ethologie 1967*. París:NEB). Pág. 157

- El afecto es una relación con el otro que pasa simultáneamente por una conciencia onírica común, por una lengua materna compartida y por el cuerpo propio, que es a la vez expresión gestual y proceso orgánico, es decir, cuerpo imaginario y cuerpo real. (Thompson, J.G. (1988). *The psychobiology of emotions*. New York: Plenum). Pág. 168.
- El mecanismo de la neurosis de angustia debe ser buscado en la derivación de la excitación sexual somática a distancia del psiquismo y en una utilización anormal de esa excitación, que es su consecuencia. (Freud, S. (1895) <<Qu'il est justifié de séparer de la neurasthénie un certain complexe symptomatique sous le nom de "nevrose d'angoisse">>, en *Névrose, psychose et perversion*. París: PUF, 1973). Pág. 179
- El psiquismo cae en el afecto de angustia cuando se siente incapaz de liquidar por la reacción correspondiente una tarea proveniente del exterior (peligro); cae en la neurosis de angustia cuando se ve incapaz de regular la excitación de origen endógeno (sexual). (Freud, S. (1895) <<Qu'il est justifié de séparer de la neurasthénie un certain complexe symptomatique sous le nom de "nevrose d'angoisse">>, en *Névrose, psychose et perversion*. París: PUF, 1973). Pág. 179
- La angustia es la que produce la represión y no, como pensé en otro tiempo la represión la que produce la angustia. (Freud, S. (1926) *Inhibition, symptôme et angoisse*. París: PUF 1986) Pág. 181
- La angustia se modela en el hombre según el proceso de nacimiento, reproduciendo siempre este acontecimiento inaugural a través de formas cada vez más complejas, es porque el nacimiento comporta de entrada una situación de peligro. Peligro que sólo podría ser el de no poderse afrontar el exceso de tensión y de sentirse impotente para ello. Freud, S. (1926) *Inhibition, symptôme et angoisse*. París: PUF 1986) Pág. 186
- La angustia la llamamos estado de afecto aunque tampoco sepamos lo que es un afecto. Freud, S. (1926) *Inhibition, symptôme et angoisse*. París: PUF 1986) Pág. 187
- La alexitimia es el fenómeno donde el acento recae particularmente en la dificultad para reconocer y decir los afectos. (Nemiah, J.C. et al. (1976) <<Alexithemia. A view of the psychosomatic process>>, en O.W.Hill, ed, *Modern trends in psychosomatic medicine*. Londres:Butterworths). Pág. 218
- Es indudable que desde el momento en que rozan los últimos abismos de la depresión el sentimiento agudo de pérdida es inseparable de la intuición de que la vida escapa a una velocidad creciente. (Styron, W. (1990). *Face aux ténèbres. Chronique d'une folie*. París:Gallimard). Pág. 234
- Todo sucede entonces como si, en cuanto más se acerca uno a la posición psicótica, más se alejara de la patología orgánica y viceversa. (Sami-Ali (1984). *Le visuel et le tactile. Essai sur la psychose et l'allergie*. París: Dunod). Pág. 256
- Cuando se modifica experimentalmente el ciclo reposo-vigilia generándose un insomnio artificial, el estado depresivo se disipa, al

menos por un tiempo. (Bunney, W.E. y Garland, D.L. (1983). Recent advances in the biology of depression. Oxford:Perigamon Press). Pág. 261

- En el asma el atolladero remite al nacimiento, donde la respiración constituye el comienzo absoluto, al mismo tiempo que a la dificultad de acceder a la autonomía y precisamente a la respiratoria. (Rotbard, S. (1996). <<Naître et renaître dans un cas d'asthme respiratoire>>, en Sami-Ali et al., Allergie et psychosomatique. París:CIPS). Pág. 272

METODOLOGÍA:

Sami-Ali somete a un nuevo análisis los dos fenómenos que llevan hasta su punto más alto el fundar de otro modo el concepto de lo somático, el sueño y el afecto, tomados uno y otro como referencia a la patología orgánica. Así mismo, utiliza observaciones clínicas profundas para mostrar como se efectúa el trabajo terapéutico.

CONCLUSIONES:

- La posición paradójica del sueño, que no es nunca sueño sino siempre conciencia de realidad.
- El afecto y su objeto aparecen indisolublemente ligados.
- Las palabras que poseen el mismo sentido no tienen forzosamente el mismo valor afectivo.
- Cada sueño parece tener una tonalidad afectiva particular, un clima emocional en el que está inmerso y que constituye su marca distintiva: amenazador, acogedor, confuso, nostálgico, entre otros.

El atolladero adopta la particularidad de confundirse con el tiempo, de formar una unidad con desenvolvimiento temporal, comprendido entre la impermanencia y la irreversibilidad: Nunca más.

TÍTULO: LA EXPERIENCIA DEL AMBIENTE:
PERCEPCIÓN Y SIGNIFICADO DEL
MEDIO CONSTRUIDO

AUTOR (S): CORRALIZA, José Antonio.

PUBLICACIÓN: Madrid, 1987; 269 páginas

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Ambiente: Fuente de estimulaciones (Pág. 73)

Conceptos cognitivos: Relacionados con el pensamiento y organización formal mental (Pág. 43)

Dimensiones afectivas: Relacionadas con las atribuciones de significado y/o el componente evaluativo (Pág. 43)

DESCRIPCIÓN:

El libro “La experiencia del ambiente: Percepción y significado del medio construido”, de José Antonio Corraliza, pretende estudiar un aspecto particular de la compleja interacción entre el hombre y el medio, y específicamente, el medio construido: las dimensiones afectivas de la respuesta de un sujeto ante un ambiente o faceta del mismo.

Este libro está dividido en dos partes, en la primera el autor plantea información teórica sobre la afectividad y el medio; y en la segunda desarrolla un estudio empírico.

En la primera parte indica que la evaluación ambiental remite a una dimensión que resulta esencial a la Psicología Ambiental, en cuanto pretende constituirse como ciencia; cuyo objetivo principal consiste en clarificar situaciones, facetas ambientales, para estudiar los procesos psicológicos que dichas situaciones y facetas desencadenan.

Existen dos tipos de estrategias de evaluación ambiental: 1. Evaluación técnica: Se basa en sistemas científico-técnicos de la medición del ambiente, y que remite a los factores objetivos del ambiente; 2. Evaluación observacional: Se basa en las impresiones recogidas de los sujetos que están expuestos o a los que afecta el ambiente que se pretende evaluar. Los problemas metodológicos de la evaluación ambiental son: 1. Concepto del ambiente; 2. Modos de exposición del

ambiente; 3. Tipos de respuestas; 4. Nexos entre la investigación en la evaluación ambiental y la toma de decisiones.

La percepción ambiental es un fenómeno de carácter social. La captación de los símbolos del ambiente es fruto de la socialización, y en suma implica, en sí misma, una actividad social. Comenta que los factores que inciden en el significado ambiental son: 1. Factor objetivo: Constituido por los rasgos más característicos del diseño o de la configuración del marco físico que inciden sobre el significado a él atribuido; 2. Factor subjetivo: Resulta imprescindible el estudio de la representación interna del marco físico y de los atributos consecuentes proyectados sobre dicho marco; 3. Factor referencial: Remite a aquellos elementos que inciden en la forma y contenido que adopta la transacción entre el individuo y la situación, entre los rasgos objetivos del ambiente y los preceptos y dimensiones atribuidas al ambiente.

Para la evaluación de la percepción ambiental, son relevantes tres niveles de análisis: 1. Reconocimiento del marco físico; 2. Valoración; y 3. Adaptación.

Existen respuestas afectivas, sea en forma de atributos verbales que reflejan la dimensión emocional de un lugar, sea en forma de sentimientos personales proyectados sobre el ambiente, sea en forma de comportamientos emocionales expresivos y significativos, sea, finalmente, en forma de alteraciones fisiológicas de las personas, debidas a una reacción emotiva. Aunque no todos los efectos son completamente y/o únicamente emocionales, están estrechamente relacionados con la experiencia emocional del sujeto.

El estudio del significado afectivo del ambiente puede, igualmente, ayudar a prever tipos de configuraciones ambientales y organizaciones espaciales en relación con la previsible experiencia emocional que de las mismas tenga el sujeto. La experiencia del ambiente, sobre todo cuando éste es nuevo o está relacionado con viejos recuerdos o permite la evolución de sentimientos importantes del individuo, es, en primer lugar, una experiencia emocional, que genera la aparición de afectos de un signo o de otro.

En el sistema abierto (dinámica, con tendencia al equilibrio homeostático, y creatividad) el ambiente constituye el marco o escenario en el cual el individuo desarrolla planes de acción, que se elaboran sobre el ambiente y, simultáneamente, son objeto de los límites y las posibilidades que este mismo ambiente ofrece.

De acuerdo a la revisión de varios estudios, el autor propone tres categorías, en las cuales son posibles las dimensiones y atributos del ambiente formulados: a. Categoría 1: Dimensiones que expresan rasgos (descriptores) del ambiente: Todas aquellas dimensiones y atributos que pretenden ofrecer las características que, en función de la percepción subjetiva, definen un determinado ambiente. b. Categoría 2: Dimensiones que expresan facetas o partes del ambiente: Aquellas dimensiones y atributos que pretenden ofrecer una clasificación o taxonomía de los ambientes, según los rasgos salientes o predominantes del mismo. c. Categoría 3: Dimensiones que caracterizan la experiencia emocional del

ambiente: Aquellas dimensiones y atributos que pretenden explicar el impacto emocional de un ambiente o facetas salientes de éste sobre el individuo.

En la segunda parte realiza una muestra empírico para definir los componentes o dimensiones afectivas del significado ambiental. Este estudio tiene tres objetivos: a. Comprobar empíricamente las dimensiones afectivas relevantes del significado ambiental; b. Construir un instrumento que permita la evaluación de dichos componentes o dimensiones, delimitando el alcance de éste a través de las exposiciones verbales; que pueda ser utilizado en castellano, y adaptado específicamente para la evaluación de los componentes o dimensiones afectivas del significado ambiental; c. Aplicar el instrumento diseñado a la evaluación de un marco ambiental específico y delimitado.

Con respecto a la delimitación del campo, éste está caracterizado, por asentar su comprensión sobre las relaciones individuo-ambiente, en el estudio de respuestas afectivas y la relación entre éstas y las características del ambiente. Las dimensiones obtenidas en el estudio fueron cuatro: 1. Agrado (Atractivo de un patrón ambiental): Puede estar en función de una doble situación: o la situación que permite la obtención de algo que se desea, o el evitar algo que no se desea. 2. Activación (despertamiento): Está relacionada tanto con la intensidad de una respuesta emocional, como con el esfuerzo que exige adaptarse a los requerimientos/características de una situación. 3. Impacto: Se relaciona con la primera experiencia del sujeto con un estímulo, ambiente o situación que va desde lo impactante a lo que no resulta impactante o es ignorado. 4. Control (organización): Control-responsabilidad de la personal y control de la situación.

FUENTES:

- BAUM, A.; SINGER, J.E., Y BAUM, C.S. (1982). Stress and de environment, en G.W. Evans, environmental Stress. Cambridge Univ. Press : Cambridge.
- ITTELSON, W.H. (1973). Environment Perception and Contemporary Perceptual Theory, en W.H.Ittelson (ed.), Environment and Cognition. Seminar Press: Nueva York.
- LEFF, H.L. (1978). Experience, Environment and Human Potentials. Oxford Univ. Press: Nueva York.
- MEHRABIAN, A. (1980). Basic Dimensiens for a General Psychological Theory. Implications for Personality, Social, Environment and Developmental. Oelgeschlager, Gunn and Main: Cambridge, Mass.
- RODRÍGUEZ SANABRA, F. (1982). Percepción del ambiente, en F. Jiménez Burrillo (ed), Psicología y medio ambiente. CEOTMA: Madrid.
- WARD, L.M., Y RUSELL, J.A. (1981). The Psychological Representation of Molar Physical Environments. Journal of Experimental Psychology: General.

- WAPNER, S. (1981). Transactions of Person-in-Environments: Some Critical Transitions. *Journal of Environmental Psychology*.

CONTENIDO:

- Como algo que determina y forma parte de la conducta, que actúa como incitación y límite, que se modifica por su propia dinámica y que es modificado por la conducta que, no olvidemos, siempre es de un sujeto, animal o humano. (Rodríguez Sanabra, F. (1982). Percepción del ambiente, en F. Jiménez Burrillo (ed), *Psicología y medio ambiente*. CEOTMA: Madrid). Pág. 23.
- La secuencia evolutiva se conforma al principio ontogénico que caracteriza el desarrollo como una progresión ideal de un estado de globalidad y ausencia de diferenciación, a la diferenciación, la articulación y la integración jerárquica de las partes (en un todo) y de las fases en el proceso...El proceso de percepción tiene como resultado el desarrollo de la organización estructural de un ambiente. (Wapner, S. (1981). *Transactions of Person-in-Environments: Some Critical Transitions*. *Journal of Environmental Psychology*). Pág. 48.
- La percepción es la captación, selección y organización de las modificaciones ambientales, orientada a la toma de decisiones que hacen posible una acción inteligente (esto es, dirigida a un fin) y que se expresa por ella. (Rodríguez Sanabra, F. (1982). Percepción del ambiente, en F. Jiménez Burrillo (ed), *Psicología y medio ambiente*. CEOTMA: Madrid). Pág. 49.
- El primer nivel de respuesta al ambiente es afectivo. El impacto emocional directo de la situación, con frecuencia, gobierna las direcciones tomadas en posteriores interacciones con el ambiente. Su incidencia es gradualmente borrada y pulida sobre todo por la familiaridad, pero sus consecuencias quedan indelebles. (Ittelson, W.H. (1973). *Environment Perception and Contemporary Perceptual Theory*, en W.H. Ittelson (ed.), *Environment and Cognition*. Seminar Press: Nueva York). Pág. 52.
- Las reacciones emocionales (afectivas, connotación, sentimiento) representan el núcleo común de la respuesta humana a todos los tipos de ambientes. (Mehrabian, A. (1980). *Basic Dimensions for a General Psychological Theory. Implications for Personality, Social, Environment and Developmental*. Oelgeschlager, Gunn and Main: Cambridge, Mass). Pág. 58.
- El estrés es el proceso a través del cual hechos o restricciones ambientales, denominados estresores, amenazan la existencia y bienestar de un organismo y por el cual el organismo responde a esta amenaza. (Baum, A.; Singer, J.E., y Baum, C.S. (1982). *Stress and environment*, en G.W. Evans, *Environmental Stress*. Cambridge Univ. Press : Cambridge). Pág. 67.
- La experiencia emocional se expresa a través de una serie de dimensiones afectivas, que expresan no sólo estados de los individuos en relación con sus sentimientos, predisposiciones o metas, ni sólo

calidades descriptivas del ambiente. Estas dimensiones afectivas han de interpretarse como resultado de la confrontación entre los planes, predisposiciones o metas de un individuo y los recursos o facetas que ofrece el ambiente. Pág. 72.

- Un tipo de procesamiento ambiental es definido como un plan para seleccionar tipos específicos de información para procesar o poner en marcha operaciones mentales específicas sobre la información que está siendo procesada. (Leff, H.L. (1978). *Experience, Environment and Human Potentials*. Oxford Univ. Press: Nueva York). Pág. 112.
- A través de una serie de procesos sensoriales, perceptivos, cognitivos y afectivos, la información ambiental es sucesivamente transformada y utilizada para la construcción de una representación interna del ambiente. (Ward, L.M., y Rusell, J.A. (1981). *The Psychological Representation of Molar Physical Environments*. *Journal of Experimental Psychology: General*). Pág. 121.

METODOLOGÍA:

El libro “La experiencia del ambiente: Percepción y significado del medio construido”, de José Antonio Corraliza reside en la parte metodológica o instrumental; su aportación más relevante consiste en haber aportado un instrumento tan consagrado en la investigación psicosocial con el Diferencial Semántico para medir con tanta facilidad como rapidez y garantía los componentes afectivos del ambiente con posibilidad de utilizarlo indistintamente, tanto en ambientes naturales como construidos, bien a un nivel molar o molecular manejando, de esta manera nada azarosa, los dos ejes sobre los que descansa la investigación de Psicología Ambiental.

CONCLUSIONES:

- El comportamiento humano no ocurre en el vacío, sino que está inmerso en un medio ambiente, complejo resultado de la incidencia de elementos físicos y simbólicos, rasgos objetivos y significativos atribuidos a dicho ambiente que configuran éste como un escenario de conducta.
- El contexto socio-cultural, definido en variables operacionalizadas, actúa como variable interviniente en la explicación de la relación entre el sujeto y la situación.
- El hombre y su ambiente son, ambos, inseparables y uno y otro constituyen el conjunto que ha de ser tenido en cuenta en el proceso de la evaluación ambiental.
- Los problemas ambientales son problemas de las personas.
- La dispersión de atributos y dimensiones afectivas del ambiente es, lógicamente, consecuencia de la extremada complejidad y diversidad real del ambiente.

- La cualidad afectiva del ambiente forma parte del significado ambiental y su conocimiento puede ayudar a explicar y prever modos de interacción hombre-ambiente.
- Se puede considerar que el estudio realizado ha aportado resultados convergentes y relevantes, para los estudios recientes de respuesta emocional.

TÍTULO: LA AFECTIVIDAD COLECTIVA

AUTOR (S): FERNÁNDEZ Christlieb, Pablo

PUBLICACIÓN: México, 1999, 208 páginas

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Afectividad: Un fluido que recorre toda la realidad, y quien se deje envolver por ella se disuelve (Pág. 30)

Afectividad Colectiva: El nombre genérico del proceso y estructura general de los demás términos afectivos, como pasión, sentimiento, ánimo, emoción, sensación, los cuales no son tan específicos, ya que son en realidad intercambiables (Pág. 13)

Sentimientos: El aviso de que algo sucede, de alguna manera, en alguna parte, demasiado cerca (Pág. 17)

DESCRIPCIÓN:

El libro “La Afectividad Colectiva” de Pablo Fernández Christlieb, intenta estudiar la sociedad desde la perspectiva de los sentimientos, y los sentimientos desde el punto de vista social, del mismo modo la afectividad en sus propios términos.

Pablo Fernández Christlieb define un sentimiento como el aviso de que algo sucede, de alguna manera, en alguna parte, demasiado cerca, ésta definición también se puede aplicar a lo desconocido. Así mismo dice que lo que se siente no se puede decir y lo que se dice no es lo que se siente, la gente no se refiere a sus sentimientos sino a las palabras. El autor aclara que sentimiento es diferente a pensamiento, con respecto a esto, comenta que los pensamientos que no pueden pensar se llaman sentimientos, es decir, sentir es no saber qué. Enuncia los diferentes tipos de sentimientos: vivenciales, corporales, morales, cognoscitivos e intuitivos.

Profundiza sobre sentidos de la percepción y los verbos preceptuales, diciendo que el sentimiento parece pertenecer a los objetos del mundo, en otras palabras, lo sensitivo y lo perceptual se funden en lo adjetival, indicando lo siguiente: 1. Adjetivos visuales (claro, oscuro), 2. Adjetivos auditivos (agudo, grave), 3. Adjetivos táctiles (suave, duro), 4. Adjetivos

olfativos (florar, amoniacal), 5. Adjetivos gustativos (agrio, amargo) y 6. Adjetivos knestésicos (horizontal, vertical).

El riesgo que implican los sentimientos es que en ellos hay pérdida del sujeto; éstos no existen en la realidad como tales, sino que, en su lugar, hay una afectividad, general y difusa, que constituye la otra parte de la realidad, aquella que no es alcanzada por el lenguaje, en otras palabras, se podría decir que la afectividad es la parte de la realidad que no tiene nombre.

Plantea la definición de masa y describe que la psicología colectiva, es de origen, una psicología de la afectividad, un acontecimiento que es de suyo colectivo, donde las emociones individuales son vistas como la entrada de la conciencia a una especie de "estado de masa". Así mismo, indica que también por medio de los sueños se puede ver la afectividad. Habla sobre el inconsciente planteando que es el mundo menos lo que sabemos de él: el inconsciente en la colectividad.

Más adelante plantea que la afectividad es coextensiva de la sociedad y/o ciudad y/o cultura y que si parece ilocalizable es porque tiene la misma extensión que la realidad y que la vida.

De igual forma habla de límites señalando que los objetos empiezan a ser por sus límites; definiendo límite interior como el lugar de origen, de la fundación, del descubrimiento, del conocimiento, es decir, es el lugar del primer momento; comenta que la función de los límites exteriores es la de la contención, o la de evitar la disgregación y desvanecimiento de una forma y aclara que la afectividad se mueve en éstos límites.

El autor realiza una distinción entre lo colectivo y lo social, entendiendo por colectivo como una entidad monolítica, descarnada de los individuos y encarnada en abstracciones como mente grupal, alma de los pueblos, conciencia colectiva; y lo social como las formas de vida que siempre están mediadas por las relaciones interpersonales, grupales, intergrupales, con el argumento de que lo colectivo solamente puede concebirse a través de éstas mediaciones de lo social.

El poder es el sentimiento que aparece antes de sentir y es un afecto, ya que con sus desplantes notorios y descriptibles, perfectamente controlables, ejerce efectos desconocidos sobre lo incontrolable. Al mismo tiempo se habla de contrapoder describiéndolo como negativo, como un poder callado en el cual los sentimientos son aparentemente pasivos o por lo menos inofensivos.

Los sentimientos son situaciones que tienen forma, es decir, no pueden ser descritos por sus componentes, funciones o causas, si no por sus adjetivos preceptuales. Pablo Fernández Christlieb comenta que los sentimientos son singulares, sociables y relativos y profundiza en cada uno de ellos.

El autor describe las diferentes formas que existen, y como la afectividad tiene alguna forma que no necesariamente se sabe cual es; la forma es un modo de ser de lo que sucede dentro de ella. Las formas no significan algo, no quieren decir algo, porque eso equivaldría a decir que no valen por sí mismas si no por lo que traen detrás o a lo que remiten.

De igual forma, la estética es la ciencia de la afectividad, que se aparece en las formas y aclara que ni las formas ni los afectos están separados en sentidos de la percepción, porque son una entidad estética, unitaria, homogénea e indistinta; ésta estudia objetos artísticos, definiendo arte como el acto con voluntad o sin ella, de hacer aparecer un afecto, hacerlo durar, o retardar su desaparición, lo cual requiere de una forma más o menos materializada, en una conducta, en un sonido o en una imagen; la estética por su parte se refiere a reglas o procesos de aparición, conservación, transformación y desaparición de los afectos. De acuerdo a esto, toda la realidad puede ser considerada como un arte, y por consiguiente, sigue reglas estéticas como un afecto.

También se habla del observador indicando que desde el punto de vista estético de la realidad, éste se ubica dentro del objeto, así como asume que todas las cosas están dotadas de vida.

La afectividad es por ley el silencio que queda antes, dentro, entre y después del lenguaje, de tal forma que el observador que siente no puede tener mayor opinión sobre la afectividad.

El autor plantea cuatro momentos de la investigación: 1. El investigador se sumerge en el objeto, coincide con él y siente lo que él. 2. Al salir regresa con un duplicado de la forma del objeto, no memoriza (como información almacenada), sino hecho literalmente, de memoria. 3. Copia el sentimiento en pensamiento, de la forma en lengua, de la estética en lógica, de lo visto en lo escrito. 4. Lo que tiene por escrito el investigador es un objeto estético. Así mismo indica que la realidad puede ser bonita, bella, fea y horrible, y describe en que consiste cada una.

Del mismo modo señala que la luz es afectividad, que es algo que no existe por sí, pero sin ella los objetos no pueden existir: es solamente la sustancia de las formas. Comenta que en la dimensión de la afectividad cada objeto es al mismo tiempo otro, sobre todo porque no hay caducidad en el tiempo, es decir, los afectos de la Edad Media siguen existiendo en los objetos del siglo XVIII y los de éste en los del siglo XX.

El vacío paradójico, el hastío, la oquedad invertida, el hartazgo, reside en que, al cambiar y multiplicarse tanto los objetos, los afectos carecen de lugar u objeto donde encarnar y arraigarse y se quedan como volatilizados y virtuales.

La ciencia moderna no consiste tanto en la producción de respuestas, como en la eliminación de preguntas; aquello que no corresponde a los criterios de científicidad, tal como un ser observable empírico y cuantificable, y que no pueda ser mostrado según los pasos del método científico, no es real. Para finalizar el autor habla del turismo y de los objetos cibernéticos.

FUENTES:

- ABBAGNANO, N. (1961). Diccionario de filosofía. México: Fondo de Cultura Económica. 1983.
- ALBERONI, F. (1982). Enamoramiento y amor. Madrid: Gedisa.

- BALDWIN, J.M. –ed.- (1913). History of psychology. A sketch and an interpretation. Londres: Watts & Co. 2 vols.
- CANETTI, E. (1960). Masa y Poder. Madrid: Alianza-Muchnik. 1983. 2 vols.
- ECHEBARRÍA, A. y PÁEZ, D. (1989). Emociones: perspectivas psicosociales. Madrid: Fundamentos.
- FERRY, Luc (1900). Homo Aestheticus. La invention du Goût }àt l'Âge Démocratique. París : Grasset.
- GADAMER, H.G. (1960). Verdad y método. Salamanca: Sígueme 1984.
- GRIZE, J.B. (1993). Logique Naturelle et Représentations Sociales. Textes sur les Représentations Sociales. París : Laboratoire Européenne de Psychologie Sociale. Vol. 2; núm. 3.
- GUILLAUME, P. (1937). Psicología de la forma. Buenos Aires: Psique.1984.
- HELLER, A. (1979). Teoría de los sentimientos. Barcelona: Fontamara. 1980.
- PERRY, W.J. (1935). The Primordial Ocean. An Introductory Contribution to Social Psychology. Nueva York: Barnes and Noble Books. 1973.
- READ, H. (1955). Imagen e idea. México: Fondo de Cultura Económica. 1957.
- VALÉRY, P. (1957). Discours sur l'Esthétique, en Œuvres, París: Gallimard, vol.1/2.
- VELDMAN, F. (1989). Haptonomie. Science de l'Affectivité. París: Presses Universitaires de France.

CONTENIDO:

- Las emociones son ideas confusas, destinadas a resultar ideas distintas, y una vez que resultan ideas distintas dejan de ser afecciones. (Abbagnano, N. (1961). Diccionario de filosofía. México: Fondo de Cultura Económica). Pág. 22
- Servirse de las palabras de la lengua es hundirse en el saber que constituyen los preconstructos culturales, es extraer ciertas partes que denominan nociones. Se da un proceso de pensamiento que es prelingüístico, toda vez que una noción es, dicho con propiedad, indecible. Antes de su puesta en palabras, las nociones nunca están separadas las unas de las otras. (Grize, J.B. (1993). Logique Naturelle et Représentations Sociales. Textes sur les Représentations Sociales. París : Laboratoire Européenne de Psychologie Sociale. Vol. 2; núm. 3). Pág. 23
- Sentir es estar implicado en algo, que significa estar envuelto en sus pliegues. (Heller, A. (1979). Teoría de los sentimientos. Barcelona: Fontamara. 1980) Pág. 30.
- La afectividad es colectiva, no sólo en el sentido de que es una entidad impersonal a la cual pertenecemos todos, sino también en el más primitivo o primigenio probable: el de aquel lugar indiferenciado e

inmemorial de donde todo surge, cuyo epítome es ese “océano primordial”. (Perry, W.J. (1935). *The Primordial Ocean. An Introductory Contribution to Social Psychology*. Nueva York: Barnes and Noble Books. 1973). Pág. 33

- ...El océano como imagen fundamental, el cual presenta los atributos de la afectividad: enorme, fascinante, temible, insondable, indomable, indiferenciado e indistinto y homogéneo. (Canetti, E. (1960). *Masa y Poder*. Madrid: Alianza-Muchnik. 1983. 2 vols.) Pág. 33
- El enamoramiento es el acto afectivo de tocar el principio y volver a comenzar, esto es como dice Alberoni, el acontecimiento de la fundación de una colectividad de dos. (Alberoni, F. (1982). *Enamoramiento y amor*. Madrid: Gedisa). Pág. 47.
- Para que una sociedad subsista debe hacer simultáneamente dos cosas incompatibles entre sí: debe hacerse más grande, crecer y debe hacerse más pequeña, encogerse; es el poder contra el poder; todo triunfo conlleva su fracaso de la misma manera que el dolor es placer visto por la espalda. (Canetti, E. (1960). *Masa y Poder*. Madrid: Alianza-Muchnik. 1983. 2 vols.) Pág. 57-58.
- La cultura es lo que queda después de lo que se quiere y lo que se puede, es decir, más allá de los proyectos y de los comportamientos. (Gadamer, H.G. (1960). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme 1984). Pág. 70
- El objeto estético no es solamente 1) un objeto semejante que 2) cae dentro de la categoría de los objetos que sienten; además, 3) está dotado de la vida humana, y precisamente con el sentimiento del espectador mismo. (Baldwin, J.M. —ed.— (1913). *History of psychology. A sketch and an interpretation*. Londres: Watts & Co. 2 vols.) Pág. 94
- El placer, como el dolor, son indefinibles, inconmensurables, incomparables, por completo. (Valéry, P. (1957). *Discours sur l'Esthétique*, en *Œuvres*, París: Gallimard, vol.1/2). Pág. 138
- Se puede definir a la afectividad como la tonalidad o el “color” emotivo que impregna la existencia del ser humano y en particular su relación con el mundo. (Echebarría, A. y Páez, D. (1989). *Emociones: perspectivas psicosociales*. Madrid: Fundamentos). Pág. 156.
- Un mundo de efectividad se opone al mundo de la afectividad (verdadero mundo humano) y lo reprime. (Veldman, F. (1989). *Haptonomie. Science de l'Affectivité*. París: Presses Universitaires de France). Pág. 168.
- Las esferas y medias esferas son una hinchazón de la afectividad colectiva que se da en un cierto momento. Una historia de lo psíquico no puede dejar pasar inadvertida la aparición del domo, de las bóvedas y las cúpulas, que representan casi la culminación de la constitución colectiva de la afectividad. (Read, H. (1955). *Imagen e idea*. México: Fondo de Cultura Económica. 1957). Pág. 172
- El sujeto es una parte del campo sometido a las leyes generales que rigen las relaciones de las partes en un todo y, especialmente, sufre el movimiento inducido como un objeto entre los demás objetos...Hemos admitido que existen entre los procesos fisiológicos que corresponden

a los objetos percibidos, relaciones dinámicas, atracción, repulsión, equilibrio, cohesión, etc., que se traducían en el aspecto mismo de estos objetos. Pero el campo total comprende también al mismo sujeto, que se comporta como un objeto, y podemos aplicar a las relaciones entre sujeto y objeto las mismas leyes que a las relaciones entre objetos...El campo es como un estado afectivo del sujeto y este estado, a su vez está condicionado por el campo; sólo se determinan uno por otro; su conjunto constituye una de esas formas. (Guillaume, P. (1937). Psicología de la forma. Buenos Aires: Psique.1984). Pág. 174

- Los movimientos secretos del alma y los movimientos manifiestos u ocultos del cuerpo son unos imagen de los otros; a menudo es imposible separar entre los términos que se aplican a la emoción, aquellos que designarán exclusivamente el síntoma objetivo o la impresión subjetiva; el mismo término tiene generalmente el doble valor, no sólo porque los dos hechos son contiguos, sino porque son semejantes. (Guillaume, P. (1937). Psicología de la forma. Buenos Aires: Psique.1984). Pág. 176
- La estética (teoría de las artes liberales, doctrina del conocimiento inferior, arte del bello pensar, arte del análogo de la razón) es la ciencia del conocimiento sensible. (Baumgarten, Traducción de latín al Francés Ferry, Luc (1900). Homo Aestheticus. La invention du Goût }àt l'Âge Démocratique. París : Grasset).Pág. 177

METODOLOGÍA:

Este libro se realizó en forma de ensayo y constituye un acercamiento a la definición de algo que, por sí mismo, escapa a la razón y, por lo tanto, al lenguaje: la esfera de las sensaciones, emociones y sentimientos, los cuales tienen algo en común: una fuerte dosis de lo que se denomina irracionalidad, una ausencia notoria de lógica, que dificulta la posibilidad de explicar sus razones y motivos. Así mismo, se realiza una investigación sobre el lenguaje cotidiano y sus formas de aproximarse a la afectividad.

CONCLUSIONES:

- La afectividad no es la consecuencia de nada ni el antecedente de nada: la afectividad es la afectividad, en los siguientes términos: la palabra "causa" viene de "cosa": la afectividad es su propia cosa, su propia causa; la palabra "objeto" quiere decir "fin, meta": la afectividad es su propia meta, su propio objeto.
- Los afectos son en efecto formas que se parecen a sí mismas y por ello no son semejantes unos a otros ni a otras cosas.
- En la vida corriente de la colectividad, es donde la afectividad toma la forma más morigerada de los sentimientos.
- La estética no se ocupa ni del arte ni de la belleza, sino de las formas y de los afectos, sean éstos como sean.

- Afectivo será pues todo aquello que no tiene lógica ni pensamiento, pero tiene realidad y forma.
- La psicología colectiva concibe una realidad constituida por objetos cuyo contenido es su forma y cuya forma es su contenido, razón por la cual su unidad se localiza en una relación estética.

TÍTULO: METAMORFOSIS SOBRE EL DESARROLLO DEL AFECTO, LA PERCEPCIÓN, LA ATENCIÓN Y LA MEMORIA

AUTOR (S): SCHACHTEL, Ernest

PUBLICACIÓN: México, 1962; 325 páginas

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Afecto: "Alteración del propio organismo del sujeto sin referencia al mundo exterior" (Pág. 26)

Afectos-Actividad: "Son los afectos que pueden establecer, desarrollar y extender su relación con el mundo en el nuevo nivel de una existencia relativamente independiente y autónoma" (Pág. 79)

Percepción: "Captar la verdad" (Pág. 204)

Memoria: "Función de la personalidad viva que puede ser comprendida solo como capacidad para la organización y reconstrucción de experiencias e impresiones pasadas al servicio de las necesidades, temores e intereses presentes" (Pág. 286)

DESCRIPCIÓN:

El objetivo del libro "Metamorfosis del Afecto, la percepción, la atención y la memoria" escrito por Ernest Schachtel, es contribuir con algunas ideas al problema central de la psicología: cómo el hombre adulto llega a ser lo que es, cómo su situación, sus conflictos, su capacidad y sus limitaciones se van transformando; así como, plantear algunos problemas y ofrecer algunas hipótesis que puedan estimular el pensamiento y la investigación y contribuir así a la mejor comprensión del gran milagro (la metamorfosis del hombre desde el embrión hasta la edad adulta) y la apreciación de la dirección del desarrollo humano que señala la metamorfosis.

En el primer capítulo el autor señala que Freud contribuyó a mostrar el papel predominante de los impulsos y afectos en la vida humana, adoptando al mismo tiempo una actitud negativa en cuanto a los afectos;

plantea que para Freud, el afecto solo determina una alteración del propio organismo del sujeto sin referencia al mundo exterior.

En el segundo capítulo, Ernest Schachtel indica que existen dos tipos de afecto desde el comienzo de la vida: 1. Uno que aparece como carga difusa de la tensión familiar, 2. Otro que se presenta como un fenómeno positivo de tensión dirigida que parece semejante a los afectos-actividad de la vida posterior y que aparece primero en relación con una necesidad biológica.

El desarrollo de la afectividad procede al mismo tiempo por el contrario-catexis, represión y domesticación y por el desarrollo, maduración y extensión de una capacidad innata para esforzarse en la obtención de algo (afecto-actividad).

Existen dos clases de afecto que se pueden observar desde el principio de la vida extra uterina: 1. Afecto-enclaustramiento: se caracteriza por la inquietud imponente, y 2. Afecto-actividad: se caracteriza por la satisfacción activa de una atención impulsiva o por la relación activa con el medio; es necesario aclarar que en todo individuo se encuentren estos dos tipos de afecto.

En el tercer capítulo, Ernest Schachtel profundiza en las emociones de esperanza, alegría, angustia y placer. La esperanza, encierra dos tipos de sentimiento profundamente diferentes, puede ser la esperanza afecto-enclaustramiento: Una ilusión y un anhelo de un cambio mágico, que deberá ser producido por algún factor o acontecimiento externo, sin el propio esfuerzo personal; o afectivo-actividad: donde la esperanza se basa en el intento de comprender las condiciones concretas de la realidad de concebir el propio papel en forma realista y de hacer el esfuerzo de acción racional en el que pueda confiarse para producir el esperado cambio.

Desde el punto de vista de afecto-enclaustramiento y afecto-actividad plantea dos tipos de alegría: 1. Alegría mágica: la cual se base en la anticipación o el sentimiento de la realización de un impulso, de un deseo; es la alegría de estar apunto de obtener o de haber obtenido algo, 2. Alegría real: es la experiencia sentida de los actos de relación, constituye la alegría en su manifestación más profunda, más rica y más amplia, la cual se basa en una realidad actual.

En el cuarto capítulo, el autor indica que la función de los impulsos y los afectos es poner al organismo (en el momento en que es separado del refugio protector y el suministro de energía), en contacto con las fuentes del suministro de energía de su nuevo plano de existencia y, dentro del medio más amplio, mantener su contacto con un medio favorable y evitar uno desfavorable; los afectos-actividad culminan en el sentimiento de relación (apertura y actitud de respuesta) en el proceso continuo del encuentro de la persona con el mundo y sus semejantes, por el contrario, los afectos-enclaustramiento son el resultado de deseos e intentos de permanecer, al menos parcialmente, en un estado de enclaustramiento cuasi-uterino y de rechazar y resentir la existencia relativamente independiente en el estado pos-natal.

En el quinto capítulo habla sobre la percepción y plantea dos formas básicas de relación perceptiva: 1. Percepción centrada en el sujeto o autocéntrica: hay poca o ninguna objetivación, el énfasis recae sobre lo que la persona siente y como lo siente, hay una estrecha relación que equivale a fusión entre la cualidad sensorial y los sentimientos de placer o desagrado y el sujeto que percibe reacciona primariamente a algo que se le presenta, y 2. Percepción centrada en el objeto o alocéntrica: en esta hay objetivación, el énfasis recae en lo que es el objeto, no hay relación o existe una relación menos pronunciada o menos directa entre las cualidades sensoriales recibidas y los sentimientos de placer-desagrado, es decir, estos sentimientos están en general ausentes o son más pronunciados o de una calidad diferente.

En el sexto capítulo, Ernest Schachtel comenta que la objetivación es el fenómeno del encuentro del sujeto con objetos más o menos definidos a medida que cierto tipo de relación surge entre él y su medio, así como, que en la relación más primitiva entre el organismo y el medio, la "percepción" no consiste en la percepción de un medio sino en cambio de la excitación. También señala que los sentidos alocéntricos (auditivo, visual) muestran un alto grado de objetivación, por el contrario, los autocéntricos (gustativo, olfativo, térmico, propioceptivo, dolor) no producen propiamente una objetivación.

En el séptimo capítulo, el autor subraya que las dos profundas diferencias entre las cualidades particulares de las dos formas básicas de la experiencia perceptual sugieren su relación con los conceptos de Freud de los principios de placer y realidad. El principio del placer es relacionado solo con procesos dentro del organismo, como la tensión creciente y decreciente, provoca solo sentimientos de desagrado ante la creciente excitación y la descarga afectivo-motora y sentimiento de agrado al disminuir la excitación; por el contrario, el principio de realidad es considerado como una interferencia o una demora en el logro de una quietud imperturbada que culmina con la muerte (principio de placer) y la colocación de difíciles rodeos en el camino para realizarlos, inserta en la existencia monádica la necesidad de entrar en contacto con el mundo exterior, y produce la percepción de cualidades sensoriales y una actividad motora dirigida.

De igual modo señala que las sensaciones vitales o percepciones fisionadas (contactos placenteros con el osito de peluche, golpear la sonaja contra el costado de la cuna, entre otros) son un enlace importante en la motivación del niño para el ejercicio continuado de sus músculos y sentidos, su coordinación motora y su exploración del medio, así como de su propio cuerpo y capacidades físicas.

En el transcurso de este capítulo el autor describe la forma en que se van desarrollando los diferentes sentidos, como la vista, el olfato, la audición, el gusto, entre otros; en el hombre desde el momento de su nacimiento y las consecuencias que estos traen.

El cambio de la forma autocéntrica a la alocéntrica de percepción, que adquiere cada vez un papel más importante, no puede separarse del desarrollo del afecto, el pensamiento, la memoria y la comunicación; con

respecto a la memoria hay que distinguir entre la reactivación pasivamente experimentado de huellas inconscientes de la memoria y la capacidad de recuerdo activo y voluntario; el reconocimiento del niño es el principio simplemente la conciencia que va surgiendo de una sensación total o global, de que un complejo estado sensorial-motor-afectivo se siente familiar, en esta experiencia se acentúa el lado subjetivo, como siente el niño, y por supuesto no está tratando de recordar nada, sino que al sucederle la sensación global, observa que el sentimiento es familiar, refiriéndose a este tipo de memoria como reconocimiento pasivo; en el polo opuesto está el recuerdo voluntario, el cual es el recuerdo de elementos que forman parte de una organización racionalmente coherente y que se basa en abstracciones de lo que se ha percibido conscientemente o en un pensamiento lógicamente coherente.

Al hablar de comunicación, señala que el idioma tiene un vocabulario mucho más rico para lo que puede verse u oírse, especialmente cuando lo que se oye es el lenguaje mismo y la expresión del pensamiento mediante el lenguaje.

En el octavo capítulo, el autor comenta que en el proceso mismo del surgimiento del mundo de los objetos, en el nuevo y más alto nivel de la percepción predominantemente aloécéntrica, se desarrolla un autocentrismo secundario, el cual está destinado a desempeñar un enorme papel en la percepción del mundo por el hombre, este autocentrismo secundario en la percepción se muestra de dos formas diferentes: 1. En la relación estrecha de los sentimientos de agrado-desagrado con la percepción y la falta relativa de objeto observable en los sentidos inferiores a lo largo de toda la vida y en las primeras etapas del desarrollo perceptual en todos los sentidos, y 2. En la reacción negativa hacia cualquier nuevo estímulo, hacia cualquier cambio porque perturba un estado de protección y satisfacción de todas las necesidades en el enclaustramiento más o menos completo.

Los objetos-de-uso son percibidos principalmente desde la perspectiva de su utilidad, inutilidad o necesidad de evitarlos, dentro del marco de los fines y necesidades del sujeto que percibe.

Las diferencias en la percepción con las demás personas se debe, en gran medida a la diferencia en el grado y tipo de los factores autocéntricos en la actitud del sujeto que persigue, o en el grado en que es capaz de una percepción plenamente aloécéntrica. El autocentrismo primario, aunque más radicalmente narcisista es casi siempre más justo en la percepción de los aspectos atractivos o repelentes, desde el punto de vista narcisista de la otra persona, que el autocentrismo secundario.

La percepción aloécéntrica en su forma más completa se caracteriza por una proyección y apertura totales hacia el objeto: el sujeto en esta percepción se abre al objeto con todos sus sentidos y su sensibilidad y muestra una absorción y un interés total por el objeto, que mientras dura tiene una calidad extra temporal, es decir, llena al sujeto tan plenamente que este no se acuerda del tiempo, ni de ninguna otra cosa mientras está plenamente entregado al encuentro con el objeto de su percepción.

Existen dos tipos de unidad: 1. La unidad establecida con el objeto en la intensa relación de la percepción alocéntrica: requiere de un enfoque total de todas las facultades perceptuales y experimentales del sujeto en el objeto, para que éste sea experimentado en la forma más plena posible, y 2. La unidad con los objetos con que se inicia, al principio de la vida la percepción autocéntrica: es el resultado de una situación narcisista en la que no existe ningún objeto para el sujeto que percibe y todos los objetos que se ofrecen tienden a ser experimentados simplemente como estados de bienestar o malestar del sujeto, como “sensaciones vitales”, señala que la palabra nunca puede sustituir el objeto, ni la cualidad o actividad que designa o indica, pero casi siempre cuando escuchamos la palabra hablada o leemos la escrita, no percibimos, ni imaginamos aquello a que se refiere la palabra, sino que estamos en contacto solo con las palabras (o conceptos).

En el noveno capítulo Ernest Schachtel señala que las percepciones autocéntricas y alocéntricas y sus fluctuaciones se producen como parte de una actitud total, de una forma de relación total del sujeto que percibe algo del medio y varían junto una actuación en la actitud total. Esto supone que se producen, además, acompañadas de un tono y una actitud motora particulares que se pueden conducir a movimientos o a ligeros cambios de postura y expresión, o pueden consistir simplemente en cambios de un tono muscular y visceral.

La personalidad pseudo-realista en la cual el sujeto sabe todas las respuestas, sabe como resolver todo con frecuencia, sabe inclusive lo que hay detrás de todo, sabe como moverse y en efecto, siempre anda entorno del objeto, pero su camino nunca lo lleva hacia el objeto, aunque con frecuencia es muy hábil para perseguir su objetivo. En la personalidad pseudo-distanciada, el sujeto tiende a creer que es muy objetivo y muy racional en relación con el mundo en general, con los demás y con su propia vida; carece frecuentemente de sensibilidad y tiene una tendencia a pasar rudamente sobre los demás, a veces sin ninguna conciencia de lo que hace, aunque cree que percibe muy claramente la realidad y en una forma no desviada, no tiene contacto con el mundo, ni con su propia vida.

En el décimo capítulo el autor explica que cuando la perspectiva del autocentrismo secundario se convierte en la única y domina toda la percepción, la percepción alocéntrica y la autocéntrica primaria tienden a estancarse y atrofiarse, este estancamiento tiende a adoptar la forma de una enajenación del hombre en relación con los objetos y con sus propias capacidades sensoriales; el peligro de esta enajenación consiste en que los sentidos atrofiados del hombre ya no encuentran a los objetos mismos, sino solo lo que se espera y ya se sabe de ellos: las etiquetas formadas por su sociedad.

El fenómeno de la experiencia creadora se produce en el ser humano, como un todo, con todas sus capacidades y reacciones, aunque una u otra pueda desempeñar un papel más dominante en cualquier acto específico de experiencia creadora; el problema de la experiencia creadora es el del encuentro abierto de la persona total con el mundo, es decir, con alguna parte del mundo.

El pensamiento, el cual tiende principalmente a la descarga de la tensión, en el libre juego, actúa a favor de la tendencia regresiva a abolir el encuentro con la realidad y la vuelta a un estado de descanso y saciedad; esta experiencia creadora no solo surge de la noción errada de que el libre discurrir del pensamiento en las primeras fases del proceso creador sirve principalmente al fin de descargar la libido y la agresión (proceso primario de pensamiento), sino que ha sido apoyada también, quizás involuntariamente, por la tendencia a juzgar la actividad humana solamente sobre la base del principio de realización, de un criterio cuasi-industrial de los “bienes” que produce la actividad.

En el capítulo décimo primero, Ernest Schachtel señala que la atención enfocada se caracteriza por: 1. Los actos de atención enfocada son dirigidos; no se refieren al campo total, es decir, no son globales, como las formas más primitivas de experiencias, sino que centran la atención en una dirección particular; 2. Se dirigen a un objeto particular, que puede ser un objeto externo o interno, como un pensamiento o sentimiento; 3. Se apoderan del objeto y tienden a su captación mental activa; 4. Cada acto de atención enfocada consiste, por regla general no solo en un enfoque sostenido del objeto al que se dirige, sino de varios enfoques renovados, estos enfoques exploran aspectos diferentes y diversas relaciones del objeto; 5. Los actos de atención enfocada excluyen al resto del campo (del medio exterior e interno) de esa forma de conciencia designada, como conciencia enfocada.

Señala también que la insistencia del niño en la repetición (repetición compulsiva) como por ejemplo, de un cuento o un juego no es un requisito esencial para la exploración gradual del medio, del mundo, de la realidad y de las relaciones del niño con ese mundo; la exploración mediante varios actos de atención enfocada solo es posible, si el objeto de exploración es asequible repetidas veces y no varía, y la orientación en el medio sería imposible sino pudiera confiar en su consistencia relativa, esto no significa que no haya otros motivos en la necesidad del niño por la repetición de las experiencias.

La exploración del mundo objetivo por el niño depende no solo de la disponibilidad permanente de los objetos, sino también de la relativa libertad del niño respecto de tensiones demasiado fuertes producidas por necesidades o angustias; en el curso del desarrollo, el surgimiento del mundo objetivo es producido por la capacidad del niño para demorar las satisfacción de las necesidades.

La atención enfocada en el instrumento que desempeña papel decisivo en el desarrollo de la capacidad de diferimiento y en la capacidad de la realidad del mundo objetivo, solo mediante la atención enfocada se distingue los diversos objetos del medio de modo que pueden ser percibidos y comprendidos como independientes de las necesidades humanas.

Existen dos características en el proceso de atención enfocada para que se dé el surgimiento o revelación del objeto: 1. Permite retener el objeto en la mente excluyendo las tensiones de la necesidad de la conciencia enfocada, de modo que la persona no está impulsada por una necesidad

de alta tensión; 2. Permite que la persona al retener el objeto, lo enfoque desde diversos ángulos y repetidas veces, de modo que otros muchos aspectos de él se hacen evidentes, aparte de los que lo hacen susceptible de satisfacción.

El interés autónomo es el único que permite el pleno encuentro con el objeto, este interés potencialmente inagotable y duradero, mientras que el interés dominado por las necesidades desaparece con la satisfacción de la necesidad y solo revive cuando la atención de la necesidad surge nuevamente.

En el último capítulo el autor plantea el concepto de memoria en cuanto a función de la personalidad viva que puede ser comprendida solo como capacidad para la organización y reconstrucción de experiencias e impresiones pasadas al servicio de las necesidades, temores e intereses presentes; esto es más evidente cuanto más importante ha sido un experiencia para la persona.

La amnesia infantil, puede deberse a una formación de las funciones de la memoria que las hace inadecuadas para ajustarse a la experiencia de la infancia más que exclusivamente a una censura que reprima los contenidos objetales, que sin esa represión, podrían ser recordados y los serían. La memoria es un sentido de la distancia y está menos relacionada con sus objetos que los sentidos de la proximidad (gusto, olfato, tacto) y más influida y moldeada por las categorías mentales.

El afecto reprimido y la defensa contra este afecto, producen fijaciones musculares y cambios en la conducta vegetativa; al analizar y disolver la rigidez muscular, es posible revivir y hacer consciente la defensa contra el afecto reprimido, el efecto mismo y el recuerdo de la experiencia que había producido originalmente el afecto, es decir, el cuerpo recuerda lo que la mente ha olvidado y reprimido.

FUENTES:

- ARISTÓTELES. (1969). *Metaphysic*. ed. de W. Jaeger. Oxford: University Press
- BULL, N. (1951). *The Attitude Theory of Emotion*. Nueva York: *Nervous and Mental Disease Monographs*, núm. 81.
- CARY, J. (1958). *Art and Reality*. Nueva York: Harper & Brothers.
- FENICHEL, O. (1945). *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*. Nueva York: Norton
- FREUD, S. (1959). *The Unconscious*. Nueva York: Basic Books Vol. IV.
- FREUD, S. (1959). *Formulations Regarding the Two Principles in Mental Functioning, Collected Papers*. Nueva York: Basic Books Vol. IV
- FREUD, S. (1959). *Instincts and their Vicissitudes*. Nueva York: Basic Books vol. IV
- FREUD, S. (1959). *Metaphychological Supplement to the Theory of Dreams, Collected Papers*. Neva York: Basic Books, vol. IV

- FREUD, S. (1922). Beyond the Pleasure Principle. Londres: International Psychoanalytic Press
- FREUD, S. (1949). Inhibitions, Symptoms and Anxiety. Londres: Hogarth Press.
- FROMM, E. (1958), Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea. México: Fondo de Cultura Económica.
- GOLDSTEIN, K. (1939). The Organism. Nueva York: American Book Co.
- HEBB, D.O. (1955). The Mammal and His Environment. The American Journal of Psychiatry.
- ISAKOWER, O. (1938). A Contribution to the Patho-Psychology of Phenomena Associated with Falling Asleep. International Journal of Psychoanalysis
- JAENSCH, E.R. (1930). Eidetic Imagery and Typological Methods of Investigation, Harcourt. Nueva York: Brace & Co
- KATZ, D. (1955). Der Aufbau der Tastwelt. Leipzig : J.A. Barth
- PORTMANN, A. (1951). Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen. Basilea: Benno Schwabe & Co.
- RAPAPORT, D. (1951). Organization and Pathology of Thought. Nueva York: Columbia University Press,
- SARTRE, J.P. (1948). The Emotions : Outline of a Theory. Nueva York: Philosophical Library.
- STERN, W. (1914). Psychologie der frühen Kindheit bis zum sechsten Lebensjahre. Leipzig : Quelle & Meyer
- STRAUS, E. (1956). Vom Sinn der Sinne. 2^a ed. Berlín: Springer Verlag.
- WERNER, H. (1948). Comparative Psychology of Mental Development, ed. rev. Nueva York: Follett Publishing Co.

CONTENIDO:

- Los aspectos objetivos de la sociedad moderna que conforman una realidad social que encoge las potencialidades del hombre, destruye la vida y lo oprime. (Fromm, E. (1958), Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea. México: Fondo de Cultura Económica.) Pág. 16
- La vida toda del individuo no es otra cosa que el proceso de darse nacimiento a sí mismo. (Fromm, E. (1958), Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea. México: Fondo de Cultura Económica.) Pág. 20
- La afectividad se manifiesta esencialmente en la descarga motora (de la secreción y la circulación) encaminada a la modificación (interna) del propio cuerpo; la motilidad, en actos destinados a la modificación del mundo exterior. (Freud, S. (1959). The Unconscious. Nueva York: Basic Books Vol. IV). Pág. 26
- Una nueva función se confiaba ahora (es decir, con el advenimiento del principio de realidad) a la descarga motora, que, bajo la supremacía del principio del placer, ha servido para descargar el aparato psíquico de los incrementos de los estímulos y cumplió su

tarea enviando inervaciones al interior del cuerpo (semblante, expresiones afectiva); ahora se empleaba con el fin de alterar la realidad. Se convertía en acción. (Freud, S. (1959). Formulations Regarding the Two Principles in Mental Functioning, Collected Papers. Nueva York: Basic Books Vol. IV). Pág. 29

- La emoción es el intento de transformar al mundo mágicamente cuando es demasiado difícil enfrentarse al mundo de acuerdo con los caminos deterministas de la realidad. (Sartré, J.P. (1948). The Emotions : Outline of a Theory. Nueva York: Philosophical Library). Pág. 40
- La alegría es el intento mágico de experimentar la posesión plena de un objeto deseado como una totalidad instantánea. (Sartré, J.P. (1948). The Emotions : Outline of a Theory. Nueva York: Philosophical Library). Pág. 45.
- La diferencia entre el sentimiento de triunfo y la alegría es en gran medida una cuestión de orientación en el tiempo y el espacio, llevando implícito el triunfo un sentido de continuidad mientras la alegría es sólo del momento, sin futuro ni pasado y, por lo tanto, más difícil de experimentar por los adultos normales. (Bull, N. (1951). The Attitude Theory of Emotion. Nueva York: Nervous and Mental Disease Monographs, núm. 81). Pág. 46.
- El peligro que produce la angustia simplemente es el de la no satisfacción de una necesidad, de una creciente tensión producida por la necesidad, lo que produce una elevación del estímulo (por necesidad) a una altura desagradable, es decir, una perturbación económica en la cual el niño impotente no puede desprenderse del excesivo estímulo. (Freud, S. (1949). Inhibitions, Symptoms and Anxiety. Londres: Hogarth Press) Pág. 56
- El sistema nervioso es concebido como un aparato al que compete la función de suprimir los estímulos que hasta él llegan o reducirlos a su mínimo nivel, y que si ella fuera posible quisiera mantenerse libre de todo estímulo. (Freud, S. (1959). Instincts and their Vicissitudes. Nueva York: Basic Books vol. IV). Pág. 61.
- Puede observarse más claramente en los sentidos del olfato y del gusto, comparados con el sentido de la vista: difieren no sólo porque responden a diferentes excitaciones físicas, mediante órganos con diferentes objetos, sino por el tipo específico de relación entre sujeto y mundo en cada uno de estos sentidos, porque hay diferentes maneras de comunicación entre sujeto y mundo. (Straus, E. (1956). Vom Sinn der Sinne. 2ª ed. Berlín: Springer Verlag). Pág. 88
- Las experiencias táctiles autocéntricas se producen típica y regularmente cuando cualquier zona de la piel es tocada por algo. Se tiene conciencia sólo de que algo toca al cuerpo, conciencia de las cualidades térmicas del objeto y sus cualidades de textura (suavidad o aspereza, blandura o dureza, etc.), suponiendo que se produzca algún movimiento, por ligera que sea. (Katz, D. (1955). Der Aufbau der Tastwelt. Leipzig : J.A. Barth). Pág. 106.

- Las acciones que terminan la realización de un fin no son nunca un fin en sí, sino sólo un medio para lograr un fin. No son verdaderamente "praxis". La praxis es sólo aquella actividad que es un fin en sí. Por lo tanto el deleite en esa actividad no cesa cuando se alcanza el fin, sino que la actividad misma es el fin. El goce y plenitud de ver no terminan cuando se ve. (Aristóteles. (1969). *Metaphysic*. ed. de W. Jaeger. Oxford: University Press). Pág. 116
- En la primera fase del desarrollo, el principio del placer y sus procesos primarios son el único tipo de procesos mentales y que, en un momento posterior, el principio de realidad con sus procesos secundarios se super impone al principio del placer. (Freud, S. (1959). *Formulations Regarding the Two Principles of Mental Functioning*, *Collected Papers*. Nueva York: Basic Books, vol. IV). Pág. 121.
- La percepción está totalmente ligada al principio de realidad, único que produce la comprensión de las cualidades sensoriales, mientras que en la primera etapa del desarrollo sólo el placer y el dolor se sienten conscientemente. (Freud, S. (1959). *Formulations Regarding the Two Principles of Mental Functioning*, *Collected Papers*. Nueva York: Basic Books, vol. IV). Pág. 122.
- El sistema nervioso es un aparato al que compete la función de suprimir los estímulos que hasta él llegan o reducirlos en su máximo nivel, y que si ello fuere posible, quisiera mantenerse libre de todo estímulo, y, los estímulos exteriores no plantean más problemas que el de sustraerse a ellos. (Freud, S. (1959). *Instincts and their Vicissitudes*, *Collected Papers*. Nueva York: Basic Books, vol. IV). Pág. 123.
- La distinción entre lo interno y lo externo se adquiere sólo gradualmente y supone que la base de este desarrollo descansa en el hecho de que las percepciones externas pueden desaparecer mediante la actividad motora, mientras que las percepciones originadas dentro del propio organismo no pueden desaparecer. (Freud, S. (1959). *Metapsychological Supplement to the Theory of Dreams*, *Collected Papers*. Nueva York: Basic Books, vol. IV). Pág. 130
- La primera aceptación de la realidad es sólo un paso intermedio en el camino para librarse de ésta. El fenómeno para de desear los objetos es una complicación introducida por el hecho de que los objetos externos produjeron el estado deseado de satisfacción aquietada, por tanto, fueron buscados sólo con instrumentos que se hicieron desaparecer de nuevo. El deseo de los objetos comenzó, pues, como un rodeo en el camino hacia el fin de librarse de los objetos (o estímulos). (Fenichel, O. (1945). *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*. Nueva York: Norton). Pág. 135.
- Las sensaciones vitales o percepciones fusionadas que se producen en el curso de la actividad motora que conduce al contacto placentero del niño con los objetos del medio, son pasos esenciales en la auto-realización del niño. (Goldstein, K. (1939). *The Organism*. Nueva York: American Book Co). Págs. 137-138.

- En los sentidos autocéntricos, especialmente el olfato y el gusto, el adulto se parece pues al niño en el cual las experiencias eidéticas son la regla general y, en la vista, preceden frecuentemente al desarrollo ulterior de las imágenes de la memoria, y que, por tanto, no pude distinguir claramente la realidad actual, la memoria y la fantasía. (Jaensch, E.R. (1930). *Eidetic Imagery and Typological Methods of Investigation*, Harcourt. Nueva York: Brace & Co). Pág. 165.
- Las palabras y materiales son considerados como objetos de uso, al ponerlos a prueba y averiguar su capacidad para perpetuar y comunicar la visión que tiene el artista de lo real en su esencia. (Cary, J. (1958). *Art and Reality*. Nueva York: Harper & Brothers). Pág. 185.
- El adulto bien adaptado vive en el capullo protector de su cultura y, dentro de este capullo, está bien adaptado, es decir, está relativamente desprovisto de emoción. El fin de la educación moral es la producción de un individuo que 1. sea estable dentro del medio social existente y 2. contribuya a su uniformidad protectora. (Hebb, D.O. (1955). *The Mammal and His Environment*. *The American Journal of Psychiatry*). Pág. 190.
- La importancia de la percepción primaria autocéntrica a través de la vida no se limita al funcionamiento vital de los sentidos autocéntricos y de los derivados de la percepción primaria, instantánea, y fusionada de situaciones totales que se encuentran en la percepción de fondo y en la periférica. Es parte de la capacidad, indispensable al desarrollo mental superior, para abrirse receptivamente, con toda la propia sensibilidad, al encuentro con el mundo y sus objetos. Esta apertura no es una regresión a un nivel primitivo, sino el desarrollo de una capacidad distintamente humana esencial al intento del hombre de encontrar su lugar en el mundo y su relación con éste. (Werner, H. (1948). *Comparative Psychology of Mental Development*, ed. rev. Nueva York: Follett Publishing Co.). Pág. 213.
- Todo el acento sensorial recae en cómo uno se siente y en cómo nos afecta el medio inmediato, no en cómo es el medio. (Isakower, O. (1938). *A Contribution to the Patho-Psychology of Phenomena Associated with Falling Asleep*. *International Journal of Psychoanalysis*). Pág. 220
- Todos y cada uno de los objetos pueden interesar al hombre, quien está constantemente en busca de los objetos desconocidos, y potencialmente significativos, mientras que ni siquiera el más activo animal que explora infatigablemente, buscaría más allá de los pocos objetos relativamente importantes cuya necesidad está predeterminada por la organización animal. (Portmann, A. (1951). *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*. Basilea: Benno Schwabe & Co.). Pág. 226
- El pensamiento en su proceso primario utiliza la catexis en la tendencia no restringida a la plena descarga de la tensión de los impulsos del id por el camino de la realización de los deseos (en la fantasía o la alucinación), es decir, a favor del impulso a volver a un estado desprovisto de tensiones. (Rapaport, D. (1951). *Organization*

and Pathology of Thought. Nueva York: Columbia University Press). Pág. 248

- La repetición compulsiva puede servir de instrumento para el dominio activo de las experiencias, la caracteriza principalmente por su naturaleza conservadora y la considera expresión de un principio de inercia, de un impulso a volver a una etapa anterior y, en último análisis, del instinto de muerte. (Freud, S. (1922). Beyond the Pleasure Principle. Londres: International Psychoanalytic Press). Pág. 262.
- El proceso secundario de pensamiento simplemente representa un rodeo en la satisfacción del deseo hecho necesario por la experiencia, y, el pensamiento no es sino un sustituto del deseo alucinatorio. (Freud, S. (1959). Formulations Regarding the Two Principles in Mental Functioning, Collected Papers. Nueva York: Basic Books Vol. IV). Pág. 271.
- La memoria hasta los tres años de edad, se refiere casi exclusivamente al mundo visible de objetos y acontecimientos. La vida del niño pequeño se orienta naturalmente hacia el presente y el futuro, no hacia el pasado. (Stern, W. (1914). Psychologie der frühen Kindheit bis zum sechsten Lebensjahre. Leipzig : Quelle & Meyer). Pág. 305.
- Cobrar conciencia y dejar atrás una huella en la memoria son procesos incompatibles entre sí dentro del mismo sistema, es decir, sólo lo que es inconsciente puede dejar una huella permanente en la memoria. (Freud, S. (1922). Beyond the Pleasure Principle. Londres: International Psychoanalytic Press). Pág. 311

METODOLOGÍA:

En este libro el autor muestra estudios en los que se examina algunos factores esenciales en el desenvolvimiento del afecto, la percepción, la atención y la memoria, y se esfuerzan por aclarar desde ventajosos puntos de vista el problema más amplio del desarrollo humano. Así mismo, realiza una profundización teórica sobre el tema, reflexiona sobre algunas ideas e implicaciones de Freud y las coteja con otras observaciones y experiencias.

CONCLUSIONES:

- En la experiencia los afectos-actividad (en contraste con los afectos-enclaustramiento) tiene tonos enérgicos, de excitación agradable y se caracterizan por un sentimiento positivo de tensión.
- Los impulsos y afectos surgen con la separación del enclaustramiento total, estado en el cual no existe separación entre el organismo y su medio protector y alimentador.
- La visión autocéntrica de los objetos y de la gente es parte de la condición humana, lo mismo que la posibilidad y el desarrollo de la percepción alocéntrica.
- En contraste con los animales el hombre es capaz de crecimiento y desarrollo continuados a lo largo de toda su vida si logra permanecer

abierto al mundo y capaz de interés aloctrico. Esta apertura es la base del progreso y de la realizaci3n creadora en la vida individual y en la historia de la humanidad.

- El hombre percibe y recuerda no como una c3mara reproduce en la pel3cula los objetos que se encuentran ante su lente; el alcance y cualidad de estas percepciones y experiencias y la reproducci3n por la memoria son determinados por sus necesidades, temores e intereses individuales. Esto es tanto m3s evidente cuanto m3s importante ha sido una experiencia para la persona.
- La memoria no puede extinguirse totalmente en el hombre, su capacidad de experiencia no puede quedar completamente suprimida por la esquematizaci3n. Es en aquellas experiencias que trascienden a los esquemas culturales, en aquellos recuerdos de experiencia que trascienden a los esquemas convencionales de la memoria, donde tiene su origen toda comprensi3n nueva y toda obra de arte verdadera, y en ellas se funda la esperanza de progreso, de ampliaci3n del alcance del esfuerzo y la vida humana.

TÍTULO: LAS PASIONES DEL ALMA Y CARTAS SOBRE PSICOLOGÍA AFECTIVA

AUTOR (S): DESCARTES, René

PUBLICACIÓN: Buenos Aires, 1944; 193 páginas

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Alma: Es aprehensible sólo por el entendimiento puro (Pág. 15)

Pasión: Fortalecen y hacen durar en el alma los pensamientos que es bueno que conserve, y que sin esto podría borrarse fácilmente (Pág. 72)

Sentimientos: Pensamientos que se originan en objetos externos, o bien en disposiciones internas del cuerpo (Pág. 172)

DESCRIPCIÓN:

El objetivo del libro “Las Pasiones del Alma y Cartas sobre Psicología Afectiva” de René Descartes es escribir sobre las pasiones como una materia no antes tratada ya que manifiesta que lo que han enseñado los antiguos acerca de ellas es poca cosa, y en general es poco digno de crédito.

En la primera parte señala que debido a que el alma y el cuerpo están juntos lo que es para el alma una pasión es para el cuerpo una acción. No se concibe que el cuerpo piense, por está razón, todos los géneros de pensamiento que existen pertenecen al alma.

Todos los movimientos de los músculos, como también todos los sentidos, dependen de los nervios, que son como hilos o tubitos que proceden del cerebro, y como éste contiene cierto aire o viento sutilísimo, al cual se llama espíritus animales, lo que llama espíritus no son sino cuerpos, y no tienen otra propiedad que la de ser cuerpos muy pequeños que se mueven con mucha velocidad, de tal manera, que en ningún lugar se detienen, y a medida que algunos de ellos entran en el cerebro, salen de él otros por los poros que hay en la sustancia de éste, y estos poros les conducen a los nervios, y de este modo mueve el cuerpo de todas las maneras que puede ser movido.

Las causas de que los espíritus no siempre pasan por el cerebro a los músculos de igual manera, y las causas que algunas veces acudan más a

unos músculos que a otros dependen del cuerpo: la primera consiste en la diversidad de los movimientos que en los órganos de los sentidos producen sus objetos y la segunda es que la agitación desigual de los espíritus animales y la diversidad de sus partes.

Se debe atribuir al alma el pensamiento, el cual se divide principalmente en dos géneros: 1. Acciones del alma: Son todas las voliciones, en razón de que se observa que proceden directamente del alma y parece que sólo dependen de ella; 2. Pasiones: Todas las especies de percepciones o conocimientos que se hallan en cada sujeto. Las voliciones son también de dos clases: a. Acciones del alma que terminan en ella misma; b. Acciones que terminan en el cuerpo.

Así mismo, existen clases de percepciones: las causadas por el alma son: las percepciones de las voliciones y de todas las imaginaciones u otros pensamientos que de ellas depende, es decir, son aquellas cuyos efectos se sienten como en el alma misma, sin que habitualmente se conozca ninguna causa inmediata de ellas a la que puedan referirse; las percepciones cuya causa es el cuerpo, dependen de los nervios, éstas son: hambre, sed y otros apetitos naturales del sujeto dándose en sus miembros y no en los objetos que se hallan fuera de él.

A pesar de estar unida el alma a todo el cuerpo, hay sin embargo en éste alguna parte en que aquélla ejerce sus funciones más especialmente que en las restantes, es la parte más interior del cerebro, cierta glándula muy pequeña (pineal) situada en medio de la sustancia cerebral, y de tal manera suspendida sobre el conducto por donde tienen comunicación los espíritus de las cavidades anteriores del cerebro con los de la posterior. Esta glándula es el principal asiento del alma, esta suspendida de tal suerte entre las cavidades que contienen dichos espíritus, que puede ser movida por ellos de tantas maneras distintas como variedades sensibles hay en los objetos.

El principal efecto de todas las pasiones en los hombres, consiste en incitar y disponer su alma a querer las cosas a que preparan el cuerpo, como por ejemplo, el sentimiento del miedo la incita a querer huir, el del atrevimiento a querer combatir, entre otros. Existe una razón que impide al alma poder, con prontitud, cambiar o contener sus pasiones, ésta razón es que casi todas van acompañadas de alguna emoción que se produce en el corazón, y por consiguiente en toda la sangre y en los espíritus, de tal manera que hasta que cesa, las pasiones permanecen presentes en el pensamiento, lo mismo que lo están en los objetos sensibles mientras obran en los órganos de los sentidos.

Los movimientos excitados en la glándula por los espíritus puede dividirse en dos clases: unos representan al alma los objetos que mueven los sentidos o las impresiones que se encuentran en el cerebro, y no producen ninguna presión en la voluntad; otros producen alguna, y son los movimientos que causan las pasiones o los movimientos del cuerpo que las acompañan. Por el resultado de estos combates puede conocer cada cual la fuerza o flaqueza de su alma; pues aquellos, cuya voluntad puede naturalmente vencer con mayor facilidad las pasiones y contener los impulsos del cuerpo que las acompañan, poseen, a no dudarlo las

almas más fuertes; pero hay algunos que no pueden experimentar su fuerza, porque nunca hacen pelear su voluntad con sus propias armas, sino con las que les suministran algunas pasiones para combatir a las demás.

En la segunda parte Descartes enumera y describe las principales pasiones en el modo que pueden ser halladas:

1. La admiración: Cuando al encontrar un objeto por primera vez, el sujeto se sorprende y juzga que es nuevo, o muy diferente de lo que antes conocía, o de lo que suponía debía ser, esto es causa de que lo admire y se sorprenda; la admiración es una sorpresa súbita del alma, mueve a ésta a considerar atentamente los objetos que parecen raros y extraordinarios.

2. La estimación y el menosprecio, la dignidad o el orgullo y la humildad o la bajeza: A la admiración se unen la estimación o el menosprecio, según que el sujeto admira en el objeto su grandeza o pequeñez; también puede estimarse o despreciarse a sí mismo, y de aquí proceden las pasiones y luego los hábitos de dignidad y orgullo, y de humildad o de bajeza.

3. La veneración y el desprecio: Cuando estimamos o menospreciamos otros objetos, que consideramos como causas libres capaces de hacer el bien o el mal, de la estimación procede la veneración y del simple menosprecio el desprecio.

4. El amor y el odio: Cuando se nos presenta una cosa como buena con relación a otros, es decir como conveniente, esto hace que sintamos amor hacia ella, y si se nos representa como mala o dañosa, esto nos excita al odio; el amor es una emoción del alma, causada por el movimiento de los espíritus, que la incita a unirse voluntariamente con los objetos que parecen convenirle; el odio es una emoción causada por los espíritus, que incitan al alma a querer separarse de los objetos que se le presentan como dañosos.

5. El deseo: Mirar al porvenir; Es una agitación del alma causada por los espíritus, que la disponen a querer para lo futuro las cosas que le parecen convenientes.

6. La esperanza, el temor, los celos, la seguridad, la desesperación: Cuando se considera que hay muchas o pocas apariencias de obtener lo que desea, lo que le hace pensar al sujeto que hay muchas, excita en él la esperanza, y lo que le hace pensar que hay pocas, excita el temor, del cual son una especie de celos; cuando la esperanza es extremada, cambia de naturaleza y se llama seguridad: por el contrario, el temor extremado se convierte en desesperación.

7. La irresolución, el valor, el atrevimiento, la emulación, la cobardía y el espanto: Si se presenta un acontecimiento como dependiente del sujeto, puede haber dificultad en elección de medios o en la ejecución; de la primera procede la irresolución dispone a deliberar y a tomar consejos, a la última se opone el valor y el atrevimiento, de los que es una especie la emulación; valor es contrario a cobardía, y al atrevimiento el miedo o espanto.

8. El remordimiento: Si el sujeto se determina a la acción antes de perder toda irresolución esto da origen al remordimiento de conciencia, que no mira al tiempo venidero.

9. La alegría y la tristeza: La consideración del bien presente excita en el hombre la alegría y la del mal tristeza; la alegría es una agradable emoción del alma, en la cual consiste el goce del bien que las impresiones del cerebro representan al alma como suyo; y la tristeza es una languidez desagradable, en la cual consiste la incomodidad que el alma recibe del mal o del defecto que las impresiones del cerebro representan como perteneciente a ella.

10. La burla, la envidia y la compasión: La alegría causada por el bien es seria y la que proviene del mal va acompañada de risa y de burla, pero si los creemos indignos de ese bien o de ese mal, el bien nos incita a la envidia y el mal a la compasión, que son especies de tristeza.

11. La satisfacción de sí mismo y el arrepentimiento: El bien hecho por el sujeto da una satisfacción interior, que es la más dulce de todas las pasiones, al paso que el mal excita el arrepentimiento, que es la más amarga.

12. La simpatía y la gratitud: El bien hecho por los demás es causa de que se le tenga simpatía, aunque no haya sido al sujeto, a la simpatía se une la gratitud.

13. La indignación y la cólera: El mal hecho por los demás, y no referido al sujeto es causa solamente de que se experimente la indignación contra ellos, pero si el mal se ha hecho contra el sujeto, incita a la cólera.

14. La gloria y la vergüenza: El bien en el sujeto existe o ha sido dado, referido a la opinión que de él pueden tener los demás, llena al sujeto de gloria, el mal de vergüenza.

15. El disgusto, el pesar y el regocijo: Algunas veces la duración de bien causa fastidio o disgusto, al paso que la del mal disminuye la tristeza. Finalmente, del bien pasado procede el pesar, que es una especie de tristeza y del mal pasado el regocijo, que es una especie de alegría.

De éstas pasiones las seis primitivas son: admiración, amor, odio, deseo, alegría y tristeza; y de éstas se originan las demás. Según lo establecido por la naturaleza, éstas pasiones se refieren todas al cuerpo y han sido dadas al alma únicamente en cuanto está unida a él; de suerte que su destino natural consiste en incitar al alma a consentir y contribuir las acciones que pueden servir para conservar el cuerpo o hacerle en algún modo más perfecto.

En la tercera parte el autor profundiza en algunas pasiones particulares que se enumeraron en la segunda parte. La estimación, en cuanto es una pasión, en una tendencia del alma a representar el valor de la cosa estimada, tendencia causada por un movimiento particular de los espíritus, llevados al cerebro de tal manera que fortifican las impresiones que a éste objeto conducen.

La pasión del menosprecio, por el contrario, es una inclinación que lleva el alma a considerar la bajeza o pequeñez de lo que menosprecia y que es causada por el movimiento de los espíritus que fortalecen la idea de esta pequeñez. El orgullo y la bajeza no sólo son vicios, sino también

pasiones, porque la emoción que los acompaña parece muy al exterior en los que súbitamente se engríen o abaten por algún suceso; pero cabe dudar que la dignidad y la humildad (que son virtudes) puedan ser pasiones también, por cuanto sus movimientos son menos aparentes, y porque aparece, además, que la virtud no simpatiza con la pasión tanto como el vicio. La veneración o respeto es una inclinación del alma, no sólo a estimar el objeto que venera, sino también a someterse a él con algún temor, para tratar de conseguir sus favores.

De igual forma, lo que llama desprecio es la inclinación que el alma tiene a menospreciar una causa libre, pensando de ella que si bien es capaz, por naturaleza, de hacer bien y mal, es tan inferior al sujeto que no puede causar en él ni lo uno ni lo otro. La esperanza es una disposición del alma que la persuade de que sucederá lo que se desea; el temor es otra disposición del alma, que la persuade de que no sucederá lo que desea. Cuando la esperanza es tan fuerte que excluye enteramente el temor, cambia de naturaleza y se llama seguridad. Así, cuando tan extremado es el temor que no da lugar a esperanza alguna, se convierte en desesperación, y esta desesperación al representar la cosa como imposible, extingue por completo el deseo, que solo se dirige a cosas posibles.

Los celos son una especie de temor que se refiere al deseo que se tiene de conservar la posesión de algún bien. La irresolución es también una especie de temor, que manteniendo el alma en suspenso entre muchos actos que puede realizar, es causa de que no ejecute ninguno, y de este modo tenga tiempo para escoger antes de decidirse, en lo cual tiene verdaderamente algo bueno; pero cuando dura más de lo necesario y hace que se invierta en deliberar el tiempo que para obrar se necesita, es muy mala.

Cuando el valor es una pasión y no un hábito o inclinación natural, es cierto calor o agitación que dispone el alma poderosamente a ejecutar las cosas que quiere hacer, cualquiera que sea su naturaleza; el atrevimiento es una especie de valor que dispone el alma a ejecutar las cosas más peligrosas. La cobardía es diametralmente opuesta al valor, y consiste en una languidez o frialdad que impide al alma determinarse a ejecutar cosas que haría si estuviera libre de esta pasión.

El miedo o espanto, que es contrario al atrevimiento, no sólo es una frialdad, sino también una turbación y asombro del alma que la quita el poder de resistir los males que cree próximos. El remordimiento de conciencia es una especie de tristeza procedente de la duda que se tiene de que sea buena una cosa que se hace o se ha hecho. La irrisión o burla es una especie de alegría mezclada con odio y causada por ver algún pequeño mal en una persona a quien se juzga merecedora de él.

La envidia, en cuanto es una pasión, es una especie de tristeza mezclada con odio, que procede de ver que disfrutan bienes los que se cree indignos de ellos. La compasión es una especie de tristeza, mezclada de amor o de buena voluntad hacia aquellos a quienes el sujeto ve sufrir algún mal del que no cree digno. La satisfacción que siempre sienten los que constantemente practican la virtud, es un hábito de su alma, llamado

tranquilidad y reposo de conciencia, pero la que se adquiere cuando se acaba de realizar alguna acción que se cree buena, es una pasión, a saber: una especie de alegría, que es la más dulce de todas, porque la causa depende sólo del sujeto mismo.

El arrepentimiento es una especie de tristeza producida porque se cree que se ha cometido alguna mala acción, y es muy amarga porque su causa procede sólo del sujeto mismo. La simpatía es propiamente un deseo de que le suceda algo bueno a una persona a quien se profesa buena voluntad. La gratitud es también una especie de amor excitado en el sujeto por alguna acción de aquel a quien se la tiene, y con la cual cree que le hace algún bien o al menos ha tenido la intención de hacérsela. La indignación es una especie de odio o aversión que naturalmente se tiene a los que hacen algún mal, del género que sea. La cólera es también una especie de odio o aversión que se siente contra los que hacen algún mal o han tratado de dañar, no a cualquiera, sino al sujeto mismo. La gloria es una especie de alegría fundada en el amor que se tiene a sí mismo el sujeto, y que procede de la creencia o de la esperanza de ser alabado por los demás. La vergüenza por el contrario, es una especie de tristeza, fundada también en el amor a sí mismo y originada por la creencia o temor que se tiene de ser censurado.

El disgusto es una especie de tristeza que procede de la misma causa de que antes provino la alegría, porque de tal manera está constituido el sujeto que la mayor parte de las cosas que disfruta no son buenas para él sino por cierto tiempo, luego le incomodan. El pesar es también una especie de tristeza que tiene una amargura particular, porque siempre va unida con alguna desesperación y con la memoria del placer que le ha deparado goce.

Lo que llama regocijo es una especie de alegría en la cual hay de particular que su dulzura se aumenta con el recuerdo de los males sufridos, de los cuales el sujeto se siente aliviado como si se sintiera libre de alguna pesada carga que largo tiempo hubiera llevado sobre los hombros. En la última parte del libro René Descartes expone dos cartas escritas por él a la Princesa Isabel en el año de 1.645 y otra escrita también por él a Chanut en 1.647.

CONTENIDO:

- Durante nuestra vida hay en nuestro corazón un calor continuo, especie de fuego alimentado allí por la sangre de las venas, que es el principio corporal de todos los movimientos de nuestros miembros. Pág.30.
- Todos los objetos, tanto de nuestros sentidos exteriores como de nuestros apetitos internos, producen igualmente en nuestros nervios algún movimiento que por medio de éstos llega hasta el cerebro. Pág. 35.
- Todos los movimientos que ejecutamos sin que a ello contribuya nuestra voluntad (como sucede muchas veces cuando respiramos, andamos, comemos y verificamos, en suma, todas las acciones que

nos son comunes con los animales) dependen únicamente de la confirmación de nuestros miembros y del curso que los espíritus, excitados por el corazón, siguen naturalmente en el cerebro, en los nervios y en los músculos. Pág. 38.

- Las percepciones que referimos a las cosas que están fuera de nosotros, esto es, a los objetos de nuestros sentidos, son causadas (al menos cuando nuestra opinión no es falsa) por estos objetos que, ocasionando algunos movimientos en los órganos de los sentidos exteriores producen también en el cerebro, por medio de los nervios, movimientos que hacen que el alma los sienta. Pág. 41.
- Las pasiones próximas están en nuestra alma y tan interiores le son, que es posible que las sienta, sin que verdaderamente sean tales como las siente. Pág. 43.
- Las pasiones se refieren al alma particularmente, para distinguirlas de otros sentimientos que se refieren, ora a los objetos exteriores (como los olores, sonidos y colores), ora a nuestro cuerpo (como el hambre, la sed y el dolor). Añado también que son causadas, mantenidas y fortificadas por algún movimiento de los espíritus, para distinguirlas de nuestras voliciones que pueden denominarse emociones del alma que se refieren a ella, pero que son causadas por ella misma. Pág. 45.
- El alma tiene su principal asiento en la glandulita que hay en medio del cerebro, de donde irradia a todo el resto del cuerpo por medio de los espíritus, de los nervios, y aun de la sangre, que, participando de las impresiones de los espíritus, puede llevarlos por las arterias a todos los miembros. Pág. 48.
- Llamo aquí propias armas a los juicios sólidos y precisos acerca del bien y del mal, con arreglo a los cuales resuelve el alma dirigir las acciones de su vida. Pág. 59.
- El uso de las pasiones solamente en que dispone al alma a querer las cosas que la naturaleza nos enseña que son útiles y a persistir en esta voluntad, a la manera que la misma agitación de los espíritus, que suele causarlas, dispone el cuerpo para los movimientos que sirven para ejecutar estas cosas. Pág. 64.
- Una distinción considerable que sea análoga en amor y en el odio. Consiste en que los objetos de ambos pueden ser representados al alma por los sentidos exteriores, o bien por los interiores y la propia razón; pues ordinariamente llamamos bueno o malo a lo que nuestros sentidos interiores o nuestra razón nos hacen juzgar conforme o contrario a nuestra naturaleza; pero llamamos bello o feo a lo que nos es representado por los sentidos exteriores, principalmente por el de la vista, que por sí solo es objeto de mayor consideración que todos los demás. Pág. 78-79.
- Las varias causas de las pasiones, me contentaré con repetir el principio en que se apoya todo lo que dejo escrito, a saber: que hay tal unión entre nuestra alma y nuestro cuerpo, que cuando una vez hemos unido alguna acción corporal con algún pensamiento, ninguno de ambos se nos presenta después, sin que el otro se presente

también; y que no siempre se unen las mismas acciones a los mismos pensamientos. Pág. 109.

- Nuestro bien y nuestro mal dependen principalmente de las emociones interiores que son excitadas en el alma sólo por ella misma, en lo cual se diferencian de las pasiones, que dependen siempre de algún movimiento de los espíritus. Pág.119.
- El alma puede tener sus placeres propios; empero, por lo que hace a los que son comunes a ella y al cuerpo, por completo dependen de las pasiones. Pág. 159.
- La diferencia entre almas grandes y las bajas y vulgares consiste principalmente en que estas últimas se dejan llevar por sus pasiones y son felices o desgraciadas según los acontecimientos que sobrevengan sean agradables o tristes. Pág. 165.
- No siempre cuando se está más contento se siente más satisfacción espiritual; por el contrario las grandes alegrías son a menudo serias y taciturnas, y risueñas sólo las mediocres y pasajeras. Pág. 168.
- Tampoco me parece que haya motivo de arrepentimiento cuando se ha hecho lo que se juzgó mejor en el momento en que debió resolverse la ejecución, aun si pensándolo con más detenimiento después creamos habernos equivocado. Pág. 169.
- Sea cual fuere la tristeza o pena que sintiéramos en tal oportunidad, nunca sería tan grande como la satisfacción que acompaña siempre a las buenas acciones, principalmente a aquellas que proceden del afecto puro del prójimo y no se relacionan en absoluto con nosotros mismos, es decir, a las que proceden de la virtud cristiana llamada caridad. Pág. 170.
- Desde que la naturaleza de nuestra alma le ha permitido unirse a un cuerpo, tiene también la propiedad de asociar cada uno de sus pensamientos en forma tan directa con algunos movimientos u otras disposiciones del cuerpo, que cuando las mismas disposiciones se reproducen en el cuerpo, inducen al alma a idénticos pensamientos, y a la recíproca, cuando estos pensamientos se repiten despiertan en el cuerpo aquellas reacciones. Pág. 181.
- El amor tiene de natural mucha más fuerza y vigor que el odio; y porque a menudo el afecto que se concibe por un objeto de poca importancia acarrea incomparablemente mayores males que cuantos podría aportar el odio por otro de más valor. Pág. 191.

METODOLOGÍA:

En el libro “Las Pasiones del Alma y Cartas sobre Psicología Afectiva” René Descartes realiza un ensayo sobre las pasiones del alma porque las experimenta y las conoce.

CONCLUSIONES:

- Descartes no es únicamente filósofo de la afectividad, sino explorador de sus raíces psicológicas.

- Cuando el conocimiento es verdadero, es decir, cuando las cosas que nos hace amar son verdaderamente buenas, y las que nos mueve a aborrecer verdaderamente malas, el amor es muchísimo mejor que el odio, nunca peca de excesivo y jamás deja de producir alegría.
- Todas las pasiones son buenas naturaleza y que sólo tenemos que evitar su mal uso o sus excesos.
- Los pensamientos que se originan en objetos exteriores, o bien en disposiciones internas del cuerpo como la percepción de los colores, los sonidos, los olores, el hambre, la sed, el dolor y otros semejantes, se llaman sentimientos, unos exteriores y los otros íntimos.
- Todas estas reacciones en las cuales consiste el amor: la alegría, la tristeza y el deseo, en tanto son pensamientos razonables y no pasiones, se podrían encontrar en nuestra alma, aun si ella no tuviera cuerpo.

TÍTULO:	TEORÍA DE PIAGET DEL DESARROLLO COGNOSCITIVO Y AFECTIVO
AUTOR (S):	WADSWORTH, Barry
PUBLICACIÓN:	México, 1991; 232 páginas
UNIDAD PATROCINANTE:	Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Afecto: Son los sentimientos, intereses, deseos, tendencias, valores y emociones en general (Pág. 30)

Desarrollo: Proceso interrumpido dentro de un continuo (Pág. 25)

Lenguaje: Forma de representar objetos y acontecimientos (Pág. 71)

DESCRIPCIÓN:

El propósito de Barry Wadsworth al escribir el libro “Teoría de Piaget del Desarrollo Cognoscitivo y Afectivo” es el de introducir de manera conceptual y sin distorsión, al estudiante de psicología y de la educación en la teoría de Jean Piaget.

En el primer capítulo el autor plantea que los actos biológicos son actos de adaptación al medio físico y a las organizaciones del medio. Tanto la actividad intelectual como la biológica son parte del proceso total mediante el cual un organismo se adapta al ambiente y organiza la experiencia.

Los cuatro procesos cognoscitivos básicos: 1. Esquema: Estructuras cognoscitivas o mentales mediante las cuales los organismos se adaptan intelectualmente al medio y lo organizan; 2. Asimilación: Proceso cognoscitivo mediante el cual las personas integran nuevos elementos preceptuales, motores o conceptuales a los esquemas o patrones de conducta existentes; 3. El ajuste: Consiste en la creación de nuevos esquemas o de la modificación de los antiguos. Ambas acciones determinan un cambio, o desarrollo, de las estructuras (esquemas) cognoscitivas; 4. El equilibrio: Es una condición necesaria hacia la que tiende, de manera constante, el organismo, el que, en última instancia, asimila con ajuste o sin él todos los estímulos (o fenómenos estimulantes). Es un estado de “armonía” cognoscitiva que se alcanza en el momento en que se produce la asimilación.

En el segundo capítulo Barry Wadsworth comenta que Piaget consideró que el desarrollo estaba compuesto por tres elementos: 1. Contenido: Es lo que el niño sabe, se refiere a las conductas observables (sensomotoras y conceptuales) que reflejan la actividad intelectual; 2. Función: Características de actividad intelectual; 3. Estructura: Las propiedades de organización inferidas (esquemas) que explican la presencia de determinadas conductas.

El sistema de Piaget exige que el niño actúe sobre su medio para que el desarrollo cognoscitivo tome su curso. El desarrollo de las estructuras cognoscitivas se asegura solo si el niño asimila y ajusta los estímulos del medio, y esto solo ocurre cuando los sentidos del niño se relacionan con el medio. Todo conocimiento es una construcción originada por las acciones del niño.

El conocimiento es de tres tipos: 1. Conocimiento físico: El descubrimiento: conocimiento de las propiedades físicas de los objetos, fenómenos o acontecimientos; 2. Conocimiento lógico-matemático: la invención: conocimiento construido mediante la reflexión acerca de las experiencias con los objetos y los acontecimientos; 3. Conocimiento social: Aquel al que los grupos sociales o culturales llegan por acuerdos, por convención; las reglas, las leyes, los sistemas morales, los valores, la ética y los sistemas de lenguaje son ejemplos de conocimiento social. Estos tipos de conocimiento evolucionan dentro de cada cultura y pueden ser diferentes de un grupo a otro.

El desarrollo cognoscitivo es un proceso coherente de cambios sucesivos y cuantitativos en las estructuras cognoscitivas (esquemas), y que cada estructura con su cambio correspondiente se deriva lógicamente e inevitablemente del anterior. Los nuevos esquemas no sustituyen a los anteriores, sino que se incorporan a ellos, y esto produce un cambio cualitativo.

Piaget sintetiza en términos generales las etapas del desarrollo cognoscitivo: 1. Etapa de la inteligencia sensoriomotora (0-2 años): la conducta es en esencia motora. El niño aún no se representa internamente con los acontecimientos o fenómenos ni "piensa" mediante conceptos, aunque su desarrollo "cognoscitivo" puede verse conforme elabora esquemas. 2. Etapa de pensamiento pre-operativo (2-7 años): Se caracteriza por el desarrollo del lenguaje y de otras formas de representación y de rápido desarrollo conceptual. Durante esta etapa el pensamiento es pre-lógico o semi-lógico. 3. Etapa de operaciones concretas (7-11 años): El niño desarrolla la capacidad de aplicar el pensamiento lógico a los problemas concretos. 4. Etapa de las operaciones formales (11-15 años): Las estructuras cognoscitivas del niño alcanzan su máximo nivel del desarrollo y el niño adquiere la capacidad de aplicar el razonamiento lógico a toda clase de problemas.

Desde el nacimiento hasta la edad adulta, las estructuras de la inteligencia (los esquemas) siguen un desarrollo constante conforme el niño actúa de manera espontánea en su medio, y asimila y ajusta una creciente serie de estímulos de su entorno.

Existen cuatro factores relacionados con todo el desarrollo cognoscitivo: 1. Maduración, 2. Experiencia activa, 3. Interacción social y 4. equilibrio; sin embargo, para que las condiciones sean suficientes para el desarrollo cognoscitivo, es necesaria la interacción de los cuatro factores.

En la teoría de Piaget, el desarrollo intelectual está formado por dos componentes: uno cognoscitivo y otro afectivo. Junto con el desarrollo cognoscitivo se da el afectivo. El afecto comprende los sentimientos, intereses, deseos, tendencias, valores y emociones en general.

En el tercer capítulo el autor plantea las características sobre la etapa sensoriomotora la cual Piaget divide en seis periodos. Periodo 1 (0-1 mes): La actividad refleja: El niño no diferencia a los objetos de sí mismo, es egocéntrico, se guía por el instinto y por las reacciones afectivas innatas; Periodo dos (1-4 meses): Primeras diferenciaciones: Diferencia mediante succión y asimiento, considera los cambios de perspectiva como cambios de los objetos, primeros sentimientos adquiridos (alegría, pesar, placer, disgusto), sentimientos de satisfacción y disgusto ligados a las acciones. Periodo tres (4-8 meses): Reproducción de fenómenos y acontecimientos interesantes: Prevé la posición de objetos en movimiento, exterioriza el espacio, se considera a sí mismo como la causa de todos los fenómenos. Periodo cuatro (8-12 meses): Coordinación de esquemas: Aplicación de medios conocidos a problemas nuevos, permanencia de los objetos, continuidad perceptual del tamaño y la forma de los objetos, el afecto interviene en la activación o el retraso de los actos intencionales, primeros sentimientos de éxito y fracaso, vuelca afectos en los demás. Periodo cinco (12-24 meses): Representación: Invención de nuevos medios mediante combinaciones internas, concibe las imágenes de los objetos ausentes.

En el cuarto capítulo Wadsworth analiza algunas características del pensamiento preoperativo (2-7 años). 1. La Representación: Capacidad de representar los objetos y acontecimientos; en el desarrollo hay varios tipos de representaciones significativas, las cuales en orden de aparición son las siguientes: a. Imitación diferida: imitar objetos y sucesos que no han estado presentes durante algún tiempo; b. Juego simbólico: un juego de simulación, además de ser de naturaleza imitativa, constituye una forma de autoexpresión que no busca otro público que el propio niño; c. El dibujo: El niño trata de representar cosas con sus dibujos y poco a poco lo hace con más realismo; d. Imágenes mentales: Representaciones internas (símbolos) de objetos y experiencias perceptuales pasadas, aún cuando no sean copias fieles de dichas experiencias; e. Lenguaje hablado: Entiende lo que escucha cuando se usa el vocabulario que conoce.

2. El desarrollo del lenguaje hablado: el lenguaje hablado es una forma de conocimiento social, los símbolos del lenguaje no guardan relación con lo que representan. Lo que motiva a aprender el lenguaje hablado es el valor de adaptación de aprenderlo. El aprendizaje del lenguaje tiene un valor inmediato y duradero (valor de adaptación) para el niño.

3. Lenguaje y pensamiento: Debido a que el lenguaje es una forma de representar a los objetos y acontecimientos, el pensamiento que abarca el

lenguaje se libera de las limitaciones de la acción directa del pensamiento sensoriomotor y la actividad intelectual puede efectuarse con un alcance y a una velocidad que no podía tener antes.

4. Socialización de la conducta: El desarrollo social se efectúa conforme el niño actúa e interactúa en el medio social. Cada niño construye su conocimiento social al relacionarse con los adultos y con otros niños. Así mismo, plantea que la conducta y el pensamiento del niño en esta etapa son egocéntricos, ya que no puede desempeñar el papel de otros, ni ver las cosas desde el punto de vista de los demás; cree que todos piensan como él y que imaginan las mismas cosas que como consecuencia, jamás cuestiona sus propios pensamientos, ya que estos son, en lo que a él concierne, los únicos pensamientos correctos.

Otra característica es que el niño no tiene la capacidad de hacer razonamientos adecuados respecto de las transformaciones. Mientras que observa una secuencia de cambios o de estados sucesivos, el niño centra su atención en los elementos de la secuencia, o en sus estados sucesivos, en lugar de centrarla en la transformación mediante la cual un estado se transmuta en otro.

De igual forma el centrismo es otra característica del pensamiento preoperativo, el cual consiste en que cuando se le presenta un estímulo visual, el niño tiende a centrar o fijar la atención en un aspecto perceptual limitado del estímulo. El pensamiento preoperativo conserva gran parte de la rigidez del pensamiento sensoriomotor, aunque lo supera cualitativamente, está dominado por las percepciones y es irreversible.

La conservación es la conceptualización de que un monto o cantidad de algo sigue siendo el mismo a pesar de los cambios que sufra en una dimensión no pertinente; existen tres tipos de conservación: a. Numérica, b. De área y c. De volumen. Comenta que durante la etapa pre-operativa surgen los primeros sentimientos sociales.

La representación, el lenguaje hablado en particular, sirven para el desarrollo de los sentimientos sociales. La representación permite la creación de imágenes de las experiencias, incluidas las afectivas.

En el quinto capítulo Barry Wadsworth afirma que durante la etapa de las operaciones concretas (7-11 años), los procesos de razonamiento del niño se vuelven lógicos. El niño en esta etapa alcanza un nivel de actividad intelectual superior en todos los sentidos a la del niño en etapa pre-operativa.

Algunas de las características en la etapa de operaciones concretas son:

1. El pensamiento no es egocéntrico, pues el niño se da cuenta de que los demás pueden llegar a conclusiones distintas a las suyas y en consecuencia es más probable que trate de confirmar sus pensamientos, el niño se libera del egocentrismo principalmente a través de la interacción social con otros niños;
2. El pensamiento concreto se descentra, el descentrismo permite encontrar soluciones lógicas a los problemas concretos;
3. El niño alcanza una comprensión funcional de las transformaciones; puede resolver problemas que no incluyen transformaciones concretas y capta y comprende la relación entre los pasos sucesivos;
4. El niño tiene la capacidad de intervenir el cambio y

hacer la deducción adecuada cuando se le presenta un problema; 5. Una vez que alcanza las operaciones concretas, aparece la capacidad de razonar con lógica y de resolver problemas de conservación.

En la etapa operativa concreta, el afecto adquiere un grado de estabilidad y congruencia que no tenía con anterioridad.

En el desarrollo afectivo es importante entender: 1. La voluntad: Escala de valores permanentes, elaborada por el individuo y a la que siente obligación de apegarse. La voluntad desempeña el papel de regulador (autorregulación) del afecto, y es, en consecuencia, el mecanismo encargado de conservar los valores. El desarrollo de la voluntad permite la regulación del razonamiento afectivo. 2. Autonomía: Razonar de acuerdo con el conjunto de normas elaboradas por uno mismo; la autonomía pondera los valores preestablecidos por otros, y no los acepta automáticamente. La autonomía del razonamiento y el afecto siguen desarrollándose durante las relaciones sociales que estimulan el respeto mutuo.

En el sexto capítulo el autor plantea que la etapa de las operaciones formales inicia entre los 11 y 12 años, en la cual el niño desarrolla el razonamiento y la lógica para resolver problemas de toda clase.

Las estructuras cognoscitivas del niño alcanzan la madurez en esta etapa, esto es, la calidad potencial de su razonamiento o pensamiento (comparado con el potencial del pensamiento "adulto") se encuentra en su máxima expresión cuando las operaciones formales están bien desarrolladas.

Las operaciones formales se caracterizan por el razonamiento científico y la elaboración de hipótesis (y pruebas), y reflejan una comprensión de la causalidad altamente desarrollada; por primera vez, el niño es capaz de operar sobre la lógica de un argumento (problema) de manera independiente a su contenido. Por sus propiedades estructurales el pensamiento formal es hipotético-deductivo, científico-inductivo y reflexivo-abstracto.

El desarrollo del afecto durante la etapa de las operaciones formales, proviene de la misma fuente que el desarrollo de estructuras cognoscitivas e intelectuales. En la adolescencia el desarrollo afectivo se caracteriza por dos importantes factores: 1. el desarrollo de los sentimientos idealistas: con el desarrollo de las operaciones formales surgen las capacidades de razonar y reflexionar sobre lo hipotético (el futuro) y de meditar sobre el pensamiento propio (pensar sobre el pensamiento mismo); 2. La formación de la personalidad: Conforme evolucionan las operaciones formales, los niños comienzan a tener sus propios sentimientos u opiniones acerca de la gente.

El egocentrismo del adolescente se caracteriza por la aplicación de un criterio lógico a las acciones humanas y sociales sin tener la comprensión suficiente de que el mundo no siempre sigue un orden lógico y de que la gente no siempre es lógica. El adolescente, necesariamente una especie de idealista, explora con el pensamiento y en sus conversaciones, las formas de cambiar el mundo.

Según Piaget, estas evoluciones no son provocadas por la pubertad, sino por los desarrollos intelectual y afectivo.

En el séptimo capítulo Wadsworth realiza un resumen de las etapas del desarrollo. Señala también que para Piaget el conocimiento se adquiere cuando el niño asimila y ajusta la experiencia; esto puede ocurrir a través de acciones que sean pensamientos en el nivel representativo.

En el octavo capítulo el autor presenta los conceptos de Piaget que parecen ser más importantes para la educación, estos son:

1. Las etapas son útiles para conceptualizar el desarrollo y para reflexionar sobre las características del razonamiento del niño en diferentes puntos del continuo desarrollo.

2. El desarrollo y aprendizaje: a. El desarrollo intelectual que es un proceso del crecimiento de las estructuras intelectuales, se ve como un proceso de construcción de esquemas, todas las interacciones de la maduración, la experiencia, la interacción social y el equilibrio son importantes. b. Con respecto al aprendizaje se observan dos usos o significados, el primero, es sinónimo de desarrollo y sirve para hablar del desarrollo o aprendizaje de conocimientos físicos, lógico-matemáticos o sociales; y el segundo, se refiere a la adquisición de información específica del medio.

3. La motivación: los niños se motivan a reestructurar sus conocimientos cuando encuentran y observan experiencias que no casan con sus predicciones.

4. Estimulación del razonamiento moral: los niños construyen el conocimiento moral y el razonamiento igual que otros conocimientos, y a partir de sus acciones con el medio.

5. Los métodos y materiales didácticos: Estos deben coincidir con los niveles de desarrollo de los conceptos de los niños. Se considera que las interacciones físicas y mentales activas del niño con el medio (interacciones físicas y sociales), mismas que permiten la construcción, son el factor escolar más importante para el desarrollo cognoscitivo.

FUENTES:

- COWAN, D. (1981). "Piaget with Feeling. Nueva York: Holt, Rinehart y Winston.
- GREEN, D; FORD, M. Y FLAMER, G. (1971). "Measurement and Piaget". Nueva York: McGraw-Hill.
- INHELDER, B. Y PIAGET, J. (1958). "The Growth of Logical Thinking From Childhood to Adolescence" Traducido por Anne Parsons y Stanley Pilgram, Nueva York: Basic Books.
- PIAGET, J. (1952). "The Origins of Intelligence in Children". Nueva York: International Universities Press.
- PIAGET, J. (1963). "Problems of the Social Psychology of Childhood", traducido por Terrance Brown y Michaelle Gribetz. Manuscrito. Publicado originalmente en *Traité de Sociologie*, Editado por G. Gurvitch, Paris: Presses Universitaires de France.

- PIAGET, J. (1981). "Intelligence and Affectivity: Their Relationship During Child Development". Palo Alta, California: Annual Reviews.
- PIAGET, J. e Inhelder, B. (1969). "The Pshycology of the Child" traducido por Helen Weaver. Nueva York: Basic Books.
- WADSWORTH, B. (1978). "Piaget for the Classroom Teacher". Neva York: White Plains.

CONTENIDO:

- Para Piaget la actividad intelectual no podía estar separada del funcionamiento "total" del organismo. Consideraba el funcionamiento intelectual como una forma especial de actividad biológica. (Piaget, J. (1952). "The Origins of Intelligence in Children". Nueva York: International Universities Press). Pág. 9.
- Los objetos nos permiten captar sus propiedades sólo en la medida en que tenemos contacto con ellos. (Wadsworth, B. (1978). "Piaget for the Classroom Teacher". Neva York: White Plains). Pág. 21-21.
- De manera general, debe destacarse que los patrones de conducta característicos, de las diferentes etapas, no se suceden entre sí de manera lineal (los de una etapa determinada no desaparecen cuando aparecen los de la siguiente), sino de forma parecida a las capas de una pirámide (verticales o invertidas), en la que los nuevos patrones de conducta se agregan a los antiguos, para completarlos, corregirlos o combinarse con ellos. (Piaget, J. (1952). "The Origins of Intelligence in Children". Nueva York: International Universities Press). Pág. 26.
- La maduración, en lo que respecta a las funciones cognoscitivas (conocimiento), simplemente determina la gama de posibilidades de una etapa específica: no provoca la actualización de las estructuras. La maduración sólo señala si es o no posible la construcción de una estructura previamente formada, sino que permite las posibilidades. (Green, D; Ford, M. y Flamer, G. (1971). "Measurement and Piaget". Nueva York: McGraw-Hill). Pág. 28.
- El afecto tiene varios aspectos, entre ellos los sentimientos subjetivos (el amor, la ira, la depresión) y los aspectos expresivos (las sonrisas, los gritos, las lágrimas). (Cowan, D. (1981). "Piaget with Feeling. Nueva York: Holt, Rinehart y Winston). Pág. 31.
- Es imposible encontrar conductas que sólo sean producto de la afectividad sin ningún elemento cognoscitivo. También es imposible encontrar conductas formadas únicamente de elementos cognoscitivos...aunque los factores afectivos y los cognoscitivos son inseparables dentro de una conducta específica, tal parece que su naturaleza es diferente...Es obvio que los factores afectivos están vinculados incluso en las formas más abstractas de la inteligencia. (Piaget, J. (1981). "Intelligence and Affectivity: Their Relationship During Child Development". Palo Alta, California: Annual Reviews). Pág. 31.
- Aunque la afectividad pueda determinar una conducta, aunque constantemente interviene en el funcionamiento de la inteligencia y

puede acelerar o retrasar el desarrollo intelectual, no puede generar estructuras de conducta ni modificar las estructuras cuyo funcionamiento interviene. (Piaget, J. (1981). "Intelligence and Affectivity: Their Relationship During Child Development". Palo Alta, California: Annual Reviews). Pág. 32.

- Al nacer y durante el primer mes de vida, el afecto sólo se contempla como una actividad refleja indiferenciada. Al principio no hay verdaderos "sentimientos" o reacciones afectivas diferenciadas. Los sentimientos evolucionan durante la etapa sensomotora, al final de la cual los sentimientos afectivos del niño comienzan a tener un papel en la selección de sus acciones. Pág.35.
- Existen dos tipos de sentimientos, los primeros en aparecer son los afectos preceptuales. Estos son sentimientos como el placer, el dolor, la alegría, la tristeza, etc...que se unen a las percepciones de la experiencia. Después se desarrolla la diferenciación de necesidades e intereses, los que guardan relación con los sentimientos de satisfacción y decepción, y con todas las variantes de éstas, que no sólo están ligadas a las diversas percepciones, sino que se relacionan con la actividad de manera integral. (Piaget, J. (1981). "Intelligence and Affectivity: Their Relationship During Child Development". Palo Alta, California: Annual Reviews). Pág. 44.
- ...comienzan a ser verdaderas relaciones de intercambio entre él y la otra persona. Estos intercambios hacen más importante, más estructuradas y más estables las valoraciones, las cuales señalan el comienzo de los "sentimientos morales" interpersonales. (Piaget, J. 1981). "Intelligence and Affectivity: Their Relationship During Child Development". Palo Alta, California: Annual Reviews). Pág. 58.
- ...al nacer, el individuo no es social, pero llega a serlo progresivamente (Piaget, J. (1963). "Problems of the Social Psychology of Childhood", traducido por Terrance Brown y Michaelle Gribetz. Manuscrito. Publicado originalmente en *Traité de Sociologie*, Editado por G. Gurvitch, Paris: Presses Universitaires de France). Pág 73.
- La representación y el lenguaje permiten que los sentimientos adquieran una estabilidad y una duración que antes no tenía. Los afectos, al ser representados duran más que la presencia de los objetos que los estimulan. Esta capacidad de conservar los sentimientos hacen posibles los sentimientos interpersonales y morales. (Piaget, J. (1981). "Intelligence and Affectivity: Their Relationship During Child Development". Palo Alta, California: Annual Reviews). Pág. 88.
- ...la vida social exige que el pensamiento tenga cierta permanencia y, para que esto ocurra la actividad mental ya no debe representarse mediante símbolos personales, como las fantasías festivas (juegos simbólicos), sino que se deben de expresar por medio de significantes universales, como los signos lingüísticos (lenguaje). Por lo tanto, la uniformidad y la congruencia de la expresión impuestos por la vida social desempeñan un papel importante en el desarrollo de las estructuras intelectuales con sus respectivas conservaciones e

invariancias, y conduce a transformaciones análogas en el terreno de los sentimientos. De hecho, la permanencia de que carecen evidentemente los sentimientos espontáneos se presenta en los sentimientos sociales y, en especial morales. (Piaget, J. (1981). "Intelligence and Affectivity: Their Relationship During Child Development". Palo Alta, California: Annual Reviews). Pág. 116.

- ...la formación de la personalidad está dominada por la búsqueda de coherencia y organización de valores que impidan los conflictos internos. (Piaget, J. e Inhelder, B. (1969) "The Pshycology of the Child" traducido por Helen Weaver. Nueva York: Basic Books). Pág.141.
- Aunque los desarrollos mental y afectivo del adolescente son fundamentales para el posterior desarrollo del pensamiento adulto, no garantizan un pensamiento adulto y realista... una vez que el adolescente adopta un papel de adulto en el mundo y distingue los numerosos de punto de vista posible, alcanza la objetividad del pensamiento en las cuestiones conflictivas y disminuye su egocentrismo. (Inhelder, B. y Piaget, J. (1958) "The Growth of Logical Thinking From Childhood to Adolescence" Traducido por Anne Parsons y Stanley Pilgram, Nueva York: Basic Books). Pág.153.
- Los valores constituyen la energía de los patrones de conducta, cuyos aspectos cognoscitivos se refieren exclusivamente a la estructura. No existe un solo patrón conductual sin importar qué tan intelectual sea, que no incluya entre sus motivos patrones afectivos . (Piaget, J. e Inhelder, B. (1969). "The Pshycology of the Child" traducido por Helen Weaver. Nueva York: Basic Books). Pág.166.

METODOLOGÍA:

Barry Wadsworth en su libro "Teoría de Piaget del Desarrollo Cognoscitivo y Afectivo" analiza los amplios estudios de Piaget sobre el desarrollo afectivo, e incorpora también los adelantos más importantes de los últimos años sobre la teoría de Piaget. Así mismo, realiza un análisis del razonamiento moral, la interconexión del desarrollo social, cognoscitivo y afectivo.

CONCLUSIONES:

- Toda conducta tiene tanto elementos afectivos como cognoscitivos.
- El afecto se desarrolla en el mismo sentido que la inteligencia y el conocimiento.
- A medida que el niño evoluciona desde el punto de vista cognoscitivo, los cambios estimulan conductas afectivas en las demás áreas. Los conceptos no evolucionan de manera independiente uno de otros.
- Un factor que estimula el desarrollo gradual de la voluntad es la exigencia de la experiencia social que estimula la constancia de la vida afectiva.
- La autonomía afectiva y cognoscitiva es fruto de los esfuerzos del niño por autorregularse.

- La personalidad, es consecuencia de los esfuerzos del individuo autónomo para adaptarse al mundo social adulto.

TÍTULO:	SENTIDO Y SER EN MERLEAU PONTY
AUTOR (S):	PINTO, Cantista María José
PUBLICACION:	Pamplona, España, 1982; 389 páginas
UNIDAD PATROCINANTE:	Ninguna

PALABRAS CLAVE:

Sensible: Donde puede haber el ser sin que tenga que ser puesto. (Pág. 313)

Ser: Aquello que exige de nosotros creación para que de el tengamos experiencia (Pág. 318)

DESCRIPCION:

El autor hace a lo largo del libro una explicación de las obras más significativas de Merleau Ponty, utiliza pies de página para referirse a los principales autores que influenciaron para la realización de sus obras.

FUENTES:

- Aron, R; Marxismes imaginaires", Gallimard, París 1970.
- Brunshvicg, L experience humaine et la causalite physique, Presses Universitairesde France, París, 1949.
- Descartes, R Traite de Passions, ed. Adam and Tannery, París, 1965.
- Febro, C; La Fenomenologia della percezione, Morcelliana, Brescia, 1962.
- Heidegger, M; Qu'est-ce qu' une chose? Gallimard, París, 1971.
- Husserl, E; " Idées directrices pour une phénoménologie", Gallimard, París, 1950.
- Millan puelles, A: "La estructura de la subjetividad", Rialp, Madrid, 1967.
- Rodríguez rosado, J; " La aventura de existir ", Eunsa, Pamplona, 1976.

CONTENIDO:

Lo percibido no podrá ser extraño a lo que percibe. La estructura del comportamiento aborda el estudio de la percepción de una manera ingenua, no esta claro el método ni el ámbito.

La fenomenología de la percepción es mas seguro, las ventajas se hacen patentes, la descripción del fenómeno facilita la comprensión del acto cognitivo inaugural. El dato u objeto perceptivo se identifican con el comportamiento como forma.

La estructura se ofrece a la experiencia perceptiva, no la podemos comprender sin reflexión, sin transformarla por tanto en objeto de pensamiento. La realidad que mejor se adecua a los requisitos de la forma es la conciencia perceptiva.

El mundo perceptivo y el objetivo son inseparables.

Ordenes fundamentales del universo:

1. Orden Físico
2. Orden Vital
3. Orden Humano

CITAS CLAVE:

No se encontraron citas claves

METODOLOGIA:

El autor busca hacer una explicación y profundización de las obras escritas por Merleau- Ponty al conmemorarse el veinte aniversario de su muerte.

CONCLUSIONES:

La preocupación fundamental de una filosofía nacida en las aporias idealismo- realismo, no podría ser otra, sino la reconciliación de la significación con la realidad, de la esencia con el hecho, de la idea con la cosa.

La apariencia no esconde la verdadera realidad detrás de ella sino que es realidad distorsionada.

La ontología pontyana parte de un hay, el acceso al ser a la invisibilidad, a la esencia de lo real, del mundo del sujeto, se hace desde y en ese hay.

El lenguaje es el cuerpo del pensamiento.

El sentido es sentido perceptivo y su localización es la misma conciencia corpórea.

La importancia del conocimiento perceptivo es útil para la captación del autentico ser de la realidad.

TÍTULO:	MORAL Y AFECTIVIDAD
AUTOR (S):	SHALLER, Jean Pierre
PUBLICACION:	España, 1963; 195 páginas
UNIDAD PATROCINANTE:	Ninguna

PALABRAS CLAVE:

Afectividad:	Capacidad de experimentar placer y dolor de orden sensorial (placeres del gusto) lo mismo que de orden espiritual (placer por ser estimado) (Pág. 19)
Virtud:	Propensión de un ser a comportarse de acuerdo a su naturaleza (Pág. 93)

DESCRIPCION:

El libro consta de ocho capítulos a lo largo de los cuales el autor hace un marcado énfasis en como la afectividad se relaciona con distintos valores de la vida cotidiana del hombre.

Finalizando cada capítulo el autor da a manera de explicación unas pequeñas conclusiones y aportes de tipo personal.

El lenguaje utilizado es bastante claro y permite una comprensión a profundidad del contenido del libro y lo que en el quiere el autor expresar.

FUENTES:

- Juan Rimaud, Les Psychologues contre la morale. 1949.
- Julio Romain, Le Fils de Jerphanion. París, Flammarion, 1956.
- Pierre Teilhard de Chardin, Le Milieu divin. París, Ed. Du Seuil, 1957.
- P. Fulquie, Mémento de psychologie. París, Ed. De l' Ecole.1954.

CONTENIDO:**Capítulo I: El problema de la afectividad**

Para ciertos autores las emociones vendrían a ser manifestaciones de desorden, nocivas o molestas, suponen un desorden funcional puesto que el influjo irrumpe en el sistema neuro vegetativo en vez de quedar localizado en los de relación.

El lado afectivo de la existencia reviste caracteres muy distintos según la persona.

Capítulo II: La afectividad y el pecado

Para servir la causa de la moral han de utilizarse los medios que no dejan de lado el problema sino que lo atacan directa o indirectamente.

El problema afectivo se plantea constantemente y es en función de la vida emocional de un sujeto como se han de contemplar los pecados capitales.

Capítulo III: La afectividad y la educación

La alegría es de rigor para saludar la llegada de un niño al hogar y parar emprender su educación.

La privación de amor y el abandono moral son probablemente las únicas cosas que un niño es incapaz de explicarse y superar.

La educación no producirá frutos verdaderos y duraderos mas que si tiene como finalidad ayuda al niño a hacerse poco a poco dueño de si mismo.

Capítulo IV: La afectividad y la virtud

La virtud es difícil de practicar cuando todo lo que nos rodea no pasa de casi instantáneo y relativo.

Frente a las pruebas de la vida, pueden adoptarse diversas posiciones pero no todas son virtuosas.

La virtud persiste a través de los siglos distinta en sus manifestaciones externas pero idéntica en su íntimo significado.

Capítulo V: La afectividad y la obediencia

La obediencia depende de la justicia y exige que se tenga una gran prontitud para cumplir la voluntad del que manda.

El egoísmo de un padre o de una madre crea un clima de inquietud en el hogar.

Si la obediencia ha sido inteligentemente comprendida desde la aurora de la vida, la prueba será soportable.

Capítulo VI: La afectividad y la enfermedad

El enfermo sufre de aparecer ante los demás como un ser humanamente minorado.

El enfermo busca satisfacer su agresividad lo mismo que cualquier otro ser humano sano.

Cada sujeto enfermo tiene su propia reacción ante el objeto físico que es la causa de una grave perturbación.

Para acercarse con fruto a un enfermo es necesario evitar todo complejo de superioridad respecto a él, y no querer jugar el papel de personaje seguro que condesciende en guiar a los débiles.

Para un enfermo, especialmente, la práctica de las virtudes conforme a su actual situación, es de suma importancia.

Capítulo VII: La afectividad y la libertad

La vida emocional influye singularmente en las reacciones y decisiones del hombre.

En toda su conducta el hombre está sometido a las influencias del medio exterior.

La voluntad es de naturaleza racional.

La libertad no es ajena a la sexualidad.

CITAS CLAVES:

Pág. 7: “Los suicidios de niños se explican por la preminencia de la afectividad sobre los elementos racionales. El motivo que les indujo es, considerado en sí mismo generalmente de lo más fútil. Es por su repercusión afectiva por lo que alcanza una intensidad insoportable. La afectividad condolidada encuentra en la impulsividad natural del niño la chispa que decidirá el suicidio”

Pág. 97: “En el fondo de su corazón, en su vida afectiva, el hombre aspira a lo definitivo, a lo absoluto por lo menos a una cierta estabilidad”

Pág. 110: “Los médicos reclaman que se sepa armonizar la afectividad y el medio ambiente en el que el sujeto está evolucionando”

Pág. 124: “En la época de la automatización, la medicina insiste en el aspecto indispensable de una intensa vida afectiva en familia”

Pág. 128: “La tonalidad afectiva de un hogar la da el amor mutuo de los padres”

Pág. 158: “Para ganar la confianza del sujeto que esta sufriendo hay que hay que penetrar discretamente en su vida afectiva y procurando alejarlo de una piedad inauténtica”

Pág. 159: “Lo que mas hiere al enfermo en su afectividad es el sentirse constantemente limitado”

Pág. 183: “La disposición afectiva del sujeto lo inclinaba a una depresión que favorecía el desarrollo de la enfermedad”

Pág. 184: “La biología afirma que el equilibrio afectivo depende de la regulación de los procesos tímicos”

METODOLOGÍA:

El libro es un ensayo de carácter personal donde a lo largo del libro el autor recalca sin recurrir a citas concretas la marcada influencia de Santo Tomas como modelo a seguir en lo concerniente a la afectividad.

El autor hace utilización de un lenguaje de carácter psicológico y medico para hacer aclaraciones sobre la posición de estas frente a la afectividad. A manera de aclaración frente a algunos planteamientos el autor recurre a la marcada utilización de ejemplos vivenciales.

CONCLUSIONES:

- La afectividad es indispensable al ser humano que quiere conseguir el perfeccionamiento.
- La virtud no morirá jamás mientras haya quien trabaje en hacer fructificar todos sus talentos.
- La sensibilidad y la sensualidad pueden en definitiva preparar nuestras decisiones morales o propender hacia el bien.
- La vida afectiva no esta perfectamente sometida a la razón.
- Nuestra vida emotiva no es ajena a la teoría de los reflejos condicionados o de las motivaciones inconscientes.
- Nada llega al entendimiento que primero no haya sido aprehendido por los sentidos.
- La tensión emocional alcanza hasta la sensibilidad física y las fuerzas vegetativas y provoca una inhibición de las resistencias.
- El poder hacer lo que le viene en gana a cada uno a nadie hace feliz.

- La conformidad no es mas que un paso hacia la adecuación.
- El logos es esencial y formalmente una modalización de la inteligencia sentiente.
- La verdad tiene la unidad dinámica de ser aproximada.
- Todos los momentos del inteligir están radical y formalmente inmersos en lo real, y determinados por lo real mismo como real impresivamente aprehendido.

TÍTULO: INTELIGENCIA Y LOGOS
AUTOR (S): ZUBIRI, Xavier
PUBLICACION: Madrid, España, 1982; 396 páginas
UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVE:

Campo: Ámbito de realidad (Pág. 22)

Logos: Momento intelectual, impresivo, momento sentiente (Pág.16)

DESCRIPCION:

El libro en cada uno de sus capítulos tiene una explicación de lo que se va a desarrollar en estos, en la finalización se hace una pequeña síntesis de lo dicho a lo largo del capítulo. El autor no utiliza pies de página en ninguna parte de su obra, no hace referencia a otros autores para incluirlos como fuentes.

Desde el inicio de su obra y hasta su finalización el autor hace constante énfasis en el término logos y su influencia en todos los ámbitos de la persona.

FUENTES:

Ninguna

CONTENIDO:

Capítulo I: Introducción.

La impresión de realidad es un único acto constituido por dos momentos: impresión (sentir) y realidad(entender).

El logos es un momento intelectual.

Capítulo II: El campo de realidad.

El campo es ante todo y sobre todo un momento de la formalidad de realidad de cada cosa real.

El campo tiene una estructura general muy importante: el fondo y la periferia.

La trascendentalidad es lo que sentientemente constituye el campo de realidad.

Todas las cosas son variables en el campo de realidad.

Capítulo III: Lo real campalmente inteligido: el logos sentiente.

Toda intelección de una cosa real tiene la modalización de ser inteligida como momento del mundo. El logos es sentiente no por la índole de lo inteligido sino por el modo de su intelección. El movimiento intelectual es formal y constitutivamente expectante. La expectación es un carácter intrínseco y constitutivo del movimiento intelectual en cuanto intelectual. El logos es una intelección sentiente en que se declara dinámicamente en el medio de la realidad campal.

Capítulo IV: Distanciación de la cosa.

Distancia es solo un momento dentro de la cosa misma. Lo irreal no reposa sobre si mismo sino que reposa sobre lo real. La aprehensión de lo real en retracción del contenido tiene carácter formal de irrealidad.

Capítulo V: Intelección distanciada de lo que la cosas real es en realidad.

La distancia distiende la intelección de lo que es lo real. La intelección en si misma no es dinámica. Afirmar es una modulación de la impresión de realidad. La afirmación tiene cuatro momentos constitutivos:

- ❖ Momento de realidad afectiva.
- ❖ Momento afirmativo en cuanto tal
- ❖ Momento de ser actualización diferencial de la realidad dentro de la realidad.
- ❖ Momento de discernimiento de lo afirmado.

Existen tres formas de juicio:

- ❖ Afirmación posicional.
- ❖ Juicio proposicional.
- ❖ Juicio predictivo.

El juicio es una intelección en distancia de lo que la cosa, ya aprehendida como real, es en realidad.

Capítulo VI: La determinación del logos en sí misma.

Todos los modos de intelección y no solamente el visual tienen sus exigencias propias. La evidencia es el principio determinante de la intelección mediada, el logos. El movimiento intelectual va hacia una cosa pero partiendo desde otra. La evidencia es intelección exigencial.

Capítulo VII: Logos sentiente y verdad.

La verdad es cualidad de toda intelección y no toda intelección es afirmación. El modo primario de actualización de lo real es actualizarlo y por si mismo. Verdad es autenticidad y error es falsedad. El hombre no solo es un animal cuya vida es abierta sino que es antes que nada el

animal intelectivamente actualizante de la apertura misma de lo real como real.

CITAS CLAVE:

No se encontraron citas clave

METODOLOGÍA:

El libro es un ensayo donde el autor plantea y expone sus ideas sobre la relación existente entre la forma de inteligencia del individuo y su naturaleza sentiente.

El autor recurre mucho a términos de carácter filosófico para concretar sus ideas.

CONCLUSIONES:

- Juzgar es entender.
- La verdad es coincidencia del parecer y de lo real, de modo que el parecer se funde en lo real.
- La verdad dual tiene las tres formas de autenticidad, veridictancia y cumplimiento.
- La conformidad no es más que un paso hacia la adecuación.
- El logos es esencial y formalmente una modalización de la inteligencia sentiente.
- La verdad tiene la unidad dinámica de ser aproximada.
- Todos los momentos del entender están radical y formalmente inmersos en lo real, y determinados por lo real impresivamente aprehendido.

TÍTULO: AMISTAD Y AMOR EN ARISTÓTELES Y HUGH LA FOLLETE

AUTOR(S): KREBS, Angélica

PUBLICACIÓN: Perú, 1999; 530 páginas

UNIDAD PATROCINANTE: Pontificia Universidad Católica del Perú

PALABRAS CLAVE:

Amistad: Querer para alguien lo que se piensa que es bueno por causa suya y no de uno mismo así como ponerlo en práctica hasta donde alcance la capacidad para ello (Pág. 515)

Amor: Relación en la que a los dos compañeros les concierne la particularidad del otro, por otro lado ambos compañeros promueven los intereses del otro en beneficio del otro (Pág. 510)

Amor Romántico: Relación personal cercana con sexualidad (Pag. 511)

DESCRIPCIÓN:

Artículo de la revista ARETE de filosofía, la cual consta de 23 artículos los cuales están escritos en tres idiomas inglés, español y alemán. Hay una hoja de presentación donde se hace una reseña del aniversario de la revista; esta hoja de presentación se subdivide a su vez en tres secciones: Orígenes (contribuciones filosóficas de la antigüedad), Huellas (trabajos que discuten la noción entre filósofos modernos y contemporáneos) y Ecos (trabajos de debate de los paradigmas de la filosofía).

FUENTES:

- Aristóteles, “Ética a Nicómaco”.
- Cf. Rawls, “Theory of justice” 1971.
- Graham, Gordon y LaFollete Hugh “ Person to person” , 1998.
- Cf. Blum Lawrence “ Friendship ,Altruism and Morality” 1980.

CONTENIDO:

La vida buena, entre otras cosas gracias a la crítica comunitarista al liberalismo, se ha vuelto nuevamente admisible.

Quien inserta en las relaciones amorosas normas del intercambio justo, pervierte aquello en lo que consiste el amor.

Existen dos tipos de relaciones personales: rígidas e históricas.

Las relaciones personales se convierten en relaciones personales cercanas cuando ambos toman en consideración la demanda de los intereses del otro.

El significado de una relación cercana con otra persona consiste en no instrumentalizarla para nuestros propios fines, sino considerarla también un fin en si misma.

Existen tres formas de amistad:

- ❖ La basada en la utilidad.
- ❖ La basada en el placer.
- ❖ En función del carácter.

La justicia puede estar en el primer plano de las relaciones personales cercanas y motivar mutuamente el comportamiento de ambas partes.

Las reglas de la justicia serían muy débiles puesto que exigimos de nuestros amigos mas que el respeto mínimo, abstracto, que se deben los extraños entre si.

El sexismo pervierte nuestra tendencia ante todo natural a la asistencia y a la subordinación de los intereses propios en las relaciones personales cercanas.

En el aspecto de intercambio de las relaciones de compañerismo debería reinar la justicia.

CITAS CLAVE:

Pág. 513: “Es el cuidado y no la pasión lo que marca la calidad del amor”

Pág. 514: “Es la irremplazabilidad de principio de los otros lo que explica el carácter personal de la amistad y el amor”

Pág. 519: “Quisiéramos que nuestros amigos se preocuparan por nosotros por amor”

Pág. 520: “Nos iría mejor si buscáramos arreglar nuestras relaciones deterioradas reflexionando sobre nuestro amor mutuo”

Pág. 526: “La falta de autonomía no hace mas ideal una relación amorosa”

Pág. 526: “La justicia es muy fuerte y a la vez muy débil para las relaciones amorosas”

Pág. 526: “La justicia es muy débil puesto que los que se aman se deberían preocupar por el otro por amor, y no por obligación moral”

METODOLOGÍA:

Es un ensayo crítico por parte del autor a las concepciones respecto al amor tanto para Aristóteles como para LaFalle y su relación con la amistad, lo cual se ve complementado con la opinión del autor de una manera crítica y coherente con lo expuesto por dichos autores.

El vocabulario usado es de fácil entendimiento para el lector aunque en algunos casos recurre a una terminología de corte filosófico.

Como complemento de su crítica y para un mayor y mas claro entendimiento el autor hace utilización de ejemplos de la vida diaria para hacer una clara explicación de sus ideas.

CONCLUSIONES:

- El caso ideal de la amistad es la amistad por el carácter, en la que se enfartiza en el momento del “en beneficio del otro”.
- Las reglas de justicia serían muy fuertes puesto que los amigos pueden permitirse cosas que provenientes de extraños sin duda se calificarían como violaciones de derechos.
- Para el amor y la amistad entre adultos lo constitutivo es la praxis compartida y el sentir compartido, y no el cuidado altruista.

TÍTULO: FILOSOFÍA Y DESEO
AUTOR(S): CALVO, Ángela
PUBLICACIÓN: Bogotá, Colombia 1992.
UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVE:

Amor: El más filántropo de los dioses en su calidad de aliado de los hombres y medios de males cuya curación aportaría la máxima felicidad al género humano (Aristófanes) (Pág. 16)

Deseo: Movimiento de algo que va hacia lo otro como hacia lo que le falta a si mismo. (Pág. 14)

DESCRIPCIÓN:

Artículo de nueve páginas, tiene tres subtítulos; el primero relacionado con el amor, el segundo con el deseo y el tercero deseo y procreación; todo encadenado de manera coherente con El Banquete de Platón que es el tema central del artículo.

Antes de iniciar hay un pequeño resumen explicativo acerca de lo que se tratará específicamente en relación al Banquete y la posición de uno de los personajes del mismo.

FUENTES:

- Deleuze, Gilles: "Las condiciones de la pregunta "¿qué es filosofía?", en El vampiro pasivo. N° 6, pp. 24-29.
- Platón: El Banquete, Madrid, Aguilar, 1985.
- Lyotard, Jean François: ¿Por qué filosofar?, Buenos Aires, Ediciones Paidós, 1989, p.118.

CONTENIDO:

La filosofía en Grecia se da en virtud del desenvolvimiento mismo de ese interrogar que vincula el qué con el por qué y el para qué.

En el Banquete el primer elemento que resalta es el carácter de celebración que convoca a los interlocutores, un segundo elemento se

refiere a la forma de transcurrir el banquete mismo y finalizando se trata de un elogio, presentar los motivos por los cuales se considera valioso para los hombres el amor.

Historia y sentido se determinan mutuamente.

CITAS CLAVE:

Pág. 18: “Todo deseo de las cosas buenas y de ser feliz es amor”

Pág. 22: “En el caso del amor no es, si bien no es rico ni bello sino indigente, está dotado de los recurso, está ávido de poseer aquello de lo que carece. La agilidad, la sabiduría, la palabra el artificio seductor, la magia”

Pág. 23: “El amor desea su propio deseo no ya aquello que supuestamente lo colmaría, no desea un amado, desea continuar siendo amante y por ello piensa, está en la intimidad y en la competencia del pensamiento”

METODOLOGÍA:

La autora hace un ensayo de tupo explicativo sobre el Banquete de Platón dando a conocer la posición de cada uno de los interlocutores frente a la filosofía y su relación con el deseo.

Se utiliza un lenguaje con bastantes términos filosóficos.

Recurre a citas textuales del Banquete para enfatizar sobre sus propios puntos de vista.

CONCLUSIONES:

Mientras la creación sea posible en tanto el deseo de inmortalidad sea vecino del saber transcurrir, habrá filosofía, no a pesar de sus rivales sino justamente en virtud de ellos.

La crisis de la modernidad pone de presente el vacío del fundamento y en esa medida sugiere una vuelta de la pregunta por el filosofar.

TÍTULO: RAZÓN Y SENTIMIENTO

AUTOR(S): Universidad De Piura

PUBLICACIÓN: Perú, 2002

UNIDAD PATROCINANTE: Universidad de Piura

PALABRAS CLAVE:

Libertad: Absoluta independencia individual, autonomía del sujeto en sus juicios. (Pág. 4)

DESCRIPCIÓN:

Artículo de cinco hojas, página de Internet de la Universidad de Piura (PERU), posee ocho subtítulos relacionados directamente con el título general del artículo.

Se inicia con una pequeña introducción hecha por el Papa Juan Pablo II en la Encíclica “ Fides et Ratio”

FUENTES:

III Simposio Internacional “ Fe cristiana y cultura contemporánea “: “La idea cristiana del hombre”. Instituto de Antropología y Ética, Universidad de Navarra, 22-23 de octubre de 2001.

CONTENIDO:

La falta de acuerdo entre la razón y la afectividad es siempre causa de frustración.

Separados eficiencia y sentido, las emociones viven en un mundo aparte y resulta difícil interpretarlas.

El hombre es un fin absoluto, que nunca puede usarse solo como medio, por muy excelentes que parezcan los medios.

Dada nuestra limitación, cierta dosis de frustración se percibe mas agudamente en la sociedad actual que busca ante todo la efectividad.

CITAS CLAVES:

“En este último periodo de la historia de la filosofía se constata, pues, una progresiva separación entre la fe y la razón filosófica....Sin embargo, esto no quita que la relación actual entre la fe y la razón exija un atento

esfuerzo de discernimiento, ya que tanto la fe como la razón se han empobrecido y debilitado una ante la otra. La razón, privada de la aportación de la Revelación, ha recorrido caminos secundarios que tiene el peligro de hacerle perder de vista su meta final. La fe, privada de la razón, ha subrayado el ceñimiento y la experiencia, corriendo el riesgo de dejar de ser una propuesta universal. Es ilusorio pensar que la fe, ante una razón débil, tenga mayor incisividad; al contrario, cae en el grave peligro de ser reducida a mito o superstición.

Del mismo modo, una razón que no tenga ante sí una fe adulta no se siente motivada para dirigir la mirada hacia la novedad y radicalidad del ser”(Juan Pablo II) Pág 1.

“La fragmentación del yo afecta la experiencia humana en sentido global, se produce así una ruptura entre la racionalidad, concebida en términos de frialdad calculadora, y la emotividad, entendida como mera vivencia afectiva”. Pág. 3

“somos muy muy serios y técnicamente eficaces en el mercado (el ámbito de la razón) , pero escépticos y descomprometidos en la esfera moral y “privada” (el ámbito de los sentimientos). Pág. 3

“La fe no es mera doctrina, ni emotividad subjetiva, sino “ verdad apetecible y afectividad racional”. Pág. 4

“El arte no se limita a presentar contenidos a la razón, sino que se dirige también a la emotividad”. Pág. 4

METODOLOGÍA:

Es un artículo de Internet a forma de ensayo que basa todo su contenido teniendo como base la razón y los sentimientos.

Utiliza un lenguaje de fácil entendimiento lo que hace posible que se tengan claros los conceptos tratados.

Se recurre mucho a la fe, a Cristo y a Dios en los puntos primordiales del artículo.

CONCLUSIONES:

Al estar integrado en la caridad, el trabajo deja de ser una mera proyección del individuo, y se convierte en un medio por el que el hombre se trasciende a sí mismo, lo que constituye el ejercicio máximo de la libertad.

La filosofía ha de hacer un esfuerzo por apoyarse en los resultados que las ciencias le ofrecen, y estas han de abrirse a la más amplia perspectiva que posibilita la filosofía.

Con una educación que no se limite a informar , sino que mueva a la persona a tomar postura ante lo que se le presenta, se puede superar el difundido modelo de libertad escéptica, como ausencia de compromiso, por una libertad responsable.

Es necesario rescatar la libertad de la concepción individualista que ha impuesto la versión corriente del liberalismo.

TÍTULO: AFECTIVIDAD Y RELATIVISMO AXIOLÓGICO EN LA MODERNIDAD

AUTOR(S): DE STIER, Lukac María

PUBLICACIÓN: Universidad Católica de Argentina

UNIDAD PATROCINANTE: CONICET

PALABRAS CLAVE:

Bien: Es lo que en la cosa misma fundamenta su apetecibilidad, el acabamiento de la cosa, su perfección intrínseca, es en si mismo perfección (perfectum), y es perfectivo (perfectivum) con relación al apetito. (Pág. 6)

Voluntad: Facultad de responder con una respuesta afectivo-tendencial al valor o bien presentado por la razón. (Pág. 3)

DESCRIPCIÓN:

Artículo de nueve páginas, tiene citas textuales, tiene en cuenta a lo largo de todo el artículo el factor psicológico como pieza fundamental de sus relaciones axiológicas.

Las aclaraciones que hace en lo relacionado a las citas en inglés son de fácil entendimiento.

FUENTES:

- Cfr. De Malo q.XIII, art.4, ad 15.
- Cfr.S.Th.I, q.80.a.2,c.
- Cfr. Blanco P. Guillermo, Curso de Antropología Filosófica, EDUCA, Buenos Aires,2002,p.481.
- Cfr. Derisi, N Octavio, Los fundamentos metafísicos del orden moral, Ed. El Derecho-Universitas, Buenos Aires, 1980, p. 337.
- Cfr. Hobbes Thomas, E,W; IV, p.39. Todas las citas de Hobbes están referidas a la edición Molesworth, The English works of Thomas Hobbes (E.W) y Opera Philosophica Latina (O.L), Londres 1839-1845, 2 ed. 1966, Scientia Verlag.
- Cfr. Hume David, A Teatrise of Human Nature, Book III, “ Of Morals” , Part I, Secc. I, p.195, en Hume’s Ethical Writings, editado por Alasdair Mac Intyre, University of Notre Dame Press, Indiana, 1979.

- Smith, N.K, The philosophy of David Hume, Macmillan, London, 1966, p.13.
- Cfr. Costa, M, La filosofía británica en los siglos XVII y XVIII, Fundec, Buenos aires, 1995, p. 35.
- Cfr. Hume David, A Treatise of Human Nature, Book III. Part I, Section II, p.201-202.

CONTENIDO:

La respuesta emocional frente al valor o bien es respuesta a un valor interiorizado por el conocimiento, un conocimiento que podemos denominar estimativo o valorativo, pero finalmente conocimiento.

Es el placer el elemento fundamental en relación con el bien.

Ha desaparecido la noción del placer ligado al hedonismo, y toda la argumentación se concentra en la falta de fundamento en la naturaleza de los objetos para ser denominados como buenos o malos por si mismos.

La persona que se constituye en regla del bien y del mal no es la misma allí donde aún no hay una sociedad establecida y allí donde ya funciona el Estado.

La virtud y el vicio no son hechos cuya existencia podamos inferir por la razón.

CITAS CLAVE:

Pág. 1: “Cum dicitur bonum est quod omnia appetunt, non sic intelligitur quasi unumquodque bonum ab omnibus appetatur; sed quia quidquid appetitur, rationem boni habet”

Pág. 1: “El valor es el mismo bien, pero en cuanto yo, al verlo, me siento atraída por el, genera en mi esa respuesta afectiva: aparece como el término de mi acto de amor”

METODOLOGÍA:

Es un artículo donde se habla de principio a fin de la voluntad, se maneja un lenguaje de fácil entendimiento, recurre a citas de Hobbes y Hume en inglés con una explicación y posterior interpretación de los mismos.

Recurre permanentemente hacia una cita de Santo Tomás y es con la que también inicia su artículo.

CONCLUSIONES:

La afectividad humana, desgajada de la racionalidad, así como el bien o valor separados de los entes y del “esse”, solo pueden conducir al relativismo, subjetivismo y nominalismo axiológicos, que de ningún modo tienen como fin, ni pueden lograr, el perfeccionamiento humano al que naturalmente tendemos.

TÍTULO: LO SUBLIME
AUTOR(S): RUBIO, Angulo Jaime
PUBLICACIÓN: Bogotá, Colombia, 1992.
UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVE:

Ninguna

DESCRIPCIÓN:

Artículo de seis páginas, tiene un resumen introductorio donde hace una breve explicación de lo que tratará a lo largo del artículo, tiene una dedicación para Claudia Umaña.

Posee tres subtítulos donde el primero y el segundo hacen referencia a Kant y el último a Lyotard.

Finalizando hace una pequeña conclusión de por qué de la elección del tema trabajado.

FUENTES:

- Kant Emmanuel; Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime, México, Editorial Porrúa, 1978, p.158.
- Lyotard, J.F; La postmodernidad contada a los niños, Barcelona, Editorial Gedisa, 1987, p.25.

CONTENIDO:

Las cualidades de lo bello y de lo sublime caracterizan igualmente al ser humano en general, a sus facultades y a sus pasiones.

La idea de lo infinito nos hace experimentar un sentimiento de amenaza o de terror que acompaña en nosotros la represión de nuestra naturaleza sensible.

Lo sublime conduce al paroxismo de la experiencia estética.

Lo sublime es lo que seduce.

La unidad del género humano se presume; así mismo, cuando frente a lo grandioso, el hombre

siente la relación entre la imaginación y la razón práctica, y descubre así su propia grandeza.

CITAS CLAVE:

Pág. 38: “Entre los pueblos de nuestra parte del mundo, son, en mi opinión, los italianos y los franceses los que mas se distinguen de los demás por el sentimiento de lo bello, y los alemanes, los ingleses los españoles los que mas sobresalen en el de lo sublime. Holanda puede ser considerada como en la tierra en que ese delicado gusto es bastante imperceptible”

Pág. 41: “Lo bello y lo sublime corresponden a la armonía o al antagonismo de dos facultades: el entendimiento y la imaginación”

Pág. 41: “El sentimiento de lo bello proviene de una armonía pura entre estas dos facultades, mientras que lo sublime resulta de un conflicto que las opone”

Pág. 46: “Es posible imaginar una comunidad afectiva, como diferente a la comunidad argumentativa y consensual de los filósofos de Frankfurt”

Pág. 48: “La comunidad afectiva no es otra cosa que la socialización de lo sensible y la sensibilización de lo social y esto no se puede hacer al margen del cuerpo”

Pág. 48: “Estamos dotados de una sensibilidad capaz de tener en cuenta al otro”

METODOLOGÍA:

Es un ensayo donde el autor recurre a citas de Kant y Lyotard desde diferentes perspectivas en lo relacionado a este tema.

Utiliza un lenguaje bastante filosófico para las explicaciones de las citas lo que hace un poco difícil su interpretación.

CONCLUSIONES:

Cuando el hombre se plantea el problema del sentido de la existencia del mundo y de su propia existencia entonces los cuerpos vivientes y las cosas bellas o grandiosas ofrecen al hombre un símbolo de lo incondicionado.

La violencia sobre el tiempo de la imaginación no es otra cosa que la exclusión de toda pretensión de dominar el tiempo en una síntesis conceptual.

TÍTULO:	VOLUNTAD Y AFECTIVIDAD (I)
AUTOR(S):	ORDEIG, Manolo
PUBLICACIÓN:	Biblioteca Católica Digital 2002, www.almudi.org
UNIDAD PATROCINANTE:	Ninguna

PALABRAS CLAVE:

Afectividad: Conjunto de las tendencias sensibles (propias de los sentidos innatas en el hombre, y el eco que dichas tendencias producen en nuestro interior (afectos, sentimientos, emociones o pasiones) (Pág. 9)

DESCRIPCIÓN:

Artículo de Internet de 17 páginas, se inicia con un sumario de lo que se trabajará en todo el artículo, posee cuatro subtítulos los cuales a su vez se subdividen así: el primero con dos subdivisiones, el segundo con dos también, el tercero con tres y el último con dos.

FUENTES:

Ninguna

CONTENIDO:

Clasificación de los afectos: (tomista)

- a. Del apetito concupiscible: amor ante el bien y odio ante el mal.
- b. Del apetito irascible: esperanza ante un bien visible y desesperación si es inalcanzable.

Las dimensiones mas importantes del hombre son tres: voluntad, intelecto y tendencias sensibles(afectividad)

El principio antropológico fundamental es la unidad sustancial de la persona humana: cada uno se experimenta como un sujeto único y trascendente a sus actos: percibe todo como parte de si mismo.

La integración propia del obrar humano deberá conseguirse según el orden de la propia condición humana.

La inmadurez afectiva va desde un voluntarismo acérrimo a un hiper-sentimentalismo.

Si no se educan los sentimientos, la persona se deja llevar desproporcionalmente por grandes afectos o desafectos, llegando a confundir amor con sentimiento.

CITAS CLAVE:

Pág. 4: “Una visión realista, equilibrada revalorizada de la afectividad es profundamente humana y positiva”

Pág. 4: “Por las virtudes, la voluntad puede asumir correctamente los sentimientos y las emociones; dirigiéndolos y orientándolos sin anularlos”

Pág. 6: “En la afectividad se unen lo sensible y lo espiritual de la persona”

Pág. 7: “No debe importarnos que se noten nuestros afectos (especialmente los positivos); mas aún, los demás deben notar que los queremos”

Pág. 9: “La afectividad humana se caracteriza por una notable plasticidad”

Pág. 9: “Los sentimientos son educables”

Pág. 10: “Los sentimientos son integrados en la actuación personal y entran a formar parte de la libre decisión de la persona”

Pág. 10: “El surgir espontáneo de los afectos, el irrumpir apasionado y vehemente de la afectividad no es “extraño” al hombre”

Pág. 11: “El plano afectivo en si mismo considerado no es moralmente ni bueno ni malo”

Pág. 11: “Los afectos son moralmente buenos cuando contribuyen a una acción buena, y malos en el caso contrario”

Pág. 12: “Los afectos “colorean” la realidad conocida con una carga de atracción o repulsión, de placer o de dolor”

Pág. 12: “El mundo afectivo tiende a ser “inestable”, pues los sentimientos suelen ser pasajeros”

Pág. 14: “La perfección y plenitud de la persona lleva al desarrollo integral y armónico de todas sus dimensiones, también de la afectiva”

Pág. 15: “La madurez afectiva, exige cultivar los sentimientos, la inteligencia y la voluntad, con la gracia de Dios y el esfuerzo personal”

Pág. 15: “La persona madura posee una vida afectiva de gran vitalidad: un corazón grande”

METODOLOGÍA:

Es un artículo de Internet donde el autor a manera de descripción hace una clara profundización de la afectividad en la vida de las personas teniendo en cuenta los sentimientos, sus formas de expresión todo teniendo como factor primordial al hombre como ser integral.

Utiliza un lenguaje de fácil entendimiento.

No recurre a citas textuales.

CONCLUSIONES:

La sensibilidad sola no integra, sino que mas bien tiende a desintegrar al hombre, porque es cambiante y variable según las circunstancias.

Educar es, sobre todo, formar la voluntad; antes incluso que el intelecto.

La afectividad, subordina a la voluntad y modulada por esta, constituye una fuerza poderosa y creativa para realizar el bien propio del hombre, para amar a los demás y a Dios con todo nuestro ser.

Es fundamental lograr una unidad interior de voluntad y afectos.

TÍTULO: VOLUNTAD Y AFECTIVIDAD (II)

AUTOR(S): OREDIG, Manolo

PUBLICACIÓN: Biblioteca Católica Digital 2001,
www.almudi.org

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVE:

Ninguna

DESCRIPCIÓN:

Artículo de Internet de 13 páginas, se inicia con un sumario donde se describen los temas a tratar a lo largo del artículo, consta de tres subtítulos; el primero con dos subdivisiones, el segundo tres y el tercero dos.

Se habla de principio a fin de la influencia del Espíritu Santo en el alma.

FUENTES:

Ninguna

CONTENIDO:

El fin último (el Bien) es el que orienta la vida human en su conjunto; una vida buena es la que está orientada hacia el bien.

La voluntad tiene tal fuerza que hace entender el mal como bien, ya que ningún error es de tal modo error que no haya en él parte de verdad.

Aplicación de Los Dones del Espíritu Santo:

1. Los Dones no sustituyen a las virtudes, se apoyan en ellas, las complementan y facilitan.
2. La acción del Espíritu Santo se integra con el ejercicio de esas virtudes sin falsear su actuación natural y propia.
3. En la medida que aumenta esta influencia, los actos virtuosos son cada vez mas livianos e instintivos, porque los afectos hacen mas atractiva la virtud y mas rápido su ejercicio.

CITAS CLAVE:

Pág. 2: "El mundo de los afectos y sentimientos se encuentra en un plano psicológicamente intermedio entre el espíritu humano (inteligencia y

voluntad) y su corporeidad (fisiología) así como entre sus operaciones respectivas”

Pág. 2: “En los actos concretos influyen mas los sentimientos momentáneos que la propia inteligencia”

Pág. 3: “Se ama más lo que se conoce mejor, pero, a su vez, es mas fácil conocer lo que se ama, lo cual lleva a un progresivo amor; y a un consecuente mejor conocimiento”

Pág. 3: “En los actos concretos, el predominio de los sentimientos sobre la inteligencia y voluntad impide que estos incidan decisivamente en la elección del Fin último, ya que afectan poco a poco a lo que la inteligencia y voluntad tienen de mas radical en cuanto dinamismos espirituales”

Pág. 3: “Los afectos influyen muchísimo en las decisiones últimas de la inteligencia y la voluntad, a través de su influencia en los actos concretos”

Pág. 4: “Los afectos y sentimientos tienen mucha influencia en el comportamiento existencial, aunque en si mismos no sean buenos ni malos”

Pág. 4: “Si se pone afecto en los actos buenos, la bondad resulta más fácil y agradable”

Pág. 4: “Si la caridad se acompaña con el afecto, resulta fácil vivir la delicadeza, la amabilidad, la cortesía incluso la buena educación”

Pág. 4: “La imaginación al igual que los afectos, cuando está bien orientada, resulta de gran ayuda a la inteligencia y a la voluntad en su empeño por alcanzar el fin último (Verdad y Bien)”

Pág. 7: “Al influir a través de los afectos, el Espíritu Santo incide sobre los actos concretos y particulares, no sobre la elección del Fin Último del hombre”

METODOLOGÍA:

Artículo de Internet donde el autor, de manera descriptiva, da a conocer como se ven influencia dos los sentimientos para llegar al Fin Último (el bien)

Utiliza un lenguaje bastante claro.

Recurre a textos de Santo Tomás para encaminar sus ideas.

Se expresa de manera permanente sobre la influencia de el Espíritu Santo en las decisiones y los actos del ser humano.

CONCLUSIONES:

En una persona en gracia, el Espíritu Santo influye hondamente.

Por las virtudes infusas de la fe, la esperanza y la caridad, el Espíritu Santo ordena a la persona a su fin último sobrenatural.

El desarrollo de las virtudes cristianas y de la vida interior es progresivo y acelerado.

La influencia del Espíritu Santo en la persona también tiene lugar a través de la imaginación.

La armonía que da el Espíritu Santo renueva constantemente la vida interior, la llena de nuevas ilusiones y sobre todo de amor.

TÍTULO: LIBERTAD Y FELICIDAD

AUTOR(S): YEPES, Ricardo

PUBLICACIÓN: Pamplona, España 1997; 112 páginas

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVE:

Libertad: Reducto en el cual nadie puede entrar si nosotros no queremos. (Pág. 31)

Tolerancia: Respeto indiferente a las opiniones de los demás. (Pág. 34)

DESCRIPCIÓN:

Es una revista llamada "Cuadernos de Anuario Filosófico" serie universitaria #48, consta de 112 páginas, trae 5 artículos cada uno a su vez subdividido en: el primero en 9, el segundo en 2, el tercero 3 y el cuarto en 4.

Trae una hoja de presentación en donde se habla del autor como una dedicación especial en homenaje al aniversario de su muerte y lo realizado por este en los últimos años, estos incluyen: trabajos en universidades, transcripciones, conferencias por diferentes países esta breve reseña es realizada por Javier Aranguren.

En la parte final de la revista se publica el currículum vitae del autor.

FUENTES:

- J. Marías, "La felicidad humana", Alianza Universidad, Madrid 1989.
- Victor, " El hombre en busca de sentido", Herder, Barcelona, 1991.
- Cf.C.S Lewis " Los cuatro amores", Rialp, Madrid, 1989.
- Cf. J. Marías, " Breve tratado de la ilusión" Alianza, Madrid, 1991.
- Cf.R, "Felicidad y Benevolencia " Rialp, Madrid, 1989.

CONTENIDO:

La libertad es una apariencia psicológica, una vivencia que uno tiene que en el fondo no es real; no hay libertad sino pautas que producen de fuera.

Dejar que cada uno elija su propio estilo de vida, sin inmiscuirse en sus decisiones.

Si yo decido elegir una determinada opción, ese es mi problema.

No se puede imponer las convicciones que uno tenga si el otro no quiere tenerlas.

La experiencia profesional demuestra que la libertad se enfrenta a opciones mejores y peores, y que uno de los aciertos del modo de usar la libertad es elegir bien.

La realización de la libertad es la puesta en práctica de nuestros proyectos vitales.

La felicidad adviene cuando la vida está llena, tiene un contenido, tiene una tarea que la llena.

El mundo actual parece haber identificado la felicidad con el bienestar, con la ausencia de dolor.

Buscar la felicidad coincide con la supresión del dolor.

La felicidad no radica en el orden del tener, sino en el del ser.

La ilusión es un auténtico anuncio de felicidad.

Solamente puedes ser feliz si a la propia vida le ves un sentido, una finalidad, una utilidad.

CITAS CLAVE:

Pág. 38: “El enamoramiento es un acontecimiento con el que uno se encuentra, que a uno le pasa, del que uno es víctima: a veces uno no lo sabe aunque el resto de los que lo rodean sean conscientes hace tiempo”

Pág. 40: “La libertad, como el amor, es creadora, que el compromiso es creador, inventa lo nuevo en cada detalle en su deseo de destacar con luz nueva ese compromiso”

Pág. 40: “El amor, la expresión es platónica, otorga alas”

Pág. 46: “Lo mas alto del hombre es la capacidad de apertura a otros seres inteligentes, a otras personas. Y esa apertura se cumple de modo supremo en las relaciones de amor (simpatía, amistad, amor erótico, caridad)”

Pág. 46: “Lo que nos hace sentirnos mejor es amar y ser amados”

Pág. 47: “Amar y ser amado es algo que ha de ser ejercido respecto de otras personas: es tal el acto que se realiza al amar que su único referente válido es otra persona”

Pág. 47: “Amar, amigos, estos es lo mas alto de lo que el hombre es capaz”

METODOLOGÍA:

Es un artículo de revista donde el autor hace un planteamiento claro de su propia de su posición frente a la felicidad y la libertad y como al mismo tiempo estas van de la mano con el amor.

El autor hace utilización de un lenguaje claro y de fácil entendimiento.

El artículo está escrito en primera persona.

CONCLUSIONES:

Hay que aprender a aceptarse.

Hay que enseñar a la gente a aceptar la realidad y aceptando la realidad aceptarse uno mismo como fuente de búsqueda de buena parte de los errores y tristezas que pueblan nuestra vida.

La realización de la libertad es la puesta en práctica de nuestros proyectos vitales.

Un nuevo proyecto vital necesita un ideal.

La humanidad siempre ha encontrado en la religión un recurso para abrir un portillo de luz acerca de ese misterio que es el dolor.

TÍTULO:	LA AFECTIVIDAD, CLAVE PEDAGÓGICA Y APUESTA SOCIAL
AUTOR(S):	ABAJO, José Eugenio
PUBLICACIÓN:	España, 1998
UNIDAD PATROCINANTE:	Ninguna

PALABRAS CLAVE:

Aprendizaje: Proceso de construcción que realiza el propio sujeto dentro de un contexto interpersonal. (Pág. 84)

DESCRIPCIÓN:

Es un artículo de revista que va desde de la página 80 a la 87 en que el autor plantea su posición frente a la discriminación que se hace a los gitanos más específicamente a los niños en las escuelas y como esta afecta sus relaciones interpersonales.

FUENTES:

- Bleger, J (1985), "Temas de psicología", Buenas Aires; Ediciones Nueva Visión.
- Mancho,A (1989), "Afectividad y escuela",Aula libre,46
- AA.VV (1996), "Educación Intercultural. Moral y afectividad: la cara oculta de la educación"; Cultura y Educación, 3.
- AA.VV. (1998), "Inteligencia y Afectividad", Cuadernos de Pedagogía, 271 (Julio-Agosto) pp 9-88.

CONTENIDO:

Los niños y adolescentes provenientes de clases sociales mas acomodadas encuentran en sus respectivas casas unas expectativas más altas con respecto a su futuro como estudiantes y trabajadores.

Cuando la gente se desanima tiene sus motivos pero no podemos limitarnos a dejarnos hundir en el desaliento ni en el prejuicio fatalista.

El maestro constituye el principal mediador del aprendizaje de sus alumnos.

CITAS CLAVE:

Pág. 83: “La afectividad hacia el niño y su familia es la clave de toda pedagogía que intente ser eficaz”

Pág. 84: “La afectividad posee una indudable carga política”

Pág. 86: “En el eje afectivo relacional se debe propiciar el encuentro y el diálogo con las familias”

METODOLOGÍA:

Artículo de revista donde el autor recurre a diferentes autores (psicólogos) para hacer las aclaraciones del comportamiento social y sus influencias en el ámbito afectivo.

Se da la utilización de un lenguaje claro y coherente con respecto al tema tratado de forma pedagógica.

CONCLUSIONES:

La afectividad constituye no solo un requisito pedagógico sino también una apuesta social y por tanto ética.

El eje social y el personal afectivo se entrelazan y convergen.

Una de las condiciones que se requiere para que se produzca el aprendizaje significativo es precisamente la motivación del alumno y su deseo de aprender significativamente.

El proceso de pensamiento es siempre un proceso dialéctico.

TÍTULO:	MANEJO DE LOS SENTIMIENTOS Y LAS EMOCIONES EN LA FAMILIA
AUTOR(S):	BERMÚDEZ, Lema Ofelia
PUBLICACIÓN:	Medellín, Colombia 2001; 113 páginas.
UNIDAD PATROCINANTE:	Ninguna

PALABRAS CLAVE:

Amor: Calor, fuego que arde sin quemar. (Pág. 93)

Caricias: Cualquier detalle que exprese amor. (Pág. 92)

DESCRIPCIÓN:

Es una revista llamada "Revista Universidad de San Buenaventura, Medellín # 14, Enero-Julio 2001" la cual consta de 113 páginas, 10 denominados artículos y 4 artículos breves, entre cada uno de ellos se plasma una fotografía de la ciudad de Medellín haciendo alusión al tema a tratar en cada artículo.

Tiene una hoja de presentación escrita por el director de la revista (Eliécer Giraldo Vallejo) en donde hace un claro énfasis en la importancia de que los jóvenes escriban y no tengan temor de expresar sus ideas.

FUENTES:

- Betancur, María Cecilia " Mañana será otro día", Santafe de Bogotá: V.H.S 1989.
- Betancur, María Cecilia " Nuestros hijos, semillas de futuro" , Santafe de Bogotá: V.H.S Editores 1996.
- Road Aljure Yamile " Formación para la vida y el amor" , Talleres para padres de familia, Santafé de Bogotá: Paulinas, 1998.

CONTENIDO:

El tiempo dedicado a los hijos con amor y con calidad no solo consiste en hacer presencia incondicional.

El poco rato que dedican los padres a sus hijos se ve opacada frecuentemente por otras responsabilidades.

Para utilizar eficientemente el tiempo y poder desempeñar a cabalidad sus múltiples roles, los padres se ven abocados a manejar su casa con una programación estricta.

La responsabilidad es igual, y no únicamente las mujeres son las responsables de la crianza de los hijos.

Cada vez mas padres estarán dispuestos a aplazar sus propios proyectos personales y profesionales para relacionarse mejor con sus hijos y pasar mas horas con ellos.

La palabra clave en la familia es “nosotros” no “yo”.

Una comunicación asertiva es la que expresa los propios derechos, sin violar los de los demás; es una comunicación honesta, respetuosa, donde nadie gana ni pierde, pero que logra hacer transacciones que dignifican, integran y llevan a las personas al logro de sus objetivos.

La verdadera calidad en una relación hogareña surge de los más insignificantes hechos de la vida cotidiana: es re-crear el mundo en la familia.

CITAS CLAVE:

Pág. 92: “El afecto se constituye en la primera manifestación del amor”

Pág. 92: “Todos y cada uno de nosotros tenemos seres a los que amamos, a los que apreciamos, por los que sentimos diferentes grados de afecto”

Pág. 92: “El amor y la ternura que no se expresan, no existen”

Pág. 92: “El afecto, el sentimiento que involucra al otro, debe ser expresado, para que nazca, exista y perdure el amor en la familia”

Pág. 92: “El afecto pone las bases de un ambiente familiar o laboral diferente”

Pág. 92: “Para que el afecto nazca, crezca y se multiplique, en definitiva tenemos que romper las corazas que nos rodean y nos distancian”

Pág. 92: “El ser humano está capacitado para percibir el afecto desde muy temprana edad”

Pág. 93: “La familia es tierra apta para que nazca y crezca la ternura y el afecto”

Pág. 94: “Aprendamos que muchas cosas son significativas no por el valor material, sino por su valor afectivo”

Pág. 94: “Abrazar y expresar afecto a nuestros hijos enriquece la confianza y aceptación recíprocamente”

METODOLOGÍA:

Artículo donde la autora recurre al ensayo como medio para expresar la realidad entre las familias y los diferentes grados de afecto que se presentan en los mismos. Por ser escrito por una psicóloga el vocabulario es de fácil entendimiento de acuerdo a la realidad que se está viviendo en el país.

CONCLUSIONES:

A veces tenemos temor de expresar ternura y amor, y privamos a alguien que espera y necesita de un abrazo, de una palabra cariñosa.

No descartemos los detalles de cariño: démosle la importancia que ellos tienen.

Tratemos de integrar a todos los miembros del hogar en el manejo de este, asignándoles responsabilidades de acuerdo a su edad.

Interesémonos por compartir en familia los logros o dificultades.

Sentémonos y dialoguemos, no tanto como adultos o padres, sino como niños o adolescentes, pero sobre todo, como amigos.

Los hijos nos permiten ser sinceros y nos invitan a expresar nuestros sentimientos.

Aprendamos a ver con los ojos del alma los sentimientos y deseos de nuestros hijos, y démosles el valor que ellos tienen para unas buenas relaciones.

TÍTULO: PERSONA Y COMUNIDAD, Ensayo sobre la Significación ética de la afectividad en Max Scheler

AUTOR(S): ROZITCHNER, León

PUBLICACIÓN: Buenos Aires, 1968; 358 páginas.

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVE:

Afectividad: Adecuación a una concepción del mundo interiorizada como absoluto (Pág. 125)

Amor: Máximo intento de una persona por acercarse profundamente a otra, pasando por encima de las significaciones “humanas” y de las conductas concretas (Pág. 122)

Pudor: Conciencia del amor (Pág. 255)

Resentimiento: Fisura a través de la cual cobra realidad un movimiento de verificación de los valores (Pág. 321)

Simpatía: Aspecto vital de la persona en su relación inframundana y a través de la cual expresa la necesidad del cumplimiento de un orden determinado (Pág. 96)

DESCRIPCIÓN:

El libro consta de ocho capítulos a través de los cuales el autor hace una explicación de la posición de Max Scheler frente a la afectividad y a la ética de la misma.

Al finalizar cada capítulo el autor plantea su propia posición frente al tema tratado.

En la parte final del libro el autor explicita sus ideas en un aparte denominado conclusiones.

FUENTES:

- Max Scheler “ Ética”, Buenos Aires; Ed. Revista de Occidente. 1948. Argentina, tomo 2 pág, 177.
- Max Scheler, “ Esencia y forma de la simpatía” , Ed. Revista de Occidente pag.61.
- Max Scheler, “ El resentimiento “, Ed. Revista de Occidente, pag.140.
- Brentano, “ El origen del conocimiento moral”, Ed. Revista de Occidente, pag.34.
- Francisco Romero, “ Max Scheler y el puesto del hombre en el cosmos”, Ed. Lozada, pag 182.
- L. Feuerbach, “ Esencia de la religión” Ed. Rosario S.A, 1948. pag 98.

CONTENIDO:

Capítulo I : La concepción de la fenomenología en S  ller.

La razón teórica es incapaz de establecer su existencia; es preciso entonces trasladar el problema a la razón práctica.

LA intención es la que constituye, en unidad con la sensación percibida el pleno acto concreto de la percepción.

Los sentimientos solo se constituyen en actos del mismo modo que las sensaciones sensibles cuando participan como materia de un acto.

Capítulo II: Análisis de las estructuras afectivas.

El amor dirigido a Dios como persona de las persona confirmar   nuestro ORDO AMORIS es decir el odio o el amor conferirá nuevo sentido a todo lo que existe en el mundo.

Los actos morales deben fundamentar el conocimiento filosófico pero como nuevos en el conocimiento filosófico el único que puede verificar los supuestos que se hallan en la base de estos actos morales previos al conocimiento.

Según Scheler si amamos a Dios como espíritu volvemos a encontrar como un orden de derecho ontológico.

El conocimiento se revela en el valor ético de las relaciones humanas establecidas sobre el horizonte de la divinidad.

El amor debe verificarse en la perspectiva de la totalidad divina.

Capítulo III: El amor en la perspectiva Scheleriana.

El amor descubre una tarea, es el nuestro un amor práctico que debe transformarse inmediatamente en acción.

El amor es un anhelo apasionado de totalidad.

El amor se opone al libre conocimiento porque el libre conocimiento mata el amor.

Capítulo IV: La comunidad.

La máxima interioridad de sí mismo, la máxima posibilidad de acceder al ser solo se manifiesta en la máxima exteriorización humana.

La unidad y la unicidad del mundo está fundada sobre la esencia de un Dios concreto personal y de un mismo modo toda comunidad de personas individuales.

Capítulo V: La persona y los modelos de persona.

El cuerpo en su sensibilidad propia, corporal mediatiza los hechos puramente psíquicos así como también los hechos espirituales.

La libertad del espíritu se inserta como la posibilidad de independencia que regula la naturaleza del hombre.

La mirada del espíritu respeta la intimidad del otro como aquello que solo Dios puede conocer.

Capítulo VI: Análisis de dos esencias afectivas.

1. Desde de la perspectiva de la intimidad: El pudor.

El pudor revela la estructura de valor que constituye la persona.

La intimidad solo cobra sentido a partir de la interiorización cultural que lo conforma y como apertura hacia un equilibrio que encuentra en esa misma cultura.

Capítulo VII: Análisis de dos esencias afectivas.

2. Desde la perspectiva de la comunidad: El resentimiento.

El resentimiento surge al reprimir sistemáticamente la descarga de ciertas emociones y afectos.

El amor se realiza a través de lo que el necesitado sufre.

CITAS CLAVE:

Pág. 62: “La conducta afectiva que se manifiesta en el amor es la expresión más acabada del centro de la libertad y del espíritu”

Pág. 76: “Las fusiones afectivas solo se producen cuando dos esferas de la conciencia humana se encuentran” vacías” de todo contenido particular, La esfera noética del espíritu y de la razón y la esfera corporal de sus sensaciones y sentimientos sensibles”

Pág. 50: “Las relaciones gnoseológicas reposan primordialmente sobre las vivencias afectivas que la persona experimenta en el mundo”

Pág. 51: “El conocimiento está supeditado al amor, es decir a la forma afectiva –Ordo-amoris- que orienta toda actividad de la persona”

Pág. 53: “La afirmación racional de la verdad es una consecuencia de la vida afectiva en la verdad”

Pág. 54: “La afectividad humana que establece sus relaciones con los hombres y con las cosas resulta ser una afectividad derivada de aquella

absoluta que interioriza en cada uno de nosotros una determinada concepción de lo que la persona y el mundo son”

Pág. 60: “Solo ciertas formas afectivas nos permitirán acceder desde el rango de hombres al rango de personas en la medida en que nuestra afectividad esté de acuerdo con la revelación de los valores más elevados de la jerarquía”

Pág. 63: “El amor es puesto al servicio de los fines de la vida”

Pág. 65: “El amor aparecerá como el único acto afectivo capaz de coincidir con los requerimientos de la persona”

Pág.69: “Para que la simpatía exista es preciso la comprensión afectiva”

Pág. 75: “Las conductas afectivas que se realizan en la identificación y la fusión presentadas como radicalmente heterogéneas de aquéllas que se constituyen alrededor del centro de la libertad del espíritu y de la razón”

Pág. 87: “En el contagio afectivo la distancia mínima de individuo a individuo se mueve en lo homogéneo”

Pág. 89: “La afectividad concreta, referida a las situaciones mínimas, se torna abstracta al pasar al mundo”

Pág. 151: “La afectividad de la persona constituye la manifestación y el requerimiento en lo más profundo de nuestra intimidad”

Pág. 155: “La expansión de mi amor requiere al mundo como mi horizonte de sus posibilidades”

METODOLOGÍA:

El libro es un ensayo de carácter personal donde a lo largo del libro el autor recalca y aclara la manera de pensar de Scheler frente a la afectividad y su relación con otros aspectos como lo son la comunidad, el amor, Dios, entre otros.

El autor utiliza un lenguaje claro y de fácil entendimiento para el lector, recurre de manera continua a conceptos referentes a Dios y su influencia en la vida diaria de las personas.

CONCLUSIONES:

Las intimidades relativas del hombre solo señalan una pertenencia necesaria a las relaciones con los otros.

Los modelos de persona nos señalan la adhesión a una legalidad mas profunda aun cuando se trate de una legalidad afectiva.

El pudor y el resentimiento permiten reencontrar la dialéctica de creatividad humana y ambas muestran un modelo de conducta mas compleja.

El sentido pleno del resentimiento y del pudor solo puede ser aprehendido si nos guiamos por el que introduce en ellos el trabajo humano de creación.

TÍTULO: PERSONA: INTIMIDAD, DON Y LIBERTAD NATIVA. HACIA UNA ANTROPOLOGÍA DE LOS TRASCENDENTALES PERSONALES

AUTOR(S): YEPES, Ricardo

PUBLICACIÓN: Pamplona, España, 1996

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVE:

Amar: Capacidad originaria, irreductible a cualquier otra cosa, y propia sola de criaturas de amor-dádiva, es decir espirituales no exclusivamente orgánicas (Pág. 1091)

Don: Realidad personal surgida en la voluntad (Pág. 1079)

Intimidad: Profundidad misma (Pág. 1080)

DESCRIPCIÓN:

Es un artículo de la revista Anuario Filosófico N° 29 que va desde la página 1077 a la 1104, en donde el autor habla en términos filosóficos de la persona, sus relaciones con el mundo y cómo estas influyen y se ven influenciadas por el amor.

FUENTES:

- Polo "Presente y futuro del hombre" Rialp, Madrid 1993.
- J. Marías., "Mapa del mundo personal" Alianza Madrid 1994.
- J. M Coll. "Filosofía de la relación interpersonal" PPU Barcelona 1990.
- J. Marías, "La felicidad humana" Alianza Madrid 1998.

CONTENIDO:

La persona se conoce si se alcanza.

Entrar en la intimidad de una persona significa alcanzarla, llegar verdaderamente hasta ella conocerla, descifrar su rostro y su identidad.

El ser del hombre es distinto del ser del universo, y requiere un acercamiento intelectual, no racional, que aquí se llama alcanzar a la persona.

Cuanto mas entendido es algo, tanto más íntima es al que intelige la concepción intelectual y tanto más una, ya que el intelecto, en cuanto al acto de entender, se hace uno con lo entendido.

La persona es el ser que va más allá de ella permaneciendo en ella.
La persona es un aporte neto al mundo.

El conocimiento de la persona es algo que nunca se termina, y que nunca parece llegar hasta el fondo.

La persona es un ser que vuelve transparente aquello que es suyo, pues en ello se deja ver ella.

Ser persona implica la “necesidad” de ser conocido como tal.

La soledad y la frustración son ausencia de reconocimiento.

CITAS CLAVE:

Pág. 1089: “Por la operación de la voluntad hay también en nosotros otra procesión, que es la procesión del amor, por la cual lo amado está en el que ama, como por la concepción del verbo la cosa dicha o entendida está en el que entiende”

Pág. 1097: “El ser humano sin el reconocimiento y la ayuda de los demás, no es ni siquiera biológicamente viable”

Pág. 1100: “Nacer, radicalmente significa eso: haber sido amado”

Pág. 1101: “La libertad trascendental es inteligir y mar de modo inmanente, algo exclusivo del ser personal íntimo”

METODOLOGÍA:

Es un ensayo en primera persona donde se nota una marcada tendencia hacia una explicación de la persona en términos de virtud, don, identidad personal y reconocimiento.

A lo largo del artículo el autor recurre mucho a términos religiosos para dar una explicación mas clara de la esencia y la naturaleza del hombre mismo.

CONCLUSIONES:

Todo entender es antes que especificado por una especie inteligible, ejercicio de la presencia del acto a si mismo, auto posesión íntima del ser.

La persona es una luz cognoscitiva.

Conocer a una persona no es saber como es, sino acceder a la intimidad de quien es.

Lo radical es dual, lo personal es dual.

La persona nunca termina de ser es inagotable.

La noción de don es solo aplicable a las personas.

EL ser personal es un ser viviente, y la persona humana tiene una vida que transcurre temporalmente y tiene por eso una estructura biográfica.

TÍTULO: EL MISTERIO DEL SER

AUTOR (S): MARCEL, Gabriel

PUBLICACION: Buenos Aires, Argentina 1964; 319 páginas.

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVE:

Insatisfacción: Ausencia de algo que es exterior a mi. (Pág 46)

Relación: Comunicación viviente. (Pág. 191)

Ser: Lo que tiene el existir (Pag. 197)

Verdad: La primera y la última palabra, el alfa y el omega (Pag. 177)

DESCRIPCIÓN:

Es un libro que consta de 319 páginas, dos partes cada una de las cuales se subdivide a su vez en 10 subcapítulos denominados lecciones; al iniciar el libro hay un prefacio y la primera lección de la primera parte es la introducción.

FUENTES:

Ninguna.

CONTENIDO:

Primera Parte: Reflexión y Misterio

Toda experiencia se reduce en última instancia al hecho de que un sujeto experimenta sus propios estados interiores.

La conciencia es siempre conciencia de algo distinto de si.

Mi existencia, en tanto ser viviente, es anterior al descubrimiento de mi mismo como ser vivo.

La reflexión se articula con algo vivido, y es muy importante conocer la naturaleza de esa articulación.

Segunda Parte: Fe y Realidad

El egocentrismo es siempre cegador y no hay ceguera que no sea global.

Espontáneamente nos inclinamos a tratar la existencia como el hecho de que una cosa este aquí.

La existencia y la no existencia no pueden tratarse como términos susceptibles de ser.

Lo mas puro no puede oponerse a lo mas concreto.

CITAS CLAVE:

Pág. 104: "Sentir no es padecer; es únicamente recibir"

Pág. 105: "La experiencia no puede decidir lo que es en si de aquello que ante nosotros aparece privado de la capacidad de sentir"

Pág. 186: "Solo a partir de otro o de los otros podemos comprendernos y aun podrí agregarse, anticipando lo que mas tarde reconoceremos, que únicamente en esta perspectiva puede concebirse un legítimo amor de si"

Pág. 242: "El verdadero amor es humilde"

METODOLOGÍA:

El libro es un ensayo en primera persona donde el autor plantea sus pensamientos con respecto a la vida, en la primera parte es una reflexión acerca del hombre, las experiencias de este y su reflexión frente al mundo; en la segunda parte se mantiene lo relacionado con el hombre pero en cuanto a su fe y como gracias a esta enfrenta y confronta la realidad.

Utiliza un lenguaje de difícil entendimiento, bastante filosófico y de carácter trascendental.

CONCLUSIONES:

Una voluntad sin inteligencia sería simplemente un impulso.

La salvación no es nada si no nos libra de la muerte.

El ser es lo que tiene el existir.

La libertad interviene justamente en la conexión del ser y la existencia.

Una idea nos parece profunda cuando desemboca en un mas allá apenas vislumbrado.

El ser no puede ser ciertamente ser indiferente al valor.

El nombre se sitúa en la intersección del ser y del tener.

TÍTULO: PERCEPCIÓN Y PENSAMIENTO
AUTOR (S): FABRO, Cornelio
PUBLICACION: Pamplona, España 1978; 616 páginas
UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVE:

Percepción: Proceso que consiste esencialmente en la asimilación de una presentación sensorial a las categorías intelectuales de la experiencia pasada y finalmente resulta de un conocimiento sensorial que capacita al sujeto para reproducir y describir en los particulares al objeto que ha sido percibido. (Pág. 238)

Sensible: Cuanto puede encontrarse unido al acto de la sensación. (Pág. 102)

Sentido: Facultad sujeta a magnitud, en cuanto es el acto de un órgano corpóreo. (Pág. 170)

DESCRIPCIÓN:

Es un libro que consta de 616 páginas, tiene una página de presentación escrita por Juan Francisco Lisón Buendía donde se refiere a la obra de Cornelio Fabro, seguido a estas páginas se encuentra el prólogo donde el autor recurre de manera permanente a apuntes o comentarios de Kant.

El libro está constituido por tres partes, la primera de ellas se subdivide a su vez en cinco capítulos, la segunda en uno y la tercera en tres; al finalizar hay unas conclusiones.

FUENTES:

- Algazel, Maqasidal Falasifa, Cairo, 1355. 1936.
- Baco, Rogerus, Perspectiva, ed. J.H Bridges, Oxford 1879.
- Cantoni, C. Emanuele Kant, Torino, 1907.

CONTENIDO:

Primera Parte: Las organizaciones sensoriales.

Capítulo I

Ser movido y estar sujeto a alteración cualitativa es propio de los cuerpos. La naturaleza es el reino de la subjetividad, de la individualidad, de la limitación.

Capítulo II

Los sensibles comunes son perceptibles por vía del movimiento, pero el movimiento es percibido por el sentido común.

Capítulo III

Las relaciones perceptivas pueden ser aprehendidas inmediatamente. El movimiento se ha hecho posible por la percepción y la percepción por el movimiento.

Capítulo IV

El sentido común es el término de las operaciones de los sentidos externos.

La experiencia es el principio del orden.

Capítulo V

La base de todo comportamiento es un esquema.

El proceso fundamental de la inteligencia es la asimilación.

La acción social más importante es la colaboración.

Segunda Parte: La percepción de lo concreto

Capítulo VI

El acto y la forma constituyen el ser mismo y llevan en si todos sus valores.

El sentido se limita a la aprehensión de las cualidades exteriores.

Capítulo VII

El conocimiento sensible implica la acción del sujeto a título de elemento necesario.

El objetivo propio e inmediato del entendimiento humano es la esencia de las cosas materiales.

La percepción de lo espiritual constituye el segundo campo de referencia de nuestro conocimiento de la realidad.

Tercera Parte: Los problemas de la fenomenología Capítulo VIII

Toda percepción implica una multiplicidad de contenidos.

La fenomenología no niega lo intangible.

Capítulo IX

La fenomenología distingue entre apariencia y realidad.

El atributo esencial de la materia es la extensión.

La mente no se ocupa más que de aquello que es inmaterial o espiritual.

La percepción de lo concreto señala la cumbre del conocimiento humano objetivo.

Capítulo X

Lo existente resulta ser el objeto propio de la percepción.

El proceso dialéctico surge con la aprehensión perceptiva de las relaciones.

El camino para alcanzar la realidad debe ser directo.

CITAS CLAVE:

Pág. 184: “Las sensaciones dejan siempre en nosotros huellas”

Pág. 475: “Los sentimientos surgen y se apoyan en contenidos intencionales”

Pág. 475: “Los fenómenos de exaltación y depresión afectiva influyen en la construcción fenoménica”

Pág. 487: “La tendencia afectiva se inicia por una modificación subjetiva causada por la idea y que puede denominarse especie intencional amorosa”

Pág. 488: “La impresión afectiva puede revelar de por sí inmediatamente la presencia del objeto y a esta impresión pertenece un sentimiento originario de realidad”

Pág. 488: “La ventaja del contacto afectivo con la realidad no consiste propiamente en la revelación de algo desconocido que sea imposible alcanzar por otro camino, sino más bien en el presentarnos lo que ya conocemos bajo una coloración afectiva original”

Pág. 488: “El contacto afectivo del objeto fija la mirada de la conciencia en nuestro amor por él”

METODOLOGÍA:

Es un estudio detallado a manera de ensayo donde el autor muestra el realismo, la percepción y pensamiento del hombre con todas las implicaciones metafísicas que desde estos puntos se pueden considerar.

Utiliza un lenguaje bastante complicado para su entender, recurre a terminología del orden metafísico, algunas partes son difíciles de interpretar pues son en francés.

Tiene un vocabulario bastante denso lo que dificulta su entendimiento.

CONCLUSIONES:

El empirismo admite la integración.

La percepción supone un reunirse.

El conocimiento físico constituye el primer grado de abstracción.

La esencia tiene la amplitud del ente.

La esencia de los cuerpos es anterior a las propiedades. El alma vive de los objetos que asimila en el conocimiento.

TÍTULO: EL CONOCIMIENTO SENSITIVO

AUTOR(S) DERISI, Octavio

PUBLICACIÓN: 1984, En: Sapientia Universidad Católica Argentina / Órgano del Departamento de Filosofía. No. 151; páginas: 5 - 8

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Conocimiento sensitivo: Conocimiento que aprehende la realidad material. Está constituido por las notas sensibles o fenoménicas que responden a uno u otro de los sentidos. (Pág. 6)

DESCRIPCIÓN:

El estudio hace parte de una serie de artículos publicados por la revista Sapientia que, como parte de una secuencia, van aludiendo a los aspectos fundamentales del conocimiento humano. Aquí se da una explicación del conocimiento sensitivo como intuición y se descubre su imperfección frente al conocimiento intelectual.

FUENTES

No se da una especificación de fuentes.

CONTENIDO

Capítulo I: Noción del conocimiento

Derisi comienza con una exaltación del conocimiento afirmando que es una realidad inmaterial maravillosa en cuanto el sujeto cognoscente aprehende los objetos, llegando a poseer lo que él no es, sin dejar de ser. "Da cabida en su seno inmanente a un ob-jectum, a algo que está delante del acto y distinto de él, en cuanto ob-jectum o distinto del propio acto". (Pag 5) Sin mezclarse, el sujeto lo posee en cuanto distinto, en cuanto otro. Afirma además que todo conocimiento bien sea sensitivo o

intelectual es siempre intencional, porque es aprehensión de algo realmente distinto. El formalismo kantiano deformó la realidad intencional del conocimiento al hacer una construcción a priori o trascendental del objeto. Ahora, esa aprehensión intencional del objeto mediante el acto inmanente del sujeto, se da en diversos grados de acuerdo con la jerarquía de inmaterialidad del mismo. Dice en consecuencia, que “el primer y fundamental conocimiento, que es a la vez el más imperfecto, es el conocimiento sensitivo” (Pag 6).

Capítulo II: El primer contacto consciente con la realidad por el conocimiento sensitivo

El conocimiento sensitivo aprehende lo material: esto coloreado, esto extenso, esto sonoro, etc. Las notas sensibles o fenoménicas que responden a uno u otro sentido. Se aprehende el ser de las cosas, pero no formalmente, sino materialmente a través de sus cualidades fenoménicas, concretas: el color , el sabor. Etc.

Capítulo III: Carácter intuitivo de las sensaciones externas

El primer contacto de los sentidos con la realidad es intuitivo. Dice el autor que debe llamarse intuición a un conocimiento que:

- Aprehende inmediatamente, sin intermediarios una realidad
- La cual está realmente presente en el acto de conocer
- Que es aprehendida como es en su realidad existente concreta

Y en el conocimiento sensitivo se dan los tres constitutivos de la intuición. Esto corresponde sólo a los sentidos externos: gusto, oído, olfato, tacto y vista. Porque hay otros sentidos internos:

- Imaginación: reproduce todo o parte de lo percibido por los sentidos externos.
- Memoria sensitiva: recuerda los hechos concretos.
- Sentido común: unifica los distintos objetos formales como el sabor, el color y demás para aprehender el objeto real unificado
- Instinto: Aprehende inmediatamente lo útil

Capítulo IV: La percepción

El autor afirma cómo los sentidos internos y externos juntan sus objetos formales gracias, sobre todo, al sentido común y así aprehenden el objeto en su unidad real. “En la percepción de un objeto no sólo hay colaboración de los sentidos, sino también de la inteligencia, que los conforma en una visión unitaria del objeto real en cuanto tal” (Pag. 7). Es la percepción la que ayuda a percibir las cosas como realmente son. Por ejemplo, si vemos una persona en la distancia parecerá de menor tamaño

a la vista, pero gracias al aprendizaje por nuestros sentidos internos y la actividad intelectual, la contemplamos en su verdadera estatura. “Por eso la percepción es el término normal de la actividad sensitiva” (pag. 7)

Capítulo V: Caracteres de la sensación

El conocimiento sensitivo por ser intuitivo es el más perfecto y el que más está al alcance del hombre. Es fácil dejarse llevar por las sensaciones externas, por eso es tan atrayente, saciante y fácil de vivir este mundo de las sensaciones. El conocimiento intelectual que tiene su origen en los objetos materiales de las sensaciones es incluso más fácil y agradable.

Capítulo VI: Imperfección del conocimiento sensitivo

Pero el problema está en que de esta forma sólo se conoce los objetos de una forma intuitiva y no formal. Es un conocimiento que no llega a develar el ser de los objetos. “En la sensación están presentes el sujeto frente al objeto, pero no de una manera formal y explícita. Por esta razón los animales, que sólo tienen vida sensitiva, no pueden llegar a tener conciencia explícita de su ser subjetivo ni del objetivo, no poseen visión de su interioridad”.(Pag. 8).

Este conocimiento no colma al hombre, por eso surge unido a él, el conocimiento intelectual en el que se descubre el ser como tal, tanto del sujeto como del objeto.

CITAS CLAVES:

Pág. 6: “Pero el ser dado en el objeto de los sentidos no es aprehendido formalmente, como ser, sino materialmente, a través de las cualidades fenoménicas inmediatamente aprehendidas: el color, el sabor, etc. Concretos. Estas cualidades sensibles son concretas precisamente por el ser que encierran sin ser develado”

METODOLOGÍA:

Este texto hace parte de la revista Sapiencia que oficia como órgano de la Sociedad Tomista Argentina y acoge trabajos exclusivamente inéditos escritos en español, latín, italiano, francés, portugués, alemán e inglés. Es una redacción suelta donde el autor expone punto por punto las reflexiones de su propia cosecha sin acudir a las citas bibliográficas, ni pie de página, salvo algunas invocaciones de frases de autores que demuestran su amplio conocimiento del saber filosófico.

CONCLUSIONES

- Todo conocimiento bien sea sensitivo o intelectual es siempre intencional

- El primer contacto de los sentidos con la realidad es intuitivo.
- El conocimiento sensitivo aprehende solo lo material :“En una palabra, el ser no es objeto formal, sino sólo material de los sentidos”. (Pag 6)
- El conocimiento sensitivo es superado por el conocimiento intelectual que devela y aprehende el ser formal de los objetos.

TÍTULO: PSICOPEDAGOGÍA DE LA AFECTIVIDAD ADOLESCENTE

AUTOR(S): CRESPO, Valdo Victor

PUBLICACION: Buenos Aires, 1962; 114 páginas.

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Educación: Es ayudar a crear, en un afán múltiple, no solamente un ser dotado de cierta cantidad de conocimientos, sino una persona que sepa ajustarse a una vida digna y solidaria. (Pág. 98)

DESCRIPCIÓN:

Este libro presenta un estudio detallado de las relaciones que se dan entre los alumnos adolescentes de secundaria, mostrando las diferentes tendencias afectivas que se dirigen de uno a otro alumno, indagando en la afectividad del estudiante para encontrar las razones de sus conductas y las implicaciones que la afectividad tiene en el aprendizaje.

Cuadros:

En la página 25 encontramos el piano 1. Sociograma general del grupo de tercer año, en el que se muestran los círculos que se dan en 61

En la página 27 encontramos el piano 11. Sociograma general del grupo de tercer año, en el que se muestran los círculos que se dan en 6.

En la página 31 encontramos el piano 111. Sociograma general del grupo de quinto año, en el que se muestran los círculos que se dan en 61.

En la página 34 encontramos el piano IV. Sociograma, general del grupo de segundo año, en el que se muestran los círculos que se dan en 6.

FUENTES:

quitar asteriscos y todo va en minúscula, excepto las iniciales

- *ACKERKNECHT, E. H.: Breve historia de la psiquiatría, Ed. Universitaria, Buenos Aires, 1962.
- *ALONSO FERNANDEZ, F.: El modelo tetradimensional de la depresión, Mepsa, Madrid, 1986. : Fundamentos de la psiquiatría actual, Ed. Paz Montalvo, Madrid, 4.a ed., 1979. ARNOLD, M. B.: Emotion and Personality, Columbia University Press, Nueva York, 1962.
- *BALLUS, C., y VALLEJO, J.: Trastornos afectivos: parámetros psicofisiológicos, en " Rev. Depart. Psiquiat. Fac. Med.", Barcelona, 10, 5, 325A336, 1983.
- *BECK, A.: Terapia cognitiva de la depresión, Ed. Desclee de Brouwer, Bilbao, 1984.
- *BOTTENBERG, E. H.: Phenomenological and Operational Characterization of Factor Analytically Derived Dimensions of Emotion, en Psychological Reports, 37, 1253, 1975
- *BULL, N.: The Attitude Theory of Emotion, en " Nerv. Ment. Dis. Monogr.", 81, 1961.
- *BUSH, L. E.: Individual Differences Multidimensional Scaling of Adjectives Denoting Feelings, en " Journ. Pers. Psychol.", 25, 50A57, 1973.
- *CARDONA, L.: La depresión. Psicopatología de la alegría, Ed. Científico Médica, Madrid, 1984. : Psicopatología de la alegría, Ed. Dossat, Madrid, 1985.
- *CARLES EGEA, F.: El lenguaje no verbal en la comunicación médico a enfermo, Conferencia de ingreso en la Real Academia de Medicina de Murcia (España), abril de 1984.
- *CASIANO: De institutis coenobiorum, Imprenta General, Madrid, 1912.
- *CAUTELA, J. R.: Covert Conditioning, en JACOBS y SACHS (ed.): The Psychology of Private Events, Academic Press, Nueva York, 1980.
- *Clasificación de las enfermedades mentales, 3.a ed., OMS, Ginebra, 1978.
- *CONDE LOPEZ, V.: Aspectos sintomáticos de la ansiedad, Seminario sobre "Psicopatología de La afectividad" , Universidad Internacional Menéndez Pelayo, Santander, agosto de 1987.
- *DITTMANN, A. T.: Interpersonal Messages of Emotion, Springer, Nueva York, 1972.
- *DSM- Manual diagnóstico y estadístico de las enfermedades mentales, Ed. Toray, Barcelona, 1983.
- *EKMAN, P.: Emotion in the Human Face, Pergamon Press, Nueva York, 1983. : Cross-Cultural Studies of Facial Expression, Academic Press, Nueva York, 1974.
- *EKMAN, P., y otros: Facial Affect Scoring Technique: A First Validity Study, en " Semiótica", 3, 37A58, 1971.
- *ENGELMAN, A.: Subjective States: An Attempt at Classification Through Verbal Reports, Ed. Atica, Sao Paulo, 1978.

- *FILLENBAUM, S., y RAPAPORT, A.: Structures in the Subjective Lexicon, Academic Press, Nueva York, 1981.
- *GALASSI, L, y otros: The College Self Expression Scale: A Measure of Assertiveness, en "Behavior Therapy", 5, 165-171, 1974.
- *GAMBRILL, E. D., y RICHEY, C. A.: An Assertion Inventory for use in Assessment and Research, en "Behavior Therapy", 6, 550-661, 1982.
- *GECKELER, H.: Strukturelle Semantik und Wortfeldtheorie, Fink, Munich, 1977.
- *GOUREVITCH, M.: Esquirol et la lyp, manie. Naissance de la d, pression maníacaliqua, en Les voies nouvelles de la d, pression-, Pichot (ed.), Ed. Masson, Paris, 1978.
- *GRAY, J. A.: Psicología del miedo, Ed. Guadarrama, 1985.
- *GRIESSINGER, W.: Mental Pathology and Therapeutics, New Sydenham Society, Londres, 1867.
- *HERAS, J. DE LAS: Patografía de Lord Byron, Tesina, Universidad Complutense, Madrid, 1986.
- *HOBERG, G.: Die Lehre vom sprachlichen Feld, Schwann, Dusseldorf, 1980.
- *IZARD, C. E.: The Face of Emotion, Plenum Press, Nueva York, 1974. : Human Emotion, Plenum Press, Nueva York, 1977.
- *IZARD, C. E., y otros: The Differential Emotions Scale: A Method of Measuring the Subjective Experience of Discrete Emotions, Vanderbilt University, 1985.
- *JANZARIK, W.: Der lebensgeschichtliche und persönlichkeits eigene Hintergrund d es zykloty men Verarmungswahns, en "Arch. Psychiat. Nervenk?", 195, 216, 1956.
- *JASPERS, K.: Psicopatología general, Ed. Beta, Buenos Aires, 1970.
- KRAEPELIN, E.: Manic-depressive Insanity and Paranoia, Livingstone, Edimburg, 1921. : Psychiatrie, g.a ed., Leipzig, 1927.
- *LAIN ENTRALGO, P.: Historia de la medicina, Ed. Salvat, Barcelona, 1981.
- *LANGE, L: ber melancholie, en "Z. Neurol. Psychiat.", 101, 293-319, 1926.
- *LAZARUS, A. A.: Behavior Therapy and Beyond, McGraw Hill, Nueva York, 1971.
- *LAZARUS, R. S.; KANNER, T., Y FOLKMAN, G.: Emotion and Cognition: with Special Reference to Anxiety, Academic Press, Nueva York, 1987.
- *LEVENTHAL, H.: The Effect of Laughter on Evaluation of a Slapstick Movie, Monographie, Broks, 1984.
- *LEWINSHON, P. M.: Clinical and Theoretical. Aspects of Depression, en Innovative Treatment Methods in Psychopatología, Ed. Wiley, Nueva York, 1974.
- *CARDONA, L: La depresión. Psicopatología de la alegría, Ed. Científico Médica, Madrid, 1984. : Psicopatología de la alegría, Ed. Dossat, Madrid, 1985.

- *CARLES EGEA, F.: El lenguaje no verbal en la comunicación médica a enfermo, Conferencia de ingreso en la Real Academia de Medicina de Murcia (España), abril de 1984.
- *CASIANO: De institutis coenobiorum, Imprenta General, Madrid, 1912.
- *CAUTELA, J. R.: Covert Conditioning, en JACOBS y SACHS (ed.): The Psychology of Private Events, Academic Press, Nueva York, 1980.
- *Clasificación de las enfermedades mentales, 9.ª ed., OMS, Ginebra, 1978.
- *CONDE LOPEZ, V.: Aspectos sintomatológicos de la ansiedad, Seminario sobre "Psicopatología de la afectividad", Universidad Internacional Menéndez Pelayo, Santander, agosto de 1987.
- *DITTMANN, A. T.: Interpersonal Messages of Emotion, Springer, Nueva York, 1972.
- *DSM- Manual diagnóstico y estadístico de las enfermedades mentales, Ed. Toray, Barcelona, 1983.
- *EKMAN, P.: Emotion in the Human Face, Pergamon Press, Nueva York, 1983. : Cross-Cultural Studies of Facial Expression, Academic Press, Nueva York, 1974.
- *EKMAN, P., y otros: Facial Affect Scoring Technique: A First Validity Study, en "Semiótica", 3. 37A58, 1971.
- *ENGELMAN, A.: Subjective States: An Attempt at Classification Through Verbal Reports, Ed. Atica, Sao Paulo, 1978.
- *FILLENBAUM, S., y RAPAPORT, A.: Structures in the Subjective Lexicon, Academic Press, Nueva York, 1981.
- *GALASSI, L, y otros: The College Self Expression Scale: A Measure of Assertiveness, en "Behavior Therapy", 5, 165-171, 1974.
- *GAMBRILL, E. D., y RICHEY, C. A.: An Assertion Inventory for use in Assessment and Research, en "Behavior Therapy", 6, 550-661, 1982.
- *GECKELER, H.: Strukturelle Semantik und Wortfeldtheorie, Fink, Munich, 1977.
- *GOUREVITCH, M.: Esquirol et la lypmanie. Naissance de la dépression maniacolique, en Les voies nouvelles de la dépression-, Pichot (ed.), Ed. Masson, Paris, 1978.
- *GRAY, J. A.: Psicología del miedo, Ed. Guadarrama, 1985.
- *GRIESSINGER, W.: Mental Pathology and Therapeutics, New Sydenham Society, Londres, 1867.
- *HERAS, J. DE LAS: Patografía de Lord Byron, Tesina, Universidad Complutense, Madrid, 1986.
- *HOBERG, G.: Die Lehre vom sprachlichen Feld, Schwann, Dusseldorf, 1980.
- *IZARD, C. E.: The Face of Emotion, Plenum Press, Nueva York, 1974. : Human Emotion, Plenum Press, Nueva York, 1977.
- *IZARD, C. E., y otros: The Differential Emotions Scale: A Method of Measuring the Subjective
- *Experience of Discrete Emotions, Vanderbilt University, 1985.

- *JANZARIK, W.: Der lebensgeschichtliche und persönlichkeits-eigene Hintergrund des zyklotymen Verarmungswahns, en "Arch. Psychiat. Nerven?", 195, 216, 1956.
- *JASPERS, K.: Psicopatología general, Ed. Beta, Buenos Aires, 1970.
- KRAEPELIN, E.: Manic-depressive Insanity and Paranoia, Livingstone, Edimburg, 1921. : Psychiatrie, 8.ª ed., Leipzig, 1927.
- *LAIN ENTRALGO, P.: Historia de la medicina, Ed. Salvat, Barcelona, 1981.
- *LANGE, L.: über melancholie, en "Z. Neurol. Psychiat.", 10 1, 293A319, 1926.
- *LAZARUS, A. A.: Behavior Therapy and Beyond, McGraw Hill, Nueva York, 1971.
- *LAZARUS, R. S.; KANNER, T., Y FOLKMAN, G.: Emotion and Cognition: with Special Reference to Anxiety, Academic Press, Nueva York, 1987.
- *LEVENTHAL, H.: The Effect of Laughter on Evaluation of a Slapstick Movie, Monographie, Brooks, 1984.
- *LEWINSHON, P. M.: Clinical and Theoretical. Aspects of Depression, en Innovative Treatment Methods in Psychopathology, Ed. Wiley, Nueva York, 1974.
- *SHIMODA, M.: über den prä-morbiden Charakter des manisch-depressiven Irreseins, en "Psychiat. Neurol., Jap.", 45, 101, 1961.
- *SKINNER, B. F.: Sobre el conductismo, Ed. Fontanella, Barcelona, 1977.
- *STRINGER, P.: Cluster Analysis of Nonverbal Judgements of Facial Expression, en "Brit. J. Mathem. Stat. Psych.", 20, 71 A79, 1967.
- *TELLENBACH, H.: La melancolía, Ed. Morata, Madrid, 1976.
- *TOMAS DE AQUINO: Summa Theologica, EspasaAcalpe, Madrid, 1949.
- *TOMKINS, S. S.: Affect Imagery, Consciousness, 1: The Positive Affects, Springer, Nueva York, 1973.
- *ULICH, D.: Handbuch der Sozialisationsforschung, Beltz. Weinheim, 1980.
- *WOLPE, J.: Behavior Therapy Techniques: A Guide to the Treatment of Neuroses, Pergamon Press, Nueva York, 1973.
- *ZAJONC, R. B.: Feeling and Thinking. Preferences Need no Inferences, en "Amer. Psych.", 581A582, 1980.

CONTENIDO:

Esta investigación sobre la psicopedagogía del adolescente pretende mostrar las diferentes formas en las que alumnos adolescentes se relacionan de acuerdo a la afectividad que reciben.

Capítulo 1

En éste se muestran los antecedentes, objetivos y procedimientos que se siguieron para dicha investigación. Se estudia al individuo en el interior de un núcleo humano, donde puede expresar todo lo que siente, para poder comprender y aprehender el mecanismo de las relaciones grupales y el escenario en el que se mueven las entidades educativas.

Durante todo el capítulo se hacen observaciones sobre la situación y la función educativa, de lo que se percibía en ese momento, y cómo esto de una u otra forma influyó en la afectividad y en las interacciones entre los alumnos.

Es de resaltar la importancia de la relación individuo - grupo que no sólo aporta emociones positivas para el proceso de aprendizaje sino que brinda indicaciones claras de reacciones sociales. Todo esto, visto desde la trama afectiva manifestada por los alumnos en diversas circunstancias.

Capítulo 2

Este capítulo nos muestra en detalle la estructura de los grupos que se forman en un salón de clase de adolescentes. Los círculos que son conexiones afectivas entre los alumnos, que a su vez forman círculos mayores o menores dependiendo de la cantidad de afecto que requieren, aunque a veces no exista relación de afecto sino simplemente una situación de bienestar en el círculo.

También muestra que hay alumnos que dan afecto pero no lo reciben de ningún miembro de la clase, lo que hace que se conviertan en alumnos aislados. La falta de respuesta afectiva puede deberse a causa de prejuicios o temor a no ser comprendido y en otros casos por la competencia que se genera en el grupo.

Capítulo 3

En este capítulo se muestra la afectividad desde el alumno elegido, que surge en un grupo, cuando los individuos que lo conforman canalizan su estado afectivo hacia la personalidad de él en la ausencia del profesor, el alumno elegido genera en sus compañeros competencia, miedo al ridículo y desintegración del grupo. Lo que hace que tenga más afecto. Este alumno puede obtener el afecto ya sea del grupo o del maestro.

Capítulo 4

Aquí se habla de los tipos de formaciones circulares, encontramos los pares, que son formados por dos alumnos, donde cada uno de ellos siente que el otro le da el afecto que éste necesita; usualmente se unen por las primeras apariencias, y si logra conformar la amistad, durará durante todos los años escolares.

Las formaciones triangulares, se da entre tres alumnos por la insatisfacción que hay entre ellos. El afecto siempre está dirigido entre dos, el tercero tiende a ser eliminado. La capacidad afectiva es minúscula, lo que hace que permanezcan hasta que su tolerancia se agote y decidan dar por terminado el grupo de tres.

Las formaciones estrellas, son agrupaciones de cuatro o más alumnos que se presentan en los cursos superiores, tienen gran independencia familiar y una gran comunicación con el mundo exterior, lo que hace que su afecto se revierta a los miembros del grupo, teniendo como referencia afectiva más el mundo exterior que la escuela.

Capítulo 5

Este capítulo analiza la situación afectiva que vive el alumno no escogido, que es separado por el grupo debido a las primeras impresiones que éste produce en sus compañeros. Es el alumno rechazado y no aceptado por su conducta, no recibe afecto. Aunque hay un alumno no escogido positivo que gracias a sus buenas intervenciones educativas, tiene relaciones afectivas muy serias con sus maestros. Hay otro alumno no escogido, llamado transitorio el cual no recibe afecto los primeros días de clase por su inadaptación en el grupo, pero que logrará integrarse a él días después.

Capítulo 6

Se muestran las observaciones de comportamiento que se obtuvieron al realizar un test de inteligencia de los diferentes círculos de la clase.

METODOLOGÍA:

Investigación aplicada a 2100 alumnos de secundaria, tanto de los primeros grados como de los superiores. En ésta se utilizó como metodología de trabajo la observación, las entrevistas grupales y los test de inteligencia.

CONCLUSIONES:

- El estudio demostró que las relaciones de afectividad que vive un alumno en la escuela secundaria afectan su nivel de aprendizaje.
- Todo grupo escolar es afectado por las emociones de sus miembros.

TÍTULO: EL CONOCIMIENTO POR
CONNATURALIDAD. (LA AFECTIVIDAD
EN LA GNOSEOLOGÍA TOMISTA)

AUTOR (S): PERO-SANZ, Elorz José Miguel

PUBLICACIÓN: 1964; Gráficas Navarra S.A.

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Amor: Es una transformación del afecto en la cosa amada.
(Pág. 125)

Virtud: Es un hábito por el cual una facultad se halla
dispuesta de un modo estable a obrar de acuerdo con
las exigencias de su propia naturaleza (Pág. 211)

DESCRIPCIÓN:

Este es un trabajo de índole filosófico, que está compuesto por cuatro secciones, cada una de ellas contiene entre dos y tres capítulos. Para la elaboración de este documento se contó con la colaboración de la facultad de filosofía y letras de la Universidad de Navarra.

FUENTES:

- Alcorta, J. I. El sentimiento como revelador de lo ético. *Sapientia X* (1.955) p. 20 – 35.
- Allers, R. The Cognitive aspects of emotions. *Thomist IV* (1942) p. 589 – 648.
- Bortolaso, G. La Connaturalità affectiva nei processi conoscitivi. *Civiltà Cattolica*. 103-I (1952). P. 374 – 383.
- Boffil, J. Para una metafísica del sentimiento. *Convivium* (Barcelona) I (1956). P. 3 – 35.
- Browne, M. De Intelletu et voluntate in electione. *Acta Pontificiae Academiae S. Thomae Aquinatis* 1935, p. 32 – 45. Marietti. Taurini – Romae, 1936.
- Bruneau, J. Amour et connaissance. *Rev. Thomiste*. LIV (1954). P. 608- 613.
- D´Arcy, M.C. La double nature de l´amour. Trad. Del inglés por Emile Pin et Jean Mambrino. Ed. Montaigne. París, 1948.

- Conti, A. Evidenza, amore e fede o i criteri della filosofia. 2 vols. Ed. Ranieri Guasti. Prato, 1872.
- Forest, A. Connaissance et amour. Rev. Thomiste. XLVIII (1948). P.113 – 122.
- Gil, A. El amor a la luz de la filosofía cristiana. Tesis doctoral en el Pnt. At. Laterannense. Roma. 1956.
- Gonzalez – Simancas, J. La connaturalidad en la creación poética. Tesis Doctoral en el Pont. At. Angelicum. Roma, 1952.
- Lizzi, E. Il modo umano e sovrumano della fede in S. Tommaso. Vitú di fede e dono d'intelletto. Tesi di laurea. Pont. At. Lateranense, Roma, 1957.
- Marín – Sola, F. La evolución homogénea del dogma católico. B.A.C. Madrid, 1952.
- Noble, M.D. La connaissance affective, en Revue des sciences Phil. Et theol. VII (1913). P.637 – 662.
- Rodriguez, V. La cogitativa en los procesos de conocimiento y afección. Estudio Filosófico. T. VI, p. 245 – 278.
- Thomas Aquinas, S. Suma Teológica. Ed. Bilingüe. 16 vols. B.A.C. Madrid, 1947 – 1960.
- Tomas de la Cruz, El amor y su fundamento ontológico según Sto Tomás. Disert. Ad. Lau. In. Fac. Sacr. Theol. Apud. Pont. At. Angelicum de Urbe. Roma, 1956.
- Viglino, U. Ragione, volontà e sentimento nel la conoscenza umana. En Euntes docete. T. IV (1951), Fasc. 1 – 2. P. 181 – 205.

CONTENIDO:

Sección primera. Cuestiones previas Capítulo I. La naturaleza

La naturaleza es la participación ontológica y la ejecución por parte de la criatura, de la ordenación final existente en la mente divina, no es sino la substancia dirigida y puesta en movimiento y dirección hacia su fin, preestablecido por su creador, conforme al ser de aquélla.

Capítulo II. El conocimiento práctico

Se dice práctico a aquello cuyo fin es realizar una obra, según ciertas reglas especulativas es lo que tiene por fin sólo el conocimiento. Lo práctico dirige para que se haga, lo especulativo para que se conozca. Hay que entender que para el conocimiento práctico no se requiere que actualmente se ordene por el cognoscente a la operación, basta que sea ordenable. La perfección ontológica no es la misma para todos, no todos los seres tienen la misma naturaleza, ni por consiguiente el mismo fin. La bondad afirmada por un juicio práctico no tiene un valor universal. Mi “juicio de naturaleza” servirá para aquel cuya naturaleza vaya al unísono con la mía: conoceré mi bien, conociendo a la vez el suyo.

Sección Segunda. Exposición del conocimiento por connaturalidad.

Capítulo III. Existencia y fenomenología del conocimiento por connaturalidad

El Don de sabiduría es eminente en cuanto al conocimiento, en virtud de esa unión por la que nos adherimos a las cosas divinas por medio del amor "Dionisio". La bondad y la voluntad Divina se pueden conocer por medio de dos maneras: por un conocimiento especulativo y por un conocimiento afectivo y experimental, lo que sucede cuando Dionisio "aprendió las cosas Divinas sintiéndolas en sí mismo". Todo somos conscientes de una gran cantidad de juicios que por medio de una unión de tipo afectivo con el objeto conocido, mediante una unión morosa por la que alcanzamos la materia de nuestros juicios, de un modo más vital y palpitante que en los otros conocimientos. El objeto despierta cierta inclinación, coaptitud en el sujeto: el amor. Y gracias a esta coaptitud simpatizante se produce un nuevo modo de entender al objeto: por compenetración. El objeto no está sólo fuera de nuestra propia vida, como realidad ontológica, sino que lo entendemos de esa manera íntima en que todos nos entendemos a nosotros mismos, a pesar de la esencial alterabilidad o trascendencia del conocer. El amor que es esencialmente irradiante, se difunde hacia el objeto, envolviéndolo en su propio halo, y comunicándole algo de la cálida e íntima vibración vital. Pero esta simpatía no es arbitraria ni aún meramente subjetiva. Es el amor estético o de connaturalidad de índole ontológico-psicológico, procede de la consonancia espléndida de las esencias, las cuales mutuamente se fecundan y actúan al ponerse en contacto psíquico. A menudo pronunciamos un juicio sobre una persona, una asociación, un libro, un acontecimiento, etc., advirtiendo la modificación que producen en nuestra afectividad, tomando esta como espejo en el que contemplamos la realidad. Cuando el apetito, la afectividad, se ha asimilado a la cosa, el intelecto, conociendo de un modo especial esta asimilación, por connaturalidad es llevado a la cosa. La inversión en virtud de las leyes asociativas, del proceso conocimiento-afectos, es ostensible en el conocimiento de la intimidad ajena, mediante esa introyección o "proyección sentimental". Partiendo de las manifestaciones exteriores, patentes al sentido, rehacemos en nosotros

su estado afectivo, y así en nuestra afectividad deletrea la mente el conocimiento del prójimo. La intimidad sorprendida del prójimo es interpretación analógica pautaada sobre nuestra propia intimidad, que se acuerda simpáticamente con aquélla a través de una adivinación afectiva que parece mucho a la solución de un sistema de ecuaciones por el método de falsa posición. La razón orienta el reajuste, pero es la afectividad quien lo realiza y el medio en que la mente deletrea la solución. Es como dice Santo Tomas, un conocimiento por amor o por

voluntad que procede sin discurso, que se funda en una actividad afectiva idéntica por la que estamos inclinados a juzgar de un modo adecuado. Piolanti expone así esta adecuación del juicio: “de esta mutua inmanencia afectiva y cuasi - identidad amorosa del alma con Dios surge una identidad de sentimientos una conformidad e juicio profunda, habitual, instintiva, por la cual el alma trata de las realidades Divinas como de cosas íntimas, con aquella claridad y precisión, que provienen de una experiencia personal. Es el conocimiento por connaturalidad. En cuanto a experimental nos indica su inmediatez: va directamente a la cosa que, por la unión apetitiva, se encuentra dentro del cognoscente, este es la misma cosa en su afecto. La mayor parte de las experiencias cotidianas, que tan perfectamente corresponden con los textos de Santo Tomás, presenta una característica común: en casi todas ellas lo que está en juego es el bien de un apetito: sea en el caso del amor en que juzgo del bien amado, como de mi propio bien, sea en el caso de la virtud, etc. En todos esos casos se presenta el afecto como elemento genérico, afecto que depende de la postura adoptada por el apetito que tiene al ser, bajo la razón de bien.

Capítulo IV. Problemática del conocimiento por connaturalidad, conocer es propio del intelecto

Se dice que el intelecto puede ajustarse a la cosa en virtud de la connaturalidad afectiva, pero siendo siempre el intelecto el encargado de captar la verdad. En las ciencias se requiere que el hombre sea perfecto según el entendimiento y según el afecto. La inteligencia (la razón) tiene una efectiva posibilidad de intuición de la verdad objetiva, no pudiendo en esta su propia función ser substituida por las tendencias volitivo-afectivas. La voluntad, el afecto en general es incapaz de substituir en su actividad cognoscitiva a la razón. Si se diera en nosotros un conocimiento afectivo-intuitivo, deberíamos necesariamente tener conciencia del mismo. Ciertamente tenemos conciencia de una serie de reacciones afectivas que acompaña a muchos de nuestros conocimientos, nuestra consciencia nos presenta el afecto como algo que acompaña a la aprehensión del objeto por parte de las potencialidades cognoscitivas. En nuestra propia autoexperiencia no encontramos un conocimiento llevado a cabo por el “afecto”, teniendo en cuenta que lo deberíamos encontrar; si en algún caso se habla de apetitos, afectos, amor, etc., referidos a operaciones cognoscitivas, cabe la certeza de que la veracidad de tales conocimientos, más aún la misma aprehensión del objeto, debe sin duda ser atribuida a la inteligencia.

Capitulo V. División del conocimiento por connaturalidad

Cuando hay una relación de conveniencia, (connaturalidad), el animal en virtud de su propia naturaleza, cristalizada en el instinto, capta el objeto como conveniente para sí con la resonancia afectiva producida por la emoción subsecuente (debe advertirse que en los animales no puede

darse la “simpatía” que tanta importancia tiene en todo lo referente a la connaturalidad).

Sección Tercera. Conocimiento por connaturalidad y amor

Capítulo VI. Consideraciones generales sobre el amor

La atención debe centrarse en el amor, puesto que en él se sintetizan todas las demás pasiones del apetito de las que es principio y forma.

El amor es la raíz de todo movimiento del apetito. El amor es una verdadera naturaleza, un principio de operaciones, el amor es como una forma esencialmente activa, de la que se sigue un movimiento, por ella condicionado y requerido. El amor es el principio del movimiento hacia lo amado. No toda unión del amante respecto del amado es objeto del amor, sino que hay una unión aptitudinal o estática que es antecedente y causa del amor. “Hay tres clases de unión con respecto al amor, primera, la que es causa de él y esta unión es substancial al amor con el que uno ama las otras cosas, es unión de semejanza. El amor es un nexo que une a dos cosas, que es una virtud unitiva. El afecto del amante se ha transformado, coaptado, en el amado, que de este modo deja de ser algo extrínseco para entrar de un modo íntimo en al ámbito vital de aquel. En la facultad afectiva del amante ha entrado la forma del amado: se ha establecido una connaturalidad entre ambos, el amor condiciona un movimiento, porque es una nueva naturaleza común, con la connotación de movimiento que esto lleva consigo. “El amor hace que el amado sea conveniente al amado y como connatural al mismo en cuanto une el afecto del amante al amado”. La amistad fundada en la semejanza de virtudes que aparece entre dos personas, es a su vez una virtud y como tal permanentemente condicionadora de un obrar semejante en ambas personas que por la amistad o amor se han convertido el uno en el otro.

Capítulo VII. Amor y conocimiento

Debido a la “identidad” establecida entre ambos amantes, uno de ellos puede conocer, reflexionando sobre sus propios sentimientos, la relación afectiva provocada en el amigo por una determinada circunstancia. Un conocimiento precede y determina los hechos de tendencia y los afectivos, se establece así una diferencia solo de grado y no cualitativa entre las notificaciones propiamente cognoscitivas y las afectivas. Lo “coaptativo” o semejanza afectiva que determina la potencia del amor señala Ronald Goselin, no es sino la contrapartida afectiva de la semejanza que ya se encuentra en la idea. Lo coaptativo no es más que la transformación de la idea al orden afectivo. La voluntad formalmente no ilumina al entendimiento pero causalmente puede proporcionar una mayor luz o perfeccionarla en cuanto que hace al objeto más unido así por el amor, y más inmediatamente alcanzando y gustando y así presentando de nuevo al entendimiento con una conveniencia distinta y con una proporción al afecto, por lo que el objeto se siente experimentalmente y

se da una intelección de que aquello que así se siente en el afecto es más alto y más excelente que toda la consideración de la fe, o más alto que la capacidad cognoscitiva y así se procede a juzgar de estas cosas y verdades Divinas, según como ellas se conoce en virtud de aquella experiencia afectiva. Como en cualquier amor la connaturalidad antecedente debe ser conocida y después vendrá la fase propiamente afectiva. Normalmente cuando queremos conocer la reacción sentimental de un individuo ante una circunstancia concreta observamos las manifestaciones externas de su afecto y basándonos en estos datos reproducimos en nuestro interior su estado emotivo y consiguiendo de este modo hacernos cargo de su íntima situación de ánimo: no hacemos sino una introspección cuyo contenido atribuimos al sujeto observado. Este afecto provocado en nosotros, lo aplicamos llegando por medio de un artificio a captar en nosotros la intimidad del otro. “La inversión en virtud de las leyes asociativas, del proceso conocimiento-afectos, es ostensible en el conocimiento de intimidad ajena, mediante la introyección y proyección sentimental. Partiendo de las manifestaciones exteriores patentes al sentido, rehacemos su estado de ánimo: rehacemos en nosotros su estado afectivo, y así en nuestra propia afectividad, la mente, el conocimiento del prójimo. La intimidad sorprendida del prójimo es interpretación analógica pautada sobre nuestra propia intimidad.

Apéndice. Límites del conocimiento por amor

Cuando el amor se hace medio de conocimiento, valiéndome de mi afecto para conocer la vida íntima del amado, quien conoce es solo el intelecto y en todo caso a él solo pertenecerá la justificación crítica de tal conocimiento. Supongamos que el conocimiento-origen del amor sea recto, sin embargo la coaptación no se realiza inmediatamente de un modo perfecto. A parte que un conocimiento verdadero puede ser incompleto, parcial (la adecuación afectiva consecuente será imperfecta), en ningún caso el apetito inspira instantáneamente su disposición anterior. El apetito no conoce, colabora en el conocimiento, y no como primer elemento, pues en todo caso debe el intelecto defender la rectitud de tales aprehensiones.

Sección Cuarta. Conocimiento por connaturalidad y virtud Capítulo VIII. Advertencias y planteamiento de la cuestión

La virtud moral no puede ser pasión, en primer lugar porque la pasión es un movimiento del apetito sensitivo, pero la virtud moral no es un movimiento sino más bien principio del movimiento afectivo porque es un hábito.

Capítulo IX. Juicio práctico y virtud

El juicio del concilium es un juicio del intelecto práctico, el papel que la voluntad juega en él mismo, es evidente, el juicio lo da el intelecto, pero

bajo el influjo de la voluntad. “Es un acto de la razón práctica: lo que equivale a decir que es un acto esencial de la razón, presupuesto un acto o moción de la voluntad. Los actos todos de la razón práctica están hechos bajo aquella moción especial de la voluntad. El virtuoso juzga rectamente de todas las cosas que se refieren a las operaciones humanas. En cada una de ellas se le aparece como bueno lo que en realidad es bueno. Y esto le conviene. Al hábito de la virtud, le convienen aquellas cosas que son en verdad buenas. Porque el hábito de la virtud se define según la razón recta. Por ello las cosas que están de acuerdo con la razón, son buenas y le parecen buenas.

CITAS CLAVE:

Pág. 51: “En las ciencias se requieren que el hombre sea perfecto según el entendimiento y según el afecto”

Pág. 52: “Y otro conocimiento que es afectivo y produce el amor de Dios, y este es el que propiamente pertenece al Don de sabiduría”, Santo Tomás

Pág. 55: “El conocimiento de la verdad puede ser doble: uno puramente especulativo y el otro afectivo”, Santo Tomás

METODOLOGÍA:

Este es un ensayo basado en un trabajo de carácter filosófico, en donde como punto común se encuentra la exaltación del sentimiento y en su caso del apetito, el instinto afectivo, la voluntad, etc., al atribuirles un valor cognoscitivo propio.

CONCLUSIONES:

La actual promoción del sentimiento a la categoría del medio cognoscitivo radical invita a examinar la importancia y los límites que al mismo se atribuyen en el pensamiento de Santo Tomás. Sin embargo este estudio no tiene un carácter polémico. Es una elaboración de lo que según sus propios principios constituye el conocimiento por connaturalidad de que habla Santo Tomás.

El conocimiento afectivo es perfectamente compatible con la necesidad del intelecto para el conocimiento humano, con la hegemonía de esta misma facultad.

En la Doctrina de Santo Tomás existe un lugar importante para esa gran parte del hombre que constituye su acervo “afectivo sentimental”. Tanto la pasión como el hábito del apetito juegan un papel a veces absolutamente necesario en el conocimiento (juicio), que de las cosas (lo que es y lo que debe ser) tenemos los hombres. Por otro lado queda siempre en pie la

primacía del intelecto humano: incluso en los casos de “conocimiento afectivo” quien realmente conoce es él. Y siempre de hecho y de derecho corresponde a la razón fundamentar mediata o inmediatamente el valor de toda captación intencional.

TÍTULO: TEORÍA DE LA INTELIGENCIA
CREADORA

AUTOR: MARINA, Jose Antonio

PUBLICACIÓN: 1993, Editorial Angrama S.A.

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVE:

Afecto: Es un medio de conocimiento. (Pág, 140)

Atención: Es una función afectiva, que la inteligencia ha desgajado de la afectividad para hacerla libre (Pág. 105)

Inteligencia: Permite suscitar, controlar y dirigir la formación de significados (Pág. 51)

DESCRIPCIÓN:

Este libro describe una investigación muy completa hecha por el autor, quien se dirige a las diferentes ciencias interesadas en profundizar todo lo referente con la inteligencia que integra los resultados de las ciencias cognitivas: la neurología, la inteligencia artificial, la psicolingüística, la psicología cognitiva, la filosofía.

FUENTES:

- Vigotsky, L. S. El desarrollo de los procesos psicológicos superiores, Crítica, Barcelona, 1978. P. 86.
- Atkinosn, R.c. y Schiffrin, R.M. Human memory: a proposed system and its control processes. Nueva York, 1968. P. 89 – 122.
- Tulving, E. Organización subjetiva y efectos de la repetición en el aprendizaje de recuerdo libre con varios ensayos, en Sebastián, M.V. comp. Lectura de psicología de la memoria, Alianza. Madrid, 1983.
- Middeton, D y Edwards, D. Memoria compartida, Paidós, Barcelona, 1992.
- Rocoœur, P. Philosophie de la volonté, traducida con el título: El proyecto y la motivación, Docencia, Buenos Aires, 1986.
- Dennet, D.C. Brainstorms Philosophical Essays on Mind and Psychology, MIT Press, Cambridge, 1978. P. 107.

- Brunnet, J.s. Acción, pensamiento y lenguaje. Alianza. Madrid, 1984. P. 81.
- James, W. Principios de psicología, FCE. Mexico, 1989. P. 985.
- Scheler, M. El puesto del hombre en el cosmos. Losada. Buenos Aires, 1938. P. 72.
- Zubiri, X. Inteligencia y Logos. Alianza Editorial. Madrid, 1982.p. 89 y ss.

CONTENIDO:

Introducción

Hay muchos saberes dispersos, procedentes de muchas disciplinas. Tradicionalmente fue la filosofía quien estudió la inteligencia y sus relaciones con el conocimiento y el comportamiento humano. Después se le unieron otras ciencias, como la psicología genética, la psicología de la inteligencia, la psicolingüística, la psiconeurología, la inteligencia artificial. Últimamente todas estas ciencias convergen en lo que se ha dado en llamar “ciencia cognitiva”.

Capítulo I: Presentación de la inteligencia

(1) No se puede correr el riesgo de extraviarse con el término de la “inteligencia”, porque saber a ciencia cierta lo que significa no es un lujo de experto, sino una dramática y urgente necesidad de todo el mundo.

Lo que pensamos de la inteligencia es lo que pensamos sobre nosotros mismos, es una parte real de lo que somos. Si restringimos la inteligencia a una serie de operaciones de cómputo de información, separadas de la conducta real del sujeto, cometemos una reducción injustificable.

Allen Newell, uno de los patriarcas de la inteligencia artificial, considera que la función de la inteligencia es relacionar dos sistemas independientes, el de los conocimientos y el de las metas. Cuando resuelve un problema la inteligencia utiliza conocimientos para conseguir un fin, que es la solución. Pero excluye de la inteligencia dos de sus funciones esenciales: crear la información e inventar los fines, y la enclaustra en una actividad meramente instrumental. Olvida que los hombres somos, en primer lugar inteligentes captadores de información. Más aún somos fantásticos creadores de conocimientos.

La característica esencial de la inteligencia humana es la invención y promulgación de fines. No hay un desarrollo de la inteligencia humana sin una afirmación enérgica de la subjetividad creadora. El creador selecciona su propia información, dirige su mirada sobre la realidad y se fija sus propias metas. Es necesario conocer el modo humano de ser sujeto: la esencia de la inteligencia.

Hay que diferenciar entre inteligencias cautivas e inteligencias libres, las primeras obedecen a programas establecidos mientras que las otras inventan sus programas o al menos dan esa impresión. El hombre es capaz de ampliar efímeramente las actuaciones animales que sin esa ortopedia recaen en su secular rutina. La especie humana se aleja de la monotonía animal.

(2) La inteligencia nos permite conocer la realidad, gracias a ella sabemos a que atenernos y podemos ajustar nuestro comportamiento al medio, cumpliendo una función adaptativa, es una de sus funciones el inventar posibilidades que en ella inventa la inteligencia, al integrarla en proyectos humanos. La propia realidad del hombre también se expande. Ya no se trata de pervivir sino de sobrevivir, es vivir por encima de sus realidades. La inteligencia prolonga la realidad, conociéndole un carácter transfinitivo.

(3) La inteligencia humana nos ayuda a manejar la realidad mediante irrealidades.

Así damos a las cosas la posibilidad de confirmar una verdad científica. La inteligencia humana es la inteligencia animal transfigurada por la libertad y este es el modo humano de ser sujeto.

Por ello planteó que la inteligencia humana no existe. No existe como una capacidad independiente, no hay inteligencia, hay un mirar inteligente, un recordar inteligente, un imaginar inteligente y es así con todo o demás.

En el fondo el ser humano tiene las mismas facultades que e animal, entendiendo por facultad mental a aquella que maneja información. La inteligencia de los animales ha ido aumentando con su índice de encefalización, que es la relación entre el tamaño corporal y el peso del cerebro. La inteligencia humana es una inteligencia computacional que sé autodetermina. Esta habilidad de haber interiorizado los sistemas de control produce una sorprendente transfiguración de todas las facultades.

La mirada se vuelve inteligente al ser dirigida por proyectos inventados, aprendemos automáticamente como el animal, pero también decidimos lo que queremos aprender. La atención no esta ya dirigida por el estímulo sino por mecanismos subjetivos. La construcción de la inteligencia, de la libertad y de la subjetividad creadora corren en paralelo, esta actividad altera la realidad de la que comienzan a brotar posibilidades libres. La inteligencia siempre da más de lo que recibe, por eso es esencialmente creadora.

Capítulo II: La mirada inteligente

(1) El ser humano se ha revelado contra la limitación de sus sentidos. El estímulo cambia constantemente, pero el significado permanece y como el significado es parcialmente obra nuestra, pertenece a nuestra estirpe. Cada hombre puede interpretar un mismo patrón y estimular a su

manera. Somos creadores de significados libres, aunque esta libertad este siempre limitada, en este caso lo esta por el estímulo, lo que hace la mirada es inventar posibilidades perceptivas en las propiedades del estímulo.

(2) En las actividades mentales más simples está presente la creatividad más sorprendente, aunque en embrión, entre el acto perceptivo y el acto creador no hay un abismo, una de las posibilidades de la mirada es ser creadora. La inteligencia prolonga todos los ademanes que percibe en las cosas y lo hace saltando de un nivel a otro, de la memoria al futuro, de lo concreto a lo abstracto, de la percepción a l concepto.

(3) Cuando comprendo algo es cuando acierto a introducirlo en un conjunto de información más amplio, lo explico, cuando expongo el conjunto de información en que debe incluirse para ser comprendido, comprendo una acción cuando conozco sus motivos y explico una acción cuando los describo. La actividad de la inteligencia es preguntar lo que resulta más interesante es que una misma pregunta no significa lo mismo en los diversos momentos de su vida.

(4) A través de la percepción, la realidad se nos presenta con las propiedades de una pista de despegue, resiste a nuestro impulso y resiste nuestro vuelo. Las posibilidades que inventamos pueden mantener o no el enlace con la realidad, en un caso serán posibilidades reales. Y en otras posibilidades fantásticas. De la realidad podemos decir lo que queramos, pero ella se desembarazará de alguna de nuestras propuestas, a lo rechazado por la realidad lo llamamos falso, a los inventos conceptuales, imaginativos o cualquier tipo que la realidad aún no ha rechazado, los llamamos verdaderos.

Capítulo III: Identificar y reconocer

(1) La percepción es un arte de corte y confección, en donde une la información presente con la información pasada, en lo que técnicamente se llama síntesis perceptiva. Con el fenómeno del reconocimiento aparece un patrón o esquema los cuales no ayudan a organizar la información en un nivel más complejo, reconocer parecidos y formas agrupaciones. Estos conceptos son funcionales, los usamos, no los conocemos, son conceptos vividos.

(2) La teoría de la inteligencia debe mostrar que al hacerse inteligente la percepción se aleja cada vez más del automatismo y la rutina, percibir es inventar posibilidades perceptivas.

(3) La inteligencia prolonga la mirada hasta el concepto, para luego trocar la dávida y hacer que el pensamiento preste a la mirada parte de sus trofeos.

(4) El mundo del significado es un intercambiador general de información, no vemos solo cosas, sino conjuntos de cosas. No vemos solo cosas vemos también sucesos, no solo vemos movimientos, también percibimos conductas. Cuando la información perceptiva puede manejarse conscientemente en ausencia del estímulo, alcanza un nuevo estatuto, se interna con decisión en el campo conceptual. La percepción conserva su singular prerrogativa ¿solo ella nos relaciona con la existencia, por ello no podemos abandonarla?

Capítulo IV: El mundo y el lenguaje

(1) En el lenguaje no solo se trasmite el modo de interpretar el mundo de una cultura, sino, sobretodo la experiencia ancestral que el hombre ha adquirido sobre sí mismo. La gran epopeya de la inteligencia, la historia de su liberación del estímulo, el reconocimiento de las actividades propias, la habilidad para dominarlas cada vez con mayor perfección, él aprender a volver reflexivamente la mirada, la destreza par inventar planes y anticipar el futuro, todas las aventuras y dramas de la humanización están reflejadas en el lenguaje, transmitidas por el lenguaje, hechas posible por el lenguaje. Cada cultura ha segmentado la realidad de manera diferente.

(2) El léxico de una lengua es el inventario de los significados importantes para un grupo social, que por ello los ha guardado a lo largo de la historia. Los lingüistas han estudiado con detenimiento el léxico de los colores en cada lengua, porque es un tema donde las comparaciones son sencillas y permiten ver las diferencias.

(3) Es muy posible que poseamos esquemas innatos para reconocer la expresión “furia”, que es una de las emociones más claramente definidas. Pero el lenguaje hila más fino aun y distingue distintos tipos de enfado, atendiendo a su causa. A esta capacidad que tiene el lenguaje de ayudarnos a ver las cosas me refería al decir que una palabra perdida puede ser un acceso a la realidad perdida.

(4) El lenguaje no es carel, sino apeadero, en el que me apoyo a producir los significados correspondientes. Por debajo del lenguaje está e mundo de la experiencia, de los más elementales modos de producir significados y lo que nos cuesta reconstruir, es el enmarañado mundo de las experiencias personales o culturales.

(5) La radical menesterosidad del ser humano, su inevitable condición de prematuramente nacido, exige elaborar una nueva noción de persona, en la que los demás hombres tienen una función catalizadora. Solo la presencia del otro permite al niño adueñarse de sus actos y actualizar su posibilidad fundamental que es ser inteligente y libre.

(6) Todo comportamiento intencional se basa en una realidad que es el proyecto. Es cierto que podemos formular planes sin palabras, pero solo si son sencillos y próximos. Gracias al lenguaje, el sujeto toma posesión consciente de su autonomía. Una de las realidades que el sujeto puede manejar con facilidad gracias al lenguaje, es su propia subjetividad. Él yo ejecutivo que se distingue de las ocurrencias anónimas, originadas sin duda en él mismo que llegan a su conciencia. Sobre la polifonía de las ocurrencias, comienza a imponerse una voz solista del yo autor, creador y ejecutivo.

Capítulo V: El movimiento Inteligente

(1) Los significados proferidos por la inteligencia, son perceptivos, imaginarios, abstractos y funcionan como irrealidades. El mañana es una irrealidad, y también el ayer y el hoy, salvo en un futuro y esta capacidad de manejar irrealidades cambia por completo el régimen de mi vida mental.

(2) La vistosa cúpula de la creación libre se funda en invisibles cimientos de los automatismos. Pero además de este chequeo rutinario, la inteligencia realiza otro de mayor nivel, por el que evalúa si el plan se está realizando de manera adecuada, si es eficaz o si se conviene introducir variaciones. Los patrones que usa la inteligencia para realizar esta función pueden ser complejos y a veces sorprendentemente vagos.

(3) El hombre es capaz de autodeterminarse y eso quiere decir que sus actividades mentales pueden dirigirse a sí mismas y dirigir ciertas actividades fisiológicas. El ámbito de la inteligencia es el ámbito de la ética. Como toda creación de posibilidades, la de los recursos fisiológicos ha de cuidadosamente juzgarse porque puede llevar a resultados monstruosos. La inteligencia queda con el pie en alto dudando si dar un paso más. Inexorablemente la creación de posibilidades exige de la inteligencia que invente un arte de elegir bien que es lo que llamamos ética. Los esquemas perceptivos han de funcionar con cierto automatismo sabio. Los automatismos no son autónomos sino que necesitan una orden de marcha y también una orden de mantenimiento. En este punto donde la diferencia entre inteligencia humana y la inteligencia artificial se va a mostrar en todo su dramatismo. El ordenador no se cansa, el hombre sí. Esta limitación terrible que forma parte de nuestro destino hace imposible reducir nuestra inteligencia a un hábil sistema computacional. Al hombre no le basta con saber hacer. Ha de tener ánimos para hacer. La inteligencia ha de gestionar la energía. Esta es otra exclusividad humana.

(4) La psicología admite unánimemente que tenemos que usar algún concepto motivacional que haga referencia a algún tipo de proceso no directamente observable, que proporciona la fuerza o energía activa y mantiene el comportamiento. El lenguaje posee un nivel persuasivo del cual hacemos uso interviniendo en la acción ahora como espectador que

se jalea o deprime a sí mismo. Lo innovador es que el hombre pueda regir su comportamiento por valores pensados y no-solo por valores sentidos.

Capítulo VI: La actividad atenta

(1) En el campo de la conciencia se estructura en figura fondo, primer y segundo plano, tema y margen, no podemos procesar toda la información que recibimos y por ello necesitamos de un filtro o canal de selección. Las cosas a las que atendemos aparecen dotadas de mayor claridad, precisión e intensidad y el sujeto se siente preocupado especialmente por ellas.

(2) Es fácil ver que la lengua relaciona la atención con la afectividad. Cuando algo atrae mi atención aparece dotado de un valor, pues son sus méritos y prendas los que despiertan mi interés. Ocurre en el campo afectivo, se distingue con dificultad lo que pertenece al sujeto y lo que corresponde al objeto, la palabra interés estrechamente relacionada con la atención y sometida también al vaivén de dos grupos de verbos de dirección contraria enuncia en forma léxica un problema filosófico: el de la objetividad de los valores. El lenguaje parece indicar que el sujeto constituye la objetividad a la que después recibe, haciéndose el sorprendido. Un subjetivismo de la objetividad paralelo a este mi interés en ella. El sujeto da y toma, asimila y se acomoda a la realidad sujeto y objeto, el mundo de sus negocios.

(3) En un universo inorgánico no hay necesidades, ni deseos, ni tendencias, ni placeres, ni dolores. Los seres físicos se atraen sin afecto, se repelen sin odio. Son los organismos sensitivos los que introducen los valores en la realidad. Sentir es ser afectado positiva o negativamente por un estímulo. La estructura básica del comportamiento es acercarse o huir. Sentir es valorar. La conducta humana es un sistema de preferencias. La atención es el enlace de la conciencia con el valor: un estado de imantación en el que la conciencia y lo interesante se atraen mutuamente. Atender es ser consciente de un atractivo. Si llamamos intencionalidad a la correlación esencial entre un acto de conciencia y su objeto debemos llamar atencionalidad a la relación esencial entre un acto de conciencia y el valor del objeto.

(4) La tensión es una función afectiva, que la inteligencia ha desgajado de la afectividad para hacerla libre. Ni la inteligencia, ni la libertad, ni la atención se adquieren de una vez.

(5) Con la libertad la vida se hace más complicada, porque muchas solicitudes reclaman nuestra atención. La conciencia es polifónica y él yo ejecutivo hace lo que puede para guiar la atención. El sujeto pleitea consigo mismo. Hay comportamientos humanos que a pesar de consumir mucha energía se viven sin sentimiento del esfuerzo. La infelicidad al

parecer es un quiebre de la atención y la tristeza fruto de una atención dispersa.

(6) Solo una parte de la información que tenemos y manejamos se encuentra en estado consciente. Una de las características decisivas de la inteligencia creadora es la cantidad de proyectos y esquemas que podemos mantener activos simultáneamente.

(7) Una palabra puede convertirse en estimulante, algo se hace estimulante cuando actúa como estímulo, es decir pone en movimiento nuestra capacidad de respuesta. En el caso del hombre se trata de una prioridad secundaria que no tienen todos los estímulos sino solo aquellos que despiertan en nosotros una fuente de energía dormida. Ese sentimiento de vitalidad puede ser ascendente o descendente y cada uno produce distintas estirpes de sentimientos y acciones. Hace falta educar para la vitalidad y para ello se necesita aprender el tratamiento de las funciones psíquicas internas. Mediante el discurso práctico la inteligencia pretende poner en relación las situaciones indiferentes con valores pensados y conectar estos aunque sea muy sutilmente con alguna de las fuentes eficaces de la motivación. La inteligencia esta en continua transacción con la realidad exterior e interior. Tanto fuera como dentro encuentra resistencias. Nadie es absolutamente dócil a su inteligencia o a su voluntad, porque la libertad humana es libertad encarnada en una facticidad y la relación entre ambas instancias tiene un argumento dramático.

Capítulo VII: La memoria creadora

(1) La transfiguración de la memoria es análoga a la experimentada por la mirada, el movimiento o la atención. Una facultad que estaba dirigida y controlada por el estímulo cambia de régimen y pasa a ser parcialmente dirigida y controlada por el sujeto.

(2) No hay inteligencia por un lado y memoria por otro. Lo que existe es una memoria inteligente en la que habitamos y desde que la contemplamos es una realidad. La inteligencia penetra la memoria, que a su vez penetra la mirada en una colaboración circular que no se acaba nunca.

(3) Desde la memoria percibimos, hablamos, nos movemos e interpretamos la realidad. El otro banco de datos es de acceso inmediato y a él pertenecen todos los soportes materiales de información. E trata de una memoria materializada en libros, archivos, videos, memoria ordenadas, de agendas y muchas cosas más, que son de acceso mediado porque solo puedo entrar en ella y utilizarla gracias a la memoria personal que sabe descifrar y comprender esa información codificada.

(4) El hombre es un ser en el mundo. Lo que quiere decir que vive siempre en una realidad hecha consciente, un territorio donde resulta difícil marcar las fronteras entre el sujeto y el objeto. Lo que contiene nuestra memoria se parece más a un libro de instrucciones para construir algo, pues la información está incluida en planes activos. Por esta razón podemos hablar de memoria creadora.

(5) El sujeto puede construir su memoria y darle una estructura dinámica y creadora. El asunto es construir hábitos, es decir, destrezas y habilidades estables que puedan dominar la producción de ocurrencias verbales. Así aprendemos o podemos aprender muchas cosas más. El saber suministra la materia prima a la que aplicar las operaciones aprendidas.

Capítulo VIII: El sexto sentido

(1) Los psicólogos han tenido que desarrollar una teoría de la adivinación sofisticada para interpretar la capacidad humana para utilizar información incompleta o ambigua. A la psicología popular no le cabe ninguna duda de que hay sujetos que encuentran las cosas antes que los demás y al parecer con menos datos. Tienen intuición, ojo clínico, vista para los negocios, buen oído, olfato, etc. Hemos imaginado un sensorio metafórico y prodigioso para filiar los alardes adivinatorios. Y como los alardes son tan espléndidos no nos parece suficiente ampliar los sentidos que tenemos sino que hemos inventado uno más, el sentido verdaderamente humano, que no compartimos ni con animales, ni con las máquinas: el sexto sentido.

(2) El poseedor del sexto sentido sabe reconocer las posibilidades antes de explicarlas. Prevé las consecuencias sin precisarlas. Es un descifrador de mensajes todavía no emitidos.

(3) El afecto se convierte en medio de conocimiento, alcanzamos a saber gracias a un sentimiento.

(4) Los sentimientos son el modo como aparecen en la conciencia grandes bloques de información integrada, que incluyen valoraciones. La inteligencia se las ingenia para manejar mucha información de una vez. Los esquemas para apropiarnos de la realidad se hacen cada vez más amplios. El hombre tiene una asombrosa capacidad de utilizar información táctica, es decir no explícita. Las palabras remiten a los conceptos vividos que son una acumulación de informaciones de variada procedencia, que soy incapaz de desplegar del todo, ignoramos lo que nuestra memoria guarda.

(5) El conocimiento tácito funciona como un gigantesco sistema anticipador. La sorpresa es el sentimiento producido por la inadecuación de lo percibido con lo esperado. La experiencia de nuevo maneja un

gigantesco bloque de información y sin embargo, es todavía un sentimiento muy elemental. En efecto las manifestaciones de la sorpresa son muy variadas. La novedad puede provocarnos admiración, asombro, susto o risa. En cada caso percibo inadecuaciones distintas. El hombre capaz de admirar posee una especial contextura íntima. Ese sentimiento nos permite averiguar algo sobre su trastorno informacional. Podemos saber lo que esperaba y lo que vive como valioso.

(6) Si un sentimiento es un gran bloque de información integrada, es dudoso que haya dos sentimientos iguales. Ocurre lo mismo que en los conceptos vividos: originariamente distintos, se van igualando porque hay elementos de homogeneización muy fuertes: por una parte los elementos reales, tanto orgánicos como estimulables, proporcionan un nivel básico común. Después la educación, el lenguaje y la necesidad de comunicarnos vuelven a limar las diferencias. Por último los sentimientos complejos también se aprenden y por lo tanto pueden considerarse como fenómenos culturales.

(7) Tradicionalmente el mundo de los sentimientos se ha excluido de las tareas de la inteligencia en parte porque se les consideraba fuerzas indómitas y a su aire, y en parte también porque se confundía a la inteligencia con la razón. Pero la inteligencia penetra en el ámbito entero de nuestra vida consciente, con mayor o menor energía. La inteligencia no es una operación única, sino un modo de realizar muchas actividades mentales transfigurarlas y construir otras nuevas. Es un modo de crear significados libres.

Capítulo IX: Tratado del proyectar

(1) Hay un ineludible momento en que el sujeto determina a que fuerza entregará el control del comportamiento. La inteligencia le permite inventar distintas posibilidades entre las cuales elegir distintos anteproyectos, el proyecto es la posibilidad elegida. La que está ordenada a la realización magnifica la palabra que debería reservarse para la libre acción humana. Una vez entregado el control al proyecto este reorganiza toda la conducta.

(2) Crear es someter las operaciones mentales a un proyecto creador. El proyecto creador no es más que un proyecto común lanzado fuera de su zona de desarrollo próximo. Bajo su influjo la inteligencia se distiende y estira más allá de lo estadísticamente previsible.

(3) Una realidad aparece llena de posibilidades solo ante los ojos de quien va a ser capaz de integrarla en un gran número de operaciones. Tener muchos posibles quiere decir ser muy rico en operaciones.

(4) Hay muchas anticipaciones de sucesos futuros como las ensoñaciones, los deseos o los planes abstractos que son solo en el

mejor de los casos anteproyectos que se convertirán en proyectos cuando hayan sido aceptados y promulgados como programas vigentes. El origen de todas las ocurrencias proyectivas implica un deseo de actuar. Este esquema sentimental le permite al sujeto inventar motivos de acción. Por ello, la anulación del deseo va seguida de una incapacidad de proyectar. El creador inventa motivos de actuar, porque siente deseos de actuar. El proyecto es una meta inventada y elegida.

(5) Mediante la acción realizamos el proyecto. Esta vocación de realidad lo distingue de la ensoñación, con la que la guarda, no obstante, estrecha vínculos. Ambos son anticipaciones del futuro, en el caso de la ensoñación no hay tránsito posible entre el presente y ese porvenir de fábula. El ensueño puede burlar todas las restricciones porque no pretende realizarse. En cambio el proyecto siempre está condicionado por la realidad. Gran parte de la tarea creadora va a consistir en una hábil gestión de las restricciones.

(6) Un esquema sentimental que es un bloque integrado de informaciones, valoraciones estéticas, peculiaridades psicológicas, reflexiones teóricas, deseos, manías, razonamientos, ensoñaciones y muchas cosas más, interpreta los datos perceptivos y los hace aparecer en la conciencia sentimentalizados, o lo que es igual, englobados en un sentimiento que inventa y descubre en ellos el valor correspondiente. A partir de esta experiencia podemos investigar los componentes de esquema sentimental que la hizo posible, mediante un riguroso análisis genealógico.

(7) Un sentimiento se convierte en suscitador de ocurrencias que de modo fantasioso y vicario satisfacen en cierto modo el deseo. Cada vez que poseemos un esquema que unifique datos y relaciones dinámicas entre estos datos tenderemos un modelo, que desencadena diversos recorridos sentimentales. Un suceso provocará el recorrido sentimental de tristeza si es categorizado como falta de amor, pero ese mismo suceso desencadenará el recorrido de la ira, si es interpretado como ofensa. La mayor parte de los modelos que nos sirven para inventar cosas, entre ellas proyectos, son aprendidos. Usamos los proyectos ajenos para construir los propios tomándolos como modelos y mezclándolos, interpretándolos y reconstruyéndolos con enorme habilidad.

Capítulo X: Las actividades de búsqueda

(1) Buscar es una acción con dos etapas bien diferenciadas. En la primera se suscita la información, en la segunda se compara con el patrón de búsqueda. Las operaciones para conseguir información pueden ser muy variadas. La más sencilla es la exploración perceptiva. Cuando busco a alguien entre una multitud paseo la mirada por aquellos rostros desconocidos, manteniendo en mi conciencia el patrón que guía mi mirada, el concepto perceptivo. La intensidad de la búsqueda depende de

la prontitud con que suscitemos la información por que puede hacer un mirar lánguido que es más una espera que una búsqueda. La orientación proviene del proyecto, pero ha de transferirse al espacio de búsqueda: la memoria, las operaciones perceptivas, imaginativas, inferenciales. Todas van orientadas a crear nuevos caminos, a inventar nuevas posibilidades. En la actividad de búsqueda utilizamos todos nuestros recursos: recordamos, mezclamos, inferimos, relacionamos, todo nos sirve para llenar los vacíos que nos separan de nuestra meta.

(2) El esquema de búsqueda, en su camino hacia lo concreto atraviesa distintos niveles que no necesitan darse en todas las obras. Planificar es una estación intermedia en la que algunos autores se detienen y otros no. La creación puede concebirse como una búsqueda en cascada en la que un esquema general se concreta en un plan hasta llegar a individualizarse en una frase.

(3) Tras describir las facultades mentales, su transfiguración, la función de los sentimientos, las dramáticas relaciones entre él yo ocurrente y él yo ejecutivo, la fabricación de proyectos y todo lo demás, sin olvidar lo más sencillo: el artista es un inspirado.

(4) Toda personalidad del creador esta alerta y es capaz de percibir bruscamente el porvenir de un ritmo, una frase o un tema. En ese instante se define la meta del proyecto. Todo el sistema de preferencias del autor le concede una precisión latente.

(5) El creador siempre busca, consciente o inconscientemente dirigido por un proyecto formulado o por un amplísimo proyecto vital que denomina vocación y que no es más que el atractivo resonar de algunas cosas en el sistema de las preferencias. Al criticar la idea de inspiración no me mueve ningún afán desmitificador. Todo esfuerzo de búsqueda implica una tenacidad trenzada a todas las actividades. El proyecto no es solo el final entrevisto, sino la constancia mantenida. La creación no es sólo una operación formal, sino biológica, vital, expuesta a azares y accidentes y prolongada por el afán de una subjetividad que quiere ampliar su libertad, sus dominios y su soltura.

Capítulo XI: Las actividades de evaluación

(1) El criterio nos sirve para discernir si hemos alcanzado la meta, y mientras no la hayamos alcanzado, si vamos por buen camino. La evaluación del proceso, se trata de saber si me estoy acercando al fin. El asunto sería fácil si los medios mostrarán una temperatura que me sirva de guía.

(2) Es intrigante que los criterios tengan especial eficacia para negar. Hay en la creación una antipática injerencia de la casualidad.

(3) La realización de una obra de arte a estado acompañada de una evaluación continua. Ya podemos inventariar las operaciones con las que se evalúa un proceso creador: juicio de gusto, comparación con el proyecto, incorporación del hallazgo al patrón de búsqueda, percepción de las posibilidades derivadas de la integración. Es posible que la nueva información concrete el proyecto y al mismo tiempo lo cambie progresivamente.

(4) La evaluación del proceso me dice que me voy acercando a la meta. Falta por analizar la última evaluación de la que depende el orden de parada. La inteligencia hace muchas cosas además de computar información, la inteligencia busca porqué necesita encontrar.

(5) El hombre ha buscado con tenacidad, a veces con desesperación criterios, objetivos que le permitan orientar sus sentimientos, sus ideas o su acción. Su deseo de encontrar brújulas externas se ha visto frecuentemente decepcionado, porque su búsqueda le conducía, después de una circunvalación estéril por la realidad hasta sí mismo donde solo encontraba los criterios subjetivos de los que pretendía escapar.

(6) El hombre es engendrado por la sociedad y esta huella genética permanece en la estructura dialogal de nuestra conciencia. La inteligencia creadora se ve continuamente en embarazosas situaciones. A partir de evidencias subjetivas aspiramos a descubrir verdaderos universales. A partir de nuestros gestos personales pretendemos crear un arte objetivamente valioso. Partiendo de nuestra propia conciencia moral deseamos justificar nuestras acciones.

Capítulo XII: Yo ocurrente y yo ejecutivo

(1) La inteligencia no es algo que se tiene o no, es algo que se va haciendo o deshaciendo. El hombre descubre posibilidades en la realidad, lo que quiere decir que también en su propia realidad descubre posibilidades. Una de ellas es actuar libremente. No es en estricto sentido una propiedad suya sino una posibilidad que ha de descubrir y realizar como todas las demás mediante un proyecto. La inteligencia humana es la transfiguración de una inteligencia computacional por la libertad, por ello la construcción de estas dos va unida. El proyecto creador definido de la inteligencia es la creación de su propia subjetividad inteligente.

(2) El yo ocurrente es el que produce las ocurrencias sin mi autorización, el yo computacional. Al yo en cuanto dirige o suscita la producción de ocurrencias se le llama yo ejecutivo. Y como entre sus operaciones está la de promulgar proyectos creadores, es también llamado yo creador; Y como no tiene una autoridad omnipotente sino que tiene que contar con los caprichos del yo ocurrente y negociar con ellos se llama yo negociador. Nuestra interpretación del sujeto humano, la de cada uno de nosotros, a depender de lo que pensemos a cerca de estos

dos protagonistas que dentro de nosotros pugnan por gobernar la conciencia. El juego entre ambos es el juego mismo de la inteligencia.

(3) El cuerpo es un sistema productor de significados. La noción del yo ocurrente es más amplia que la noción de inconsciente freudiano o de ello; porque incluye todas las fuentes de ocurrencias autónomas, independientes de la voluntad, aunque no sean estrictamente inconscientes.

(4) La enfermedad es un sistema de producción de significados que se hace impenetrable a la inteligencia: el sujeto no puede alterar su funcionamiento y se siente sometido a esos significados que le abruman.

(5) El yo ocurrente incluye muchos sistemas autónomos de producción de significados, algunos de los cuales ya he estudiado.

(6) La autodeterminación es una propiedad real, pero la inteligencia y la libertad son posibilidades que pueden realizarse o abortarse. Lo que permite la inteligencia es prolongar el yo ocurrente. Hay dos tipos de espontaneidad, la precoz y la del hábito; la inteligencia y la libertad son hábitos adquiridos. El sujeto se propone el proyecto de una subjetividad creadora y libre y utiliza para ello lo que tiene.

(7) La invención y elección de los fines de un comportamiento es intrínsecamente inteligentes, y la inteligencia debe ser evaluada atendiendo a los fines que se propone. Es cierto que la inteligencia se caracteriza por resolver problemas, pero antes de eso se distingue por crearlos.

(8) Una de las grandes creaciones de la inteligencia humana ha sido concebirse y proyectarse como subjetividad libre. La razón es un proyecto de la inteligencia que aparece cuando esta decide dejarse controlar por evidencias universales, que puedan ser compartidas por todos los sujetos que usen su inteligencia. La dignidad consiste en poseer derechos, que es una exclusividad humana. El hombre se funda a sí mismo como poseedor de derechos que han de ser reconocidos. La teoría de la inteligencia creadora debe concluir con una ética que aclare lo que ella deja sin aclarar del todo: que el modo más inteligente de ser inteligente es crear la libertad, la verdad y la dignidad.

CITAS CLAVES:

Pág. 196: "Crear es el proceso de seleccionar gradualmente entre una infinidad de posibilidades" Perkins

Pág. 140: "Los sentimientos son el modo como aparecen en la conciencia grandes bloques de información integrada, que incluyen valoraciones". Jose Antonio Marina

Pág. 171: “Los sentimientos son generadores de ideas”. Bergson

METODOLOGÍA:

El autor presenta un libro dividido en 12 capítulos, los cuales contienen subcapítulos enumerados. El autor emplea algunas estrofas de obras literarias (poesías y otros) para mostrar por medio de un análisis la complejidad de la inteligencia creadora. En la parte final del libro encontramos una charla entre el autor y el lector, en donde el lector plantea una serie de preguntas claves que aclaran algunos de los temas claves abordados por el autor.

CONCLUSIONES:

La inteligencia humana es una inteligencia animal transfigurada por la libertad. La inteligencia creadora obra haciendo proyectos.

El más arriesgado proyecto de la inteligencia, es crear un modelo de inteligencia, es decir, de sujeto humano, es decir, de humanidad.

La subjetividad humana libre y creadora, contemplada como ideal y proyectada como máximo despliegue de la inteligencia, tal vez pueda servirnos como criterio último de nuestro comportamiento, incluido el de nuestra inteligencia. La inteligencia se caracteriza ante todo por su capacidad para inventar fines.

Crear es inventar sorpresas eficientes. La teoría de la inteligencia creadora se prolonga necesariamente en una ética, considerada como ciencia de los fines del hombre. El hecho de que estas afirmaciones tan abstractas y arbitrarias en apariencia, se deduzcan de los minuciosos análisis de las operaciones intelectuales es uno de los aspectos más sugestivos y polémicos del libro.

TÍTULO:	Pensamientos sobre religión y otros asuntos
AUTOR:	PASCAL, Blas
PUBLICACIÓN:	1962, Editorial Iberia
UNIDAD PATROCINANTE:	Obras maestras

PALABRAS CLAVE:

Imaginación: Hincha los pequeños objetos hasta llenar nuestra alma de una fantástica estimación por ellos; y por una insolencia temeraria, hincha los grandes hasta su medida, y así hace cuando habla de Dios. (Pág. 150)

Moral: Ciencia del hombre moral, la ciencia del corazón humano. (Pág. 93)

Voluntad: Es uno de los dos principales órganos de la posible imaginar; porque concibe un odio mortal con creencia: no porque ella forma la creencia, sino porque las cosas son verdaderas o falsas según el lado de que se las Mira. (Pág. 149)

FUENTES:

- Port – Royal. La necesidad de ocuparse de las pruebas de la existencia de una vida futura. 1.779.
- M. Fauquere. Necesidades de estudiar la religión. 1.844.
- Génesis. Sagrada Escritura.
- Juan, Capítulo VII, Versículos 56 - 58. Sagrada Escritura.
- Mateo, Capítulo XXIV, Versículo 33. Sagrada Escritura.
- Lucas, Capítulo XXI, Versículo 33. Sagrada Escritura.
- Daniel, Capítulos VII y XII. Sagrada Escritura.

DESCRIPCIÓN:

Este es un ensayo, en donde el autor incorpora planteamientos del Cristianismo y de la religión en general, unidos a los planteamientos filosóficos de la razón y el afecto en el hombre.

CONTENIDO:

Capítulo I: Pensamientos Sobre Religión

Dios ha establecido ciertas señales sensibles en la Iglesia, para hacerse reconocer de aquellos que le buscaren sinceramente; que sin embargo, los ha encubierto de tal suerte que no podrán ser advertidos sino por aquéllos que buscaren de todo corazón. La inmoralidad del alma es una cosa que nos importa tanto, que nos interesa profundamente, que es la fuerza de haber perdido todo sentimiento para permanecer en la indiferencia sobre saber lo que es.

La verdadera religión debe tener un signo que imponga la obligación de amor a un Dios. La verdadera naturaleza del hombre, su verdadero bien, y la verdadera virtud Cristiana es proporcionada a todos los campos del hombre, porque en él se encuentra un combate entre todos nuestros placeres. Esto aparece a primera vista opuesta al sentido común.

Es necesario que para hacer feliz al hombre se le enseñe que hay un Dios y que hay una obligación de amarle, que nuestra verdadera felicidad consiste en ser EL.

La fe dice en verdad o que los sentimientos no dicen, por no lo contrario. Está por encima, no en contra.

Hay dos principios que se reparten las voluntades de los hombres: la codicia en la Fe de Dios y la caridad en los bienes de la tierra. Pero la codicia goza del mundo y la caridad al contrario (usa del mundo y goza de Dios)

El corazón de los hombres está singularmente inclinado a la ligereza, al cambio, a las promesas, a los bienes. Los milagros prueban el poder que tiene Dios sobre los corazones, por el que ejerce sobre los cuerpos. El corazón tiene sus razones que la razón no conoce. El corazón ama naturalmente al ser universal y se ama también naturalmente a sí mismo, a ello se entrega y se endurece entre lo uno o contra lo otro, según elija.

Es el corazón lo que siente a Dios y no la razón. La fe es esto, Dios sensible al corazón no a la razón. Aquellos a quienes Dios ha dado la religión por sentimiento del corazón son dichosos y persuadidos. Aquellos que no la tienen podemos procurársela por el razonamiento, esperando a que Dios quiera imprimírsela. Él mismo en el corazón, sin lo cual la fe es inútil para la salvación. Es una cosa horrible sentir continuamente agotarse todo aquello que uno posee (y todo aquello que uno puede ligarse, sin tener el deseo de investigar si hay algo permanente. El sentimiento obra en un instante y siempre esta pronto a la acción. Nuestra fe debe ser colocada en los principios del corazón, sin eso permanecerá siempre vacilante.

Hay una guerra intestina en el hombre entre las pasiones y la razón, podría gozar de alguna paz si tuviese la razón pero tiendo una y otra no. Así está dividido, contrario a sí mismo. El hombre por su propia naturaleza no podría amar otra cosa porque cada cosa se ama a sí misma más que a todo lo demás. Pero amado el cuerpo se ama a sí mismo, porque él no tiene ser sino por el cuerpo. El cuerpo ama a la mano, si tuviese una voluntad debería amarse de la misma suerte que el alma le ama, todo amor que pasa de esto es injusto. Uno ama porque es miembro de Jesucristo, porque es el cuerpo del cual del cual uno es miembro. Todo es uno.

El uno es el otro, como en las tres personas. No debe amarse sino a Dios, no debe odiarse sino a sí mismo. Todas las grandes diversiones son peligrosas para la vida cristiana pero entre todas las que el mundo ha inventado la más temible es la comedia, es una representación tan natural y delicada de las pasiones que las mueve y las hace nacer en nuestro corazón y sobre todo la del amor. Principalmente cuando se representa en una forma muy casta y muy honesta porque entonces parece inocente, pues ellas, son capaces de experimentarlo. La violencia cumple a nuestro amor propio el cual forma enseguida el designio de producir los mismos efectos que se han visto tan bien representados y al mismo tiempo una especie de conciencia fundada en la honradez de los sentimientos apaga el crepúsculo con las almas puras, las cuales se imaginan que no se hiere a la pureza cuando se ama con amor que parece tan digno. Así se sale de la comedia con el corazón lleno de todas las bellezas y de todas las dulzuras del amor, y con el alma y el espíritu tan persuadido de la inocencia de éste que a todo está dispuesto para recibir las primeras impresiones o más bien para buscar la ocasión de que éstas nazcan en el corazón a fin de recibir los mismos placeres y los mismos sacrificios que se han visto tan bien pintados en la comedia.

La naturaleza del amor propio y del yo humano no es de no amar sino a sí mismo y de no considerar sino así mismo. Nuestras pasiones nos empujan hacia fuera y lo harían aunque los objetos no se presentasen para excitarlas. La guerra interior entre la razón y la pasión ha hecho que

aquellos que han querido renunciar a la razón se conviertan en bestias. Todo nuestro razonamiento se reduce al ceder al sentimiento. Pero la fantasía es parecida y contraria al sentimiento (parecida porque tampoco razona, contraria porque es falsa): de manera que no se puede distinguir entre estos contrarios. El uno dice que mi sentimiento es fantasía, el otro que su fantasía es sentimiento. Sería preciso tener a mano una regla, la razón la ofrece pero ella es dócil en todos sentidos y así es como nada. El espíritu cree naturalmente y la voluntad ama naturalmente de manera que a falta de verdades los objetos se ligan a los falsos. Hay una manera de pervertir el sentimiento como hay manera de pervertir el ingenio. El ingenio y el sentimiento se forman en las conversaciones. Según estas sean buenas o malas, las forman o las pervierten. El corazón tiene su orden, el enfrentamiento el suyo que es por principios y demostraciones, el del corazón es otro. No hay manera de probar que hay que ser amado exponiendo por su orden las causas del amor. Esto sería ridículo.

Capítulo II: Otros Escritos. El Misterio de Jesús

Jesús sufre en su pasión las tormentas que le producen los hombres, pero en su agonía sufre las tormentas que se produce a sí mismo. Es el suplicio de una mano no humana pero todo poderosa y es necesario ser todopoderoso para sostenerlo.

Carta sobre la muerte de M. Pascal padre.

Nuestra voluntad debe separar lo que Dios ha unido y ahoguemos por la inteligencia de la verdad, los sentimientos de la naturaleza corrompida, que no nos presenta sino falsas imágenes y que turba con sus ilusiones la sanidad de los sentimientos que la verdad y el Evangelio nos inspiraron. No consideremos al alma perdida y disuelta en la nada sino vivificada y unida al soberano viviente: enmendemos así teniendo en cuenta estas verdades los sentimientos de error que se hallan tan fijos en nosotros mismos y estos movimientos de horror tan naturales en el hombre. No es justo que permanezcamos sin consuelo como los paganos que no tienen ningún sentimiento de la gracia, lo justo es que como cristianos que somos seamos a la vez afligidos y consolados pero que los socorros de la gracia sobrepasen a los sentimientos de la naturaleza.

Oración para pedir a Dios el buen uso de las enfermedades.

Dichosos aquellos que con una libertad entera y por una inclinación invisible de su voluntad aman perfectamente y libremente a aquello que deben amar necesariamente.

Tratado sobre el vacío

La verdad debe tener la ventaja, aunque sea descubierta recientemente, ya que la verdad es siempre más antigua que todas las opiniones que se hayan formulado de ella y representaría una gran ignorancia de la

naturaleza creer que ha comenzado a existir en el momento en que ha empezado a ser conocida.

Del espíritu geométrico

Hay dos suertes de espíritus: unos que penetran viva y profundamente las consecuencias de los principios y estos son sutiles, y otros que comprenden un gran número de principios sin confundirlo, y estos son los geométricos. Lo uno representa rectitud de espíritu, lo otro amplitud de espíritu y se puede ser lo uno sin lo otro, pudiendo ser aquel fuerte y estrecho y pudiendo ser también amplio y débil.

Del arte de persuadir

Nadie ignora que existen dos puertas por las cuales las opiniones pueden entrar en el alma, el entendimiento y la voluntad, la puerta más natural parece ser la del entendimiento porque jamás se debiera consentir sino las verdades demostradas. El entendimiento y el corazón son como las puertas por las cuales son recibidas en el alma verdades. En el hombre es preciso conocer su entendimiento y su corazón y cuáles son los principios que acuerda y cuáles son las cosas que ama, y luego observar qué reacciones tiene la cosa nueva que se intente introducir en su alma con los principios admitidos o con los objetos por él más estimados.

Pensamientos sobre la elocuencia y el estilo

Cuando un discurso natural pinta una pasión o un efecto, uno encuentra en sí mismo la verdad de lo que oye aún no sabiendo que tales cosas se encontraban allí de suerte que es llevado a dar a aquel que nos las ha hecho sentir por vez primera. Porque lo que nos ha enseñado no es su bien, sino el nuestro, y así este beneficio nos lo ha hecho amable a parte que esta comunidad de inteligencia que sentimos con él debe inclinar necesariamente el corazón a amar. Las pasiones más convenientes al hombre, y que encierran muchas otras, son el amor y la ambición; no tiene mucho que ver una cosa con la otra sin embargo van a menudo juntas. Pero una a otra se debilitan por no decir que se arruinan. A medida que el espíritu crece, las pasiones son grandes porque no siendo las pasiones sino sentimientos e ideas que corresponden al espíritu, aunque sean originadas por el cuerpo es evidente que ni pueden sobrepasar la medida del espíritu ni dejar de llenar su capacidad. Y no se habla sino de las pasiones ardorosas porque las otras se mezclan a menudo y producen una confusión muy incómoda, pero no se da en los dotados de buen entendimiento.

Aunque el hombre busca con qué llenar el vacío que ha hecho salir de sí mismo no puede satisfacerle, sin embargo con cualquier objeto. Tiene el corazón demasiado vasto: le es necesario amar alguna cosa que se le parezca. Por eso la belleza que puede convenir al hombre consiste no sólo en la conveniencia sino en el parecido: se limita y se encierra en la

diferencia del sexo. El hombre ha nacido para el placer: lo siente, no necesita prueba. Sigue pues el hombre su razón al darse al placer. Pero a menudo siente la pasión en su corazón sin saber por donde ha venido. El amor no tiene edad, siempre nace, los poetas nos lo han dicho, por eso lo representan como un niño. Pero sin preguntarle nada lo sentimos. El amor da entendimiento, y se sostiene por el entendimiento. Es necesaria cierta habilidad para amar. Cada día se agotan las maneras de gustar, pero es preciso seguir gustando y se logra. Una fuente de amor propio nos representa a nosotros mismos como capaces de poder llenar muchos lugares fuera de nosotros por eso nos complace tanto el ser amados. Y como se desea con tanto ardor pronto se conoce y se advierte en los ojos de la persona que ama. Porque los ojos son los intérpretes del corazón, pero solamente el corazón tiene interés en saber lo que dicen. El Hombre solo es algo muy imperfecto, es necesario que encuentre un segundo ser para sentirse dichoso. En general este otro ser es buscado de condición igual porque entonces hay mayor facilidad para manifestarlo y para encontrarse. El placer de amar sin atreverse a decirlo tiene sus penas pero también sus dulzuras. Aun cuando la pasión sea una misma, es necesario que se introduzca en ella la novedad, el espíritu se complace en ello y quien sabe procurarse la novedad sabe hacerse amar. Un amor firme y sólido, siempre, por la elocuencia de la acción, tendrá siempre un papel principal, Cuando amamos nos parecemos a nosotros mismos, muy distintos de los que éramos antes. Y nos imaginamos que todo el mundo lo advierte pero nada es tan falso. Lo que ocurre es que no deja lugar a dudas. Cuando se ama fuertemente se construye siempre una novedad, ver a la persona amada, después de un momento de ausencia se la encuentra a faltar en el propio corazón, qué alegría volverla a encontrar, enseguida se siente que cesan las inquietudes.

Comparación de los cristianos de los primeros tiempos con los de hoy

Una buena madre mira muy bien lo que procura en consolación de los pequeños. Su verdadera intensión ha sido en retirar a los de edades más tiernas del contagio del mundo para que tome sentimientos opuestos a los del mundo.

Sobre la conversión del pescador

Cuando no se liga el corazón sino a cosas frágiles y vanas, su alma debe encontrarse sola y abandonada al salir de esta vida puesto que no ha tenido cuidado de ligarse a un bien verdadero y subsistente por sí mismo que pueda sostenerla durante esta vida y después de esta vida.

Epistolario

La alegría de haber encontrado a Dios es el principio de la tristeza de haber ofendido y de todo el cambio de vida. Cuando queremos por

nuestro propio impulso que alguna cosa salga bien nos irritamos contra los obstáculos porque sentimos en estas inconvenientes cosas que el amor propio nos mueve y ha formado.

CITAS CLAVES:

Pág. 190: "El sentimiento de la falsedad de los placeres presentes y la ignorancia de la vanidad de los placeres ausentes producen la inconstancia". Blas Pascal, pensamientos sobre religión y otros asuntos"

METODOLOGÍA:

Este es un ensayo comprendido por dos grandes capítulos, los cuales a su vez están comprendidos por artículos, que al mismo tiempo tienen subartículos, discursos y cartas. Encontramos también algunos escritos de la Biblia.

CONCLUSIONES:

El autor pretende establecer un nuevo punto de partida, a una nueva manera de ver y comprender el pensamiento cristiano, conducido por unos sentimientos entrañablemente generosos, siendo un literario y un filósofo que da la importancia a los sentimientos y a la razón.

El misterio de Jesús y la carta dirigida a la hermana mayor Madame Pierre, con ocasión de la muerte del padre nos llega con una oración para pedir a Dios el buen uso de las enfermedades, aceptando con dolor los destinos ya prescritos por Dios pero difíciles de entender y de asumir para el hombre, quien siempre tendrá que librar una batalla en su interior tratando de buscar el equilibrio entre la razón y la pasión.

TÍTULO: DE ANIMA
AUTOR: Aristóteles
PUBLICACIÓN: 1969, Juárez Editor
UNIDAD PATROCINANTE: Colección Paideuma

PALABRAS CLAVE:

Alma: Es una entelequia primera de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia, es decir, de un cuerpo organizado. (Pág. 48)

Deseo: Facultad del alma que imprime el movimiento. (Pág. 139)

Sensación: Depende de un movimiento sufrido y de una afección, pues en la opinión corriente es una especie de alteración. (Pág. 67)

Sufrir: (pasjein), representa cierta corrupción por la acción de lo puesto, en tanto en otro aspecto es más bien la conservación del ser en potencia por el ser en actualidad cuya semejanza con él es del mismo orden que la relación de la potencialidad con la actualidad. (Pág. 69)

FUENTES:

- Aristóteles, The Works of Aristotle, obras completas bajo la dirección de W.D, Oxford, 12 volúmenes.
 - Aristote, Métaphysique, 2 vol., trad. De J, Tricot, París, 1.948.
 - Aristotle, De l'Ame, trad y notas de J, Tricot parís, 1.959.
 - Aristotle, De Anima, texto inglés y griego, con traducción y comentarios de W.D. Ross, Londres, 1.961.
 - Allan, D.J, The Philosophy of Aristotle, Oxford, 1963.
 - Astrada, C. La génesis de la dialéctica, Juárez Editor, S.A. Buenos Aires, 1.968.
-
- Diels. H. Die fragmente der vorsokratiker, tres volúmenes, 10 ed. Editada por W, Kranz, Berlín, 1.961.
 - Joja. A. La lógica dialéctica y las ciencias, Juárez, Editor, S.A. Buenos Aires, 1.969.
 - Llanos. A. Los presocráticos y sus fragmentos, Juárez Editor. S.A. Buenos Aires. 1.968.
 - Ross. W.D. Aristotle, París. 1.950.
 - Taylor, A.E. Aristotle. N. York, 1.955.

DESCRIPCIÓN:

Esta obra revela, características de equilibrio y atesorada experiencia intelectual unida a un sólido empirismo que a cada instante subraya enérgicamente la necesidad de atenerse a los hechos concretos. Pocos libros de la antigüedad exhiben un nivel científico tan depurado como éste, que pase a los dos milenios largos de la supervivencia mantiene enhiesta su jerarquía y da lecciones de prudencia a los idealistas modernos y contemporáneos sobre la manera en que deben tratarse los problemas de la ciencia a la luz de la teoría del conocimiento más rigurosa.

CONTENIDO:

Libro Primero

Todas las afecciones del alma suponen un cuerpo: la pasión, la dulzura, el temor, la piedad, el coraje, la alegría, el amor y el odio; en todas ellas está presente una afección concurrente del cuerpo. En apoyo de esto señalemos que mientras algunas veces con motivos violentos e impresionantes acontecimientos no se experimenta excitación o temor, en otros, estímulos, por ejemplo, cuando el cuerpo está ya en un estado de tensión que semeja la presencia de la ira en él.

Es absurdo sostener que lo semejante no puede ser afectado por lo semejante, y que por otra parte, lo semejante es percibido o conocido por lo semejante, pues sentir, como por lo demás pensar y conocer, son

según sus propios principios, formas de sufrir una afección o un movimiento.

En cada una de las partes separadas están presentes todas las partes del alma, y las almas así presentes son homogéneas entre sí y con el alma en su conjunto; esto significa que las diversas partes del alma son inseparables, aunque el alma entera es divisible. Parece también que el principio hallado en las plantas es una especie de alma; este es el único principio que es común tanto a los animales como a las plantas, y puede existir separado del principio de la sensación, aunque ningún ser consigue sin él poseer la sensación.

Libro Segundo

Para el ser sensible el primer cambio se produce por la acción del generador; una vez engendrado él posee, entonces, la sensación a la manera de un conocimiento.

Las cualidades tangibles son, pues, las diferentes cualidades del cuerpo como tal. Llamo cualidades diferentes a las que definen los elementos: lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo, de lo que hemos hablado anteriormente en el tratado de los elementos. El órgano sensorial que las percibe es el tacto; es decir, la parte del cuerpo donde el sentido llamado tacto tiene su asiento primitivo (el corazón) es lo que constituye en potencia tales cualidades: sentir es, en verdad, sufrir determinada afección, de modo que el agente (el objeto tangible) toma, en consecuencia, a esta parte (el tacto) semejante a él en acto, en tanto que ella lo era en potencia. Por esta razón cuando un cuerpo es cálido, frío, duro o blando, en el mismo grado que el órgano, no lo percibimos, sino que experimentamos sólo los excesos de esas cualidades contrarias.

Libro Tercero

Mediante las imágenes que están en el alma, o más bien a través de los conceptos, se calcula y se delibera, como una visión (interna), lo futuro en función de lo presente. Y cuando se afirma que allí se halla lo placentero y lo desagradable, nace entonces el movimiento de fuga o de búsqueda; y así resulta por lo general en la acción.

Parece que existen dos facultades motrices: el deseo y el intelecto (si se considera la imaginación como una especie de intelecto; a menudo los hombres se separan de la ciencia y obedecen a la imaginación, y en los animales distintos del hombre no hay intelecto ni razonamiento sino sólo imaginación). Estas dos facultades, el intelecto y el deseo, son, en consecuencia, los principios del movimiento local; yo entiendo el intelecto práctico que difiere del intelecto teórico por su objetivo. El deseo, a su vez, persigue siempre un fin, y el objeto mismo del deseo deviene el

principio del intelecto práctico; el término final del razonamiento es el punto de la acción. Es razonable, entonces considerar como motrices esas dos facultades: el deseo y el pensamiento práctico. Lo deseable es, pues, motor y si el pensamiento también lo es ello se debe a que encuentra el principio de su propio movimiento en lo deseable. De igual modo la imaginación, cuando ella mueve, no lo hace sin el deseo.

No hay, pues más que un solo principio motor, la facultad apetitiva. Si dos principios, el intelecto y el deseo, se hallaran en el origen del movimiento, en virtud de un carácter común ellos serían motores. Pero en realidad, el intelecto no se mueve sin el deseo (pues la volición es una especie de deseo y cuando se mueve según el razonamiento se mueve también por volición). El deseo por el contrario, puede mover contra todo razonamiento porque el apetito es una forma de deseo. Solo el intelecto es siempre correcto, mientras que el deseo y la imaginación pueden ser correctos o erróneos.

CITAS CLAVES:

Pág. 13: “A través de la tierra (en nosotros) vemos la tierra; a través de agua, el agua; a través del fuego, el fuego destructor. Por el amor comprendemos el amor, y el odio por medio del funesto odio”. Empédocles, Frag, 109, edición citada.

Pág. 127: “Nacían muchas cabezas sin cuello, que luego el amor reunía, así esos objetos, primeramente separados integraban cierta unidad”. Empédocles, frag 57.

METODOLOGÍA:

Esta obra de Aristóteles, esta compuesto por tres libros, los cuales a su vez se dividen en varios capítulos, en este se plasma de nuevo el nexo indisoluble de todo el proceso de la psique, según lo subraya Aristóteles, desde el alma nutritiva, hasta su expresión más alta, el nous, que se halla, en consecuencia, en relación directa con las funciones vitales del organismo.

CONCLUSIONES:

Aristóteles no autoriza, que el intelecto agente es numéricamente el mismo en todos los hombres y es idéntico a Dios. Si Aristóteles sólo había dicho que el intelecto agente era lo único que venía desde afuera, la teología tomista lo convertía en la doctrina del alma racional creada directamente por Dios.

Esta plúmbea interpretación clerical está en pugna con el luminosos espíritu del que surgió la filosofía griega. Vista en la proyección de los oscuros intereses eclesiásticos que la promovieron ha sido una valla

opuesta al pensamiento aristotélico en lo que tuvo de más vivo y progresista para su tiempo. Por supuesto no es la única: el tomismo y sus modernas versiones hoy corrientes aprovechan todavía los fraudulentos comentarios del siglo XIII para apoyar su vana teología con doctrinas forjadas al amparo de un Aristóteles tonsurado.

COLOMBIA

UNIVERSIDAD DE LA SABANA

RAA 098

TÍTULO: LA ESTRUCTURA DE LA
SUBJETIVIDAD

AUTOR: PUELLES, Antonio Millan

PUBLICACIÓN: 1967, Ediciones RIALP, S.A.

UNIDAD PATROCINANTE: Colección RIALP, de cuestiones
fundamentales.

PALABRAS CLAVE:

Intimidad: La propiedad por la que, ante todo, cualquier acto de la vida consciente connota a la subjetividad que lo realiza.

Ontológico: Es una realidad capacitada para aprehender reduplicativamente. (Pág. 153)

Reflexión: Modalidad de un cierto tipo de hechos de la subjetividad que se actualiza en su propio aprehenderse. (Pág. 174)

Subjetividad: Esta, consciente en un acto puede ser fiel o infiel a su esencial vocación de plenitud.

FUENTES:

Fundación Juan March, Investigación en ciencias filosóficas. 1.963.

DESCRIPCIÓN:

La investigación que aquí se desarrolla trata de comprender la estructura del yo finito humano según su peculiar ser tautológico y simultáneamente heterológico, fundándolo en una sustancia recibida y apta, por esencia, para la vida consciente compatible con la realidad de nuestro cuerpo. Esta sustancia, fundamentalmente abierta al Ser, tiene que ser pensada de tal modo que se pueda entender la posibilidad humana de asumir como si fuesen seres las falsas apariencias dimanadas de un origen empírico.

CONTENIDO:

Introducción Realidad, apariencia y subjetividad

La genuina subjetividad, la humana, tiene que ser real para que lo aparente pueda darse en ella; pero ha de ser real bajo la forma según la cual se puede dar en ella lo aparente.

En un orden empírico, el primer elemento para comprender la subjetividad, es de un modo tan solo material, el hecho de sufrir una apariencia. La apariencia sufrida no es sensu stricto real, pero el sufrirla, el estar siendo víctima de ella, es en cambio un hecho indubitable. La rectificación que trasciende este hecho no niega su realidad, sino únicamente de la apariencia. La subjetividad fue realmente afectada por su propia situación de seducida. Mi estar siendo víctima de la apariencia no es algo que ocurriera “en apariencia”, sino efectiva y verdaderamente; y sin embargo, no me ocurría formalmente en el momento del “poder de la apariencia”.

Otra conciencia que no sea como la nuestra puede conocer las apariencias sin tener que sufrirlas, de manera que ese conocimiento sea el de las apariencias que nosotros sufrimos o en las que podemos incurrir.

El hecho de sufrir una apariencia no puede ser enteramente aislado. Su relación con la subjetividad es, a la vez, relación con el hecho de captar lo real, en la medida en que esta captación expresa las posibilidades “positivas” de la subjetividad consciente en acto. Justo por ello, el hecho de sufrir una apariencia es, aunque real, algo que la subjetividad experimenta como provisto de un sentido negativo.

El mismo hecho de sufrir una apariencia solamente es posible en cuanto cabe tomar como real algo que no lo es. La diferencia real entre el hecho

de sufrir una apariencia y el hecho de captar la realidad queda anulada si el sujeto de ellos se limita a la índole de un simple “correlato” de la objetividad. Al sufrir la apariencia, algo hace de obiectum para la conciencia, y lo hace lo mismo, exactamente igual, que si no fuera meramente aparente.

La forma en que se manifiesta a la conciencia lo que es en realidad el contenido de una afección sensorial no es la de estar siendo el contenido de semejante afección, ni tampoco la de una consecuencia de estar siendo afectada mi sensibilidad por determinadas condiciones que actúan físicamente sobre una parte de mi organismo corpóreo.

Primera parte: El no – Ser de la conciencia

La conciencia constituye para sí a algo distinto de ella, esto de ningún modo significa que ella misma sea relativa a su propio no – ser en el sentido del cese o la suspensión del flujo vivencial. La dirección intencional de la conciencia a lo que en ella se constituye es, desde luego, una dirección a algo que, como objeto, no es la conciencia misma; pero este no – ser es, a su vez, el peculiar no – ser de la conciencia como suspensión o cese de su flujo.

El insalvable resto de capacidad que la subjetividad originaria opone a su reflexión es el índice, nunca eliminado, de un ser que no se agota en ser conciencia y que, por ello, aunque tiene una auténtica certeza de sí propio y aunque cuente, también con otras múltiples y distintas certezas, está siempre sujeto a la posibilidad de la duda y a la necesidad de no ser para sí mismo perfecta y absolutamente transparente.

Segunda parte: El trascender intencional

La realidad de lo sensible no es, algo sensible, sino lo primero inteligible y, de este modo, la condición de la posibilidad de toda determinación intelectual.

La intuición sensible de la que es consecutaria la autoconciencia inicial de la subjetividad, constituye la réplica, formalmente intendente, a la intención activa, de índole causal, que algo ejecuta sobre un sujeto apto para la conciencia.

El análisis ontológico del conocimiento nos ha salido al paso como una tarea necesaria para el estudio del sentido y alcance de la trascendencia intencional. Por ser ésta una dimensión constitutiva del modo de conocer que pertenece al ser de la subjetividad consciente en acto, es por lo que ha hecho falta detenerse en el examen del ser del conocimiento.

Querer es querer algo para un ser. Este ser puede ser el mismo que lo quiere, y hasta que sea, además de ello, lo mismo que es querido. La idea de “querer algo para un ser” no exige que este ser sea diferente de aquello que es querido, ni del ser que lo quiera.

El querer es el ser como tender estrictamente actual o inmaterial. Por consiguiente, la posibilidad de querer algo para otro es fundamentalmente idéntica a la posibilidad de querer algo para sí. Tanto si quiere algo para sí, como si quiere algo para otro, el ser volente tiende de una manera inmaterial a un ser que le es conveniente. La conveniencia entre el ser que quiere y lo querido se da en toda volición se puede dar sin que se dé esa misma conveniencia, en la cual no consiste, pero sobre la cual se funda.

El odio no consiste en la volición por él fundado, ni tampoco en aquella en la que él se funda; pero su ser no puede dejar de consistir esencialmente en un acto secundario o derivado respecto de la misma volición que lo hace posible. Por tanto el odio está fundado en una conveniencia. La raíz del odio es el amor, el querer positivo, que en cuanto tal no incluye ningún no – ser. Solo si lo querido incluye en cuanto tal algún no – ser, la volición funda el odio; mas no por lo que hay de ser en lo querido, sino por el no – ser que en él se incluye. El odio necesita del querer, mientras que el querer no necesita del odio. Si algún querer está mediado por el odio, ello se debe a que el objeto de la volición no lo es per se, sino per accidens, como disconveniente para un ser que es odiado, en cuyo caso lo querido per se es aquel ser al que lo odiado se opone y con el cual lo per accidens querido conviene indirectamente.

El querer se limita a lo que en cada caso es conocido como algo conveniente y en tanto que así es conocido por la respectiva subjetividad; de tal manera que, aunque esta puede conocer a la vez ambos contrarios, no puede en cambio quererlos a la vez, si los conoce en tanto que contrarios. En el querer la subjetividad se comporta, respecto de los contrarios como tales, de la misma manera que en la posesión estricta física o natural, pese a que la volición es, por su misma esencia, irreducible a todo poseer.

En la angustia esencial el ser de la subjetividad realiza la experiencia del no – ser, no solo porque se percibe limitada, sino porque se siente irreducible a la entidad finita en que consiste de un modo natural. Este “sentirse irreducible” a la propia entidad delimitada en la que de un modo natural estriba no es, para la subjetividad en acto de su angustia, una experiencia lúcida y explícitamente positiva respecto de su finitud intencional. Lo que en este acto predomina es lo negativo y depresivo, la oprimente “conciencia de la finitud”.

La angustia no es la reflexión sobre la angustia. En la experiencia de sentirse atada a su propia entidad, la subjetividad se encuentra, indudablemente, en una cierta actitud de reflexión. La actitud de reflexión no es todavía una reflexión sobre la angustia.

La angustia es imposible sin la idea de la finitud del propio ser que se angustia; pero esta idea no es la vivencia de angustiarse, ni tampoco la idea de tal vivencia. La vivencia de la angustia me es posible porque si bien mi ser posee efectivamente la índole de angosto o limitado, yo no tengo una idea comprensiva de la limitación de mi entidad. La angustia esencial, de que se habla aquí, no por ser esencial ha de tomarse como si fuese un hecho puro y simplemente intelectual. Junto a su dimensión “cognoscitiva”, hay en ella, también otra “afectiva”.

Tercera parte: La intimidad subjetiva

La conciencia clara del querer, y de mí mismo como su sujeto en acto, no debe interpretarse como la aprehensión de su “esencia profunda” o a la manera de una “exposición de las implicaciones” del acto volitivo. Lo que hace falta aprehender de un modo consecutario en toda volición es la mínima esencialidad indispensable para darse efectivamente cuenta de que se está en acto de querer. Conocemos mejor el acto de conocer que el del querer, o equivalentemente, que la subjetividad se transparenta más como cognoscitiva que como volitiva.

La pura autosuficiencia del querer en el que Dios consiste no puede ser egoísta, porque es la autosuficiencia del propio querer a sí misma la infinita bondad, razón de ser de toda bondad finita. Tal autosuficiencia puede ser autolimitativa, porque es, esencial y simultáneamente, plenitud de bondad y plenitud de amor.

La dignidad que corresponde al ser humano, por valioso que singularmente sea, es ya, específicamente, dignidad participa y relativa. Sobre esta convicción se hace posible un amor propio que no es egoísta y hasta una arrogancia que no es vana ni oscura; o lo que es lo mismo, una humildad que significa intimidad, pero no un paralizante apocamiento, ni ningún tipo de bajeza de ánimo que quiera disfrazarse de virtud.

CITAS CLAVE:

Pág. 61: “La sensibilidad manifiesta a su modo lo que el juicio enuncia”

Pág. 280: “Hablar de confusión en el querer es traspasar a este algo que solo se puede dar en el conocimiento”

Pág. 186: “La humildad es la verdad como veracidad ante sí mismo y ante cualquier otro ser, y hace posible un lícito amor propio que, en lo íntimo de la autocomplacencia, no sobre-eleva vanamente al yo, porque tampoco lo abstrae de “su ser”.

METODOLOGÍA:

Esta investigación hace parte de una serie de selecciones, esta se encuentra dividida en tres partes, las cuales a su vez contienen varias secciones y capítulos. La primera parte de esta obra se considera la “finitud de la conciencia humana”, según las dimensiones esenciales del respectivo no – ser, dado en la reflexión. La segunda parte se dedica al “trascender intencional” característico de la conciencia inadecuada del yo humano. Y, finalmente, la tercera parte constituye el examen aporético y el establecimiento de una teoría sistemática del hecho y las condiciones de la “intimidad subjetiva.

CONCLUSIONES:

La subjetividad está determinada por algo que le impide trascender hacia el “en sí” de sus propios datos objetivos; y de este modo, lo único que del yo cabe saber en tanto que necesariamente heterológico y, a la vez, tautológico es que las condiciones que le hacen posible la experiencia le incapacitan para rebasar el valor meramente fenoménico de su actividad de conocer.

El precio que hay que pagar en la filosofía de la existencia por la superación del idealismo es la pérdida de todo contenido sustancial en la intimidad de la persona humana. Poco importa que esta se presente, desde un punto de vista fenomenológico, en la forma de un cierto “para sí”, si no tiene otro ser que el ella misma va dándose. La irrealidad de una nada no puede ser activa, y la heterología es impensable tanto en sentido radical como en el modo de la vida consciente para el puro no – ser al que se tendría que reducir una absoluta vaciedad de esencia. Ciertamente, para que el hombre vaya haciéndose, le hace falta, además de la libertad trascendental por la radicalmente se abre al Ser, la libertad de opción en que consiste el señorío de sí mismo.

COLOMBIA

UNIVERSIDAD DE LA SABANA

RAA 099

TÍTULO: IMMANUEL KANT: FUNDAMENTACIÓN
DE LA METAFÍSICA DE LAS
COSTUMBRES

AUTOR: LUÑO, Angel Rodríguez

PUBLICACIÓN: 1997, Editorial Magisterio Español

UNIDAD PATROCINANTE: Colección Crítica Filosófica. E.M.E.S.A.

PALABRAS CLAVE:

Libertad: Es una característica de la casualidad de la voluntad por la que ésta opera independientemente de causas externas que la determinen (Pág 19)

Respeto: Es un sentimiento producido por un concepto racional: “la determinación inmediata de la voluntad por la ley de la conciencia de esta determinación (Pág 40)

- Sensibilidad:** No es conciencia de mí o de mis afecciones, sino conocimiento de algo real; en consecuencia, no es cierto que la sensibilidad no pueda proporcionarnos nada más que nuestras propias determinaciones (Pág 141)
- Voluntad:** Sería su propia ley, sin depender en su autolegislación de inclinación u objeto exterior alguno; el imperativo moral manda únicamente que todo se realice según una máxima en la que la voluntad se pueda tomar a sí misma como legisladora universal: solo así un imperativo moral sería verdaderamente incondicionado, absolutamente categórico (Pág 18)

FUENTES:

- Cfr. Del Noce, A. Il problema dell'ateismo, Il Mulino, Bologna, 3ª. Ed. 1.970. p.18.
- Cfr. Vanni Rovighi, S; Introduzione allo studio di Kant, La Scuola editrice, Brescia, reed, de 1.971, p.254.
- Cfr. Daval, R, La Métaphysique de Kant, PUF, París. 1.951. p.202.
- Cfr. R. García de Haro e I. De Celaya, La moral Cristiana, Rialp, Madrid. 1.975. p 61 ss.
- Grundlegung, 2ª. Ed. J. F. Hartknoch, Riga 1.786, p.XIV; Traducción castellana de C. Martín Ramírez, Aguilar, Buenos Aires. 1.973, p, 56.
- Locke, J. Essay concerning Human understanding, IV, 4, 8. Londres. 1.690.
- Llano, A. Fenómeno y trascendencia en Kant, EUNSA, Pamplona. 1.973. p.27.
- Derisi, O.N. Los fundamentos metafísicos del orden moral. 3ª. Ed. CSIC. Madrid. 1.969. p. 421.
- García de Haro. R. La conciencia Cristiana, Rialp, Madrid. 1.971. p. 95.
- K. Marx Frühe Schriften, Cotta Verlag, Stuttgart. 1.962. Bd I. P. 497.

DESCRIPCIÓN:

Esta es la primera obra de Kant en que expone completa y sistemáticamente los principios fundamentales de su filosofía moral. Dando en ella una respuesta de conjunto a las instancias y problemas que inspiraron sus primeros pasos en el terreno de la Etica. Es un escrito breve, de poco más de cien páginas, pero de lectura nada fácil.

CONTENIDO:

Introducción

Las ideas del período “precrítico” muestran el desarrollo de unas instancias fundamentales: la concepción antropocéntrica de la moral, que es definida siempre por el sentimiento o por la razón como una relación de los actos al valor absoluto del hombre, convirtiéndose la moralidad en una actividad realizadora de la supremacía absoluta del bien en sí, que es sustituido por la conciencia de un sentimiento en la primera época y, más tarde por la actividad a priori de la razón.

Fundamentación de la metafísica de las costumbres

Llegar “analíticamente “ quiere decir proceder de lo condicionado a sus condiciones; ya desde las observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime (1763), Kant ha seguido este método en moral, pero mientras en esa obra lo condicionado eran las costumbres, actitudes, etc. observadas en la experiencia, en la Fundamentación el punto de partida (lo condicionado) es la “idea general del deber”.

I. La autonomía en el conocimiento moral común

Si el fin del hombre fuese su propia conservación, su bienestar o su felicidad, la naturaleza habría actuado erróneamente al dotarle de razón y voluntad. Por eso se debe concluir que el fin del hombre no es la felicidad, porque un instinto sería mucho más eficaz para conseguirla que el entendimiento y la voluntad.

El ejercicio práctico de la inteligencia se ordena, según Kant, a la creación de la bondad de la voluntad, y no a presentar el fin que debe alcanzarse y los medios más adecuados para ello. La buena voluntad es un ideal que se da la razón a sí misma, y cuya consecución sería el fin del entendimiento humano.

No se desarrolla en la Fundamentación una doctrina sobre las facultades apetitivas, aunque se define la inclinación como “la dependencia de la facultad apetitiva de sensaciones”, lo cual quiere decir que toda inclinación es sensible, pues no se admite comunicación entre la sensibilidad y el entendimiento. Por eso Kant criticó la doctrina del sentimiento moral de Shaftesbury y Hutcheson, que durante algunos años había compartido, porque éstos buscarían leyes objetivas en la sensibilidad, mientras que ésta no daría a conocer más que modificaciones subjetivas. Si la moral ha de ser objetiva, no podría basarse sobre la sensibilidad.

La voluntad libre es el modo específicamente humano de entender al bien, y la tendencia libre a ese bien se llama amor.

II. La autonomía de la voluntad como principio supremo de la moralidad

La crítica Kantiana a los principios empíricos ya nos es conocida: no pueden dar lugar a leyes morales universales, y acaban destruyendo la moralidad, pues el vicio; todo depende de que se calcule correctamente la proporción de los actos a la propia felicidad. Como ya advertimos, se entiende por felicidad la suma de las satisfacciones sensibles, la felicidad como hedonismo grosero.

La moral de Kant prescinde también del valor de las pasiones, de los movimientos del apetito sensible ante el bien o el mal percibido o imaginado. Las pasiones son una parte de la naturaleza humana compuesta del alma y el cuerpo, y constituyen una ayuda para obrar bien.

El hombre por su naturaleza y por el acto de ser que lo constituyen como tal hombre, tiene ya una perfección inicial; pero le ha sido otorgado un obrar libre por el que debe alcanzar a Dios mismo mediante el conocimiento y el amor, logrando así una perfección participada superior a la de las criaturas materiales. Por la revelación sobrenatural sabemos que Dios ha elevado al hombre a un fin más alto aún, y que ha elevado su naturaleza y sus potencias para alcanzar, mediante su obrar libre informado por la gracia, una participación del conocimiento y amor con que Dios se conoce y se ama a Sí mismo en la gloria del cielo. Esa es la verdadera grandeza del hombre y de obrar y la excelencia de su libertad: poder amar a Dios. Las criaturas irracionales dan gloria a Dios, que es el fin para el que fueron creadas, reflejando en su ser y en su obrar algo de la perfección de Dios; el hombre, en cambio, le da gloria conociendo y mando a Dios mismo, a la vez que encuentra en ello y también su felicidad. Este es el fin que el hombre debe alcanzar libremente; si emplea su libertad en orden a otro fin, dará gloria a Dios como una criatura irracional y convertirá su vida, en lo que depende de él, en una pasión tan perversa como inútil.

Si llamamos amor natural a la inclinación de los entes hacia su fin, tenemos que en todos los entes se realiza un amor natural por el que se inclinan a Dios más que a sí mismos, como el participante se ordena a la causa en acto de su participación, y no al revés.

III. La teoría de la libertad como fundamento de la autonomía

Kant define la sensibilidad como pasividad: de ahí que todo conocimiento que podamos tener de nosotros en cuanto somos afectados por sensaciones internas sea una mera apariencia.

CONCLUSIÓN:

La dignidad del hombre consiste en que por sí mismos, y no por otros, ha de dirigirse al bien, y esta libertad no se pierde en la vida terrena, aunque el hombre no tuviera capacidad o posibilidad de elegir entre bienes finitos,

capacidad que siempre está condicionada por las circunstancias espacio – temporales y por innumerables factores contingentes, lo cual constituye un signo, en cierto modo, de que el hombre no puede cifrar su libertad en la elección de los bienes finitos, porque no puede elegirlos todos, y porque aun pudiera, aquello sería una esclavitud, si el hombre lo elige como fin último. Y por tanto, tampoco consiste la libertad esencialmente en la indiferencia ante los bienes finitos, sino en la capacidad de amar a Dios, Bien infinito, de lo que se sigue no una indiferencia ante las criaturas o los compromisos temporales, sino un recto amor ordenado ante ellas, secundario pero no irreal, porque procede del amor a Dios y se ordena a ese mismo amor.

CITAS CLAVE:

Pág. 39: “Si un hombre desanimado o hundido desea la muerte y sin embargo retiene la vida, sin amarla, no por afición o por temor, sino por deber; en tal caso tiene su máxima un contenido moral”. Grundlegung

METODOLOGÍA:

Esta obra se encuentra dividida en varias partes las cuales contienen a su vez otros subtemas: el prefacio establece el lugar que ocupa la metafísica de las costumbres en el conjunto del saber filosófico. El capítulo I, comienza con la afirmación de que lo único que puede ser considerado como bueno sin restricción alguna es la buena voluntad, que consiste en actuar no sólo conforme al deber, sino exclusivamente por deber. El capítulo II, Aquí Kant insiste en que el deber ha de establecerse a priori, y no a partir de la experiencia. En el capítulo III. Kant busca unir a priori las ideas de voluntad y autonomía por medio de la idea de libertad, adentrándose más en el subjetivismo trascendental.

CONCLUSIONES:

La metafísica de las costumbres, no puede tener otra Fundamentación que una crítica de la razón pura práctica, que convendría presentar. La moral se configura en esta obra como una teoría de la libertad autónoma, una doctrina de carácter meramente práctico que exige como requisito una filosofía de los límites de la razón (agnosticismo positivista). Kant no desarrolla plenamente el principio de la independencia del sujeto racional, haciendo así posible la completa autonomía del individuo en el orden práctico (liberalismo). Al mismo tiempo evita la disolución de la persona en la colectividad en que incurriría más tarde el pensamiento centroeuropeo (el Estado de Hegel y la sociedad socialista), y que sin embargo se sigue del mismo principio propugnado por Kant.

Aunque sólo Hegel pondrá de manifiesto la historicidad del movimiento de la libertad, el iniciador de la nueva ruta de la filosofía práctica es el filósofo de Königsberg con su principio de la libertad autónoma. Kant

realiza con la Fundamentación un giro copernicano en el orden moral, no menos importante que el establecido en el orden especulativo, originando una nueva etapa del pensamiento ético sin la que no podrían entenderse los ideales de libertad de la Europa de nuestros días.

COLOMBIA

UNIVERSIDAD DE LA SABANA

RAA 100

TÍTULO:J. LOCKE: ENSAYO SOBRE EL ENTENDIMIENTO HUMANO

AUTOR: MELENDO, Tomás

PUBLICACIÓN:1978, Editorial Magisterio Español

UNIDAD PATROCINANTE:Colección Crítica Filosófica. E.M.E.S.A.

PALABRAS CLAVE:

Inteligencia: Es la capacidad de combinar diversamente y a placer las ideas; por eso, nunca puede ir más allá de lo que permita este material originado (Pág. 59)

Moral: Se compone de realidades efímeras, sometidas por fuerza al aquí y al ahora, sujetas a la sensibilidad y tan pasajeras como ella (Pág. 136)

Verdad: Depende exclusivamente de la certeza con que se percibe la relación entre sus ideas. Y como la

certidumbre es un estado subjetivo, la verdad del conocimiento no plantea a Locke grandes problemas (Pág. 167)

Voluntad: Es el poder que tiene el espíritu de ordenar así (preferir) la consideración de cualquier idea, o de dejarla o de preferir el movimiento de una parte cualquiera del cuerpo a su reposo, y al contrario, en cada caso particular (Pág. 212)

FUENTES:

- A. Campbell Fraser: An essay concerning Human understanding, Oxford. 1.894. 2 volúmenes.
- C. A. Viano, John Locke. Dal razionalismo all'illuminismo, G. Einaudi. Ed. Torino. 1.960. p 173 – 174.
- C. Cardona. René Descartes: Discurso del método. Ed. MAGISTERIO Español. Madrid. 1.975. p. 119.
- E. Gilson. La unidad de la experiencia filosófica. ED. Rialp. Madrid. 1.969. p 5 a 8.
- E. Gilson, Lingüística y filosofía. Ed. Gredos. Madrid. 1.974. p. 88.
- J. Maritain. Le paysan de la Garonne, Desclée de Brouwer. París. 1.966. p. 150.

- Vid. S. Vanni Rovighi. Introduzione allo studio di Kant, "la scuola editrice". Brescia. 1.971. p 22.
- R. Verneaux. Historia de la filosofía moderna. Ed. Herde. Barcelona. 1.973. p.139.

DESCRIPCIÓN:

Este ensayo fundamenta el punto de vista gnoseológico la ética geométrica. En donde se otorga a la razón humana un fundamento más tangible, menos abstracto; y al mismo tiempo, se la libera de cualquier hipoteca metafísica o religiosa, dejándola en condiciones de elaborar una moral autónoma, definitivamente humana, y capaz de garantizar al hombre una soberanía absoluta sobre su propio fin: la felicidad perfecta.

CONTENIDO:

Introducción

Es imposible conocer de modo científico la naturaleza del mundo; por eso, conviene dedicar lo mejor de nuestros esfuerzos a la construcción de la moral demostrada de modo matemático, instrumentado infalible para regular nuestra conducta.

I. Ensayo sobre el entendimiento humano

A la razón cartesiana, que tiene sobre todo la vocación del conocimiento del mundo natural y de la matemática, Locke oponía una razón, cuya misión principal consiste en orientar al hombre en todos los problemas humanos; y antes que nada en los asuntos políticos y religiosos, que Descartes había excluido de su ámbito de interés.

II. La crítica de Locke a la existencia de conocimientos innatos. (Libro I)

Como sólo la esencia de Dios es acto puro y perfecto, sólo El se advierte primaria e inmediatamente a Sí mismo y, al percibirse, conoce todo lo demás. De ahí que la decisión de las ideas el objeto primero del conocer, con miras a rescatar a partir de ellas al universo externo, suponga de algún modo despojarse de la condición de criatura y revestirse con los atributos del Creador. Y al contrario, reconocer que lo primero que capta nuestro entendimiento es el ente, implica un acto de sumisión de toda la persona: el reconocimiento de la Omnipotencia divina y del acto supremo de libertad con el que ha creado todas las cosas y las mantiene en el ser.

III. Principios fundamentales de la gnoseología de Locke. (libro II, 1ª parte)

Descartes y Locke parten de un mismo hecho, la existencia del pensamiento y la necesidad de deducir todo de él y se orientan por el mismo camino: la identificación del objeto y del sujeto en el acto. Pero su término es distinto: Descartes disuelve todo en el sujeto; Locke a la instancia cartesiana es más coherente. En perfecta continuidad con el filósofo inglés, sus seguidores han afirmado que el hombre se hace a sí mismo en la medida que ejercita aquellas capacidades que resultan, a su vez del anterior ejercicio.

IV. Origen y características de las ideas. (Libro II, 2ª. Parte)

El nacimiento de cualquiera de las ideas hará necesariamente una especial intervención divina, que liga una imagen al movimiento de las partículas, igual que une a algunas de estas imágenes una sensación de placer o de dolor.

Mientras el conocimiento sensitivo se ocupa de las cualidades sensibles exteriores, el conocimiento intelectual penetra hasta la esencia que esos accidentes manifiestan. Los accidentes manifiestan más bien que encubren, la esencia, y por eso los sentidos nos permiten el intus legere, el apresar la inseidad, la intimidad ontológica de las cosas sensibles. El

objeto del intelecto es lo que es la cosa, lo que la constituye, aquello que es, y entendida por tanto, en función del ser que es su acto.

El sufrimiento, la privación, las contradicciones, con frecuencia revierten en bien del que los experimenta, en cuanto contribuyen a acercarlos a Dios. Dios que es el Absoluto, es también el criterio definitivo de la bondad o la malicia de cualquier suceso: lo que une al hombre con Dios, es bueno, lo que lo aparta de El malo.

Ni la norma Divina ni la humana hacen buenas mis acciones; es mi propia felicidad la que hace recta a la norma Divina y, por medio de ella concediendo a Dios un modesto papel de intermediario a toda mi conducta.

V. El proyecto de un lenguaje universal para la construcción de la moral demostrada (Libro III)

Locke niega su originalidad al pensamiento: todo lo reduce a ideas de sensación y reflexión. De este modo, transforma el conocer en algo quasi extenso, numerable: aprovecha el análisis que la sensibilidad lleva a cabo por medio de los sentidos externos, elimina la posterior síntesis sensible, y declara inexistente la unidad inteligible del concepto. Para Locke, las ideas, incluso las más complejas, están siempre construidas por una multiplicidad de átomos, las ideas simples, dispuestos en un orden conocido.

VI. La moral demostrada, ámbito del verdadero conocimiento

La moral que garantiza la felicidad perpetua no es pues, la que Dios ha querido amorosamente comunicarnos para conducirnos, con su gracia, hasta el cielo; sino aquella que podemos obtener con la mera contemplación de nuestras ideas.

La aprehensión sensitiva no capta la razón común de bien, sino sólo un determinado bien particular en cuanto es deleitable. Por eso, según el apetito sensitivo que hay en los animales, las operaciones se buscan a causa del deleite que producen.

El hombre es libre, por eso, en la medida en que la determinación de la propia felicidad absoluta, depende sólo de la razón; y en la medida en que los otros bienes, los bienes parciales, sean también descubiertos y constituidos por un juicio racional ecuánime. La felicidad es para cada individuo un cierto infinito; y respecto a él obtienen su grado de libertad las acciones particulares.

Existe un cierto control sobre la propia felicidad: cada uno puede descubrirla o no descubrirla, aplicando sus potencias a la consideración de lo que es su bien supremo, o no aplicándolas. Cada uno puede llegar

hasta ella, a partir de las ideas de placer y dolor, y de aquellos objetos o acciones que las causen en él, guiado necesariamente por la rigidez de la demostración racional. Pero puede también no descubrirla: es libre.

La libertad en Locke se articula en dos fases fundamentales; y en las dos, la posibilidad del acto libre la constituye nuestra aptitud para suspender la determinación de la voluntad hasta que los términos en que el problema se plantea aparezcan con la claridad necesaria. El primero y radical de estos momentos es la elección del propio bien supremo, de aquello que genera la felicidad más cumplida. El segundo depende en gran parte de éste, y consiste en examinar la bondad o malicia de cualquier acción, refiriéndola a la felicidad total.

El núcleo de toda vida moral humana consiste en poner a la razón en condiciones de juzgar correctamente; y nuestra única obligación consiste en juzgar con calma; después, la necesidad inherente a la naturaleza de las ideas nos obligará a obrar del modo más apto para conseguir la felicidad perfecta.

La moral establecida sobre sus verdaderos fundamentos, no puede no determinar la elección en todo aquel que quiere tomarse la molestia de examinar las propias acciones; y el que no quiera ser una criatura racional en la medida necesaria para reflexionar seriamente sobre la infinita felicidad o infelicidad, inevitablemente tendrá que echarse la culpa a sí mismo, por no haber hecho el uso que habría debido de la propia inteligencia.

El mundo no es bueno por haber sido creado por Dios, porque participa de su bondad, sino porque me permite alcanzar la bienaventuranza. Los dos, por tanto Dios y el mundo, deben ser queridos por su relación a mí, y sólo por ella. De este modo la felicidad, el ansia de felicidad, se convierte en principio y fin de la existencia de cada hombre, en motor primero de sus actuaciones, en razón y fin de su libertad.

El hombre debe amarse a sí mismo, amar al mundo y amar a Dios; lo que la moral natural y la ley cristiana imperan es que el amor al mundo y el amor propio se subordinen al de Dios. Junto a esta manera de amor propio, en Dios y por Dios, caben otras dos: el amor a sí, en razón del propio bien, pero sin hacer de este bien el fin absoluto y principio frontal de cualquier otro amor; y el amor del propio bien, que se constituye en fin y causa de los demás amores. Este último modo de querer es contrario a la caridad, tiene razón de pecado; es más, constituye substancialmente la raíz de cualquier otro pecado. Y ése es el amor que encontramos en la base de la ética demostrada.

La voluntad, como el entendimiento, por su naturaleza espiritual, puede volverse sobre su propio acto, querer, y querer su propio querer en cuanto

éste es bueno; y puede convertir el querer con el que quiere en la causa frontal de cualquier otro amor.

VII. El Ambito de lo opinable y la tolerancia

La raíz de la racionalización a la que Locke somete a la fe parece ser, por tanto, la misma que la llevó a situar las ideas sensibles como *primun cognitum*; es ese “querer proceder de modo racional”, lo que le lleva no sólo a rechazar “la voluntad y el dictado del otro”, sino la misma realidad del ente en lo que éste tiene de dado; ya que, en cuanto no deducimos exclusivamente por mi razón, el mundo externo y la revelación exigen el mismo tipo de “acatamiento” de la mente, aunque su grado sea diverso.

CONCLUSIÓN:

El hombre se encuentra constantemente solicitado por la tentación de constituir su propia luz natural en criterio supremo de bondad y malicia, en principio rector de sí mismo y de las criaturas materiales. El precio de tal dominio es el pecado, la exclusión positiva de Dios; pero, por desgracia, a veces se encuentra dispuesto a pagarlo.

Existe, sin embargo, otro camino. El de la moral auténtica, capaz de conducir al hombre hasta la felicidad que sólo se halla en Dios.

CITAS CLAVE:

Pág. 76: “Ya que yo no digo que no exista realmente un alma en el hombre porque, durante el sueño, el hombre no tiene ningún sentimiento; sino que digo que el hombre puede pensar, sea cuando sea, en la vigilia o en el sueño, sin ser consciente de ello”. Locke

Pág. 228: “El amor propio desordenado es imputable en cuanto que el hombre, que es una criatura, se arroga los derechos del Creador”. Tomás Melendo.

METODOLOGÍA:

Este ensayo está dividido por libros, los cuales a su vez contienen subtemas desarrollados así: En la introducción, atisbando ya los derroteros por los que habrían de encaminarle las futuras investigaciones, Locke se declara satisfecho si, como fruto de su trabajo, obtiene un conjunto de normas con las que dirigir la conducta humana en esta vida y lograr la felicidad.

En el libro primero posee un carácter más bien introductorio. Con el que Locke desboza el terreno, tratando de eliminar los prejuicios de los que sitúan en unos presuntos “principios innatos” el origen de todo conocimiento. En el libro segundo se estudia “cuál es el origen de las

ideas, nociones, o como se las quiera llamar, que el hombre observa en sí mismo, y que es consciente dentro de sí mismo de tener en su propio espíritu; y qué medios de la inteligencia recibe todas las ideas. Locke dedica el libro tercero, a estudiar la naturaleza y usos del lenguaje y su relación con las ideas.

El libro cuarto representa el desenlace de todo el ensayo. Locke lo divide en dos partes. En la primera muestra “cuál es el conocimiento que la inteligencia alcanza por medio de las ideas; y cuál es la certeza, la evidencia y la extensión de ese conocimiento”. En la segunda parte examina “la naturaleza y los fundamentos de la fe, o de la opinión”, entendidas como “aquel asentimiento que damos a una proposición como verdadera, aunque no tengamos un conocimiento cierto de su verdad”.

CONCLUSIONES:

Apenas transcurrido medio siglo desde la aparición del Discurso del método, un filósofo inglés, J. Locke, descubre que el empuje de la “razón geométrica” no debe quedar circunscrito a los dominios de las ciencias naturales, que no es útil tan sólo para lograr un imperio acabado sobre las realidades corpóreas. Al contrario, su campo de aplicación más propio lo constituyen los comportamientos humanos: política y derecho, ética y economía, todas y cada una de las actuaciones privadas y públicas pueden ser infaliblemente reguladas por la razón individual. Basta para ello traducir el racionalismo de Descartes en términos sensualistas, trasladando al ámbito sensible la energía incalculable de la “ideas claras y distintas”.

COLOMBIA

UNIVERSIDAD DE LA SABANA

RAA 101

TÍTULO: FUENTES DEL CONOCIMIENTO
(ensayo de divulgación)

AUTOR: ROMÁN, Raimundo Emiliani

PUBLICACIÓN: 1951, Imprenta López

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVE:

Ignorancia: Es ausencia de conocimiento, sólo le queda al hombre su espíritu filosófico, su deseo de investigar, la inquietud intelectual que le aguijonea y mortifica (Pág. 13)

Conocimiento: Fenómeno humano que debe estar sujeto a leyes y prescripciones racionales, independientemente del contenido que pudiera encerrar (Pág. 16)

Psicología:	Ciencia que estudia el alma humana y sus fenómenos (Pág. 36)
Amor:	Es una especie de gozo acompañado de la idea de su objeto, la idea se une al placer para formar el amor. (Pág. 52)
Sentido:	Es la facultad, la capacidad del sujeto de aprehender el objeto a que el órgano se destina (Pág. 80)
Memoria:	Hace referencia al tiempo pasado, e cuyas regiones ubica sus recuerdos (Pág. 157)
Juicio:	Es la operación intelectual mediante la cual concatenamos juicios que nos permiten o facilitan el tránsito de lo conocido a lo desconocido (Pág. 390)

FUENTES:

- Campbell Fraser: An essay concerning Human understanding, Oxford. 1.894. 2 volúmenes.

DESCRIPCIÓN:

Este libro proporciona elementos, que nos permiten aventurarnos en el estudio de la metafísica, comenzando por la discusión de su legitimidad racional. Después volveremos sobre la psicología afectiva y volitiva para desembocar, respectivamente, en la estética y la moral.

CONTENIDO:

I. La filosofía. Su objeto. Relaciones y utilidad

La Definición de un objeto implica su diferenciación de los demás. Esto trae como consecuencia que a medida que un objeto es más extenso, como abarca más cosas y tiene más puntos de contacto o semejanza, se hace más difícil distinguirlo y diferenciarlo.

En su origen filosofía es sabiduría. Y la sabiduría lo abarca todo. Lo único que la sabiduría requiere esencialmente es la profundidad de conocimiento, de modo que tanto más sabia será la persona cuanto mayor sea el número de sus conocimientos profundos.

Al hablar de hombre significamos única y exclusivamente la inteligencia y voluntad humanas plenas y libres, por cuanto mientras el hombre no tiene

uso de razón ni libertad está sometido a la ley del instinto y de la fuerza, como cualquier otro ser irracional, esto es, cumple un destino físico.

II. La Psicología. Su objeto. Método. Clasificación de sus fenómenos y división formal

Los fenómenos psicológicos, son inextensos, y como tales se realizan en el tiempo y no tienen ni dimensión ni figura. Un pensamiento, una sensación o un deseo, se presentan ahora o mañana o ayer, pero no son susceptibles de localizarse en determinada parte del espacio; ni tienen longitud ni latitud, pues no es concebible una tristeza de tres centímetros de largo por dos ancho, ni tienen figura, pues raya en el absurdo un dolor cuadrado o redondo.

Nuestros deseos, por lo menos una parte de ellos, provienen de nuestra voluntad libre; nuestros pensamientos, de un esfuerzo intelectual que por naturaleza es diferente de la regularidad de las leyes mecánicas, y nuestras sensaciones, en su eterna movilidad, nada se ajustan a ellas.

Tenemos los sentimientos más diversos, de, para, contra, porque, detrás, después. Son ellos fenómenos psicológicos todos, como lo son igualmente meditar, recordar, imaginar, sentir hambre, alegría, tristeza, dolor, desear, amar, querer, escoger. Todos y tantos otros son hechos de conciencia, fenómenos psicológicos.

Cabe observar que todos los fenómenos psicológicos, en cuanto son pensados, entran en la categoría de los cognoscitivos, pues adquieren entonces la característica distintiva de la representación. Estar triste o alegre, ninguna relación intrínseca guarda con la vida de cognición. Pero saber que se está triste o alegre, reflexionar y meditar sobre ese estado de alma, en una palabra, conocer que se está triste o alegre, es ya un fenómeno cognoscitivo, porque representa y da a conocer algo, un determinado estado de alma. Un grupo, pues queda establecido: el de los fenómenos cognoscitivos.

Si estos fenómenos sólo tienden a afectarnos y nada nos dan a conocer, son de distinta naturaleza de los anteriores, que tienden a darnos a conocer algo y no a afectarnos sensiblemente. Todo fenómeno psicológico, en cuanto es sentido es afectivo o sensitivo, aunque por naturaleza no pertenezca a este orden.

Cuando el fenómeno psíquico es simplemente sentido, y en cuanto esta sensación implica una afección de agrado, desagrado o indiferencia, todos los fenómenos psíquicos son afectivos. Y todos son volitivo, en cuanto deseados o indeseados, o en cuanto implican una actividad o principio de ella. No hay entendimiento sin voluntad, puesto que el principio de todas las operaciones intelectuales es la atención, esto es, cierta intervención de la voluntad en la inteligencia; y sin embargo, se ha

tratado a menudo de reducir la inteligencia a la voluntad, como voluntad a la inteligencia o al amor. De todos modos las distinciones subsisten, y lo que hay de representativo en la idea, de afectivo en los sentimientos, de volitivo en el esfuerzo y en la resolución voluntaria son tres modos irreducibles e inexplicables el uno por el otro.

III. El conocimiento. Su definición. Integración. Clases. Origen del escepticismo

El conocimiento puede referirse a representaciones sensibles o a representaciones suprasensibles. Dios, el alma, los principios fundamentales de la mente, el absoluto en una palabra, no son objeto ni representaciones sensibles, y sin embargo, pueden ser objeto de conocimiento.

IV. La percepción externa. La sensación. Su característica esencial. Clases. Distinción entre las representativas y la percepción externa. Concepto complejo de ésta

La sensación no es susceptible de una definición exacta, a la cual escaparía por su naturaleza simple e insensible.

En la sensación, pues, se establece una corriente única de objeto a sujeto; en la percepción se establece además, una corriente de sujeto a objeto. La sensación, como dijimos ya, es un fenómeno automático, brutal e ineludible; la percepción, es intelectual e implica la actividad voluntaria.

En el hecho, la percepción es más, es la síntesis, en un momento dado, de los más variados conocimientos y experiencias, ligados por la memoria, unificados por una actividad que se despliega hacia un fin, objetivados por la intuición externa, sombreados, por las afecciones vitales y cenestésicas, y que, mediante insensibles asociados, se prolongan indefinidamente en el mundo que constituimos, como los círculos concéntricos que promueven los cuerpos al caer en aguas tranquilas.

V. Los sentidos externos. Su distinción con el órgano. Clases de percepción. Casos de Molyneux y Cheselden. Posibilidad de otros sentidos

Mediante los sentidos tenemos dos clases de percepciones, unas llamadas primitivas, que son aquellas que el sentido procura en virtud de su constitución propia, y otras llamadas adquiridas, que son las que nos dan un sentido, no por sí y en virtud de su constitución propia, sino por el concurso anterior y previo que ha recibido de otros.

Insensiblemente, el estudio de la percepción adquirida se desplaza hacia la vida intelectual, y es por porque ella implica una asociación o un juicio.

Pero lejos estamos de haber abordado tales temas que tienen su lugar adecuado en otra parte.

VI. Objetividad de la percepción. Su crítica racional. Error de los sentidos externos. Problema de la percepción externa. Principales teorías

Una crítica racional de nuestros sentidos externos, ratificada por experiencias científicas, nos lleva a la conclusión de que los cuerpos no son tal como nos parecen; que en ellos sólo existen las cualidades de extensión y movimiento, en tanto que las demás son meras sensaciones del sujeto que no guardan con las cosas otra relación que la de causalidad, es decir, que los objetos las provocan en el sujeto, pero no que ellos sean realmente como aparecen en la sensación, y, caso de que lo fueran, no habría razón para afirmarlo.

VII. El conocimiento sensible interno. La conciencia. Su integración y característica esencial. Clases. La corriente de la conciencia. El yo. La subconsciencia. Vida psíquica inconsciente

Al lado del mundo sensible externo que nos rodea, existe otro mundo sensible, el interno, cuyo conocimiento, lo propio que el anterior debe ser investigado.

El sufrimiento, no es por sí mismo un fenómeno que pudiera catalogarse como cognoscitivo, pues que se limita a afectarnos, pero sí lo es en cuanto hay un sujeto que, a su turno, no se limita a ser simplemente afectado, sino que conoce su afección y reflexiona sobre ella.

El acto en virtud del cual el sujeto se conoce a sí mismo con las sensaciones que lo afectan se llama percepción interna, y la facultad en cuya virtud se ejerce esa percepción, conciencia o sentido íntimo.

El análisis del contenido de nuestras afecciones nos lleva a otra observación que ya hemos anotado: ellas viven en cambio constante. La continuidad de la conciencia apareja su incesante mutación. Si nuestros estados afectivos se penetran solidariamente, preciso es reconocer entonces que han de cambiar sin cesar.

VIII. La Memoria. El recuerdo y sus etapas. Materialismo psicológico y refutación de Bergson. Cualidades de la memoria y su patología

En virtud de los sentidos externos y de la conciencia, el hombre recoge los datos que le suministra la experiencia sensible: sus representaciones, afecciones y voliciones, en una palabra, sus sensaciones todas.

IX. La imaginación. Imagen y sensación. Tipos de imaginación. Clases de imaginación. La Creadora. Sus elementos. Su mecanismo. Sus grados

El hombre tiene a facultad de volver a vivir sus pasadas sensaciones. No se trata simplemente de recordarlas como un hecho objetivo y pretérito, sino de revivirlas como algo actual.

El afecto interviene en la creación imaginativa. Ribot, ha establecido que todas las formas de esta imaginación implican elementos afectivos, y que todas las disposiciones afectivas, cualesquiera que sean, pueden influir sobre aquélla. El deseo, la pasión, es lo que no da fuerzas para sublevarnos contra el hábito, libertar las imágenes de las combinaciones desprovistas de interés y hacer servir para satisfacción de nuestras tendencias.

El romanticismo es el remanso de esos espíritus soñadores que para liberarse de la rigidez de las normas que gobiernan el mundo, desenfrenan la imaginación. Es la filosofía de los insatisfechos.

X. El conocimiento intelectual. Sus características. Hipótesis escolástica sobre la formación de la idea. La idea. Operaciones que la originan

Las facultades hasta ahora estudiadas sólo sirven para suministrar el material sensible con que nuestras facultades superiores elaboran el conocimiento propiamente dicho, el intelectual, que no nos es común con el resto de los animales y que se compone de ideas, intuiciones universales, juicios y raciocinios.

XI. Percepciones fundamentales de la conciencia. Ser. Substancia. Causa. Duración y tiempo. Unidad e identidad. Finalidad

La conciencia interna, es la única que percibe intuitivamente la consideración de aquel resultado apetecido que nos impulsa a actuar, esto es, el fin, de donde elaboramos la idea abstracta y general de finalidad que luego referimos a las cosas externas. Con la conducta que se hubiera observado de querer cada uno de los resultados posibles, infieren un fin que, sin embargo, no han percibido.

XII. Instituciones universales o intelectuales. Su existencia. Principio de identidad. De razón suficiente. De casualidad. De las leyes. De la substancia. Sus características

Al lado de la intuición sensible debe reconocerse la existencia de una intuición intelectual que por cierto se impone al espíritu con más energía y coacción que aquélla.

Registrando sin prejuicios y sin el lamentable afán de las intuiciones que aparecen a nuestro espíritu, habremos de reconocer dos: una sensible y otra intelectual que es el fundamento de todo conocimiento o ser posibles. Esto, naturalmente, y ello es lo más importante, repercute en metafísica, pues admitidas las dos intuiciones se afirma el ser y la posibilidad de conocer sus leyes, no sucediendo lo propio si se niegan ambas o una de ellas.

XIII. Origen de los primeros principios. El empirismo. El nativismo. El racionalismo. El intuicionismo

Una intuición intelectual que aprehende, en la experiencia sensible interna de las percepciones fundamentales, todo lo que escapa a la intuición sensible por la cual verificamos dichas percepciones. La experiencia sensible interna percibe nuestro ser, su identidad, su distinción con tal o cual otro que no es él, su actividad causal de tal o cual resolución o acto.

XIV. El juicio. Su operación. Los juicios de existencia. Sus elementos y clasificación

En toda participación de ideas hay una unión sin confusión. La idea de hombre participa de la de animal. El hombre es, pues, animal, mas no por ello deja de ser hombre. Ni la rosa deja de serlo, para metamorfosearse en la de color, por el hecho de que participe de la idea de éste. En todos estos casos hay una subordinación de identidad.

XV. El raciocinio

Ya hemos visto que, dada la flaqueza del entendimiento humano, nuestras intuiciones son muy limitadas, por lo que nos vemos obligados a buscar el auxilio discursivo del juicio.

Generalmente se distinguen dos clases de raciocinio, el deductivo, que va de lo general a lo particular y el inductivo que va a la inversa, va de lo particular a lo general. Pero esto es cuestión de lógica y allá debe estudiarse hasta dónde tal distinción responde a la realidad.

CITAS CLAVES:

Pág. 52: “No se puede querer sin amar, ni amar sin querer”. Spinoza

Pág. 239: “El factor afectivo es el fermento sin el cual ninguna reacción es posible”. Ribot

Pág. 251: “Se llama vulgarmente a la sensibilidad, facultad inferior, y al entendimiento, facultad superior, en razón de que la sensibilidad simplemente suministra la materia del pensamiento, mientras que el entendimiento obra sobre ella y le somete reglas fijas”. Kant

METODOLOGÍA:

Este libro se encuentra compuesto por 15 capítulos, en los que se desarrollan los conceptos básicos que sostienen cada uno de los temas expuestos por el autor.

CONCLUSIONES:

El hombre no nació conociendo. Si bien desde su aparición fue un ser inteligente porque estaba dotado de razón, no lo es menos que permanecía en la ignorancia.

Ese cúmulo de conocimientos es el fruto de miles de centurias de vida, de una experiencia que se pierde en las profundidades del tiempo. La filosofía tiene un fin verdaderamente práctico: ubica al hombre, no ya en un orden científico, sino frente a los problemas diarios de la vida, en un determinado plano, en un ángulo visual que le permitirá enfocar y apreciar esos problemas según la filosofía que profese.

COLOMBIA

UNIVERSIDAD DE LA SABANA

RAA 102

TÍTULO: El amor como principio metafísico

AUTOR: MÉNDEZ, Julio Raúl

PUBLICACIÓN: 1997, Studium Institutos Pontificios DE Teología y Filosofía

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVE:

Amor (Eros): Una aceptación teológicometafísica, es un dios y un principio de generación universal; todas las uniones generadoras en el plano físico obedecen a ese principio metafísico (Pág. 329)

“Ens”: El ente (Pág. 331)

Preconvención intensiva: En la metafísica de la participación el Ser puro e infinito contiene en sí todas las perfecciones (Pág. 331)

Razón: Esta apareció como última instancia de lo real, es la que juega lo real y definitivamente lo construye según sus leyes (Pág 327)

FUENTES:

- G. Leibniz, Theodicea I, 4; Monadología 31, 32. III, 416.
- Platón, Simposio 200 a; 203 e; 205 a-b; Fedro 247 a; 249 c-251 a).
- Hesiodo, Teogonía 120-122.
- Diels-Kranz, op. Cit. 7 A 9; 11; 7B 1:3 7B 3.
- Platón, Simposio 178 a-b. Aristóteles, metafísica. I. 4. 984 b, 23-27.
- Aristóteles. Metafísica XII, 7.
- Plotino, Enéas III, 8, 10, III, 8, 3, 20-21; V, 41; VI, 8, 15.
- Proclo, Elementario Teológica pro. XXV. Liber de Causis prop. XVI; XXIII.
- Pseudo- Dionisio, De divinis nominibus IV.
- Tomás de Aquino. Summa contra gentiles I, 72; I, 79; I, 91; I, 1; III, 25; III, 41; III, 49.

DESCRIPCIÓN:

Se trata de un artículo filosófico en el cual se pone de manifiesto la crisis actual de la humanidad vinculada a la crisis de la metafísica moderna que por su reducción a lo racional impidió la valoración de lo afectivo como principio. Retoma los aportes presocráticos y al final se descubre desde Santo Tomás cómo el acto de amor del Ser infinito y no el pensamiento es el que crea los entes reales. Metafísica tomista, única alternativa válida que se ofrece al pensamiento Post - contemporáneo, según el autor.

CONTENIDO:

Capítulo I: La crisis del racionalismo

El texto comienza haciendo alusión a la crisis que se presenta en el universo cultural de Occidente que, visto desde el punto de vista filosófico, obedece al mismo fracaso de la metafísica moderna. Dice que la verdad se ha encerrado en el racionalismo pues, se construyó una visión del mundo que sólo resulta satisfactoria en la medida en que contiene respuestas desde la razón. Con Leibniz, dice el autor, se empezó a hablar del "principio de la razón suficiente" y con ello vino la primacía de la razón sobre el ser. Cosmovisión moderna con dos consecuencias lamentables: la deshumanización de la vida occidental y el desastre ecológico. Los síntomas son claros, el hombre vive en la angustia, resultado de la pérdida del sentido de la vida.

Capítulo II: Una lectura parcializada

Aquí se cuenta cómo desde el racionalismo moderno se hizo una lectura amañada al identificar la filosofía misma como un saber racional, tanto que se parcializó el análisis de la filosofía griega desde los presocráticos hasta Platón y Aristóteles como si la filosofía sólo con el saber racional pudiera desentrañar la naturaleza, el hombre, el ser, y hasta a Dios, desconociendo lo afectivo como principio antropológico, físico y metafísico.

Para argumentar lo anterior recuerda que Pitágoras, Parménides y Jenófanes, lo afectivo es el fundamento motor del pensamiento. Y yendo más allá de lo antropológico afirma que entre los griegos existía también la consideración del amor y lo afectivo como principio metafísico. Para Hesiodo por ejemplo, el amor es principio de generación universal. Y tanto Platón como Aristóteles, continuaron esta tradición, mientras Empédocles la sostuvo con su teoría según la cual en el Esfero (Unidad perfecta separada) está el Eros interno, que se difunde como amistad y supera al odio.

Centrándose en Platón, Julio Raúl Méndez, dice que este es quien tiene la mayor sistematización del amor con un cambio frente a lo demás: el amor platónico es esencialmente deseo, que busca unir lo inferior con lo superior (Platón, Simposio 200 a, 103 e, 205 a-b, Fedro 247 a, 249 c-251 a).

De ahí en adelante se define en Aristóteles, Plotino, Proclo y Pseudo-Dionisio.

Capítulo III: La metafísica Tomista

Lógicamente un escritor ineludible es Santo Tomás. Desde este apartado en adelante el autor se compromete con Tomás de Aquino por considerar que es él quien ha mostrado el amor como último fundamento metafísico. Infortunadamente, según Méndez, la neoescolástica y el racionalismo no ven de esta forma la metafísica tomista, pues la cargaron de los contextos especulativos de la modernidad. Tomás dirá que el primer principio es el "Ens" (el ente) de donde el ente finito participa del Ser puro, infinito, del cual procede.

Sólo el amor hace que lo pensado llegue a ser real. "El conocimiento posee una intencionalidad inmanente, el amor posee una intencionalidad trascendente" (Summa contra Gentiles I, 79, I, 91. De Veritate q. XXXVI a ad 11. Summa Theologiae I q. 20 a 1).

Capítulo V: El dinamismo del amor

El autor concluye haciendo una hermosa reflexión sobre la dinámica del amor. El ente finito al ser amado por el ser infinito lo incluye en el amor que se tiene a sí mismo, de tal modo que el sentido del ente es el amor. Así los entes finitos buscan el retorno a su principio. De ahí se desprende la dignidad ética del hombre, el sentido de la libertad que tiene para llegar por amor a su fin (la bondad suprema) y el sentido de la solidaridad al acoger al otro como término del propio amor personal. Según el autor es la única opción válida que se ofrece para el pensamiento post-contemporáneo.

CITAS CLAVE:

Pág. 327: “Se puede reconocer en el fracaso de la metafísica moderna la clave de la crisis moderna”. Julio Raúl Méndez

Pág. 329: “Esta versión de la filosofía griega (dada por el racionalismo moderno) adolece de un oscurecimiento de todo e tratamiento de lo afectivo como principio antropológico, físico y metafísico en la tradición presocrática y en las construcciones platónicas, aristotélicas y neoplatónicas” Julio Raúl Méndez

Pág. 329: “Ciertamente la novedad de la filosofía como saber, desde los pensamientos presocráticos, es la búsqueda racional y fundamental del conocimiento; pero es un reduccionismo presentarla en los moldes del racionalismo moderno, sin atender el papel que juega lo no racional como principio de la racionalidad misma y de lo real en su universalidad” Julio Raúl Méndez

Pág. 329: “Otro avance especulativo ofrece ferécides de Siro, para quien la génesis del universo físico es un producto de Zas, el dios que actúa como causa en y por un acto de amor”. Diels-Kranz, op. Cit. 7 a 9, 11, 7b 1, 3, 7 b 3.

Pág. 329: “En la cosmogonía de Parménides es el amor el principio universal en línea descendente (como don), el cual para la generación opera trascendentemente sobre los elementos preexistentes”. Platón, Simposio 178 a-b. Aristóteles, Metafísica I.4.984 b, 23-27.

Pág. 333: “Mientras por el simple pensamiento del infinito no es realmente tal, sino sólo un modo posible, de modo que no a toda idea del infinito le está ligado un ente finito real, a cada término finito del acto de amor infinito le corresponde necesariamente un ente finito real”. Julio Raúl Méndez

METODOLOGÍA:

Este texto hace parte de la revista cuatrimestral Studium, de los Institutos Pontificios de Teología y Filosofía. O.P. Su redacción responde al estilo científico actual, con notas a pie de página sujetas a las reglas convencionales ordinarias empleadas en la confección de monografías filosóficas.

CONCLUSIONES:

El racionalismo moderno desconoció lo no racional como principio y depósito en la estructura lógica del sujeto pensante el fundamento de la verdad, surgiendo que es la razón la que juzga lo real, y en definitiva, lo construye.

Tal pensamiento racional llevó a la crisis de la modernidad, por eso se hace necesariamente una revisión del amor y lo afectivo como principio metafísico.

Aún en los Presocráticos puede verse como lo afectivo es fundamento motor del pensamiento.

Con Santo Tomás podemos decir que el primer principio es el “Ens” y “al mostrarse por sí mismo, el ente finito muestra, en la dialéctica de la participación metafísica, al Ser puro, infinito, de donde procede.”

Mediante el acto de amor libre del Ser infinito, se crea en el ente finito y este busca volver a su lugar de origen, de ahí que el sentido del ente es el amor. Solo el amor hace que lo pensado llegue a ser real.

TÍTULO:	Perturbaciones de la afectividad
AUTOR:	Phyllis Greenacre
PUBLICACIÓN:	1959, Buenos Aires Horme
UNIDAD PATROCINANTE:	Editorial Paidos

PALABRAS CLAVE:

Aburrimiento:	Sentimiento doloroso, originado en la tensión entre una necesidad de actividad mental y la falta de estímulo adecuado o la incapacidad del yo de ser estimulado por dicha actividad. (Pág. 22)
Depresión:	Es un fenómeno yoico, “un estado del yo”, un estado afectivo. (Pág. 15)

FUENTE:

- Deuthsch Helena. Zur Psychologia der manisch – depressiven Zustände. Internacionales Zoitschrift fur Psychoanalyse. 1.934.
- Freud Sigmund. Wit and its Relation to the Unconscious. New York. Moffat, Yard. 1.917.
- Jacobson Edith. The effect of disappointment on ego and super ego formation in normal. 1.946.
- Jones Ernest. The origin and the structure of the super ego in Collected papers on Psychoanalysis. Edition London Bailliere. Tindall y Cox. 1.937.
- Melaine Klein. Contribution to the Psycho-genesis of the manic-depressive states. In Contributions to Psychoanalysis. London Hogarth press. 1.948.
- Lewin Bertram. D. The Psychoanalysis of elation. New York. W. Norton y Company, Inc. 1.950.

DESCRIPCIÓN:

Este es un ensayo que recopila varios artículos importantes, expuestos por médicos especializados en los trastornos afectivos, en donde se destaca la vida afectiva del hombre y la forma en como ésta efectúa su forma de vida y de pensar.

Contenido del libro. Artículo Primero

El mecanismo de la depresión, Edward Bibring, M.D. Cambridge. (Mass)

Con depresiones melancólicas habitualmente hay una pérdida emocional del objeto del odio o desilusión o factores semejantes. La simple depresión es representada por la reacción implicada de dolor o de origen objeto – libidinoso, en distinción del tipo narcisista de depresión ejemplificada por la forma melancólica, la cual puede “extenderse más allá del caso claro de pérdida por la muerte, e incluye aquellas situaciones en que se es herido, lastimado, abandonado, desfavorecido o desilusionado, lo que puede impartir sentimientos opuestos de amor y odio. Una exacerbación de la reacción de tristeza ocurre siempre que ciertas condiciones ocasionan la pérdida y la incapacidad para recuperarla rápidamente dentro de la conciencia.

Despersonalización, aburrimiento y depresión, representan estados afectivos y estados reactivos del yo, es esencialmente “una forma humana de reaccionar a la frustración y a la miseria”, siempre que el yo se encuentra a sí mismo en un estado de impotencia (real o imaginario) frente a (abrumadores hechos).

Artículo Segundo. Contribución a la metapsicología de la depresión ciclotímica, Edith Jacobson. M.D. New Cork

Los retardos psicósomáticos describen a una persona que no tiene conocimiento de su estado afectivo depresivo y se queja a cerca de su fatiga mental y física y de su agotamiento. La diferencia entre el maníaco depresivo y la personalidad compulsiva es la dependencia simultánea o alternada del primero en el objeto de amor idealizado y en su propio super yo, una mezcla de pseudo independencia y dependencia que los verdaderos compulsivos no muestran.

Artículo Tercero. La posición depresiva, Elizabeth Rosenberg Zetzel. MD. Boston, (Mass)

Los deseos libidinosos están mezclados con tendencias agresivas, las reacciones a los desengaños. Su anhelo de ser amado es demasiado inmoderado, demasiado narcisista, por lo tanto no puede ser gratificado. Pero los desengaños activan su agresión igualmente inmoderada la cual debe entonces ser retirada por el yo. La agresión se toma hacia sí misma, hacia el objeto introyectado en el yo. La fuente de los síntomas depresivos puede ser buscada en los sentimientos de desamparo del infante al afrontar frustraciones. Junto a estos sentimientos de desamparo existen sentimientos importantes y significantes de omnipotencia que se refieren a convicciones negativas de que la misma ausencia ha sido ocasionada por un impulso destructivo omnipotente. La señora Klein

señala la importancia y la significación de su enfoque dinámico de los problemas en el desarrollo infantil temprano.

Artículo Cuarto. Un equivalente de la depresión: la anorexia, George Garo. MD. New York

La localización del origen de la anorexia nos enfrenta con la misma dificultad teórica: la naturaleza del patrón de impulsos orales no determina el síntoma. No todos los pacientes depresivos con los mismos impulsos canibalísticos u orales, sadistas o con las mismas necesidades incorporativas desarrollan trastornos del apetito.

Artículo Quinto. Manía y el principio del placer, síntomas primarios y secundarios, Mauritis Katan. M.D. Cleveland, Ohio

El mismo principio predominante del placer lleva consigo la tendencia maníaca hacia el recobro. En la manía el yo no parece estar satisfecho, o se pasa de la extraordinaria cantidad de placer que experimenta.

Apéndice. La neurosis traumática, los desórdenes maníaco depresivos y el principio de placer – dolor.

La producción de afectos dolorosos por el yo en la depresión es tanto una parte del intento de restitución como también es la producción de placer en la mente. Los síntomas neuróticos son el resultado de varias fuerzas en conflicto.

CITAS CLAVES:

Pág. 79: “La situación total y las defensas del niño, que obtiene seguridad una y otra vez en el amor de la madre difiere gradualmente de las de adulto melancólico”. Melanie Klein. The Psycho-genesis of maniac - depressive..

Pág. 146: “La producción de afectos dolorosos por el yo en la depresión es, tanto una parte del intento de restitución como también lo es la producción de placer en la manía”. Phyllis Greenacre..

METODOLOGÍA:

Este ensayo es una recopilación de cinco artículos que tienen bases médicas para hablar de las diferentes patologías del afecto en la vida y en el desarrollo del hombre.

CONCLUSIÓN:

Los desórdenes afectivos son diferentes de todas las otras enfermedades mentales. Abarcan un campo amplio que varía desde los estados de

ánimo desviados de lo normal solo en forma ligera, hasta los ataques más severos se manía y depresión pasando por todas las graduaciones posibles. Son señal de la debilidad y también de la fuerza del principio del placer – dolor. La debilidad se muestra en el hecho que los desórdenes maníaco – depresivos no pueden prevenirse.

La fuerza se demuestra por el intento de restitución del cual los síntomas son el resultado. El principio del placer – dolor repara su propio daño a través de la depresión y la manía. Por dolorosos que sean estos procesos para el paciente, o por anormales que puedan parecer a los observadores, aún son una prueba del esfuerzo incesante del principio del placer – dolor de llevar a cabo su papel de guardián de la vida.

TÍTULO:	Motivación y emoción
AUTOR:	REEVE, John Marshal
PUBLICACIÓN:	Mc Graw Hill
UNIDAD PATROCINANTE:	Ninguna

PALABRAS CLAVE:

Elección:	Es la preferencia voluntaria que presenta un individuo frente a dos a mas estímulos (Pág. 24)
Emociones:	En muchos aspectos se puede decir que loa emociones son tipos especiales de motivo (Pág. 27)
Motivación:	Es una causa hipotética de la conducta, provocada por las condiciones ambientales o inferida de expresiones conductuales, fisiológicas o de autoinforme (Pág. 25)

DESCRIPCIÓN:

Es un texto dirigido a los estudiantes que siguen un ciclo pedagógico. Este texto esta orientado a despertar el interés y el sentido de investigación en los mismos, en donde se intenta, de una manera didáctica, explicar algunos de los fenómenos de la sicología humana.

FUENTES:

- Abelson, R.P. Whatever became of consistency theory' personality and psychology Bulletin. 1.983
- Cantor. J.R. BRYANT. J. Y Zillman, D. Enhacement of humor appreciation by transferred excitation. Journal of personality and social psychology. 1.974
- Ekman. P. Expressions And nature of emotion. In K.S. Schenery. P. Ekman (eds)1.984
- Ray. J. J. Achievement motivation and preferred probability of success, Journal of social psychology. 1.982.
- Zanjonc. R.B. A one – factor mind about mind and emotion american psichologist. 1.981

CONTENIDO:

Capítulo I. Introducción

La perspectiva fisiológica representa el punto de vista biólogo dentro del campo de la motivación y explora como los sistemas nervioso y endocrino inciden en los motivos y en las emociones.

Sección I (Motivación fisiológica) Capítulos 2,3 y 4

Un psicólogo fisiológico puede comprender la motivación y la emoción a través del funcionamiento del sistema nervioso. El hipotálamo desempeña un papel muy importante a la hora de establecer el grado de reactividad motivacional o emocional, mientras que la amígdala determina las principales características de la reacción defensiva. Desde este punto de vista, la amígdala y el hipotálamo trabajan juntos para producir estados emocionales negativos (miedo rabia) y respuestas defensivas de conducta. Salomón quería explicar que el cerebro creaba su propio estado emocional aversivo para contrarrestar los estados hedónicos placenteros, y por el contrario, producía su propio estado afectivo para contrarrestar los estados éticos aversivos (las ventajas del dolor). Se ha demostrado que las personas tienen mejor rendimiento y afecto positivo a niveles intermedios de activación. La falta o exceso de estimulación empeora el rendimiento de la y crea afecto negativo, como es el caso del aburrimiento (poca estimulación psicológica). Emocionalmente las personas expuestas a niveles demasiado bajos de estimulación se vuelven cada vez más irritables. Cuando hay un exceso de estimulación las habilidades mentales quedan afectadas y el tono emocional suele caracterizarse por el mal humor.

Sección 2 (Motivación intrínseca y extrínseca) Capítulos 5 y 6

Mediante el conocimiento clásico se adquieren fuertes reacciones emocionales, como el miedo a la ansiedad frente a ciertos estímulos. La motivación intrínseca se basa en una pequeña serie de necesidades psicológicas (por ejemplo, autodeterminación efectividad curiosidad) que son responsables de la iniciación, persistencia y reenganche de la conducta frente a la ausencia de fuentes extrínsecas de motivación. Las conductas intrínsecamente motivadas, lejos de ser tribales y carentes de importancia (por ejemplo el juego) animan al individuo a buscar novedades y enfrentarse a retos, y al hacerlo, satisfacer necesidades psicológicas importantes. La motivación empuja al individuo a querer superar los retos del entorno, y los logros de adquisición de dominio hacen que la persona sea más capaz de adaptarse a los retos y a las curiosidades del entorno.

Sección 3 (motivación cognitiva)

Capítulos 7,8 y 9

La indefensión aprendida produce una disposición cognitiva pesimista en la que existe la creencia de que los resultados no dependen de las acciones. Una consecuencia terrible de la indefinición aprendida es la muerte repentina. Es una muerte por causas psicológicas mas que fisiológicas. La expectativa de incontrolabilidad produce tres tipos de déficit: motivacionales, cognitivos y afectivos. El déficit motivacional se manifiesta mediante una menor voluntad por realizar respuestas de enfrentamiento voluntarias, el déficit cognitivo es una disposición de aprendizaje pesimista que interfiere a la hora de aprender nuevas contingencias respuesta – resultado; y déficit afectivo representa la perturbación emocional en forma de depresión. Las personas tienen respuestas emocionales ante los éxitos y los fracasos de la vida. Después de un éxito, la personas se sienten generalmente felices mientras que después de un fracason se sienten generalmente tristes o frustradas. Los sentimientos de felicidad y malestar se dan independientemente de la causa del resultado. Sin embargo, la teoría de la atribución propone que las personas desean comprender por que tuvieron éxito o por que fracasaron. En el caso de fracasar es una asignatura, la causa que la persona identifica para explicar el fracaso académico produce diversas erupciones emocionales como la rabia, la vergüenza, la culpa, etc.

Sección 4 (Diferencias individuales)

Capítulos 10, 11 y 12

La intensidad de afecto y la emocionabilidad y el potencial de actividad. Existe una relación entre la intensidad de afecto y la extraversión, la actividad y la emocionabilidad. Sin embargo la intensidad de afecto no esta correlacionada en absoluto con ninguna de las escalas de búsqueda de sensaciones. La intensidad de afecto esta definida en términos de la fuerza con la que las personas suelen vivir sus emociones con fuerza y muestran reactividad y variabilidad emocionalidad en muchas situaciones que felicitan emoción. Por otra parte, las personas de afecto estable viven sus emociones no muy intensamente y muestran cambios leves en sus reacciones emocionales. El motivo de afiliación incluye la tendencia a estar en relaciones cálidas, intimas y positivas (es decir, motivación de intimidad) además de la necesidad interpersonal de establecer, mantener y recuperar las relaciones (es decir, ansiedad de rechazo). Las personas con alto motivo de afiliación se esfuerzan por desarrollar nuevas relaciones y mantener las redes interpersonales existentes. Las características de las situaciones que activan las emociones fuertes también afectan la conducta afiliativa. A nivel especifico, el miedo y la ansiedad aumentan la conducta afiliativa mientras que la vergüenza la reduce. La base de lo que se entiende por motivación según Abraham Maslow es la idea de que los seres humanos poseemos ansias o necesidades básicas a nivel orgasmico. Existen 5 grupos de necesidades

(fisiológicas, de seguridad, amor, valoración y auto-realización) ordenados jerárquicamente de modo que las necesidades que se encuentran cerca de la base de la pirámide son las necesidades más fuertes, aparecen antes en el desarrollo y tienen que ser satisfechas antes de que emerjan las necesidades más supraordenadas. A pesar de su atractivo inherente y coherencia, la jerarquía disfruta de muy poco apoyo empírico.

Sección 5 (las emociones) **Capítulos 13,14,15,16 y 17**

Las emociones son fenómenos multidimensionales. En parte, las emociones son estados afectivos subjetivos. Hacen que nos sintamos de una manera en concreto por, ejemplo rabiosos o felices. Las emociones también son respuestas biológicas, reacciones fisiológicas que preparan al cuerpo para la acción adaptiva. Cuando sentimos emoción nuestros cuerpos entran en un estado de activación que no se da cuando no sentimos emoción, nuestro corazón empieza a latir con fuerza, los músculos se tensan y la respiración acelera su ritmo. Las emociones también son funcionales igual que lo es el hambre. La rabia nos prepara para la lucha contra el enemigo y el miedo nos prepara para huir del peligro. Finalmente, las emociones son fenómenos sociales.

Las emociones producen expresiones faciales y corporales, características que comunican nuestras experiencias emocionales internas a los demás. Las expresiones emocionales facilitan la interacción social. Las alegrías diarias son las pequeñas alegrías de la vida. Las alegrías son importantes a la hora de comprender los efectos del estrés por que tienen el potencial de contrarrestar las molestias diarias provocadoras del estrés.

CITAS CLAVES:

No se encontraron

METODOLOGÍA:

Este es un ensayo planteado de forma didáctica, dirigida a los alumnos que quieren entrenar su instinto investigativo y psicológico. Este escrito esta dividido en 5 secciones, cada una de las cuales contiene cerca de 3 a cinco capítulos.

CONCLUSIONES:

El texto recopila situaciones reales o imaginarias para ilustrar con mayor facilidad el tema tratado en el capítulo, expone conceptos básicos de psicología, es un manual clásico que permite al estudiante abrir nuevos espacios en la dialéctica, para poder investigar y comprender la complejidad de los fenómenos de la psicología humana.

TÍTULO:	EL ODIO COMO UN AFECTO NUCLEAR DE LA AGRESIÓN
AUTOR:	KERNBERG, Otto E.
PUBLICACIÓN:	1994
UNIDAD PATROCINANTE:	Ninguno

PALABRAS CLAVES:

Instinto:	Disposiciones innatas del comportamiento (Pág. 30)
Afectos:	Modos de reacción innata determinados genética y constitucionalmente que se desencadenan en primer lugar por experiencias fisiológicas y posteriormente por el desarrollo de relaciones objétales desde el comienzo de la vida (Pág. 48)
Odio:	Afecto medular de la agresión (Pág. 24)
Envidia:	Mayor expresión de la agresión humana (Pág. 76)
Ilusiones:	Motivaciones altamente individualizadas y consolidadas gracias al desarrollo que aparece entre el cuerpo y la mente y que constituyen los determinantes inconscientes de la vida psíquica (Pág. 78)

DESCRIPCIÓN:

Él autor trata de determinar si la agresión es el resultado de experiencias tempranas o el resultado de la constitución y la genética.

FUENTES:

- BION, W.R, (1975). "On arrogance", In: Second Thoughts; Selected papers on Psychoanalysis. New York: Basic Books, 1968, pp. 86 — 92.
- FAIRBA. IRN, W. (1954). An object-relations. Theory of the Personality. New York: Basic Books.
- FRAIBERG, A. (1983). "Pathological defenses in infancy" Psychoanalytic Quarterly. 60: 612—635.

- GALENSON, E. (1986) "Some thoughts about infant psychopathology and aggressive developmente".
- International Review of Psychoanalysis. 13: 349— 354.
- GREEN, A. (1986). On Private Madness. London: Hogarth Press.
- GROSSMAN, W. (1986) "Notes on Masochism: A discussion of the history and development of a psychoanalytic concept 1. Psychoanalytic Quarterly. 55: 379—413.
- KERNBERG, OF. (1992). Aggression in Personality Disorders and Perversions. New Haven: Yale University Press.
- KLEIN, M. (1940). "Mouming and its relation to manic-depressive states", In: Contributions to Psychoanalysis, 1921—1945. London: HogarthPress, 1948, pp. 311 —338.
- KOHUT, M. (1971) The Analysis of the self New York: International Universities Press.
- KRAUSE, R. (1988). Eme Taxonomic der Affekte un ihre Anwendung auf das Verstandnis der frkuhen Strongmen. Psychotherapy und Medizinische Psychologie, 38: 77 ~ 86.
- STONE M. H. (1993) Abnormalities of Personality. New York: W.W. Norton.

CONTENIDO:

I. Consideraciones Teóricas

Hoy existen pocas dudas con respecto a la prevaecía de la agresión en el comportamiento de pacientes con trastornos severos de personalidad. Lo que preocupa a clínicos teóricos e investigadores es si la agresión es el resultado de experiencias tempranas o el resultado de la constitución y la genética. Existen evidencias de que la exposición temprana a la violencia física son significativos en pacientes con trastornos severos de personalidad e igualmente la presencia de anormalidades en los sistemas neuroquímicos y neurohormonales. Se trata de conceptualizar la agresión y comprender su influencia en el desarrollo de la sicopatología severa, aceptando la teoría de que factores genéticos, constitucionales, ambientales y aquellos que tienen que ver con el funcionamiento psicodinámico pueden influir. La teoría biológica actual ha evolucionado hacia una visión integrada del instinto y el ambiente en la conceptualización de los patrones de comportamiento que conducen a una activación de conductas. Esta cadena de sucesos lleva a una secuencia de comportamientos que son los instintos.

Esta concepción biológica puede aplicarse a la teoría psicoanalítica. Freud hizo una distinción entre los instintos biológicos como comportamientos típicos de una especie, innatos, estables e inmutables, comunes a todos los individuos de ésa especie y los denominó pulsiones.

Los afectos son componentes instintivos del comportamiento humano, es decir disposiciones innatas comunes a todos los individuos de la especie

humana, son modos de reacción determinados genética y constitucionalmente que se desencadenan en primer término por experiencias fisiológicas y corporales y posteriormente por el desarrollo de relaciones objétales. La ira representa el afecto básico de la agresión como pulsión y las vicisitudes de la ira explican los orígenes del odio y la ira. Fairbain y Kohut conceptualizan la agresión como secundaria a la frustración de la necesidad de amor.

Krause propone que los afectos constituyen un sistema biológico filogenéticamente reciente. El desarrollo de las relaciones objetadas guiadas por los afectos, ósea las relaciones interpersonales guiadas y fantaseadas que se internalizan como un mundo complejo de representaciones objétales y del self en el contexto de las interacciones afectivas, constituyen los determinantes inconscientes de la vida mental y de la estructura del aparato psíquico. Los afectos son los ladrillos de las pulsiones y sirven como señales de la activación de las pulsiones dentro del contexto de relaciones objétales internalizadas específicas. La agresión como pulsión se desarrolla a partir de la respuesta primitiva de llanto que se transforma primero en el afecto de ira y posteriormente en la respuesta de llanto. En resumen la controversia artificial entre naturaleza y ambiente puede conciliarse, gracias a una concepción de las pulsiones que las considere constituidas estructuralmente por disposiciones afectivas.

Los afectos siempre incluyen un componente cognoscitivo, una experiencia subjetiva de naturaleza muy placentera o desagradable. Desde este punto de vista los afectos como sistema comunicativo primordial, constituyen según Krause, una función biológica básica, que reemplaza sistemas fisiológicos de regulación más primitivos. La capacidad innata para interpretar el afecto que se expresa en la cara de la madre, complementa la capacidad innata del niño para expresar sus diferentes estados emocionales. Este sistema temprano de comunicación tiene un rol crucial en la organización de los afectos tempranos, una discrepancia entre la experiencia subjetiva del niño y la expresión afectiva de la madre, puede llevar a una falta de organización de los patrones afectivos.

II. Psicopatología

El impulso agresivo domina tan poderosamente el desarrollo temprano del aparato psíquico que produce las estructuras patológicas que observamos en la psicosis. Desde el punto de vista psicoanalítico la observación clínica más significativa en éstos trastornos es la activación de una ira intensa. La función más temprana de la ira es la lucha por eliminar la fuente de irritación o dolor. Una segunda función es la eliminación de obstáculos o barreras que se oponen a la gratificación. Una tercera función es la eliminación del objeto malo, fuente supuesta de frustración.

El odio se constituye en un derivado estructurado y complejo del afecto de ira que expresa varios deseos: destruir un objeto malo, hacerlo sufrir y controlarlo. Una complicación del odio surge del hecho de que la frustración y la gratificación muy tempranas se sienten como provenientes de la misma fuente. Entonces el obstáculo a la gratificación es al mismo tiempo origen de tal gratificación lo que nos lleva a la psicopatología de la envidia.⁴ Aquí yace el origen de la envidia la necesidad de dañar y destruir. el objeto que simultáneamente se necesita para sobrevivir y que en última instancia es el objeto de amor.

III. Aproximación Clínica

El odio surge como un derivado más primitivo y directo de la ira en respuesta del sufrimiento, al dolor o a la agresión, la envidia surge como una forma especial del odio. El primer paso en el abordaje terapéutico es ayudar al paciente a que se percate de la intensidad de su odio y/o de su envidia un segundo paso es ayudarlo para que se de cuenta de los aspectos dolorosos y a veces humillantes de su odio y/o envidia, Un tercer paso es aprender a tolerar los sentimientos de culpa derivados del reconocimiento de que su ataque al objeto malo es al mismo tiempo un ataque al objeto bueno y proveedor.

Cuando el mundo inconsciente de las relaciones objétales es dominado absolutamente por el odio, persisten los mecanismos de escisión primitivos, dando como resultado una organización limítrofe de la personalidad, caracterizado por un mundo interno de relaciones objétales, persecutorias e idealizadas.

Examinaremos algunas manifestaciones clínicas de pacientes dominados por el odio. La manifestación más importante del predominio del odio en la transferencia es que el paciente atribuye al terapeuta un nivel de odio intenso implacable. Por medio de la identificación proyectiva, el mundo interno de torturado y torturador, se le atribuye al terapeuta el papel de tirano y sádico. Otra manifestación del odio primitivo intolerable para el paciente en su percepción consciente es su transformación en somatizaciones en forma de auto-mutilaciones primitivas.

IV. Abuso Físico y sexual

Las consecuencias traumáticas del incesto han recibido mucha atención. El componente sadomasoquista de la excitación sexual permite reclutar la agresión al servicio del amor, pero es una respuesta que, cuando la respuesta sexual se ve invadida por la ira y el odio, puede transformarse en sadomasoquismo sexual.

En la exploración del papel de la agresión y del odio en los trastornos severos de personalidad, el acercamiento expuesto transforma lo que aparece como un ensueño, una dramatización sin afecto, en una relación

concreta de afecto en la que la ira y el odio intensos surgen separados de otras relaciones objétales idealizadas. La integración interpretativa de éstos desarrollos pueden comenzar a producirse una vez que emergen estados afectivos muy intensos que se han encendido en el contexto de relaciones de objetos primitivos y que aparecen en la transferencia. El paciente puede insistir en involucrar al terapeuta como testigo o apoyo en su pelea contra un objeto sexual temido y odiado. En la transferencia, el terapeuta puede ser identificado con el objeto abusador o con un cómplice de éste. El paciente puede no ser capaz de tolerar la posición de preocupación mental del terapeuta, que va en contra a con su necesidad imperiosa de dividir el mundo, en enemigos y aliados. Una consecuencia positiva importante de éste abordaje terapéutico es la liberación gradual en la vida del paciente de la infiltración de un odio no reconocido y no metabolizado.

La culpa inconsciente del paciente derivada de la activación de sus propios impulsos sexuales, en el contexto de una seducción y de un abuso sexual aumenta la actitud de repugnancia hacia la sexualidad en general.

V. Comentarios adicionales sobre Tratamiento

La tolerancia de la envidia y su elaboración como parte del crecimiento emocional, del sentimiento de riqueza interna y bienestar que se deriva de la capacidad de sentir gratitud y valoración por los demás y de disfrutar con los éxitos ajenos son objetivos y consecuencias del trabajo analítico. La resolución de conflictos que giran alrededor de la envidia inconsciente, permite el crecimiento de la capacidad para la gratitud y del potencial reparatorio y sublimatorio que se desprende de éste.

CITAS CLAVES:

Pág. 50: “La ira representa el afecto básico de la agresión como pulsión y las vicisitudes de la ira explican, a mi manera de ver, los orígenes del odio y la envidia”. Otto F. Kernberg..

METODOLOGÍA:

Propuesta investigativa.

CONCLUSIONES:

- Los afectos son los ladrillos de las pulsiones y sirven como señales de la activación de las pulsiones dentro del contexto de relaciones objétales internalizadas específicas.
- La controversia artificial entre naturaleza y ambiente, puede conciliarse, gracias a una concepción de las pulsiones, que las

considere constituidas estructuralmente por disposiciones afectivas.

- La activación afectiva temprana, inicia la relación objetal del niño con su madre. La naturaleza de esta relación objetal puede luego contribuir a organizar o desorganizar el afecto y la desorganización temprana de los estados afectivos puede, a su vez, provocar distorsiones profundas y primitivas de las relaciones de objeto internalizadas.

TÍTULO:	LA CARICIA ESENCIAL (una psicología del afecto)
AUTOR:	SHINYASHIKI, Roberto
PUBLICACIÓN:	1985, Grupo editorial Mc Graw hill
UNIDAD PATROCINANTE:	Ninguna

PALABRAS CLAVE:

Caricia: (toque, cariño, estímulo) es la unidad de reconocimiento humano. Comienza en el nacimiento no el toque físico. Después pasa a palabras, miradas, gestos y aceptación (Pág. 22)

Intimidad: Es el tiempo en el que dos o más personas se comunican en la profundidad de su naturaleza humana (Pág. 64)

DESCRIPCIÓN:

Este manual hace un recorrido por las diversas posibilidades que tenemos para relacionarnos con los otros. Está dirigida a todas las personas interesadas en explorar sus habilidades de comunicación afectiva ello maneja un lenguaje claro y de fácil entendimiento.

FUENTES:

- Eric Berne. A Laymans Guide Of Organizations And Groups. Grove press Edd. Nueva York. 1.964.
- Claude Steiner. Scripts people live, Grove press. Nueva York. 1.974.
- Roberto Kertesz y Guillermo Induni. Manual de análisis transaccional. Editorial Conantal. Buenos Aires. 1.971.
- Ronald Laing. A política da familia. Martins Fontes. Río de Janeiro. 1.950.
- David Kupfer. Social dynamics on stroking. 1.972.

CONTENIDO:**Una historia de caricias**

Además de significar algo agradable, afectuoso y de propiciar una sensación de protección y de seguridad, el estímulo táctil suministra

material para que el individuo cree una identidad. La falta de estímulos puede conducir al individuo a cuadros psicopatológicos sumamente intensos y, en casos extremos a la muerte.

Los adultos están llegando

La situación en la que las personas tratan de recibir atención, cuando están enfermas, en algunos casos es por sufrir hambre de afecto, y con el tiempo se acostumbran a recibir este reconocimiento carente en ellos. Para tener estímulos con frecuencia es mejor un matrimonio complicado que un matrimonio apenas 'agradable". Peleas y más peleas continúan dando estímulos bastante tiempo después de ocurridos los hechos, además de ofrecer material para las habladurías de los demás. Para recuperar estímulos, las madres y los padres a veces interfieren y desorganizan el matrimonio de los hijos. Hacen esto porque tienen miedo de perder la fuente de estímulos que son los hijos.

Hambres

El ser humano no sobrevive a la indiferencia. Todos necesitamos que nos reconozcan, que las personas nos identifiquen, nos saluden y nos concedan algún valor. Unos necesitan más, otros menos. La importancia de las caricias proviene de la necesidad de satisfacer esas hambres.

Caricias

Para recibir estímulos, si al niño no le brindan afecto, cualquier cosa puede servir, una palmada de los padres, gritos, pellizcos, miradas de rabia o desprecio. La calidad de las caricias que el niño recibe le da una idea primitiva de cómo obrar para ser reconocido o aceptado. En nuestra vida es importante que tratemos de buscar las caricias que necesitamos y que, simultáneamente, disfrutemos en todo momento el hecho de estar vivos.

¿Qué hacía usted para romper la indiferencia de las personas, qué hace ahora?

Para los niños, así como para nosotros los adultos, es muy difícil soportar la indiferencia de personas queridas o importantes. Esa situación nos invita a una dolorosa sensación de rechazo e inconvivencia, lo que generalmente conduce a las personas a hacer algo para estar en contacto con esa sensación. Quedarse sin atención es similar a morirse. Para evitar esa situación surgen conductas cuyo objeto es romper la indiferencia.

Abajo la economía de caricias

El placer de la entrega se cambia por el miedo de quedar solo, de quedar

vacío. Porque con la suposición de que el amor se acaba, se debe escoger muy bien la personal la situación, para dar caricias Esta miseria afectiva, en la cual las personas pasan hambre de amor a pesar de la abundancia por que existe en la humanidad. La miseria afectiva es tan grave como¹⁶⁴, material o mas grave, pues le quita al ser humano su condición de hombre que participa en una agrupación, porque conduce al hombre a la mezquindad de la sociedad.

Mitos de la economía de caricias

La economía de caricias se estructura en una serie de pensamientos deformados. Ideas que aparecen descalificando necesidades y deseos. Mitos que la mayoría de las personas obedecen sin tener conciencia de que es únicamente una simple cuestión de obediencia.

Factores sociales de la economía

Para que la sociedad continúe siendo represiva y competitiva para que continúe en la carrera en que el puesto debe ocuparlo un hombre que es igual al que lo dejo.

Caricias positivas

Son las que nos hacen sentir bien. Palabras de vida. Sensación de gente que vive con gente, son las caricias.

Caricias negativas

Hacen que las personas se sientan mal. Demuestran que la persona reconoce la presencia del otro, pero hacen daño. Caricias de lástima. La persona que pide estas caricias dice: mírenme, aunque sea para criticar.-

Conversación trivial

Es increíble cómo las personas tratan de darles el poder de su vida a los demás. determinada manera quieren hacer que las personas sean responsables de sus dificultades.

Caricias de plástico

Esas caricias constituyen un tipo muy especial de estímulo. Cuando la persona que las envía no está básicamente interesada en prestarles atención a otros, pero sí en que ellos le presten.

Caricias adecuadas

Es necesario pensar en la idea de caricias adecuadas, o sea no sencillamente una caricia que invite a la persona a sentirse bien por un

momento, sino una caricia que le dé a esa persona medios para desarrollarse. Tampoco es adecuado si alguien recibe solamente caricias por una parte de su vida. Si alguien solo recibe caricias por su trabajo o por su belleza, después de un tiempo notará que quedó un vacío por llenar. Las caricias adecuadas son las que trascienden el bienestar del momento y nos conducen a una vida plena.

Ser versus hacer

Es fundamental dar y recibir caricias por el simple hecho de existir, sin que indiquen que algo es correcto o está mal.

La domesticación del hombre

Existen varios tipos de gente domesticada, así como los animales. Algunas personas parecen gallos de pelea pues fueron entrenadas para luchar siempre. Piensan que son libres.

El pequeño chantajista

Algunas personas actúan con el proceso de extorsión de caricias, es decir, creando un ambiente que presione al otro. Este proceso se llama extorsión porque la víctima de esas actitudes se siente forzada a hacer caricias, aunque no quiera hacerlas.

Críticas para educar

La tendencia general es hacer caricias por comportamientos malos. Luego, cuando la persona actúa productivamente, nota que disminuye el reconocimiento. A partir de ese momento, surge la opción de comenzar a tener problemas.

Crear abundancia de caricias

Hay personas para quienes es importante crear la “mística” de un ambiente con abundancia de caricias. Son personas que se sienten sumamente cómodas acariciando a los demás. Esas personas aceptan el afecto de los demás se nutren y se sienten tranquilas.

Jugar a “ladrones y policías”

Se pueden jugar varios papeles en la vida de acuerdo a las necesidades propias y a las sugeridas por las personas que se encuentran a nuestro alrededor. Se debe aprender a cuidar sus propias necesidades, a disfrutar de la vida, a entrar en intimidades sí no necesitará cuidar el mundo o verles defectos a los demás y de la misma manera, si la víctima aprende a responsabilizarse de su felicidad, a cuidar de sí misma, a creer más en sus capacidades, no tendrá que conseguir a otros que la cuiden.

Disfraces

El niño aprende, que mostrando sus disfraces logra agradar en el ambiente y manipula para recibir las caricias que necesita. A partir de esto, las personas se colocan sus máscaras y comienzan a relacionarse a través de ellas y también comienzan a descubrir que el amor a las máscaras no satisface. Realmente lo que ellas quieren es ser amadas sin los disfraces. Sin embargo, muchas se quedan en el túnel número cuatro a la espera de alimento, basándose en algo que un día en el pasado aseguró su supervivencia.

¿Cuáles son sus creencias?

La gente pasa la vida recogiendo datos, situaciones, observando personas, para probar que sus creencias básicas son verdaderas.

Filtro de caricias

A partir de su sistema de creencias, la persona comienza a filtrar las caricias, como si usara un filtro de arcilla que retiene las partículas nocivas y deja pasar el agua cuando está bueno, o que ensucia el agua o deja pasar el agua tal como viene cuando está dañado. Algunas personas, con su filtro de caricias, dejan pasar solamente los estímulos que son necesarios. Saben escoger las personas y las situaciones para recibir los estímulos, es decir, saben bloquear la parte nociva y asimilan únicamente la parte sana.

Patrón de caricias

Existe un patrón de caricias que las personas pueden esperar de los demás y eso puede transformar la potencia de esas caricias.

La estructuración del tiempo

Los rituales son actos tradicionales y, generalmente, simplifican las relaciones personales porque en los rituales la gente da respuestas esperadas, aunque evite que surjan sus sentimientos. La intimidad es el momento sublime del amor y cariño en que cada persona se muestra como realmente es, alegre o triste, feliz o infeliz.

Todos los días ella hace todo siempre igual (C.B. De Holanda)

Es increíble la capacidad de repetición del ser humano. Después de algunos encuentros ya podemos prever qué tipo de caricias vamos a recibir y qué vamos a hacer con ellas. Situaciones que las personas viven repitiéndose manifiestan mediante repeticiones de caricias, y las situaciones nuevas generalmente implican un nuevo tipo de caricias. Hay quienes siempre y solamente hacen caricias cuando el otro está enfermo,

preocupado o atravesando una crisis. Usted ya sabe que si tiene problemas puede contar con ellos.

El proceso de crecimiento está acompañado de caricias inesperadas. Saber hacer caricia inesperada es cambiar una secuencia de la pieza que está en cartelera, lo cual frecuentemente puede cambiar totalmente la pieza.

Caricias argumentales

Cualquier caricia satisface el hambre de estímulos. Por esa razón, aunque trate de una caricia limitada, la persona la buscará para saciarse. Es como alguien que está con mucha hambre y come pan ~ porque no tiene otro alimento disponible.

Es importante que cada persona tenga presente cómo determinadas caricias la mantienen en la ruta de su vida. Las atribuciones y los mandamientos son caricias. Las personas pueden acostumbrarse a recibirlas y a buscarlas.

No me venga con indirectas

Las caricias indirectas pueden tener como objetivo llegar a alguien específicamente. Porque se sabe que la persona que las recibe probablemente le contará al otro la caricia que oyó. Son las caricias oídas. Es importante que el receptor de las caricias indirectas sepa que generalmente no lo están buscando para resolver el problema, pero sí para hacerle caricias, y la mayoría de las veces, caricias negativas. En general, enviar una caricia indirecta es una señal de limitaciones una señal de que no se ha logrado resolver una dificultad propia. Por lo tanto, si alguien lo busca de esa manera, una sugerencia es invitar a esa persona a aceptar que ella puede resolver sus propias dificultades.

Batería de caricias

Todos tenemos una batería de caricias que funciona como la batería de un automóvil: recibe, almacena y gasta la carga. En la batería de caricias hay dos compartimentos: uno para las caricias positivas y otro para las negativas. Una de las causas de la caída del nivel de caricias, y consecuentemente de sufrimiento, ocurre cuando una persona estructura su vida para recibir caricias tan solo de una fuente o de dos, y queda con un manantial bastante pobre y exige demasiado de esas fuentes para lograr llenar su cuota necesaria.

Corto circuito en la batería de caricias

Cuando una persona no logra saciar el hambre de caricias, comienza a buscar las autocaricias del pasado para resolver su necesidad. Es

importante observar que en ambos casos, la persona está desprovista de estímulos. Si no los recibe, puede comenzar a chantajear a los demás para recibirlos, pero aunque los reciba no consigue mantenerse estable.

Cuando el individuo se encuentra en esa situación de extrema privación de caricias, puede estar en contacto con una sensación profunda de estímulos en la infancia.

Cantidad mínima de caricias para sobrevivir

Todas las personas necesitan una cantidad mínima de caricias, lo cual se podría llamar índice de supervivencia, por debajo del cual las personas comienzan a presentar un cuadro de privación de estímulos, puede llevar al individuo a la locura. El individuo guarda el resto de su vida el patrón de caricias generado en la infancia, en cuanto al tipo de caricias y a la manera de obtenerlas, olvidando que cuando sea adulto no necesitará adaptarse a un sistema de escasez de caricias. Si usted quiere, puede vivir en un ambiente de abundancia de caricias.

Huelga de caricias

Existen personas que tienen la “batería de caricias” en orden y que por consiguiente, tienen su hambre natural de caricias y no necesitan hacer huelga de caricias para mantener la supervivencia. Las personas que hacen huelga tienen reivindicaciones. Las que están en huelga de caricias también las suyas.

Es importante saber que somos nosotros los que debemos encontrar una manera de proporcionarnos lo que necesitamos.

Pedir caricias

A veces las personas también ridiculizan sus necesidades, y los niños, aun sabiendo su existencia, las ocultan y. con el transcurso del tiempo, no saben pedir o no discernen lo que necesitan. Entonces las personas entran en un mecanismo que consiste en cambiar las caricias que necesita para negar su necesidad.

Las personas diferentes necesitan caricias diferentes

Muchas de las caricias positivas que se hacen con la mejor intención no logran su objetivo, es decir, la misma caricia puede producir reacciones distintas en las personas.

Generalmente, las personas piensan que los demás necesitan las caricias que ellas quieren hacer, o que existe un patrón de caricias. El problema es que la mayoría de las personas hacen caricias muy limitada y no saben pedir lo que necesitan.

Señor o esclavo de sí mismo

Hay personas que están determinadas por cierto tipo de caricias. Si usted identifica alguno, piense en lo que usted hace para lograr esas caricias. Y piense también en lo que usted está perdiendo por mantener ese vicio.

Aceptación

Observe que usted tiene la opción de tratar de que lo acepten o que lo rechacen también tiene la opción de buscar formas por las cuales será aceptado o rechazado, y que no necesita poner a prueba a alguien que usted sabe que lo ama para tener la seguridad de ese amor. Y una vez aceptado, usted tiene la opción de sentirse aceptado o rechazado.

Problemas que persisten

Piense en un problema suyo y vea si usted tiene un escudo y cuales son sus trampas y su sabotaje. Generalmente, un problema que persiste es una manera de evitar intimidad, disfrutar, tener éxito y autonomía (y de esa manera convertirse en vencedor). Esas son las fuentes de obtener la plenitud de nuestra existencia.

Nuestras dificultades

Hay personas que logran transformar algo muy bueno en motivo de sufrimiento.

Libertad

Algunas personas deciden estar en el mundo para vivir, otras para sufrir. Y piensan que su destino es sufrir. Solo cuando usted lo decida, dejar de sufrir.

Rechazo de caricias

El proceso de rechazo de caricias se realiza a través de la autodescalificación. identifiqué cómo reacciona usted cuando alguien le hace una caricia agradable.

Descartar caricias indeseables es una magnífica manera de no cargar la batería negativamente, pues es nuestra opción aceptar o no las caricias indeseables.

No hacer caricias

El hecho de no recibir caricias conduce al individuo a una serie de conductas cuyo objeto es obtenerlas. Existen varias situaciones en las cuales las personas, aunque tengan caricias para hacerles a los demás,

terminan limitándose en la donación. Las personas necesitan acariciarse mutuamente.

Guardar sus caricias conduce a las personas a encerrarse, como el avaro, que economiza su dinero y acaba siempre encontrando maneras y razones para justificar su mezquindad, sin notar que se convirtió en esclavo de su avaricia.

¿Será que él ya no me ama?

Un cambio de comportamiento siempre implica un cambio en el tipo de caricias. Las relaciones evolucionan, y la riqueza suprema de esa evolución es que las relaciones acompañan el crecimiento de las personas.

Venganzas

En muchas ocasiones una persona le pide una caricia a la otra durante mucho tiempo y con mucha intensidad. Si no la consigue puede iniciar un proceso de venganza para ser reconocido.

Si no te portas bien el coco te llevará

En los sistemas de intensa represión social, uno de los medios más empleados para realizar esa represión es estimular a los individuos a denunciar personas cuyas actitudes son sospechosas contra el sistema. Esto termina generando dos sensaciones, una de omnipotencia porque si a uno no le a alguien, o si sabe algo erróneo de esa persona, puede denunciarla. La otra sensación es de amenaza, porque sí alguien tiene algo en contra de otra persona, esta corre peligro.

Caricias específicas

Las caricias pueden ser muy específicas. Específicas en cuanto a la persona, la manera, y la situación % 1 lugar. Cuanto más específica sea la caricia deseada, más difícil será lograrla.

Las figuritas de la vida

Muchas personas acumulan resentimientos como si fueran figuritas. En vez de intercambiar sus emociones en el momento en que éstas aparecen y, por consiguiente, cuando son más fáciles de solucionar, las guardan y cuando ya tienen una cantidad suficiente, reciben el premio "gratuitamente". Y lo decimos con gracia porque la colección de resentimientos le permite a la persona asumir actitudes sin sentimientos de culpa aprovechando el hecho de tener muchas disculpas para hacer algo. En el campo de los sentimientos humanos las figuritas postales se forman de acontecimientos muy importante de gran impacto, que las

personas transforman en fuertes resentimiento utilizables para conseguir lo que desean.

Símbolos de amor

Los símbolos de amor son caricias muy potentes que la persona que las recibe interpreta como evidencias de amor. Es importante que cada uno de nosotros de esos símbolos de amor nos satisfacen y nos dan la sensación de ser amados.

Nido

Por mal que estén las cosas, si queremos siempre podemos mejorarlas. Un deseo de sentirse bien. Mirar alrededor, ver los colores, sonreír y volver a amar la vida. Al fin y al cabo, se puede resolver una dificultad con mucho sufrimiento o con mucha serenidad.

Permisos y prohibiciones

Durante la niñez, las personas escuchan muchos no es, de los cuales algunos son adecuados (¡no pongas la mano en el fuego!), y otros no tienen sentido (¡no llores!).

Esos no es encierran ideas limitantes denominadas prohibiciones. Algunas personas escuchan tantos no es que terminan sintiendo un miedo indiscriminado, cuando tienen cualquier deseo, piensan restrictivamente.

Autocaricias

Hasta ahora hemos hablado de las caricias que una persona le hace a otra, de pedir caricias, de caricias que las personas intercambian. Las situaciones de estrés son aquellas en que las personas se hacen más autocaricias, y éstas, de acuerdo con su autoestimación, serán positivas o negativas. Hay personas que funcionan como perseguidoras, tienden a hacer caricias agresivas, y las salvadoras, caricias de lástima. Sin embargo, a través de las autocaricias, los individuos pueden ser perseguidores, salvadores y víctimas de sí mismos y, de esa manera, hacerse ¡as caricias que necesitan para seguir adelante en su meta de vida (sin necesidad de su mamá ni de su papá).

A veces es más potente una autocaricia que una caricia externa, puesto que al fin y al cabo, nosotros nos manejamos, es decir, si pretendemos castigarnos por algún motivo, puede ser porque todo anda bien en nuestra vida, o alguna cosa salió mal, podemos tener la seguridad de que seremos para nosotros mismos los mejores verdugos de la faz de la tierra. Sin embargo si nuestra intención es cuidar bien de nosotros mismos, con cariño, inteligencia y placer, entonces en vez de estimular un circuito

negativo de autocaricias, desarrollaremos un circuito positivo.

El patrón de caricias que alguien recibe de los demás puede transformarse en el patrón de autocaricias. Muchas veces alguna persona no recibió en la infancia todas las caricias que necesitaba, pero hoy en día ella misma puede ser los padres ideales que necesita y cuidarse con mucho cariño, atención y sabiduría.

Los mensajes para recibir caricias “camisetas”

Mientras somos niños, nuestro cuerpo recibe determinados tipos de caricias que terminan por determinar en nosotros posturas corporales, gestos, tono de voz, mirada, expresión facial, etc. Esas posturas las estaremos empleando a lo largo de la vida como manera de recibir caricias. De tanto repetirnos esas expresiones, ellas terminan formando parte de nuestras características físicas, de manera que muchas veces cambiamos interiormente, pero la postura física continua.

Cambiar las autocaricias

En lugar de permanecer hundido, hiriéndose y sufriendo porque tiene algún problema, comience a cuidarse mucho, aunque no se halle en buen momento. Una autocaricia importante en ese momento es que cada uno trate de cuidar de sí mismo lo mejor que pueda e identificar la necesidad del momento para que pueda sentirse bien, independientemente de los demás.

Si usted no acepta las caricias de los demás, es posible que inmediatamente después comience a reclamar que nadie les está prestando atención (aunque sí lo estén haciendo).

Cambio

Es importante sentir que se pueden cambiar las caricias. Existe un mundo infinito de posibilidades para realizar, hasta que la persona consiga ser un príncipe feliz y logre hacer y recibir las caricias que desea, tener las personas alrededor como lo desea, tener una estructura de vida de realización, ser espontáneo, feliz, satisfecho.

Evidentemente las caricias, que recibía no eran las que quería recibir. Pero las caricias, cualesquiera que sean, siempre alimentan.

Nuestro mayor regalo

En el momento de la concepción, cada uno de nosotros recibe un regalo, que es nuestra propia vida. Podemos pensar que recibimos ese regalo., de nuestros padres, de Dios, de las enzimas que permiten la fecundación del óvulo. Obviamente, la vida podría ser solamente un regalo vivo. Y

nuestra vida es algo vivo. Una de las consecuencias de recibir un regalo es tener que cuidar ese regalo. Las caricias tienen mucha relación con la misión de alimentar ese regalo vivo.

CITAS CLAVES:

Pág. 1: “Hay más puntos sensibles en nuestro cuerpo que estrellas en un cielo invernal”. Roberto Shinyashiki..

METODOLOGÍA:

Este es un manual, que complementa sus escritos en los cursos de psicoterapia en el afecto, en donde el Autor muestra métodos de promoción dentro del análisis transaccional.

CONCLUSIONES:

El Autor pretende proporcionar diversas posibilidades de explorar el afecto, las relaciones interpersonales y la reciprocidad en el intercambio de “caricias” con nosotros y con los que nos rodean. Enseñando varias posibilidades para lograr la autorrealización obtenida a través de relaciones satisfactorias y equilibradas.

TÍTULO: Pensamiento Y Afecto En Nietzsche Y Spinoza

AUTOR: Gustavo Chirolla

PUBLICACIÓN: Junio 1992

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguno

PALABRAS CLAVE:

Deseo: Se entiende la potencia de obrar del hombre en cuanto Determinada por una afección cualquiera. (Pág. 54)

Afecto: Es una idea en la mente de una afección del cuerpo; todo cuanto acontece en el cuerpo acontece en la / mente sin Que por ello haya interacción. Idea que actúa sobre otras. (Pág. 77)

DESCRIPCIÓN:

Esta ponencia se propone presentar un asunto clásico: el por del pensamiento sobre las pasiones. Spinoza y Nietzsche intentan liberar la existencia las más fuertes de las pasiones: el resentimiento. Para ello cuenta el primero con su singular idea de Dios; con la idea del eterno retorno para el segundo el conocimiento verdadero de Dios como causalidad inmanente produce un incremento de la fuerza de existir en quien lo adquiere. Como acto estético del pensamiento, como experimentación paródica, el eterno retorno configura una transformación de la existencia, una existencia que abandona el tiempo de la redención.

FUENTES:

- NIETZSCHIE, F. La ciencia jovial. Caracas 1985
- SPINOZA, B. Ética, Madrid 1984
- NIETZSCI-IE, F. Genealogía de la moral, Madrid 1983

CONTENIDO:

I.

El pensamiento es movido a considerar, por la fuerza de un afecto. Si el afecto es una idea se trata entonces de una idea que actúa sobre otras.

Spinoza nombra dos tipos de afectos: las acciones y las pasiones. Todo lo que existe tiene una potencia de actuar, un afecto será activo cuando es una idea adecuada y pasivo cuando es una idea inadecuada o confusa.

Las pasiones son ideas confusas por cuanto son comprendidas por la potencia de una causa exterior comparada con la nuestra. Las pasiones están íntimamente ligadas con la esencia. Spinoza las divide en alegres y tristes.

La potencia de la mente sobre los afectos consiste en:

- El poder separar los afectos de la causa exterior que imaginamos confusamente y poder unirlos a otros pensamientos.
- El poder recibir entre varios afectos una propiedad que le es común de manera que queden reunidos en un mismo concepto.
- El poder remitir las imágenes de las cosas exteriores que nos afectan a la idea de Dios. El afecto se entiende entonces como algo que se da necesariamente en la naturaleza, esto es, en Dios.

Podríamos decir que el amor intelectual a Dios es una especie de amor facto, en el sentido en que con él se da una afirmación de lo necesario: el conocimiento es una afirmación de la existencia por vía de la necesidad.

II.

Nietzsche intenta contra Spinoza una última desdivinización de la naturaleza, duda de ese poder sobre los afectos que reposa en el conocimiento de lo eterno e inmutable.

Nietzsche ha afirmado la vida a de ser un experimento de los que conocen” En este sentido la vida es el medio en que el conocimiento se convierte en una heroica aventura de experimentación.

La existencia es colocada en una condición digna de experimentación, la invención aquí consiste en imprimirle la imagen de la eternidad a la vida misma. Aquí también se da una especie de amor facto, la afirmación suprema de la existencia, donde el azar y él sin sentido que le pertenecen en cada instante son queridos eternamente.

CITA CLAVE:

Pág. 34: “Si el afecto es un ideal se trata entonces de una idea que actúa sobre otra”. Gustavo Chirolla.

METODOLOGÍA:

Ponencia

CONCLUSIONES:

El pensamiento es movido a considerar, por la fuerza de un afecto. Si el afecto es una idea se trata entonces de una idea que actúa sobre otras.

Los afectos pueden remitirse a nuestra esencia y explicarse sólo por ella, como algo que se da y puede darse en ella en virtud de la manera como está constituida.

TÍTULO: ARITOTELIS METAPHYSICA,
TRADUCCIÓN: METAFÍSICA DE
ARISTÓTELES

AUTOR: ARISTÓTELES

PUBLICACIÓN: Madrid España, 1982. Ed. Gredos. 828 páginas.

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Causa: La materia inmanente de la que algo se hace (Pág. 218)

Esencia: Causa formal, la que hace que algo sea lo que es (Pág. 92)

Naturaleza: La generación de las cosas que crecen, aquello de donde procede en cada uno de los entes naturales el primer movimiento. (Pág. 227)

Verdad: Lo que es para las demás cosas causa de que sean verdaderas (Pág. 87)

DESCRIPCIÓN:

Es la traducción de Valentín García yebra, de los libros escritos por Aristóteles, en los cuales está recopilados todos sus pensamientos filosóficos. Tiene un total de páginas de 828. Prologo, selección bibliográfica y la traducción de los libros y por ultimo el vocabulario grecolatino.

FUENTES:

- La esencia del tomismo, ed Yebra, Madrid, 1953
- De aristotelis librorum ordine et auctoritate, Berolini, 1854
- Le de sensu et sensato D´aristote, en melanges mandonet, 91, 94
- J. tricot, La metaphysique, introduccion, pág XL.

CONTENIDO:

Libro I

En su primer libro Aristóteles habla de la experiencia como éxito sobre el conocimiento,

El sabio no solo es el que siente (común), sino el que conoce y enseña los cursos el autor habla que es preciso adquirir la ciencia en las primeras causas decimos en efecto que conocemos una cosa cuando creemos conocer su causa primero). Las causas se dividen en 4: de donde proviene -sustancia, -esencia, -materia o sujeto principio de movimiento, causa final.

Realiza una descripción de amor y deseos según los filósofos Hesíodo, Parménides, Empédocles entre otros. Así mismo trata los temas de la amistad y el odio a sí mismo. Habla de la división de la causa no habiendo el principio del movimiento sino diversos contrarios. Según Empédocles fue el primero en decir que eran cuatro los elementos llamados de especie material y las acotaciones sobre el mismo tema de Leucipo y Demócrito.

La naturaleza de los números, su desarrollo y su correspondencia en la armonía con las afecciones y con las partes del cielo y con el orden universal.

El autor habla de las enseñanzas de Platón, Primero: la quinidad para las demás cosas y el UNO (Como causa de la quinidad). Y segundo: La relativa a la materia que constituye el objeto.

En resumen Aristóteles expone brevemente en esta primera parte quienes y de que modo han hablado de los principios y de la verdad, posteriormente aclara sus opiniones sobre dichas teorías de los filósofos (Pitágoras, Platón). "Todo aprendizaje se realiza a través de conocimientos previos, totales o parciales, tanto si procede por demostración como por definiciones" Pag. 80

LIBRO II

El autor se basa en la investigación de la verdad "no conocemos verdad sin conocer la causa". Lo acostumbrable es lo más fácilmente conocible.

Así mismo Aristóteles define la Esencia como causa formal, la que hace que algo sea lo que es, de la misma manera define la Verdad como lo que es para las demás cosas causa de que sean verdaderas.

LIBRO III

Aristóteles define en este libro las diversas opiniones diferentes de la suya en relación a la ciencia y las dificultades de dichas opiniones. La primera, al problema: corresponde a uno o varias ciencias investigan las causas y es propio de la ciencia (metafísica). Segundo, si los principios son determinados números o específicamente.

Y si los de las cosas corruptibles y los de las incorruptibles son mismos o diversos y si son incorruptibles todos o incorruptibles los de las cosas incorruptibles. Define Axioma como accidentes propios partiendo de opiniones comunes. Los principios de los entes serán tantos cuanto sean los géneros primeros, de suerte que el Ente y el Uno serán principios y sustancias.

LIBRO IV

Hay una ciencia que contempla el ente en cuanto a ente y lo que le corresponde de su yo. Y esta ciencia no se identifica con ninguna de las que llamamos particulares, Aristóteles realiza un análisis del ente y su orden a un solo principio, se dicen entes por que son sustancias.

Ela utor explica que el Uno es Objeto único que se contempla tanto en la negación como en la privación; si el ente y el UNO son lo mismo y una sola naturaleza por que se corresponden como el principio y la causa.

Así pues, esta claro que corresponde a una sola ciencia razones acerca de estas nociones y de la sustancia y es propio del filósofo poder especular acerca de todas las cosas.

Aristóteles hace un análisis de las opiniones e impresiones y la necesidad de estas para conocer los que yerran en su opinión, también habla de las contradicciones a los contrarios citando a los filósofos que los han analizado antes que él.

Lo a que en el razonamiento solo buscan la fuerza, buscan lo imposible; pues reclaman poder pedir cosas contrarias, diciendo directamente cosas contrarias. No se debe decir lo que parece, sino que es lo que parece aquel, a quien parece y cuando parece y como parece todo lo pensado o entendido, o lo firma o lo niega la mente.

Lo que cambia es necesariamente el ente, pues el cambio se produce de algo a algo. Pero tampoco es verdad que toas las cosas estén quietas o se muevan alguna vez, hay algo que siempre mueve las cosas y que se mueven, y el primer motor es inmóvil él mismo.

LIBRO V

Inicia con la definición de Principio: Punto de una cosa desde donde alguien puede comenzar a moverse, y la de causa: materia inmanente de la que algo se hace. Además Aristóteles define causa y principio y su influencia en las especies y da como ejemplo que el hombre es causa de la estatua.

Y metafóricamente se llama elemento a lo que siendo uno y pequeño es útil para muchas cosas a lo primero, lo inmanente y específicamente indivisible en otra especie, de lo que algo esta compuesto.

La virtud y el vicio son cierta parte de las afecciones pues manifiesta diferencias del movimiento y de la actividad según las cuales actúan o reciben la acción del otro, bien o mal, las cosas que están en movimiento.

Libro VI

Aristóteles busca los principios y causas de los entes en cuanto a entes toda ciencia basada en la razón o que participan en algo del razonamiento versa sobre causas y principios.

Las ciencias tratan acerca de él no del ente en general ni en cuanto ente, son especulativas como la matemática. Entre los Entes hay unos que son siempre del mismo modo por necesidad y otros no son por necesidad. “No hay ciencia del accidente” “pues toda la ciencia es de lo que se da habitualmente”.

De esta manera se puede enseñar y aprender. Aristóteles indaga sobre que principio y a que causa le lleva la reducción de si la causa material o es la final o a la eficiencia si el principio de lo que sucede por azar y no hay generación de principio.

Finalmente Aristóteles concluye que el Ente se dice en varios sentidos, primero liquididad y algo determinado y segundo o cantidad de los demás predicados. Hay que considerar las causas y los principios del ente mismo en cuanto ente.

LIBRO VII

Aristóteles retoma El Ente y analiza si el ente equivale a la sustancia que significa esta y donde se da (cuerpos), los cuatro sentidos Principales de la sustancia para llegar a la esencia. Para concluir que “sentido la esencia es lo mismo y en que sentido no es lo mismo que casa cosa en particular” “Unas cosas se generan por naturaleza y otras por arte y otras espontáneamente y todos los que se generan llegan a ser por obras de algo y desde algo”.

Las cosas son generadas a través de la naturaleza y las demás generaciones se llaman producciones. “es preciso, en efecto que lo que genera sea siempre divisible, y que lo uno sea materia y lo otro especie”.

La definición es un enunciado y todo enunciado tiene partes y en la misma relación de enunciado con su objeto esta también la parte del enunciado con la parte del objeto

“Los componentes que son parte del enunciado y en los cuales este se divide, son anteriores al compuesto, todos o algunos”.

Aristóteles concluye que “será una especie de muchas cosas cuya especie es manifiestamente diversa y será posible reducir a una especie en si todas las cosas y negar que sean especies en si la de todas las cosas y negar que sean especiales las otras pero así, todas las cosas serán una”.

Aristóteles estudia las definiciones que se hacen por división y después la divide siguiente “ No es posible definir ni demostrar las sustancias sensibles singulares, por que tiene materia cuya naturaleza es tal que pueden existir y no existir, por eso todas las que entre ellas son singulares son corruptibles”. Aristóteles busca la causa por la cual es algo (y esta causa es la espedida) y esta causa es la sustancia.

LIBRO VIII

Objeto de la investigación causa y principio y los elementos de las sustancias, entre estas esta admitidas las sustancias físicas como el fuego, la tierra, el agua y el aire.

Las demás sustancias son cuerpos simples como las plantas, los animales y partes de otros: la esencia y el sujeto.

El género es mas que sustancia que las especiales ya que la esencia de una sustancia y su enunciado es la definición. Todas las sustancias sensibles tienen materia y es la sustancia de sujeto en un sentido y la materia y en el otro el enuncia la forma. Puesto que la sustancia como sujeto y como materia es reconocida por todos y esta es la que esta en potencia.

Acto y enunciado son diferentes para cada materia para una es composición y mezclas aunque las cosas procedan del mismo elemento primero define cual es la materia y la producción de diferentes por obra de la causa eficiente Materia puede ser inteligible o sensible.

LIBRO IX

Sentidos de UNO lo continuo por la naturaleza y lo que es un todo, el singular y el universal y todo es UNO por ser indivisible unas veces su movimiento otras veces su intelección o su enunciado.

Aristóteles habla de la medida numérica o las diferentes medidas y toma a el UNO como medida de las cosas por que se conocen sus componentes de la substancias dividida según cantidad “Lo dividido o lo divisible se llama pluralidad y lo indivisible o diviso UNO”.

Son propios de la primera identidad semejanza e igualdad, son propios de la pluralidad alteridad desemejanza y desigualdad. “La contrariedad primera es la posesión pero no toda la posesión sino la perfecta”.

La sabiduría es la ciencia acerca de los principios, uno de los contrarios se dice por privación. En que constan los intermedios de los contrarios que no pertenecen al mismo genero. “La corruptibilidad será necesariamente la sustancia de cada una de las cosas corruptibles o estará necesariamente en su sustancia”.

LIBRO XI

Aristóteles estudia los principios demostrativos y sobre las cuestiones que encierran dificultad retornan contrarias. “Lo mismo da que la reducción del ente tenga como reto al ente, que el UNO. En efecto si no son una misma cosa sino distintas, al menos se convierten, pues uno es también de algún modo ente y el ente es Uno”.

“Las proposiciones contradictorias no pueden ser. Simultáneamente verdaderas acerca de lo mismo ni los contrarios puesto que toda contrariedad implica privación”. No acepta la opinión de Heráclito ni Anoxágoras.

Toda ciencia busca algunos principios a causas para cada uno de los objetos que constituyen su dominio. Ninguna de las ciencias tradicionales se ocupa de lo accidental por que no hay causas y principios, por el contrario todo seria por necesidad. La finalidad se da en las cosas que se generan por naturaleza o por pensamiento y la suerte es causa accidental en las cosas que se producen según previa elección de los fines por eso la suerte y el pensamiento se refieren a lo mismo.

Es imposible que haya un cuerpo infinito y un lugar para los cuerpos si todo cuerpo sensible tiene peso o levedad pues o se moverá hacia el centro o hacia arriba, el punto no es lo mismo que la unidad pues los puntos pueden tocarse, pero las unidades no, aunque si seguirse y entre ellos puede haber algo intermedio, pero entre estos no.

LIBRO XII

La especulación de Aristóteles versa sobre la sustancia, pues busca los principios y las causas de las sustancias. Hay tres clases de sustancias, la primera la sensible (eterna, corruptible), segundo eterna y la inmóvil. Así como la materia la naturaleza y la compuesta.

Aristóteles define cuales y cuantas son los principios de las causas sensibles y en que sentido son los mismos y en que sentido son diferentes. “Lo relativo al entendimiento plantea algunos problemas. Parece en efecto ser el mas divino de los fenómenos: pero explicar como puede ser tal, presenta algunas dificultades”. Sustancia de las cosas sensibles cual es con el estado de la física sobre la materia.

LIBRO XIII

Aristóteles indaga además de las sustancias sensibles, si hay alguna inmóvil y eterna o no la hay y si hay alguna inmóvil y eterna o no la hay y si la hay cual es? Y exponer lo que la gente piensa sobre esto.

Exposición de problemas

Investiga si además de las sustancias sensibles hay una móvil y eterna. “si existen las cosas matemáticas, estarán o bien en las cosas sensibles” Los objetos que estudia la astronomía existirá a parte de las cosas sensibles, igual que las que estudia la geometría.

“será verdad decir que las cosas matemáticas son absolutamente, y que son tales como dicen. Y así como es absolutamente verdadero decir que las demás ciencias tratan de un objeto determinado, pero no del accidente sino de aquello que constituye el objeto de cada una”.

“El bien y la belleza son cosas diversas, los que afirman que las ciencias matemáticas no dicen nada acerca de la belleza o el bien se equivocan”. La sustancia significa lo mismo en el mundo sensible que en el mundo de las ideas. Varios paradigmas, varias especies(el hombre, animal, y lo bípedo) y al mismo tiempo también el hombre en si.

“parece imposible que la sustancia este separada de aquello de lo que es sustancia.

Si el número matemático es uno solo, no cabe que las ideas sean los números pero si las unidades son combinables no cabe que este numero sea matemático por que el número matemático se compone de unidades indiferenciadas.

“Sostener que las unidades son diferentes de cualquier modo es absurdo y ficticio pues ni en sentido cuantitativo ni cualitativo vemos que una unidad se difiere de otra y un numero es necesariamente igual o desigual”.

Aristóteles aclara que si las ideas son números, ni cabe que todas las unidades sean combinables entre si de ninguno de los dos modos. Pero tampoco es aceptable lo que dicen acerca de los números otros... ..que no admiten la existencia de las ideas

Aristóteles habla “sobre las doctrinas de los que afirman que hay otras sustancias además de las sensibles”.

Elementos de las palabras ALFA y BETAS, innumerables sílabas semejantes “si en efecto los principios tienen que ser universales, también lo que procede de ellos tiene que ser universal”.

LIBRO XIV

“Todo se genera a partir de contrarios como inherentes a un sujeto. Por tanto los contrarios necesitan en grado sumo tener un sujeto”.

Uno significa medida de laguna pluralidad, y número pluralidad medida y pluralidad de medidas, por eso es razonable que uno no sea número, pues tampoco la medida es medidas sino que son principio tanto la medida como el uno.

Aristóteles examina de una manera general si es posible que las cosas eternas consten de elementos. Como el ente puede ser entendido como sustancia, pues las cosas que generan son números, longitudes y cuerpos. “es necesario suponer para cada cosa el Ente en potencia y mucho más necesario aún, como hemos dicho, no limitar la indagación a los de la misma categoría”.

Todo número en efecto significa una cantidad y también la unidad. “Es absurdo hacer que el lugar se de simultáneamente con los sólidos matemáticos y decir que en algún lugar estarán, sin decir qué es el lugar”.

Aristóteles se pregunta cual es el bien que se deriva de los números por el hecho de que la mezcla se ajuste a un número, las relaciones de la mezcla consiste en una adición de números, no en números.

“En cada categoría del ente se da, en efecto, lo análogo: como lo recto en la longitud, así es lo plano en la longitud, quizá lo impar en el número, y, en el color lo blanco.” Los números contenidos en las Especies no son causa de los armónicos y otros semejantes, por este motivo no son necesarias las especies.

METODOLOGÍA:

CITAS CLAVES:

Pág. 19: “Adquirir la ciencia en las primeras causas decimos en efecto que conocemos una cosa cuando creemos conocer su causa primero). Las causas se dividen en 4: de donde proviene -sustancia, -esencia, -materia o sujeto principio de movimiento, causa final.”

Pág. 80: “Todo aprendizaje se realiza a través de conocimientos previos, totales o parciales, tanto si procede por demostración como por definiciones”

Pág. 165: “Así pues, esta claro que corresponde a una sola ciencia razones acerca de estas nociones y de la sustancia y es propio del filósofo poder especular acerca de todas las cosas”

Pág. 203: “Lo a que en el razonamiento solo buscan la fuerza, buscan lo imposible; pues reclaman poder pedir cosas contrarias, diciendo directamente cosas contrarias”

Pág. 208: “No se debe decir lo que parece, sino que es lo que parece aquel, a quien parece y cuando parece y como parece “todo lo pensado o entendido, o lo firma o lo niega la mente”

Pág. 346: Para concluir que “sentido la esencia es lo mismo y en que sentido no es lo mismo que casa cosa en particular”

Pág. 346: “Unas cosas se generan por naturaleza y otras por arte y otras espontáneamente y todos los que se generan llegan a ser por obras de algo y desde algo”

Pág. 355: “Las cosas son generadas a través de la naturaleza y las demás generaciones se llaman producciones. Es preciso, en efecto que lo que genera sea siempre divisible, y que lo uno sea materia y lo otro especie”

Pág. 363: “La definición es un enunciado y todo enunciado tiene partes y en la misma relación de enunciado con su objeto esta también la parte del enunciado con la parte del objeto”

Pág. 367: “Los componentes que son parte del enunciado y en los cuales este se divide, son anteriores al compuesto, todos o algunos”

Pág. 374: Aristóteles concluye que “será una especie de muchas cosas cuya especie es manifiestamente diversa y será posible reducir a una especie en si todas las cosas y negar que sean especies en si la de todas las cosas y negar que sean especiales las otras pero así, todas las cosas serán una”

Pág. 502: “La contrariedad primera es la posesión pero no toda la posesión sino la perfecta”

Pág. 528: “La corruptibilidad será necesariamente la sustancia de cada una de las cosas corruptibles o estará necesariamente en su sustancia”

Pág. 697: “Si las ideas son números, ni cabe que todas las unidades sean combinables entre si de ninguno de los dos modos. Pero tampoco es aceptable lo que dicen acerca de los números otros... ...que no admiten la existencia de las ideas”

Pág. 717: Aristóteles habla “sobre las doctrinas de los que afirman que hay otras sustancias además de las sensibles”

Pág. 742: “Todo se genera a partir de contrarios como inherentes a un sujeto. Por tanto los contrarios necesitan en grado sumo tener un sujeto”

Pág. 742: “ es necesario suponer para cada cosa el Ente en potencia y mucho mas necesario aún, como hemos dicho, no limitar la indagación a los de la misma categoría”

Pág. 759: “Es absurdo hacer que el lugar se de simultáneamente con los sólidos matemáticos y decir que en algún lugar estarán, sin decir qué es el lugar”

Pág. 768: “En cada categoría del ente se da, en efecto, lo análogo: como lo recto en la longitud, así es lo plano en la longitud, quizá lo impar en el número, y, en el color lo blanco”

CONCLUSIONES:

- Todo aprendizaje se realiza a través de conocimientos previos, totales o parciales, tanto si procede por demostración como por definiciones.
- corresponde a una sola ciencia razones acerca de estas nociones y de la sustancia y es propio del filósofo poder especular acerca de todas las cosas.
- La virtud y el vicio son cierta parte de las afecciones pues manifiesta diferencias del movimiento y de la actividad según las cuales actúan o reciben la acción del otro, bien o mal, las cosas que están en movimiento.
- Aristóteles busca los principios y causas de los entes en cuanto a entes “toda ciencia basada en la razón o que participan en algo del razonamiento versa sobre causas y principios.
- el Ente se dice en varios sentidos, primero liquididad y algo determinado y segundo o cantidad de los demás predicados. Hay que considerar las causas y los principios del ente mismo en cuanto ente.
- una especie de muchas cosas cuya especie es manifiestamente diversa y será posible reducir a una especie en si todas las cosas y negar que sean especies en si la de todas las cosas y negar que sean especiales las otras pero así, todas las cosas serán una.
- No es posible definir ni demostrar las sustancias sensibles singulares, por que tiene materia cuya naturaleza es tal que pueden existir y no existir, por eso todas las que entre ellas son singulares son corruptibles.

- Todas las sustancias sensibles tienen materia y es la sustancia de sujeto en un sentido y la materia y en el otro el enuncia la forma.
- La sabiduría es la ciencia acerca de los principios , uno de los contrarios se dice por privación. En que costan los intermedios de los contrarios que no pertenecen al mismo
- Las proposiciones contradictorias no pueden ser. Simultáneamente verdaderas acerca de lo mismo ni los contrarios puesto que toda contrariedad implica privación
- La finalidad se da en las cosas que se generan por naturaleza o por pensamiento y la suerte es causa accidental en las cosas que se producen según previa elección de los fines por eso la suerte y el pensamiento se refieren a lo mismo
- Los objetos que estudia la astronomía existirá a parte de las cosas sensibles, igual que las que estudia la geometría.
- los principios tienen que ser universales y lo que procede de ellos tiene que ser universal
- Todo se genera a partir de contrarios como inherentes a un sujeto. Por tanto los contrarios necesitan en grado sumo tener un sujeto
- Como el ente puede ser entendido como sustancia, pues las cosas que generan son números, longitudes y cuerpos. es necesario suponer para cada cosa el Ente en potencia y mucho mas necesario aún.

TÍTULO: INTELIGENCIA Y RAZÓN

AUTOR: ZUBIRI, Xavier

PUBLICACIÓN: 1983, Alianza editorial sociedad de estudios y publicaciones

UNIDAD PATROCINANTE: Sociedad de estudios y publicaciones de la fundación Banco Urquijo.

PALABRAS CLAVE:

Pensar: Es el modo de acción de inteligir determinado por las cosas reales ya inteligidas en intelección previa, es actividad activada. (Pág. 135)

Razón: Es la intelección en la que la realidad profunda esta actualizada en modo problemático, y que por tanto nos lanza a inquirir principal y canónicamente, lo real en profundidad. Es un nuevo modo de intelección determinado por lo previamente inteligido: es intelección inquiriente en profundidad (Pág. 98)

DESCRIPCIÓN:

Este ensayo hace parte de una colección de tres volúmenes en donde se intenta abordar desde un punto filosófico conceptos básicos como el de la inteligencia Sentiente, el cual abarca todo el tratado expuesto por el autor.

CONTENIDO:

Capítulo I. Introducción

La impresión de realidad es trascendentalmente abierta. La realidad es abierta en sí misma en tanto que realidad. Y en su virtud todo lo real lo es respectivamente. La razón esta apoyada en la aprehensión primordial y en todas las intelecciones afirmativas que el logos ha inteligido sentientemente. Razón no es razonamiento. La diferencia entre logos y razonamiento es, en efecto, esencial. Ambos son ciertamente un movimiento desde la cosa real. Pero este movimiento es en el logos un movimiento desde una cosa real hacia otra, mientras que en, razón se trata de un movimiento desde una cosa real hacia la pura y simple

realidad. Son dos movimientos, esencialmente distintos este movimiento de la razón es llamado marcha.

Es una marcha desde una cosa real a la pura y simple realidad. Toda marcha es movimiento pero no todo movimiento es marcha.

Sección I. La marcha misma del inteligir

En la marcha se inteligir marchando y se marcha inteligiendo. No es una marcha del inteligir, es un modo de intelección, marcha intelectual. En cuanto intelectual es un modo de actualizar lo real.

Capítulo II. Que es marcha

La intelección aprehende sentientemente las cosas en su formalidad de realidad. Y esta formalidad impresivamente sentida es intrínseca y constitutivamente abierta en cuanto a realidad. La realidad esta abierta en sí misma hacia otras cosas reales sentidas o sentibles en la misma impresión de realidad. Es decir, la apertura determina en excedencia respectiva un campo de realidad.

Las cosas reales intelectivas en impenhension primordial y una intelección campal, no solamente son tales y cuales cosas reales. Al inteligirlas no inteliijo tan solo que son tales o cuales sino que al inteligir que son tales o cuales inteliijo también “a una” que son meras realidades, que son pura y simple realidad. La realidad como realidad es constitutivamente abierta, es trascendentalmente abierta. En virtud de esta apertura, realidad es una formalidad según la cual nada es real sino abierto a otras realidades e incluso a la realidad de sí mismo. es decir, toda realidad es constitutivamente respectiva en cuanto a realidad. Campo y mundo no son idénticos, pero tampoco son independientes. Al inteligir sentientemente esta cosa real, inteliijo “a una” sentientemente que es una realidad, esto es inteliijo que esta cosa es un momento de lo puro y simplemente real.

En el campo inteligimos ya el mundo. Recíprocamente, la pura y simplemente realidad, el mundo, es la función trascendental del campo. Puede decirse que el campo es el mundo sentido. Por ello decirse que de una manera impresiva el mundo es también sentido en cuanto mundo. Pero su impresión de realidad es la misma que la de esta cosa real sentida en y por si misma o sentida campalmente. La marcha se da desde una intelección efectiva. Esta intelección no es forzosamente tan solo la aprehensión primordial de algo real, sino que además es siempre una intelección en la que hemos inteligido ya, o cuando menos hemos intentado inteligir, lo que eso es en realidad. La marcha es siempre marcha desde una gran riqueza intelectual de lo real. El mundo es formalmente mundo abierto de realidad, por esto es por que las cosas reales intelegidas en el campo intentan determinar una marcha de lo que las cosas son en la realidad.

En la marcha el movimiento esta fundado y mesuradamente determinado por la previa intelección de pura y simple realidad. Se “afirma” lo que es en la realidad mundanal algo ya actualizado en aprehensión primordial y campal. Se busca realidad dentro de “la” realidad, allende las cosas reales sentidas, según una medida de realidad. En una búsqueda radical en un mundo abierto en sí mismo.

Capítulo III. La marcha en cuanto intelección

Inteligir en la búsqueda no es estar a la búsqueda de una elección sin que es una búsqueda en la que se entiende buscando y en el buscar mismo. El entender no solo tiene carácter de actividad, sino que es un modo de intelección. La actividad determina la intelección, y la intelección determina la actividad. En cuanto modo de intelección la actividad pensante ya no es mero pensar sino que es algo distinto: es razón, es el carácter intelectual del pensar. La actividad del entender en cuanto actividad: pensar

La ejecución misma puede adoptar cuando menos dos formas, por un lado es pura y simplemente una acción ejecutada que tiene “su” acto correspondiente, se dice que el ejecutor simplemente esta en acción; es el, “estar en acción”, la actividad del entender es lo que formalmente se llama pensar. El pensar se va entendiendo, se va actualizando lo real pero pensadamente. La propia sensibilidad humana no es receptividad, no es mero recibir afecciones, sino que es física presentación de lo impresionante como real esto es alteridad, sensibilidad interactiva. El pensar como actividad es entender que es, envuelve formalmente aquello que la activa: no es tan solo que sea la realidad la que activa la inteligencia en esa forma de actividad que constituye el pensar, sino que entender la realidad en cuanto activante, es un momento intrínseco y formal de la actividad pensante misma en su virtud, el pensar posee ya actual y físicamente en sí mismo la realidad en la cual y según la cual se piensa.

La actividad pensante en cuanto intelectual: la razón. El pensar tiene el carácter intelectual de un sopesar lo real “en” la realidad misma para ir “hacia” lo cual dentro de aquella. Pensar es pensar intelectualmente. Se pesa es sopesa la realidad. Y este peso intelectual de la realidad son justamente las razones. Hablando así de “razones de peso” la realidad que la razón tiene que alcanzar no es la nuda realidad, esto lo hizo ya la intelección en la aprehensión primordial y hasta en todas afirmaciones campales ulteriores.

1. Que es razón

La formalidad de la realidad tiene dos momentos, uno que es llamado individual: Es la formalidad de realidad de cada cosa real determinada. Pero cuando se aprehende varios reales, entendimos que cada una de ellas determina ese momento de realidad. Según el cual decimos que

cada una esta en el campo de realidad. La formalidad de realidad es ahora no solo formalidad real sino ámbito de realidad. Es un ámbito trascendental que abarca todas las cosas sentidas o sensible. La razón es un modo de intelección que tiene tres momentos propios. Es ante todo una intelección en profundidad. Es en segundo lugar, una intelección mesurante, una intelección de lo real principal y canónica. Es finalmente una intelección de carácter inquiriente. La unidad intrínseca de estos tres momentos constituye la razón como modo de interacción. La razón no es el órgano de las evidencias absolutas, sino el órgano de la marcha de la intelección en profundidad entra ya de lo real inteligido sentientemente.

2. El orto de la razón

el campo es el mundo sentido en cuanto mundo, es la respectiva sentida en “hacia”. Sentir algo como real es justo intelección Sentiente. La intelección que la razón campal es modo, es la intelección Sentiente. Sentiente no significa que su objeto propio, primario y adecuado es sensible. Si no fuera mas que por esto, la unidad de la inteligencia y del sentir seria meramente objetiva, y en tal caso la inteligencia seria “sensible”. Se trata de que la propia intelección como cual es “Sentiente”, no se trata de inteligencia sensible, sino de inteligencia Sentiente.

La razón siente la realidad en “hacia” la realidad. Su marcha es una marcha en un “hacia” sentido, es marcha Sentiente que a campalidad de lo real. Solo por que la intelección es sentiente, solo por eso hay que inteligir campalmente en razón, la razón es sentiente. La razón es originada no solo por ser algo dado por las cosas, no solo por ser modo de intelección previa, no solo por ser razón de lo campal, sino que es originada primaria y radicalmente por ser modo de intelección esto es por ser razón sentiente. La razón es un modo de intelección sentiente, esto es lo mismo que lo que hay que volver la intención para entender nuestra idea. Lo normalmente intelectual del sentir humano no esta en su contenido sino en ser impresión de realidad. La intelección es “una” con el sentir precisa y formalmente en el momento de alteridad, en el momento de formalidad de sentir, la unidad formal de la intelección Sentiente se halla en que lo forma (no solo de lo inteligido sino del inteligir mismo) es idénticamente y físicamente el momento formal o formalidad misma del sentir, de la impresión.

Por esto inteligir es inteligir sentientemente, y el sentir humano es sentir intelectivamente. Aquí hay una impresión de la realidad, la cual por ser de realidad es intelectual y por ser impresión es sentida. El contenido del sentir es realidad sentida tan solo por ser contenido de la impresión de realidad. La razón es modo de intelección sentiente, y sintiendo la remoción al mundo es como toda impresión de realidad, es trascendentalmente abierta. El sentir humano es un primordio de razón, y toda forma de razón es radicalmente y primordialmente un modo de estar sintiendo la realidad. Es la razón sentiente, la razón en cuanto a

intelección es una modulación intelectual de la impresión misma de realidad. intelección es de lo real en inteligencia Sentiente, es formalmente impresión de realidad. Y la razón como modo de actualidad intelectual es un modo en la impresión de realidad. En la aprehensión primordial o nuda intelección Sentiente, la inteligencia Sentiente siente la realidad en sí y por sí en impresión como formalidad de lo sentido. La razón no solo se mueve en la realidad sino que siente racionalmente la realidad en la que se mueve, y se siente racionalmente que esta moviéndose en ella. La razón no es primariamente algo meramente lógica, sino que la razón entiende la realidad con esa fuerza coercitiva propia de la realidad en la que esta, esto es con la fuerza de sentir la realidad. En su inquirir, la razón siente inquirientemente la realidad.

La razón no es solo sensible sino Sentiente, no se trata de una reducción sensualista de la afirmación y la razón. "sensualismo" significa que los contenidos del juicio y de la razón se reducen formalmente a los contenidos de las impresiones sensibles. La razón no es algo que vuela por sí misma por encima de todo lo sentido. Por el contrario, la razón misma es Sentiente, y la intelección racional es un determinado modo de intelección e la propia intelección Sentiente.

3. Razón y realidad

La razón es un modo de intelección sentiente, por ello es intrínseca y formalmente razón Sentiente. Sentir es sentir impresiones de las cosas, es aprehender impresivamente las cosas. Los griegos y la filosofía europea no han conceptuado que la inteligencia sea sentiente. La intelección sentiente esta poseída por la fuerza de la realidad, lo real se nos impone en diversas formas. La razón sentiente tiene que crear lo que ha de entender por fundamentalidad estructural y dotar a lo real de esta unidad para convertirla así en unidad coherencial primaria, esto es esencia. Y esto que culmina en la intelección racional de la esencia de lo real, caracteriza por entero a todas las intelecciones racionales: dotan a la realidad de un contenido estructural libremente creado por actualización de aquella en lo creado.

Capítulo IV. El objetivo formal de la actividad racional

1. Carácter formal del objeto de la razón

La razón es una intelección determinada en una de las direcciones del "hacia" de lo real: el "hacia" en profundidad

2. La unidad de las posibilidades determinante de la intelección de lo real

La intelección racional se mueve en posibilidades reales, que intelectivamente determinan la realidad profunda de un modo incoativo, coligente y explicativo. Pero debemos dar un paso más: averiguar como lo real mismo conduce a la posibilidad.

3. Función determinante de lo real en la razón

Estar presente Sentiente de la posibilidad en cuanto posibilidad, es la presencia Sentiente de lo que la realidad profunda “podría ser” en cuanto que “podría”, es formalmente lo que constituye la sugerencia. Mente no es formalmente idéntica a inteligencia.

Etimológicamente procede de una raíz indoeuropea mes que significaba entre otras cosas el ímpetu, el ardor, la pasión, etc. En definitiva expresa movimiento anímico. Pero no solo es eso por que no es un movimiento como por ejemplo el movimiento pasional; en tanto que simple movimiento esta pasión no es sin mas algo mental. El movimiento mismo mental tan solo se lleva como momento suyo alguna manera de intelección de la trayectoria y del termino de ese movimiento. El movimiento que mens significa es siempre y solo el movimiento en cuanto tiene momento intrínsecamente colectivo.

Sección 2. Estructura de la intelección racional: el conocer

Ni intelección es conocimiento, ni la estructura del conocimiento es ciencia.

Capítulo V. Que es conocer

Las impresiones sensibles no son representaciones sino presentaciones. Quien es representación es el conocimiento científico: pero representación no en el sentido de sustitución de las impresiones por otras intelecciones (Vor-stellen), sino en el sentido de re-explorar lo ya representado (dar Stellen). En este sentido el conocimiento es representación, esto es re-actualización racional. Sin intelección Sentiente no hay ni puede haber conocimiento.

La intelección Sentiente exige el conocimiento. Para colmar la insuficiencia de la intelección, la intelección exige determinar no otra intelección sino otro modo de la misma intelección; esto es lo determinado, es una expansión de la intelección. Hay un ser de lo real, el cual reúne el ser de lo sensible y el ser de lo inteligible. Esto no se trata solo de ser, sino de realidad, y no de realidad inteligible, sino de realidad en profundidad. Por esto sea cualquiera el sentido de aquella “opinión verdadera” a que Platón alude, esta opinión verdadera no puede

contraponerse a una verdad simpliciter, a la verdad de lo inteligible, por que no hay dualismo de sentir e inteligir, sino que solo hay la unidad formal y estructural del sentir y del inteligir en la intelección Sentiente.

De aquí resulta que la razón misma es Sentiente; y aquello a que nos lleva sentientemente es la realidad profunda. Conocimiento es la intelección en razón. Esta razón es una modalización de la intelección Sentiente, es por tanto razón Sentiente. Conocer es obra de la razón Sentiente.

Capítulo VI. Estructura formal del conocer

El conocimiento no es solo idéntico a intelección sino que tampoco es idéntico a ciencia. Ciencia no es sino un modo, entre otros de conocimiento.

1. La objetividad

la realidad profunda no es algo inteligido como “estar fundamentado”: es realidad fundamento. Por tanto, la realidad profunda es fundamentación. Lo primero que hacemos para conocer una cosa real ya dada es situarnos sobre este ámbito es situarnos como fondo. Lo “profundo” es por lo pronto “fondo”. Y ante este fondo la cosa real que estaba entre otras cosas en un campo resalta como fundamentada en su profunda realidad. La cosa sufre por tanto una especie de transformación: de estar en el campo a estar sobre el fondo, a estar fundamentada.

Esta nueva condición, la cosa real queda así resaltada y es llamado objeto. la cosa real ha quedado transformada en objeto real. No soy yo quien proyecta la cosa real campal sobre el fondo de la realidad, sino que es esa realidad misma la que, cuando es sentientemente aprehendida, tiene el momento de un “hacia”lo profundo.

Apéndice el problema de las categorías

La diferencia esencial de los sentidos no esta en las cualidades que se sienten, sino en el modo mismo según el cual las cualidades sentidas nos están presentes como reales. Igualmente, el “re”, como modo “entre” comprende formas distintas; los modos de la intencionalidad del “re”, etc. El sistema de las categorías de contenido no es universal. Aristóteles ha determinado sus categorías como modos de las sustancias, pero sobre todo y en primera línea de las sustancias sensibles.

2. El método

El campo, lo sentido del mundo, es el sistema de referencia para la activa intelección del mundo. Por esto todas las “ingenuidades” de la razón se reducen siempre a una misma cosa: el mundo es formalmente idéntico a

lo sentido del, al campo. El campo sería entonces la estructura formal del mundo. Y en esto es en lo que estriba la ingenuidad. El campo no se da por sí estructura del mundo sino mero sistema de referencia. Y por su momento de realidad es por lo que esta realidad campal constituye principio de intelección racional. La posibilidad sentida, en cuanto sentida, es sugerencia. La posibilidad sentida como sistema de referencia es esbozo. Pero solo hay esbozo en la sugerencia si la intelección Sentiente está en actividad. Es el momento de actividad lo que distingue el esbozo de la sugerencia. Sin embargo, no se identifican sugerencia y esbozo pero solo hay esbozo en la sugerencia si la intelección Sentiente conoce esbozo; el esbozo solo es esbozo para el conocimiento.

Esbozar es un acto puro y formalmente intelectual. Esbozar, en efecto es propio de la actividad intelectual, y esta actividad es un modo de la intelección, es la intelección activada por lo real mismo. Por consiguiente no se trata aquí de una actividad humana “aplicada” a la intelección o cosa similar. Experiencia no es un concepto unívoco. Al hablar de experiencia generalmente se piensa en lo que se llama experiencia sensible. Y esto es sumamente equivoco, por que el vocablo tiene distintas significaciones, todas aceptables para el lenguaje, pero no idénticas como conceptualización, ni por lo que toca a “sensible”, ni por lo que toca a “experiencia”.

En un primer sentido suele entenderse por experiencia la percepción, la aisthesis, esto es el sentir, y por tanto las cualidades sentidas. En este sentido experiencia se opone a lo que sería aprehensión intelectual. El llamado sensualismo entiende así filosóficamente que experiencia es percepción (interna o externa, poco importa). Hacer la experiencia de algo sería percibirlo. Pero esto es absolutamente inadmisibles. “experienciar” no es sentir. Y esto de un modo radical.

El sentir no siente solo las cualidades sino que siente también que esas cualidades son reales. Lo sentido en la experiencia no es solo la cualidad sino también su formalidad de realidad. Por tanto el sentir humano es intelectual puesto que aprehender algo como real es lo formalmente constituido de la intelección. Un aun entendiendo el sentir como sentir intelectual, es admisible identificar, experiencia y sentir. Sin sentir no hay experiencia, pero sentir no es formalmente experienciar. En el sentir, lo sentido es algo formalmente dado. Lo experienciado no es algo dado sino logrado. Lo sensible no es sino experienciable, pero no es formalmente experienciado. La experiencia no sería un mero sentir sino esa habitud del sentir según la cual sentimos la mismidad de una cosa a través de sus innumerables variaciones, esto es la habitud de sentir algo como fijo y estable.

El sentir siente cualidad (cualidad real) pero la experiencia sería un modo de sentir una cosa “misma”. Es el concepto de experiencia que plasmó Aristóteles y que llamo empeiria. Aristóteles pensó que el momento

constitutivo de la experiencia es la mnéme, la retentiva: la reiteración de la percepción, la percepción retinente, sería la experiencia. Pero esto es insuficiente. Experiencia no es forzosamente esto que Aristóteles llamó empeiría. Por que lo percibido y lo retenido no es sólo la cualidad sino, la formalidad de realidad. Aristóteles separa tajantemente lo sensible y lo inteligible, y por tanto jamás conceptuó ese sentir intelectual cuyo momento formal he llamado impresión de realidad. Sólo una razón sentiente puede hacer probación. Experiencia como probación es la inserción de un esbozo en la realidad profunda. Lo real no sólo se da como real en la intelección sentiente sino que este dato "dato de " lo real no es dado también como "dato para" el pensar; la unidad intrínseca de estos dos "dar" es justo el "dar que pensar".

Cuando lo real está aprendido sentientemente en un campo, está entre otras cosas reales de este campo. Y en esta aprehensión aprendemos lo que cada una de ellas es en realidad desde las otras. El sentir humano es un sentir intelectual, y por tanto lo que nosotros hombres sentimos son todas las cualidades sensibles pero en su formalidad de realidad. El sentir, para los efectos de una filosofía de la inteligencia, es ante todo impresión de realidad. La intelección de algo "hacia" no es un juicio ni analítico /Leibniz), ni sintético (Hume Kant), porque el "hacia" no es un momento conceptual sino un "hacia" sentido.

El mundo no es sentido como causa de mis impresiones sino como mundalidad de la alteridad impresiva de lo real como real, la funcionalidad en "hacia", es precisa y formalmente el "por" en cuanto tal es algo formalmente sentido. El sentir no es experiencia. Lo sentido es por sí propia índole experienciable. El "por" esta sentido, en otras palabras no es solo accesible sino que está ya físicamente accedido en la intelección. Pero este "por" tiene una compleja estructura. Que el "por" este formalmente sentido no significa que sus diversos momentos estructurales estén sentidos por igual. El "por", en efecto es una determinación de aquello que es campalmente real. Lo real campal es un "que" sentido que nos lanza allende al campo. En su virtud la funcionalidad es un momento sentido y dado en cada impresión. Cada cualidad real sentida es sentida en y por sí misma como algo funcional.

La funcionalidad no es algo que concierne primariamente al juicio objetivo, sino que pertenece al sentir mismo, a la impresión de realidad. La experiencia no es un mejor sentir, ni como percepción sensible ni como empeiría, sino que el mismo sentir pero en cuanto en él se lleva a cabo la probación del "podría ser" libremente construido. La intelección campal no sólo entiende la realidad actualizada "en" la intelección Sentiente, sino también la "re" actualización en forma de juicio. Hace falta trascender el orden de las acciones y hasta de las tendencias sentidas, para ir al modo según el cual realmente es en fondo esta persona.

3. La verdad racional

La intelección racional, el conocimiento, es una búsqueda aliende de lo campal hacia su fundamento, esto es hacia lo que “podría ser” como realidad mundanal. La verdad de la razón es la verificación. La razón humana es razón Sentiente, siente que su marcha transcurre en la realidad, y aquí está la firmeza de esta marcha intelectual. Pero siente los diferentes estadios de esta marcha como otros tantos tanteos, y el tanteo, ya lo vimos es un modo de intelección de lo real: el tanteo de la realidad nos da la realidad misma en cuanto “realidad tanteada”, esto es, la realidad en un modo de lo tanteable.

La realidad está intelectivamente sentida y lo sentido mismo es sentido en formalidad de realidad. El campo es el sistema de lo real sentido, y el mundo es el sistema de lo real como forma de realidad. La intelección inquiriente es la intelección Sentiente en marcha. Es decir, la razón es una modulación de la inteligencia Sentiente y por tanto en constitutivamente razón Sentiente.

La razón Sentiente es intelección mesurante de la realidad de lo campal en el mundo. Y en esta unidad intrínseca y formal de la intelección Sentiente activada en intelección mesurante, consiste la intelección e esbozo y por tanto en ella consiste la unidad intrínseca y formal de lo lógico y de o histórico en la verdad racional.

En la intelección sentiente de la aprehensión primordial aprehendemos formalmente lo real, tenemos imprevistamente lo real mismo como real. La razón es idénticamente intelección profunda e intelección fundamental. La razón es sentiente, es modulación de la intelección constitutivamente sentiente. De esta nace, en ella se mueve y en ella concluye. En el mismo caso esta el logos por ser sentiente.

Capítulo VII. El problema de la unidad de la intelección

La intelección sentiente es su modo de aprehensión primordial, el hombre entiende en impresión la realidad como formalidad de la cosa en y por sí misma.

Capítulo VIII. Estructura formal de la unidad de la intelección sentiente

La intelección sentiente es formalmente una mera actualización de la cosa como real en intelección sentiente. Comprender es en el hombre comprender sentientemente, esto es imprevistamente.

1. La unidad modal del acto

La estructura formal de inteligir, consiste en mera actualización de la cosa como real en intelección sentiente. Comprende es en el hombre comprender sentientemente esto, e impresivamente.

2. La unidad modal del inteligir

La intelección tiene dos fuentes: la nuda inteligencia sentiente y la inteligencia modalizada, el entendimiento. El entendimiento no es signo de la inteligencia sentiente modalizada desde la línea campal (logos) y desde la línea mundanal (razón).

3. La unidad del inteligir como estado intelectual

Para la psicología, estado es el modo aquiescente en que queda el sujeto humano por una afección de las cosas.

CITAS CLAVES:

Pág. 312: "Conocimiento es aquella modulación de la intelección sentiente que entiende la medida de la realidad de lo sentido, es la intelección que consiste en inteligir racionalmente" Xavier Zubiri.

PÁG. 280: "Lo sentido, no por ser sentido deja de ser inteligido en necesidad". Leibniz.

METODOLOGÍA:

Este es un ensayo, el cual está compuesto por tres partes, correspondientes a otros volúmenes: inteligencia sentiente (Alianza editorial 1980), inteligencia y logos (Alianza editorial 1982), y éste inteligencia y razón (Alianza editorial 1983). Este volumen está comprendido por 8 capítulos los cuáles se distribuyen en 2 secciones, cada una de ellas compuesta por 3 capítulos divididos en subcapítulos.

CONCLUSIÓN:

El inteligir sentiente determina dos tipos de intelección y por tanto de saber, la intelección y el saber de que algo es real y la intelección y saber de lo que esto es realmente. Solo la intelección sentiente determina la dualidad entre real y realmente.

Como la facultad de realidad es la inteligencia que aprehende lo real en impresión: es una inteligencia sentiente. El hombre aunque sienta lo mismo que el animal, lo siente en formalidad de realidad, como algo "de suyo". Es un sentir intelectual.

La inteligencia sentiente no es una inteligencia sensible, esto es una inteligencia vertida a lo que los sentidos le ofrecen, sino que es una inteligencia estructuralmente una con el sentir. La inteligencia humana siente la realidad.

Inteligir y sentir no solo se oponen, pesa s su esencial irreductibilidad, constituyen una sola estructura, la misma estructura que según donde se mire debe llamarse inteligencia sentiente o sentir intelectual. La inteligencia humana es inteligencia sentiente.

TÍTULO:	TIEMPO Y SISMO. Escritos De filosofía, entre lo sentidos y la afectividad. Disgregaciones antropológicas sobre el tiempo y el sí mismo.
AUTOR:	BALBÉ, Raúl
PUBLICACIÓN:	1998, Academia Nacional De Ciencia
UNIDAD PATROCINANTE:	Centro de estudios filosóficos. Eugenio Pucciarelli.

PALABRAS CLAVE:

Afectividad: Es en esencia lo que experimenta a sí mismo sin la intermediación de los sentidos ni de un sentido interno (Pág. 227)

FUENTES:

- Abraham Karl. 1.924. A short study of the development of the libido in: selected papers on Psycho-Analysis. London.
- Bibring Edward. 1947. The so – called English school o f Psychoanalysis.
- Freud Sigmund. 1914. On Narcissism: an introduction in: Collected.
- Lewin Bertram. 1960. The Psychoanalysis of elation. New York

DESCRIPCIÓN:

Este es un escrito elaborado con postulados filosóficos. El cual menciona aspectos importantes de la vida afectiva en el hombre como son la razón, los sentimientos, el tiempo y el espacio, contextualizando al hombre en una afectividad ontológica.

CONTENIDO:**Primera parte. El tiempo como historicidad, tiempo objetivo y ontologización del tiempo**

Kant mostró que el tiempo es la condición de la sensibilidad toda, tanto interna como eterna mientras que el espacio es la condición de la sensibilidad externa, el tiempo que sentimos e intuimos en el fluir cotidiano de la vida es el que también consideramos incluso en el tiempo infinito que llamamos eternidad. El tiempo vivido, subjetivo es inseparable

de toda reflexión sobre el tiempo auténtico que se revela a la consciencia histórica y es por eso que en la experiencia del fluir temporal los momentos transcurridos permanecen quietos, ya no son más y sentimos que hemos perdido todo poder sobre ellos, mientras viene el futuro vacilante y lento. En el hombre la última hora no procede del sentimiento subjetivo del alma, sino de la condición previa de la libertad creadora del espíritu.

Existe una ruptura en el equilibrio cuya morbilidad se sustenta en la temporopacialidad inestática de la vida (el ser es la vida), esto es la afectividad, en el sentir y en la seducción de los sentidos por medio de los cuales ejerce su atracción el mundo de los entes.

Segunda parte. Modificaciones de la temporalidad en la psicopatología

El comportamiento humano depende no solo de la norma, sino de su cambiante tolerancia. Los cambios desconcertantes de la afectividad se dan generalmente con una exacerbación de la sensibilidad de los sentidos, en cuanto un estar al acecho de señales, pendiente de alucinaciones y vivir una existencia delirante (fenómenos del esquizofrénico). La originalidad invade el sitio de lo originado, la espontaneidad es desalojada por lo rebuscado y afecta el genio, cede el ingenio y la simplicidad a la agudeza, a la extravagancia, la realidad es sustituida por el misterio, lo oculto, lo laberíntico y complicado. Y si nos referimos al hombre como ese entre los sentidos y la sensibilidad y la afectividad, ha perdido aquí el centro de su equilibrio infinitamente alejado de la vida, se presenta como lo muerto.

Tercera parte. Una locura inesperada o los efectos de un medicamento para evitar la malaria

Existen medicamentos que pueden mezclarse con emociones de temor y angustia, causando episodios de "locura afectiva" generando crisis al interior del paciente.

Cuarta parte. Sobre la embriaguez y las drogas

La droga favorece la impresión de transiciones y las transiciones en las que percibo el viaje de una realidad a otra, proporciona la certeza que es más que una proyección subjetiva. En la vivencia de la angustia como pérdida absoluta de significación discernimiento y finalidad, los sentidos se agudizan al extremo cuando la tonalidad afectiva se reduce a la indiferencia de no sentir nada y de cuya pasividad no puede huir. El tiempo que es incesante fluir de la vida a sí mismo en la manifestación de la afectividad, pareciera dejar brotar y la acción, la praxis se reduce a un ir y venir desesperado, mecánico y absurdo, alimentado por los sentidos. La exaltación de los sentidos, ya sea por estímulos externos o por cambios

orgánicos, que también son externos respecto del cuerpo subjetivo, llenan e intentan compensar el vacío de la afectividad que languidece.

La causa del aburrimiento está en uno mismo, se aburre el que no puede entretenerse consigo mismo, se busca en lo exterior, por medio de los sentidos que este sea la única fuente de pasatiempo.

Quinta parte. Se nos plantea la existencia humana entre los sentidos y la afectividad

La afectividad es en su esencia lo que se experimenta a sí misma sin la intermediación de los sentidos ni un sentido interno. En cambio la sensibilidad es el poder de sentir algo y esta afección se realiza por intermedio de un sentido y finalmente del sentido interno. Por eso “el sentimiento no es ni puede ser jamás sentido”, ya que la recepción del ser en el horizonte de la trascendencia, su recepción como ser otro en tanta sensibilidad, esta ausente por principio del sentimiento y de su esencia.

La afectividad esencialmente invisible, se sustrae a la mirada intencional de la conciencia y es por esa imposibilidad de principio que la atención perturba el libre juego de nuestros sentimientos. Todos los sentimientos que derivan de las tonalidades fundamentales del ser mismo, el sufrimiento, la alegría, encuentran en este principio de su unidad y de su diversidad.

En cambio, en el ámbito de los sentidos se oculta el ser que solo se manifiesta en lo inmediato, no representativo e invisible de la afectividad. En la exterioridad del mundo toda existencia se quiebra como su propia imagen, como una representación que se enajena de la afectividad y de la experiencia de la vida. Se pierde cuando lo que le confiere la afectividad a no reside en ella, se aliena cuando la ley de su desarrollo no es más la suya sino la de un espíritu extraño.

CITAS CLAVES:

Pág. 227: “La afectividad nada tiene que ver con la sensibilidad con la cual se le confunde desde siempre sino que le es estructuralmente heterogénea” Henry M. L’ esence de la manifestation, Puf París 1.963.

Pág. 229: “La vida es el otro nombre de la afectividad y al mismo tiempo del ser” Henry M. Vida y corporalidad en prensa. 1997.

METODOLOGÍA:

Este es un artículo, el cual está dividido en cinco partes, en donde el autor desglosa las ideas importantes de la afectividad en el hombre en el tiempo y en el espacio.

CONCLUSIÓN:

Un enfermo mental siente de un modo indudable que es él y que existe, pero creyendo en un todo al genio maligno hasta el punto de recurrir al suicidio. Esta radicalmente expuesto a la exterioridad y hasta lo más privado e íntimo se hace público. Cae bajo la potestad de los sentidos, de la sensibilidad, cuando la fuente de la afectividad se agota.

La afectividad, la vida, es interioridad y en la exterioridad nadie la encontrará jamás. Podemos perder nuestros bienes, pero si perdemos nuestra interioridad habremos perdido todo.

Lo que viene no procede del futuro sino que es la llegada de la vida a sí misma que se experimenta a través de la transparencia de la afectividad. Cuando se apaga la afectividad como una peculiar tonalidad del devenir como modificación de la llegada de la vida a sí misma y entonces la existencia queda a merced de los sentidos.

En la patología la indiferencia afectiva es la dispersión de la existencia en el ámbito de los sentidos que justamente ponen de manifiesto la imposibilidad del enfermo de hacer otras experiencias que agreguen algo nuevo a las tempranas. La sensibilidad y la afectividad son estructuralmente heterogéneas.

TÍTULO: EL DERECHO A LA TERNURA
AUTOR: Luis Carlos Restrepo
PUBLICACIÓN: 1194, Grupo Editorial 87 Ltda
UNIDAD PATROCINANTE: Arango Editores

PALABRAS CLAVE:

Amar: Es comenzar a navegar en un mar de representaciones gratas y unificadas para terminar en una zona de tormentas donde afectos no semantizados, huellas táctiles y olfativas perdidas en la noche de la memoria, retornan con oscura fuerza para hacernos sentir una agonía melancólica. Pag 98 amar es entrar en una zona de fluctuación que revive viejas heridas y saca a la superficie antiguas quejas (Pág. 99)

Amor: Es un sentimiento de dependencia afectiva, es la constatación de la debilidad compartida (Pág. 126)

Caricia: Conjunto de ceremonias que encarnan al otro, juego en el que perdemos los límites, abrirse al mundo y también a los abismos que nos surge (Pág. 84)

Cultura: Dispositivo para acondicionar cerebros (Pág. 79)

Sabiduría: Conocimiento sensorial y sentimental (Pág. 73)

Ternura:

- Es un término medio entre el amor y el odio (Pág. 102)
- Es el camino que recorremos cuando nos hemos dado cuenta de la falibilidad humana, de la cercanía al odio y de la facilidad con que nos convertimos en sujetos maltratantes (Pág. 103)

DESCRIPCIÓN:

Inicia con una reflexión sobre el hombre y su afectividad en general. Luego se detiene en la cognición afectiva. Explica la noción de ternura amor y odio, así como su relación con el intelecto y los sentidos vitales. Y termina con su análisis sobre la educación tanto familiar como escolar, a

nivel vivencial y religioso para terminar con una invitación a regalarnos el derecho a la ternura. Tiene 191 páginas.

FUENTES

Jürguen Habernas
Michael Foucault
Racine
Ludwig Wittgstein
Eric Erickson
William James
Fernando Pessoa
Adam Smith
G.W.F. Heguel
Santo Tomás
Gianni Vattimo
Bacón
Descartes
Charles S. Perce
Molineux
John Locke

CONTENIDO:

Lo público y privado. Comienza con una analogía muy clara Sobre como estamos acostumbrados a opinar sobre los hechos públicos, de todos los tipos de derechos que existen, pero nunca se habla de los “derechos domésticos” como los llama el autor al los cuales pertenece el derecho a la ternura.

Falacias epistemológicas. El Autor habla sobre los innumerables temores que surgen al enumerar un discurso sobre la ternura, sobretodo si se trata de un hombre por temer a ser denominado afeminado.

“Por cada mujer cansada de ser llamada hembra emocional hay un hombre que no soporta más que se le niegue el derecho a llorar y ser tierno”

Tanto en hombre como la mujer, el chico o el anciano, están tentado por símbolos culturales enemigos del encuentro tierno, que al reglamentar sus conductas aspiraciones y convicciones, los llevan a aplicar en la vida diaria la lógica arrasadora de la guerra.

El autor aclara que el problema se presenta desde la crianza del niño en la escuela, en la cual busca una neutralidad sin emociones. Es así como, por ejemplo la ciencia nos enseña a conocer si una relación, pero según el autor este conociendo se puede dar manteniendo un relación afectiva y tierna (por ejemplo con los delfines).

“Unas de la principales dificultades que encierra la integración de la ternura a las perspectivas cognitivas y académicas es que aquella señala un límite del lenguaje”

También aclara que el mundo táctil es el mundo tierno, al igual que las palabras, solo que estas se han vuelto frías ya que en el discurso científico así lo son, ya que éste es solo una expresión de las lógicas de guerra que se han insertado en la producción del conocimiento.

Analfabetismo afectivo. “No logramos conceptualizar todavía el importantísimo papel de la afectividad juega, no solo en la vida cotidiana, sino en dimensiones donde hasta hace poco se la consideraba un estorbo.” El analfabetismo afectivo es el que nos impide encontrar claves para mejorar nuestra vida afectiva.

Nosotros frente a las culturas tradicionales indígenas, mantiene una relación íntima con su entorno, padecemos un mayor analfabetismo afectivo

Herederos de Alejandro. Cuenta la historia de Alejandro el hijo de Filipo, rey de Macedonia, para comprobar que nosotros estamos en una coraza aislada de los sentimientos para “poder sobrevivir”. Así mismo no cuenta la historia de Abraham para ejemplificar la misma postura.

Y aclara que como herederos de ellos, seguimos destruyendo la posibilidad de la ternura para ver realizadas nuestras ambiciones. El lenguaje de la ternura se presenta indeseado cuando vemos al mundo como objeto de conquista.

La ternura, así, solo se presenta en momentos de relajación, donde no pone en peligro el endurecimiento de la piel propio de los combatientes. “cuando el cariño y la ternura se inmiscuyen en la rutina vida diaria, los prisioneros de la ideología guerrera sienten gran temor y confusión pudiendo responder con actitudes de rechazo y violencia.”³⁶

Las locuras permitidas. Crisis de la edad adulta: vivir en soledad o en intimidad, y como solución fallida la persona adulta rechaza la posibilidad de un contacto cálido con sus semejantes.

Huyendo de la ternura quedan atrapados en la dureza del logos, cayendo en la paranoia la cual en nuestra cultura es una locura rentable. “El temor al contacto mínimo que presenta el adicto lo lleva a la exaltación sensorial del psicoactivo la intensidad que no logra derivar de su contacto cotidiano con los otros, de igual manera el compulsivo de la productividad, el trabajo, el éxito o el poder, suele mostrar gran capacidad para manipular los demás y obtener pingües beneficios, pero estará siempre presto a escabullirse cuando se presenta la posibilidad o necesidad de un contacto más íntimo”

“Cuando alguien siente en su cuerpo el efecto de campo de las corrientes afectivas y las relaciones interpersonales, de inmediato lo tildamos de histérico o esquizofrénico, mientras consideramos normal a quien se articula insensible a todos los automatismos.” Pag 44

La cognición afectiva. En la historia no siempre se ha presentado esta eliminación de sentimientos para encontrar una mejor productividad (lar árboles, matar ballena). El autor cita los modelos de conocimiento chamánico, el nuevo y antiguo testamento, la época romana. Ya que la referencia a una experiencia sensorial mediada por el olfato o por el tacto es muy frecuente en todos los pueblos de la antigüedad tardía.

“La intelección de la afectividad parece tener su origen en que frente a una percepción mediada por el tacto, el gusto, el olfato. Occidente prefirió el conocimiento de los exteroceptores o receptores a distancia como lo son la vista y el oído”

“Al negar la importancia de las cogniciones afectivas, la educación se afirma en una pedantería del saber que se mantiene subsidiaria de una concepción de razón universal y apática, distante de los sentimientos y los afectos”. Al excluir el tacto y el olfato del proceso pedagógico, se niega la posibilidad de fomentar una intimidad y cercanía afectiva.

Lo táctil está silenciado frente al beneficio de lo visual, el proceso educativo debería abrirse a la singularidad, a las lógicas sensoriales como la única manera de adentrarse en las cogniciones afectivas, si esta reformulación no se da es imposible avanzar en la construcción de un sujeto crítico capaz de replantearse verdades, en especial a nivel afectivo.

Sentir la verdad. La afectividad plana tiene como objeto la urgencia por poner un dominio homogéneo y universal concibiéndose al mundo como un tablero disponible para ser utilizado a su amañó por el mercader universal.

La ciencia no puede llenar los vacíos que deja la ausencia de una ideología o una religión. La afectividad científica corre paralela a una práctica democrática, consistente en aceptar la diferencia y convivir con ella”

Finalmente en este capítulo el autor hace una comparación de sensorialidad del poeta y el “sentir de verdad” de coca cola abriendo un camino a un sentir la verdad de la ciencia dispuesto a superar el abismo que de manera injusta nuestra cultura ha abierto entre el conocimiento y la afectividad”

El cerebro social. Nada es accidental, la cultura es para acondicionar cerebros, “Llenar la vida cotidiana de ternura exige una inversión sensorial que va desde la más cercana vivencia perceptual hasta la desarticulación

de complejos códigos que nos señalan corredores ya establecidos de semantización del mundo.”

Agarrar y acariciar. Al autor explica que hay dos facetas completamente opuestas de un mismo órgano que es la mano: agarrar y acariciar ya que no es posible acariciar a la fuerza, la caricia es una práctica cognisiva.

La caricia re reviste de paciencia y movilidad suelta, mano que renuncia a la posesión conjunto de ceremonias que encarnan al otro, juego en el que perdemos los límites, abrirse al mundo y también a los abismos que nos surca.

Retorno a la sabiduría. “es tanta la torpeza afectiva acumulada en nuestra cultura que nos parece obvio la disociación entre cognición y afección, nos han cerrado el camino de integración de estas dos esferas sendero por el cual se permite conocer de manera mas fina y detallada de los componentes afectivo.El autor nos ilustra como el hombre padece de dicha torpeza afectiva por medio de la historia de un pollito.

El asunto ético por excelencia, el dilema que el autor quiere recalcar es si nosotros acariciamos o agarramos. “enlutarnos hacia la ternura es tener siempre presente, en el horizonte, la posibilidad de crueldad y violencia... ...hay que conocer la facilidad con la que los seres humanos accedemos a la violencia.”

Entre el amor y el odio. “el amor es una experiencia equívoca, por que anuncia con bombos y platillos la posibilidad de fusión, pero nos defrauda una vez se torna cuerpo, revelándonos la fragilidad de la ilusión al hacernos constatar que el sueño edénico es irrealizable y que los discursos amorosos están casi siempre dirigidos a otro imposible”.

Amamos del otro casi siempre una imagen que proyectamos en él, Amar es comenzar a navegar en un mar de representaciones gratas y unificadas para terminar en una zona de tormentas donde afectos no semantizados, huellas táctiles y olfativas perdidas en la noche de la memoria, retornan con oscura fuerza para hacernos sentir una agonía melancólica.

Al amar pedemos identidad.” La visión sencilla y simplificada que considera al amor un antídoto contra el amor y el odio, no para de ser un sueño vano. Odiamos la otro porque nos desilusiona, nos obliga a perder, por que nos obliga a pensar que no hay reciprocidad total.

Ternura es un termino medio entre el amor y el odio. El autor hace esta diferenciación entre al amor y el odio, y entre al amor y la ternura para que el lector entienda por que utiliza la palabra ternura y no la palabra amor.

Violencia sin sangre. Cualquier actitud puede ser violenta, cuando se desconoce la diversidad, “somos violentos cuando la arrogancia geometizante y homogeneizadora desconoce que el mayor patrimonio con que cuenta la vida y la cultura es precisamente su impresionante y nutrido abanico de diferencias.

El amor lejos de una visión romántica e idealizada, cabe entenderse como una experiencia que se encuentra a medio camino entre la sexualidad y el poder. Es innegable que parte del desamor y sufrimiento afectivo que caracterizan al mundo contemporáneo tiene que ver con el influjo que ejercen algunos imaginarios sobre el sujeto, ordenando su conducta de manera adversa a la consecución del goce erótico

En resumen el autor habla de lo utilitario que se esta volviendo el amor, a nivel económico, a nivel físico y cultural, como refiriéndose a un producto de consumo masivo.

Pareja: ¿tarea imposible?. El autor habla de diferentes dificultades, la primera obligación de resolver en vida privada algo no que no ha podido solucionar la humanidad, la batalla de los sexos, la segunda es la concepción de la pasión amorosa.

La pareja se cierne además sobre el paradigma de la amistad. Hacen falta mediadores conceptuales que nos permitan responder a tan disímiles exigencias en el marco de una simple relación amorosa.

Estética de la intimidad. Al amor es un sentimiento de dependencia afectiva. El conflicto consiste en que por temor a perder nuestra seguridad aplastamos la singularidad del otro, convirtiendo la vivencia amorosa en un campo de batalla.

Temerosos de depender nos alejamos del verdadero sentimiento buscando salidas como lo económico, compulsión por el éxito y demás experiencias ajenas a la vida en pareja.

Actuando desde la fragilidad. El autor comienza este capítulo hablando del gato como el animal que mejor representa la ternura. “la ternura es, a la vez que disposición a la caricia, rechazo visceral a la violencia”.

“La experiencia del chantaje afectivo, consistente en hacerle al otro de manera explicita o implícita que tiene nuestro apoyo y cariño solo si es como nosotros queremos que sea, es una práctica vejatoria”.

Eco ternura. “Somos tiernos cuando abandonamos la arrogancia de una lógica universal y nos sentimos afectados por el contexto, por los otros...cuando nos abrimos al lenguaje de la sensibilidad”

Acceder a la racionalidad ecológica y a la causalidad retroactiva es permitir la emergencia de un sentimiento de fractura en nuestra imagen de leyes de la creación, pues en los ecosistemas no hay centro, éste es pluricéntrico y reconstituye cada instante. Es como nos invita el autor a tomar nuestra afectividad, como un sistema ecológico. La ecoternura es desburocratizar el conocimiento, convertido en producción y conservación en una práctica autogestiva.

Claves teológicas. En este capítulo el autor retoma los pensamientos de diferentes pensadores como Fried Rich Schleieemacher, Hegel, Johann Fichte Charles Péguy, Horst Kurza y Kart Marx entre otros para hacer un análisis del proceso religioso con la secularización del sacrificio, ahora convertido en la donación de dinero

Camino a la gratitud. Nada se repite y por qué la sensación de monotonía, según el autor si entendiéramos la vida cotidiana como realidad doble, monótona pero con posibilidad de percibir la diferencia

Lo que puede el cuerpo. Según el autor “hay que liberar al cuerpos de los símbolos que lo asedian, estableciendo instancias que nos permitan actuar sin la tutela de los poderes que petrifican y reglamenta”

No existe un cuerpo natural, al nacer el cuerpo infantil se encuentra en una rejilla de signos que lo esperan (la cuna, juguetes, el nombre), “estamos prisioneros del cuerpo que nos representamos. Confinados en las abstracciones de los códigos impuestos.

“entre la imagen corporal y el cuerpo Kinestegico se insinúa un gran abismo”. No hay cuerpo natural ni simple, el cuerpo es un lugar de paso, es un gran campo de negociación del conflicto. Por eso según el autor hay que: Seguir creyendo que la vida se programa desde objetivos puntuales y tasas de productividad y eficiencia, sin dejar lugar a emergencia del azar. Lo segundo es empezar a sacar enseñanzas de lo equivoco, reconocer el tejido urbano como un ambiente diversificado.

Por ultimo invita a la revolución molecular de las rutinas de la vida cotidiana, a darnos derecho a la ternura.

CITA CLAVE:

Pág. 17: “Tanto en hombre como la mujer, el chico o el anciano, están tentado por símbolos culturales enemigos del encuentro tierno, que al reglamentar sus conductas aspiraciones y convicciones, los llevan a aplicar en la vida diaria la lógica arrasadora de la guerra”

Pág. 21: “Unas de la principales dificultades que encierra la integración de la ternura a las perspectivas cognitivas y académicas es que aquella señala un limite del lenguaje”

Pág. 36: “Cuando el cariño y la ternura se inmiscuyen en la rutina vida diaria, los prisioneros de la ideología guerrera sienten gran temor y confusión pudiendo responder con actitudes de rechazo y violencia.”

Pág. 41: “El temor al contacto mínimo que presenta el adicto lo lleva a la exaltación sensorial del psicoactivo la intensidad que no logra derivar de su contacto cotidiano con los otros, de igual manera el compulsivo de la productividad, el trabajo, el éxito o el poder, suele mostrar gran capacidad para manipular los demás y obtener pingües beneficios, pero estará siempre presto a escabullirse cuando se presenta la posibilidad o necesidad de un contacto más íntimo”

Pág. 59: “La intelección de la afectividad aparece tener su origen en que frente a una percepción mediada por el tacto, el gusto, el olfato. Occidente prefirió el conocimiento de los exteroceptores o receptores a distancia como lo son la vista y el oído”

Pág. 51: “Al negar la importancia de las cogniciones afectivas, la educación se afirma en una pedantería del saber que se mantiene subsidiaria de una concepción de razón universal y apática, distante de los sentimientos y los afectos”

Pág 79: “Llenar la vida cotidiana de ternura exige una inversión sensorial que va desde la mas cercana vivencia perceptual hasta la desarticulación de complejos códigos que nos señalan corredores ya establecidos de semantización del mundo.”

Pág. 93 “enlutarnos hacia la ternura es tener siempre presente, en el horizonte, la posibilidad de crueldad y violencia... ..hay que conocer la facilidad con la que los seres humanos accedemos a la violencia.”

Pág. 97: “el amor es una experiencia equivocada, por que anuncia con bombos y platillos la posibilidad de fusión, pero nos defrauda una vez se torna cuerpo, revelandonos la fragilidad de la ilusión al hacernos constatar que el sueño edenico es irrealizable y que los discursos amorosos están casi siempre dirigidos a otro imposible”

Pág. 111: “El amor lejos de una visión romántica e idealizada, cabe entenderse como una experiencia que se encuentra a medio camino entre la sexualidad y el poder.”

Pág 113: “Es innegable que parte del desamor y sufrimiento afectivo que caracterizan al mundo contemporáneo tiene que ver con el influjo que ejercen algunos imaginarios sobre el sujeto, ordenando su conducta de manera adversa a la consecución del goce erótico”

Pág. 132: “La ternura es , a la vez que disposición a la caricia, rechazo visceral a la violencia”

Pág 135: “La experiencia del chantaje afectivo, consistente en hacerle al otro de manera explícita o implícita que tiene nuestro apoyo y cariño solo si es como nosotros queremos que sea, es una práctica vejatoria”

Pág. 139: “Somos tiernos cuando abandonamos la arrogancia de una lógica universal y nos sentimos afectados por el contexto, por los otros...cuando nos brimos al lenguaje de la sensibilidad”

Pág. 180: “Hay que liberar al cuerpos de los símbolos que lo asedian, estableciendo instancias que nos permitan actuar sin la tutela de los poderes que petrifican y reglamenta”

METODOLOGÍA:

Su redacción responde al método escrito Ensayo, con notas y propuestas serias basadas en teorías antiguas de diversos autores cuyas posturas y pensamientos son mostradas a lo largo de la lectura para concluir la postura centra que es la del autor. No es utilizado el pie de página ni son citados libros.

CONCLUSIONES

- Existen numerosos temores al hablar de ternura, sobretodo si se trata de un hombre.
- el problema se presenta desde la crianza del niño en la escuela es buscar una neutralidad sin emociones.
- el mundo táctil es el mundo de los tiernos
- El analfabetismo afectivo es el que nos impide encontrar claves para mejorar nuestra vida afectiva.
- El lenguaje de la ternura se presenta indeseado cuando vemos al mundo como objeto de conquista.
- La principal crisis de la edad adulta es decidir si vivir en soledad o en intimidad
- El pecado es una pérdida de la atención en los fines últimos
- En la historia no siempre se ha presentado la eliminación de sentimientos para encontrar una mejor productividad (lar árboles, matar ballena).
- Al excluir el tacto y el olfato del proceso pedagógico, se niega la posibilidad de fomentar una intimidad y cercanía afectiva.
- Lo táctil esta silenciado frente al beneficio de lo visual,
- La ciencia no puede llenar los vacíos que deja la ausencia de una ideología o una religión.
- La afectividad científica corre paralela a una práctica democrática, consistente en aceptar la diferencia y convivir con ella
- Ternura es un termino medio entre el amor y el odio
- Al amor es un sentimiento de dependencia afectiva. El conflicto consiste en que por temor a perder nuestra seguridad aplastamos

la singularidad del otro, convirtiendo la vivencia amorosa en un campo de batalla.

- La ecoternura es desburocratizar el conocimiento, convertido en producción y conservación en una practica autogestiva.
- No hay cuerpo natural ni simple, el cuerpo es un lugar de paso, es un gran campo de negociación del conflicto.

TÍTULO:	SER INFINITO Y ETERNO (Ensayo de una ascensión al sentido del ser)
AUTOR:	STEIN, Edith
PUBLICACIÓN:	1994
UNIDAD PATROCINANTE:	Ninguna

PALABRAS CLAVE:

Filosofía: Es una ciencia, saber, tener una vida espiritual, hacer filosofía a unos momentos que no se filosofa. (Pág. 32)

Esencia: Es el ser así, esto en un sentido amplio, para abarcar lo que es la cosa. (Pág. 103)

DESCRIPCIÓN:

Este es un ensayo, está dirigido a aquellos estudiantes del ser, su espiritualidad y su relación con la filosofía. por ello refleja una expansión en formación integral del ser, teniendo en cuenta diferentes doctrinas expuestas por algunos pensadores y su relación con dios.

FUENTES:

- Gómez Robledo, Antonio. El pensamiento Filosófico de Edith STEIN. Mexico. Universidad Nacional Autónoma de Mexico. 1.988.
- Pérez Monroy, Alberto. Edith Stein también murió en Auschwitz (segunda edición). Mexico, centro de estudio de los valores humanos. 1.990.
- Xirau Ramón. De mística. Mexico. Joaquín Mortiz. 1.993.

CONTENIDO:

Capítulo I. Introducción a la cuestión del ser
Secciones 1,2,3 y 4

La filosofía es una forma de espíritu, la cual le proporciona la posibilidad de actividad y de desarrollo de esencias en el hombre, en su sentir, en su actuar, en su pensar y su ser en general. esa vida espiritual es la base del conocer, investigar, y juzgar, ya que en el acto respectivo significa la actividad viva.

Capítulo II. Acto y potencia en cuanto a modos de ser **Secciones 1,2,3,4,5 y 7**

El hombre no vuelve a sentir una alegría pasada como una alegría presente, puesto que es recuerdo. sin embargo es posible que el yo presente se encuentre en el lugar del yo del pasado y que así recuerde la vida transcurrida. la persona sabe bien que en otro tiempo sentía de otra manera que ahora cuando solo lo recuerda , pero hay dos yo al pensar de eso. no obstante, puede suceder igualmente que al recordar el pasado el yo de antes se presente como un extraño y que la persona vuelva a sentir su alegría como una alegría extraña.

Capítulo III. Ser esencial y ser real **Secciones 1,2,3,4,5,6,7,8,9,10,11, y 12**

La inteligencia afectiva descansa sobre un elemento que ya no puede ser deducido ni inducido. A lo cual Hering llama esencias autenticas, las cuales “son capaces de hacerse comprensibles por si mismas”, y que solo su conocimiento nos hace capaces no solo de constatar todo lo que existe sino comprenderlo igualmente. las esencias representan una multiplicidad rica de contenido. hay esencias deducidas que remontan a esencias mas simples y que deben hacerse comprensibles a través de estas (por ejemplo, “agridulce”).

Pero las ultimas esencia simples ya no pueden ser deducidas unas de otras. en la esfera de la conciencia, los nombres de los diferentes contenidos de experiencia indican tales esencias simples: por ejemplo , tristeza, alegría, dolor, placer, pero también conciencia , experiencia, yo. las esencias no deben ser confundidas, y esto va de por si, con las cosas reales llamadas según ellas

La esencia no es un yo vivo y la esencia alegría no es una alegría vivida. la alegría , en el sentido mas estricto esta delimitada por una serie de estados del alma que le son cercanos :unos indican un grado elevado de alegría , esta elevación se debe ya sea a una disposición interior (dispositivo) , y entonces es la alegría , que significa un ensanchamiento interior del corazón , se manifiesta por un cambio de expresión en el rostro , entonces se habla de la unión de la alegría con la imaginación, se revelan primero los signos del estado del alma , y entonces se ve impulsado a hablar y obrar según su satisfacción interior el axioma de la esencia plantea que cada objeto tiene una esencia al igual que cada una de las cualidades y experiencias vividas por ello se dise que cada ser tiene la esencia para reconciliarse fácilmente para amar la música y los contactos humanos. el hombre posee una inteligencia espiritual, la cual debe ser divina e inmutable como el espíritu divino mismo, por ello no se puede desligar la inteligencia de la esencia de las virtudes y habilidades afectivas e intelectuales que posee el hombre.

Las reflexiones teológicas no pueden conducir a una conclusión puramente filosófica de la dificultad del mismo orden, es decir, a una intelección necesaria y apremiante, pero abren perspectivas de una posible solución mas allá de los límites filosóficos que limitan lo que es todavía comprensible en esta esfera. En la investigación filosófica el ser abre el sentido de las verdades es fe.

Capítulo IV. Esencia, sustancia, forma y materia **Secciones 1,2,3,4,5.**

Difícilmente se puede imaginar un contraste entre la fe y la alegría del mundo de Aristóteles y por otra parte, la conducta esencial de Platón, para quien el mundo sensible no es más que una expresión débil y perecedera de las ideas. existen ciertos movimientos importantes en el arte de sanar, primero es una capacidad de hacer, el segundo una capacidad de padecer (potencia activa y pasiva). una cosa es llamada capaz en el sentido fundamental, cuando puede hacer bien una cosa. (por el contrario, la incapacidad no es un no poder total, sino solamente el no poder hacer una cosa bien).

Por otras parte, el poder sufrir es buena cuando hace apto a un cambio hacia el bien. sin embargo, una capacidad completamente excelente es la de poseer la potencia de resistir a todas las influencias exteriores y quedar absolutamente sin cambio, por tanto, de no estar sometido a ningún sufrimiento. no obstante, Aristóteles retiene como significado fundamental de capacidad el del “fundamento del ser del cambio en otro en cuanto”.

La capacidad de hacer y de sufrir están ligadas de manera diferente. primero, estos dos poderes están unidos en la misma cosa que posee el poder de sufrir y de provocar el sufrimiento en otros. en seguida, a toda hecho de padecer pertenece un hacer o un obrar, pero aquel que obra y que el padece son cosas diferentes como causa de la pasión no se da solamente, sin embargo, el padecer del paciente sino también el hecho “de que la materia también es un fundamento del ser”. Platón expone bajo la forma de un mito, podría ser considerado como una cosa más serie, y si fuera de la materia primera (que ha designado él mismo como el espacio) introduce una materia segunda, es que no ha considerado la primera como suficiente para llenar la función reservada precisamente al tercer término, situado entre las ideas y las cosas sensibles a saber: explicar la diferencia que existe entre las dos realidades, sin embargo, no se trata aquí de examinar el pro y el contra de las distintas concepciones posibles del platonismo, el encuentro de espíritus tan diferentes como los de Aristóteles y Platón en la búsqueda de lo que les parece indispensable para poder comprender la naturaleza sensible (o más bien el hecho de que Aristóteles se ha detenido en una concepción semejante a la de Platón, a pesar de su visión del mundo completamente deferente) nos permite reconocer solamente que estos dos autores han admitido una

cosa real de una manera por demás oscura y lejana si entendemos por ideas platónicas lo que hemos descrito como esencias o quiddidades o también como formas puras, y si ponemos bajo nuestra mirada el mundo de las ideas sensibles el contraste surge inmediatamente: de un lado se encuentra todo lo que escapa a todo devenir y a todo cambio, lo que es perfecto en sí, independientemente de todo lo que pasa en este mundo y que solo el espíritu puede aprehender, y del otro lado, un mundo de cosas que viene a la existencia y se desarrolla pero lo que acabamos de decir para caracterizar este mundo sensible vale igualmente para las representaciones y en las que el elemento psíquico tiene ventaja sobre el elemento material y espacial.

Capítulo. El ente en cuanto tal “los trascendentales”
Secciones 1,2,3,4,5,6,7,8,9,10,11,12,13,14,15,16,17,18,19

No se ha hecho aún una investigación sobre todos los géneros del ente que dan una relación al muy estricto concepto del ente independiente y particular. como Aristóteles no suponemos solamente que conviene aplicarlos también a la realidad espiritual se le puede dar a la verdad lógica, un significado más amplio que a la verdad del juicio y considerar a ésta como incluida en aquella: en la medida en el acto del juicio y al juicio como producto inteligible de una forma determinada postulan una cosa que ameritan el título de conocimiento y considera la correspondencia con un ente, aquí se trata de la percepción sensible de un árbol verde y del sentido de esta percepción. el conocimiento de las ideas, quiddidades o imágenes sensibles) que poseemos efectivamente, no hace descubrir ciertas diferencias en su estructura interna, ciertas ideas se deducen necesariamente de las otras, de tal suerte que no se podría conocerlas de otra manera, a propósito de otras ideas, no se puede decir por que son ellas así y no de otra manera (el hombre posee dos manos y dos pies tiene necesidad de los sentidos para conocer, entre el cuerpo y el alma existen determinados lazos de dependencia, etc.).la existencia del estado de cosas mi ser permanecen separados existencialmente en el conocimiento, aunque yo deba a la existencia del estado de las cosas el enriquecimiento del ser que significa la realización del conocimiento. por esto no es importante saber de qué especie es el ser que entra en el contenido de mi conocimiento, aunque conocimientos de especies diferentes fundados sobre la diferencia del ser de los objetos conocidos pueden significar para el espíritu un enriquecimiento más o menos grandes del ser, por ejemplo, una percepción sensible o la intuición de un contexto metafísico.

La tendencia en el cuanto orientación existencial hacia la perfección del propio ser pertenece a todo lo real creado sometido al devenir: al lado de la tendencia consciente y fundada en el conocimiento (espiritual) de las criaturas razonables se coloca en la tendencia sensible de los seres vivos provistos de sentidos pero privados de razón y la tendencia natural perteneciente solamente a los seres animados (pero no sensibles) y las

criaturas animadas. el resplandor que se encuentra en el mundo sensible en cuanto rayo de la luz corporal misma, sin él toda la belleza sensible nos quedaría escondida así como la variedad de los colores y el encanto de las figuras corporales. pero este resplandor no está ligado al mundo sensible. existe una belleza espiritual: la belleza del alma humana, cuya "conducta o opciones están ordenadas armoniosamente según la claridad espiritual de la razón".

Mientras más se hacer un ser creado al arquetipo divino de todo ente, es más perfecto. por eso la belleza espiritual debe ser superior belleza sensible y puesto que la gracia el alma está más cercana en un sentido enteramente nuevo, al ser divino, el resplandor que se la gracia derrama sobre el alma debe superar toda armonía natural. pero únicamente la belleza suprema, la belleza misma, confiere a do lo que es creado, lo que es creado el ser y la belleza. Dios es el ser perfecto exento de toda imperfección y todo defecto. Si es para nosotros incircunscrito e inconmensurable porque su infinitud se encuentra más allá de todas nuestras medidas y de todas nuestras determinaciones, es sin embargo, su propia medida ser medido y determinado en sí mismo y consigo mismo, estar plenamente de acuerdo consigo mismo y para sí mismo, ser absolutamente luminoso en sí mismo y para sí mismo: él es la luz misma "en lo cual no hay ninguna sombra de tinieblas".

Capítulo VI. El sentido del ser

Conviene ver lo que se debe entender aquí por todo y las partes. Se puede pensar primero en la naturaleza en cuanto mundo de la perfección sensible y de la experiencia y de las cosas a partir de las cuales se construye esta naturaleza. Pero se debe pensar principalmente en los entretenimientos de la naturaleza de la naturaleza (tomada quien en un sentido correspondiente más el pensamiento contemporáneo que al pensamiento medieval) y al espíritu: el mundo que es directamente accesible a la percepción sensible no es asimilable pura y simplemente al mundo real, no constituye de ninguna manera un todo que se vasta a sí mismo, sino que en forma con el mundo espiritual un contexto funcional, y por tanto, una estructura real; Por otra parte representa en cuanto perceptible espiritualmente un mundo para el espíritu y además, mediante la relación (intencional) que tiene con este último, forma con él una unidad.

Él "yo soy significa: Yo vivo, yo sé, yo quiero, yo amo, pero todo esto no constituye una sucesión o una yuxtaposición de actos temporales; al contrario se trata de algo, que es absolutamente uno desde toda la eternidad en la unidad del acto divino, único en el que coinciden totalmente todos los significados diferentes de la palabra acto: ser real, presente vivo, ser acabado, movimiento espiritual, acto libre.

Capítulo VII. Imagen de la trinidad en la creación

Sección 1,2,3,4,5,6,7,8,9,10,11

La sensación de los procesos físicos es también mi vida como mi pensamiento y mi alegría, aunque se tratase de manifestaciones vitales de una especie totalmente diferente. El frío que recorre mi piel, una presión en la cabeza, un dolor en un diente, no los efectúo como una operación intelectual deseada y esas sensaciones tampoco suben de mis profundidades como la alegría, sino que yo estoy en ello: lo que toca mi cuerpo me toca a mí también y precisamente en donde esto lo toca. Estoy presente en todas las partes de mi cuerpo en donde actualmente siento una cosa.

El hecho de sentir puede sobrevenir de manera impersonal, por ejemplo, la sensación pura de los sentidos que no alcanza propiamente hablando al yo espiritual, el sentir o el tocar se hace consciente en cuanto es afectado por ello. Lo que permite l yo ver y constatar (intelectualmente) la sensación. Pero sentir y hacerse consciente son dos cosas diferentes.

Partiendo de allí llegamos a comprender la posibilidad de una vida de puras sensaciones que no toma jamás la forma de la vida y del yo personal así como podemos suponerlo en los seres puramente sensitivos. Por otra parte, los procesos corporales pueden ser incluidos en la vida personal, cada paso, cada movimiento de la mano, tomamos libre e intencionalmente, constituyen actos personales que se refieren a un mismo cuerpo sentido y comprendido como coagente. El espíritu que se eleva por encima del fundamento de la experiencia en libres reflexiones que brotan de la sensibilidad pura. Obtenemos así conocimientos variados que franquean os límites de lo que es concebido y concebible de manera sensible, entonces aparece de nuevo la posibilidad de un conocimiento que no tiene ya necesidad de una vida de acceso sensible. En el campo del conocimiento sensible se trata de la percepción sensible, considerada no como una simple impresión sensible, sino como una representación que nos hace comprender y se encuentra penetrada de espíritu.

La parte de libertad en el conocimiento llega a ser más grande en tanto que el conocimiento depende más del entendimiento, del pensamiento que procede por juicios y racionios, es necesario entonces suministrar esfuerzos personales para la adquisición del saber, de ahí que el número de los argumentos favorables o desfavorables al sentimiento para que aumente, crezca, llegue a ser más difícil a abarcarlos en su totalidad y deje gran parte de juego a la decisión libre. Hacemos la experiencia de nuestras emociones y de nuestras acciones vitales como si surgieran de una profundidad más o menos grande.

La percepción sensible como el conocimiento intelectual e una unidad vivida de una duración más o menos larga, desaparece para dejar lugar a

nuevos sentimientos vividos. Pero al desaparecer no pierde, sin embargo, su contenido. En efecto, el contenido sensible que ha sido recibido una vez se encuentra conservado en la interioridad dentro de un tiempo muy largo o muy corto algunas veces también para siempre, espíritu, amor y conocimiento son cada uno enteramente el mismo y enteramente en el otro; el espíritu se conoce totalmente y ama totalmente; el conocimiento se ilumina él mismo así como el amor y entonces ilumina el espíritu conocer y amante; el amor lo abarca todo: así mismo y el conocimiento y, por consiguiente, al espíritu amante conocido.

El conocimiento de sí ha nacido del espíritu igual que el hijo es nacido del padre. Él es conocido por sí mismo antes e conocerse, adquiere el conocimiento por medio de la búsqueda.

Capítulo VIII. Sentido y fundamento del ser individual **Secciones 1,2, y 3**

El sentido individual se logra en la medida en que es ser comprender su funcionamiento interior, sus necesidades y su sentido de vida.

CITAS CLAVES:

Pág. 396: “Ya solo el hecho de que la inteligencia sea superior a la sensibilidad es una prueba para la razón para la existencia necesaria de algo que no sea corporal y que solo la inteligencia pueda captar”

METODOLOGÍA:

Este libro está compuesto por 8 capítulos, los cuales a su vez contienen secciones que hacen más fácil su comprensión.

CONCLUSIONES:

El amor en cuanto vida divina interior no puede ser sustituido entre el amor a Dios y las criaturas, porque esto no puede ser en el amor de la suprema perfección (aun si se sueña en el amor alcanzado por la criatura en su perfección, es en su perfección, es decir, en el estado de gloria) el amor supremo es un amor reciproco y eterno: ahora bien, Dios ama a las criaturas desde toda la eternidad. Si no, el amor estuviese sometido al cambio y a la imperfección de aquello que no puede recibir la plenitud; además, Dios estaría sujeto a las criaturas.

El amor entre Dios y la criatura sigue siendo entonces un amor imperfecto; ciertamente en el Don de sí lo absoluto de la vida de gloria, Dios puede acoger a una criatura, pero ninguna criatura ni aun el conjunto de todas las criaturas puede concebir a Dios.

COLOMBIA	UNIVERSIDAD DE LA SABANA	RAA 113
-----------------	---------------------------------	----------------

TITULO:	ÉTICA EUDEMIA / ARISTÓTELES; TR., INTROD. Y NOTAS DE ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO
AUTOR(S):	ARISTÓTELES, 384-322 A.C.
PUBLICACION:	1994; México, Universidad Nacional Autónoma de México
UNIDAD PATROCINANTE:	Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Amistad: Las formas de relaciones entre iguales, superior inferior, entre parientes con otras personas asociadas a nosotros de cualquier otra manera. Amistad relacionada con el del amor (Pag. 198)

Hombre: Realidad intermedia entre bestias y Dios (Pag. 98)

DESCRIPCIÓN:

280 Páginas

FUENTES:

- La esencia del tomismo, ed. Yebra, Madrid, 1953
- De aristotelis librorum ordine et auctoritate, Berolini, 1854
- Le de sensu et sensato D´aristote, en melanges mandonet, 91, 94
- J. tricot, La metaphysique, introduccion, pag XL.

CONTENIDO:

El primer libro plantea la naturaleza de la felicidad, el fin y meta de la conducta humana. Tal investigación reviste un carácter inicial práctico o empirico. Tres formas de vida son las que sirven como punto de enfoque la vida del pensamiento propia del filósofo y el sabio, la vida de la acción del hombre de estado, y la vida del placer de la multitud instintiva.

El libro segundo comienza definiendo la felicidad como le reto ejercicio de las funciones propias de la naturaleza moral e intelectual del hombre.

Analiza después la naturaleza de la virtud moral, de la bondad de carácter y de la virtud en general, que queda definida como una disposición permanente, que toda acción o emoción sigue un camino intermedio entre

lo excesivo y lo defectuoso. Presenta luego un catálogo de las diversas virtudes, junto con los vicios por exceso y por defecto que corresponden a cada una de ellas.

Y estudia finalmente el problema de la libertad del querer a la luz de la psicología de la volición y de la intención.

El libro tercero trata una por una las virtudes y algunas cualidades de carácter de menos importancias, cada una de ellas con su correspondiente para de vicios. Los libros cuarto quinto y sexto de la Eudemiana son omitidos por las ediciones de la obra por corresponder idénticamente a los cuarto, quinto y sexto de la nicomaquea. El primero trata de la justicia, con lo que queda completo el estudio de las virtudes morales. El segundo de las virtudes intelectuales: La prudencia o sabiduría práctica y la contemplación o sabiduría teoriza especulativa. El tercero es como un apéndice de las cuestiones de la virtud moral y examina la debilidad de la voluntad, estudiando la psicología del pacer.

El tema propio del libro séptimo es la amistad. Este término incluye todas las formas de relaciones mutuas amistosas, bien sea entre iguales, bien entre superior inferior, entre parientes con otras personas asociadas a nosotros de cualquier otra manera; así mismo estudia las diversas formas que resultan del fundamento que justifique esta amistad: la utilidad, el placer, o el verdadero valor humano. Analiza finalmente la Psicología de la amistad en relación con la del amor.

El libro octavo versa sobre el aspecto epistemológico de la virtud, tema tratado también en la nicomaquea, aunque de distinta forma. Discute las influencias éticas de la buena suerte, asunto tratado ya mas extensamente a propósito de otros temas en el libro sexto. Sigue luego un breve ensayo sobre la nobleza moral, la kalocagathia, virtud a la que la nicomaquea alude sin analizar, como una cualidad necesaria del hombre magnánimo.

Esta virtud tiene la categoría de una culminación o consumación de todas las virtudes particulares. Y concluye el trabajo con una rápida referencia a la contemplación, la actividad de la sabiduría especulativa como lo más elevado de la vida del hombre.

METODOLOGÍA:

El autor presenta el libro como una exposición explicativa de la ética con base en Eudemo (discípulo más fiel de Aristóteles). Explicación que divide en varios libros

CITAS CLAVES:

Pág. 69: “La teorías físicas para Aristóteles son El movimiento, Las causas, Clases de movimiento y El universo”

Pág. 205: “La existencia de Dios en Aristóteles es un argumentación cosmológica, “la necesidad de un Primer Motor Inmóvil fuente última de todo movimiento del universo”

Pág. 230: “Aristóteles se replanteó el problema de las causas, pero mantuvo el criterio de clasificación platónico de las ciencias en teoréticas en el cual se encuentra la física, matemáticas y teología o filosofía primera los principios tienen que ser universales y lo que procede de ellos tiene que ser universal”

CONCLUSIONES:

- Definiendo la felicidad como el ejercicio de las funciones propias de la naturaleza moral e intelectual del hombre.
- El segundo de las virtudes intelectuales: La prudencia o sabiduría práctica y la contemplación o sabiduría teórica especulativa. El tercero es como un apéndice de las cuestiones de la virtud moral
- la amistad. Este término incluye todas las formas de relaciones mutuas amistosas

TÍTULO: VOCACIÓN Y AFECTOS

AUTOR: CUELI, José

PUBLICACIÓN: 1.990, México

UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Vocación: “Es el llamado a cumplir una necesidad”
(Pág. 37)

Orientación profesional: “Una educación, una información, y un camino
a la libertad” (Pág. 35)

Felicidad: “Paz, alegría, tranquilidad, dar y recibir cariño”
(Pág. 39)

Afecto: “Amor, ternura” (Pág. 39)

DESCRIPCIÓN:

El objetivo del libro “Vocación y afectos” escrito por José Cueli, es que día a día se le dé mayor importancia al manejo de los problemas de la personalidad en relación con el trabajo, y la necesidad de que éste sea vivido con gusto y no como carga. En el primer capítulo plantea que nuestro lenguaje expresa que somos historia individual e historia social, e historia de una serie de sucesos y de acontecimientos que tuvieron lugar en el curso de cuatro siglos. El hombre de nuestra sociedad de consumo, es un individuo de ciertas características, prácticamente desde que nace, está sometido a un impacto continuo; los mensajes masivos que recibe el niño prácticamente desde el nacimiento, no solamente en tanto al contenido de la comunicación, sino en cuanto a las características del medio, limitado, fragmentado, frío, masivo-expresivo, lo están preparando para ser el ciudadano más adecuado a la sociedad de consumo que probablemente va a vivir. En la segunda parte señala que la vocación es parte de la personalidad no es susceptible de radiografiarse, por la sencilla razón de que el hombre es dinamismo; pueden determinarse, sí, ciertos rasgos, ciertos rumbos; jamás caminos precisos. La orientación debe consistir en señalar rumbos, dejando al sujeto en absoluta libertad para elegir. Uno de los problemas de la orientación reside en el hecho de que para poder orientar a través de una acción continua desde la infancia hasta el fin de la adolescencia (época en que el sujeto tiene ya que

trabajar y bastarse a sí mismo), es necesario estar capacitado para adentrarse a este tipo de personalidades. Cuando un deseo resulta inaceptable para el yo, lo que suele hacerse es arrojar el deseo al inconsciente. El deseo desaparece de la conciencia cubierto con el velo del olvido, pero sigue actuando y expresándose en formas diversas, tanto más enérgicas cuanto mayor haya sido el esfuerzo para desplazarlo del campo consciente; a este proceso de ostracismo de los deseos inaceptables se la llama represión. En el tercer capítulo José Cueli indica que cada ser humano tiene un acervo de necesidades internas y de necesidades externas. La "felicidad" consiste en aprender a satisfacer unas y otras, sin confundirlas. Los problemas inherentes a la orientación profesional, como puede verse, son muchos, complejos, y de naturaleza diversa. Para "orientar" profesionalmente a un individuo hay que tener en cuenta sus capacidades, sus aptitudes, fisiológicas, sensoriales, psicológicas, psicomotoras, caracterológicas, sociales, para así lograr encaminarlo a una elección racional, inteligente y feliz de su profesión u oficio; es decir, para que encuentre el mejor lugar para él tanto en el presente como en el futuro. La finalidad de la orientación profesional es la de ayudar al individuo en su tarea de adaptar sus aptitudes a una actividad determinada y facilitar el desarrollo de su personalidad, permitiendo con ello la obra social que, en última instancia, es la meta de la orientación profesional. En el cuarto capítulo comenta que en una determinada cultura los rasgos comunes se deben a la similitud de metas ideales, proyectos, etc., que tienen entre sí los individuos que la integran; pero un individuo no es comunidad, y lo que lo individualiza es su peculiar forma de reaccionar frente a sus objetos; cada individuo funciona, pues, con su propio equipo biológico y psíquico. Todas las ocupaciones son, en principio, susceptibles de dar satisfacción a las necesidades de una determinada cultura, para cada individuo sólo hay una en la que puede encontrar satisfacción mejor; la satisfacción de sus necesidades dependerá de la relación que establezca con sus objetos y la que crean los objetos con él. Cualquier relación interna con el objeto, tarde o temprano se convertirá en realidad externa; esa externalización de la relación interna se produce independientemente, o casi, del individuo; es decir, lo que al principio es externo se internaliza, lo que ya se internalizó se externalizará. Toda función puede llegar a ser víctima de una inhibición; de aquí puede deducirse la importancia de la inhibición respecto al trabajo. Las inhibiciones principales son: 1. Sociales: En términos generales van desde la timidez hasta el retraimiento social; 2. Corporales: Afectan la esfera motora y la sensorial; 3. Psíquicas: Afectan el aparato psíquico, especialmente se manifiestan en el bloqueo de la inteligencia; 4. Del habla: Como el mutismo histérico, el tartamudeo y la inseguridad en la forma de expresarse ante ciertas personas o situaciones, se ha encontrado que son reactivación de viejos conflictos inconscientes; 5. De la voluntad: Son propias de las personas que evitan tomar por sí mismas cualquier clase de determinación, suelen deberse a deficiencias en las funciones del super-yo; 6. De la vida emocional: Se producen en personas psicogénicamente frías y carentes de afecto,

suelen tener su causa en la vinculación de sus emociones con conflictos instintivos. En el último capítulo comenta que el hecho de escoger una ocupación como medio de vida implica una repetición. La preferencia se basará inconscientemente en la conducta que el sujeto vivió en las primeras relaciones de objeto en su infancia; y no se trata de una fatalidad, sino que cada quien, al expresarse, recurre a su propio idioma interno. El autor plantea un estudio que realizó a los marinos de México; en el cual describe una carta íntima, secreta, del marino; sus afectos, dudas, angustias y mitos, que pone en juego desde que zarpa, hasta su regreso. Se trata de un marino hipotético, fruto de la investigación de casos revisado en forma exhaustiva en el servicio de psiquiatría del Hospital Central de Marina, de los cuales unos eran enfermos psiconeuróticos, y otros habían recurrido al Hospital por causas diversas, y que le permitieron tener una idea clara de su vida y de la forma de manejar tensiones emocionales durante las travesías.

CONTENIDO:

- En todo hombre interior se encuentra un hombre exterior que le da sustancia y lo connota y en todo hombre exterior se encuentra la interioridad misma del hombre. Pág. 17.
- Debido al desarrollo de las ciencias humanas, hoy se comprende cada vez más que es necesario resolver los conflictos humanos en la empresa, dando relevancia a los factores afectivos y sociales del comportamiento, y abordando el problema humano no en función de la adaptación a una máquina o a una sociedad desarrollada con tal concepción. Así, la orientación ha venido a ser más un problema educativo que empresarial. Se considera más importante abrir perspectivas, orientar al individuo para su futura realización humana en una profesión, que seleccionarlo para una actividad determinada. Pág. 28.
- Un niño debe saber cuanto sea posible acerca de las actividades que están a su alcance (lo que se ha llamado “profesiografía”), y a la vez debe tener la libertad de elegir y la salud interna para elegir aquella que mejor convenga a su personalidad total. Pág. 34-35.
- Si el amor es un sostén (en el sentido de ternura, afecto), éste necesita a su vez apoyarse en el trabajo. El alimento del amor es el trabajo. Pág. 39.
- Cuando las pulsiones se rebelan, la rebelión toma forzosamente la forma de una perturbación en la aptitud para el trabajo. Con mucha frecuencia la manifestación externa es la de una gran fatiga, un agobio que impide la productividad. Por esa razón, los conflictos relacionados con la profesión se hallan vinculados a menudo con las perturbaciones neuróticas de la atención y la concentración. Tales perturbaciones no son sino síntomas generales de un estado de estancamiento. En esa situación toda pulsión instintiva de carácter prohibido, ya sea una pulsión sexual, hostil o de ternura, se esfuerza por expresarse en actos, a fin de establecer contacto con los objetos. Cualquiera de esas

pulsiones puede conducir a una inhibición en la actividad motora, que naturalmente tendrá repercusiones en el trabajo. Pág. 54.

- Los fenómenos mentales influyen en el ambiente, en la estructura biológica, y ésta en la estructura social. Es todo un tejido de relaciones e interrelaciones que se influyen incesantemente unas a otras. El individuo es el resultado de todo ese conjunto de relaciones dinámicas. Hay, pues, diálogo interminable entre el individuo y su medio y consigo mismo. Al hombre lo afecta tanto el diálogo con el exterior como el que sostiene internamente. Pág. 56.
- Cuando las personas están fuera de su ámbito reparador, viven en un estado de permanente conflicto. El conflicto fungirá entonces como inhibidor y afectará al yo y a sus funciones, modeladas éstas por factores culturales; por tanto, también las áreas de inhibición dependen del medio y son las expresiones de viejos conflictos en las primeras relaciones de objeto, que luego se manifiestan en el trabajo. Pág. 59.
- La ocupación implica una relación de objeto, y que esa relación es parte de un gran tejido de relaciones. Según sean las relaciones del sujeto con su mundo y consigo mismo, así serán las relaciones con su ocupación. Pág. 62.

METODOLOGÍA:

El libro “Vocación y Afectos” escrito por el Dr. José Cueli está escrito desde un enfoque del modelo psicoanalítico de las relaciones de Fairbairn al problema vocacional; considerando la vocación como una necesidad, y a la ocupación su satisfactor. El aspecto teórico tiene sus bases en la práctica, ya que el autor se basó en sus experiencias con un grupo de marinos mexicanos.

CONCLUSIONES:

- La orientación profesional resulta importantísima, porque el bienestar individual es la base del bienestar social.
- El trabajo condiciona la felicidad personal y por tanto la interpersonal.
- Nadie nace para ser médico, pianista, Presidente de la República, sino que nace con un equipo de posibilidades que pueden rendir más en una o en otra profesión u ocupación.
- Vivimos en un mundo de individuos, y si cada quien se coloca en el mejor sitio, el resultado será una mejor sociedad.
- El hombre no elige la ocupación que quiere, sino la que puede.
- El trabajo es la actividad humana encaminada a satisfacer las necesidades que cada hombre considera vitales para él; en la actualidad el trabajo parece ser la base de la independencia y del éxito.

TÍTULO: LA AFECTIVIDAD EN LAS ADOLESCENTES
AUTOR: MATA, Cristina
PUBLICACIÓN: 1.999, México
UNIDAD PATROCINANTE: Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Afectividad: “Capacidad que tiene el ser humano para experimentar emociones y sentimientos que le influyen en la totalidad de su ser” (Pág. 7)

Adolescencia: “Espacio de tiempo en el que se van a dar en nuestras hijas unas características transitorias, que bien aprovechadas les servirán para su maduración personal” (Pág. 15)

Afecto: “Inclinación hacia alguna persona o cosa” (Pág. 143)

DESCRIPCIÓN:

El objeto del libro “La Afectividad en las Adolescentes” escrito por Cristina Mata, es entrar, con respeto, en el mundo de la afectividad de las adolescentes, desde el cariño y la libertad bien entendidas, es rejuvenecer desde la postura de adultos para, sin dejar de serlo, intentar bucear en el mundo de la adolescente para descubrir nuevas vivencias, sus pensamientos, el cómo siente y por qué siente así. En la primera parte señala que la adolescencia tiene el componente de la maduración, de las pautas de comportamiento adquirido en el ambiente donde conviven y en la familia. Los cuatro rasgos más significativos de esta etapa son: 1. Los cambios físicos; 2. El descubrimiento de la propia intimidad; 3. El predominio de nuevos intereses, diferentes de los de su infancia y 4. Los distintos modos de sociabilidad. La afectividad, esa capacidad que tenemos las personas de experimentar emociones y sentimientos, tiene en la etapa de la adolescencia un “sabor” especial debido al gran número de ingredientes de los que se nutre: el encuentro novedoso con el mundo propio y ajeno. Las adolescentes quieren tomar decisiones adultas, pero les falta: a. Confianza en sí mismas; b. Capacidad para asumir riesgos; c. Autonomía. Señala de igual forma que las adolescentes cuentan con una excesiva demanda de atención, la cual se define como aquella actitud que toma una persona para que los demás se fijen en ella, para “hacerse notar”; el llamar la atención no va siempre

acompañado de gritos, peleas entre hermanos, o risas histéricas a destiempo, también se puede llamar la atención de un modo silencioso. En la adolescencia, a diferencia de otras etapas de desarrollo, la persona no está “vacía”, ya ha adquirido una cierta experiencia de su mundo interior y externo. Estas experiencias han hecho que ella se haga una idea, que interiorice unos ciertos comportamientos, una serie de actitudes, que se haya creado o se esté ya creando su opinión sobre las cosas que le rodean y que en cierta forma le preocupan. Poco a poco, se ha ido fraguando su carácter y su personalidad. En la segunda parte la autora señala que la sexualidad es un elemento básico de la personalidad, un modo propio de ser, de manifestarse, de comunicarse con los otros, de sentir, expresar y vivir el Amor Humano. Lo que sí es de familias inteligentes, es hacer ver a los hijos las cosas de las cuales pueden enriquecerse y que pertenecen a la generación de sus padres, de manera que sepan complementarlas con las de ahora, de tal manera que no exista una ruptura total, sino un enriquecimiento familiar, hecho a base de diálogo, fomentando de modo alegre el término justo en el que se encuentre la Verdad y los valores permanentes. Al mismo tiempo que la adolescente busca ámbitos de independencia, también busca apoyos nuevos que no son los de su familia. Para ellas este sentimiento de cariño hacia personas que no son de su familia va a tener un papel decisivo en su desarrollo social y personal. Entendiendo por amistad como la inclinación hacia una persona, a la cual tenemos cariño, de manera desinteresada, por lo general recíproca, pura y que se fortalece con el continuo contacto en el tiempo, es decir, con el trato. De la necesidad de relación de la que surgen en la adolescente deseos de intimidad, de compartir, y también deseos de ser atraída y de atraer al sexo contrario; también ellos sienten deseos de atraer a las chicas, pero lo que está claro en este juego de las primeras exaltaciones de la afectividad teñidas de golpes de corazón, es que cada uno de los sexos, mujer y varón, lo viven de manera distinta. En la adolescencia, de una manera más intencionada, es el mejor momento de presentar a las mujeres una visión atractiva de la femineidad; siendo ésta portadora de valores. En la tercera parte del libro Cristina Mata señala que cada día es más frecuente que la amistad entre hombre y mujeres, en la edad adolescente, acabe en una especie de noviazgo prematuro, que si bien en la mayoría de los casos no llega a ser problemático, sí lo es en otro. El querer ser felices es algo innato al hombre, a su propia naturaleza; todo el mundo quiere ser, al menos, lo más feliz que se pueda ser en esta tierra, dentro de las limitaciones propias de la felicidad. La adolescencia es el momento de aprender a interpretar gestos, palabras, actitudes, valores nacientes; es el momento de reforzar actitudes positivas, que sin duda todos los seres humanos tienen y por lo tanto las adolescentes también.

CONTENIDO:

- En las chicas el componente afectivo es de gran relevancia, y sienten la necesidad, entre curiosas y angustiadas, de buscar información

sobre lo que les pasa, investigan datos, que comparan con aquellos que tienen sus compañeras de año escolar o amigas de otros grupos superiores, dependiendo del grado de apertura y sociabilidad que posean. Pág. 22.

- Es tarea imprescindible de los padres en primer lugar y de los buenos educadores en sintonía con los padres, facilitar a las adolescentes una información suficiente y adecuada sobre los cambios que sienten y experimentan, antes de que gente sin delicadeza, y sobre todo sin cariño que ustedes les tienen, conviertan en sucio e innoble lo que es en sí limpio y noble. Pág. 23.
- Las adolescentes son pura emoción, van por naturaleza a golpes de sentimientos y esto les crea un conflicto, ya que con frecuencia sentimientos, inteligencia y voluntad van por caminos muy diferentes. Sus imprudencias y equivocaciones nacen fundamentalmente de que cuando tienen que pensar, sienten, y cuando tienen que sentir, piensan. Pág. 37.
- Los valores se adquieren cuando somos capaces de hacer de nuestra vida un proyecto coherente, donde la seguridad de lo bueno nos dé energías para obrar en consecuencia hacia el bien. Pág. 45.
- Unas buenas armas que podemos dar a nuestros hijos para defenderse en la vida son: los valores, el cariño, la atención, la confianza y la exigencia confiada y amorosa de sus padres. Pág. 82.
- Los padres tenemos a nuestro favor en la formación de los hijos, que son seres humanos. Entre los muchos atributos que tiene el ser humano, está el de querer ser feliz. Y los vicios, los valores negativos, no dan la felicidad, dan solamente, gusto a los sentidos. Pág. 87.
- Hacerles ver las cosas a distancia del corazón, de forma objetiva, no las desencantará, al contrario, las hará conocer mejor la realidad del mundo en que viven y comprender el porqué de las cosas que les suceden. Entenderlas, por ejemplo, ante un “desengaño amoroso”, no significa hacerse cómplices de sus equivocaciones. Pág. 98.
- Nuestras hijas necesitan ver en sus padres la autoridad para sentirse seguras. Necesitan que sus padres, actúen como tales, sin complicidades absurdas, en aquellas cuestiones que son de vital importancia para su formación. Pág. 109.
- El amor no puede ir separado de las demás manifestaciones de la afectividad y mucho menos de todos aquellos valores positivos o negativos que una persona está adquiriendo, o tiene adquiridos. Pág. 114.
- La sexualidad orientada, elevada e integrada por el Amor, adquiere verdadera calidad humana. En el cuadro del desarrollo biológico y psíquico, crece armónicamente y sólo se realiza en sentido pleno con la conquista de la madurez afectiva que se manifiesta en el amor desinteresado y en la donación total de sí. Pág. 116.
- Lo femenino y lo masculino constituyen, cada uno a su modo, una manera de realizar lo humano. Una forma de Ser Persona. Pág. 175.
- La adolescencia de nuestras hijas no debe ser un momento de distanciamiento, debe ser un momento de acercamiento, y de

aprovechar muy bien, cada ocasión de diálogo, cada posibilidad de comunicación. Pág. 217.

METODOLOGÍA:

Para la realización de el libro “La afectividad en las adolescentes” la autora Cristina Mata se baso en caso reales de familias que tienen hijas en edad adolescente, y que conscientes de su tarea quieren llevarla a cabo con ilusión y esperanza.

CONCLUSIONES:

- La formación de los hijos debe hacerse dentro de un clima general de tranquilidad y paz afectivas.
- En una sociedad donde el sufrimiento no está de moda, se debe enseñar a las adolescentes a enfrentarse con él, con la alegría interior necesaria, que las hace recias y maduras.
- La confianza y la amistad entre padres e hijos son estupendas, reforzarán el cariño y harán más amable la tarea educativa, pero no hay que olvidar que ante todo son padres.
- El diálogo familiar nunca debe terminar en discusión.
- El amor es un acto libre de la voluntad.

TÍTULO:	AFECTIVIDAD, SUGESTIBILIDAD, PARANOIA
AUTOR (S):	BLEULER, Eugen
PUBLICACIÓN:	1969, España. 206 páginas.
UNIDAD PATROCINANTE:	Ninguna

PALABRAS CLAVES:

Afectividad: “No debe designar sólo los afectos en estricto sentido, sino también los sentimientos ligeros o los tonos sentimentales de placer y displacer, en todas las vivencias posibles”. (Pág. 57)

Afecto: “Totalidad del contenido psíquico”. (Pág. 80)

Emoción: “Percepción de alteraciones de nuestra intimidad orgánica, la primera manifestación de la conciencia y la que abre a ésta las puertas del conocimiento objetivo del mundo”. (Pág. 21)

Sentimiento: “Percibir, tomar conocimiento de algo”. (Pág. 17)

DESCRIPCIÓN:

El libro “Afectividad, Sugestibilidad, Paranoia” escrito por Eugen Bleuler, es indispensable para la formación de todo psiquiatra, ya que apunta soluciones que pueden aproximarse a la verdad. En la primera parte comenta que los trastornos psicogenéticos, en el fondo son siempre reacciones emocionales, tienen una enorme importancia por su extraordinaria difusión y porque, ya sean independientes o surjan en conexión con verdaderos procesos patológicos, representan intensos sufrimientos. El conocimiento y las emociones tienen en común el hecho de ser “contenidos” captados por la conciencia. Es cierto que al hablar de “conocimientos”, se alude generalmente a conocimientos objetivos, pero las emociones son también conocimientos, aunque subjetivos, difusos, inconcretos. Los conocimientos como las emociones son contenidos apresados por la conciencia, la diferencia entre estos es que los primeros son conocimientos del mundo externo, de la exterioridad; mientras que los segundos son del mundo interno, de la intimidad del cuerpo del sujeto. Así mismo, habla de los conocimientos mnémicos, los cuales se podría decir, que ocupan un lugar intermedio; son las representaciones y los

recuerdos, son las huellas que la exterioridad ha dejado en la intimidad. Se basa en la memoria, que hace persistente lo transitorio, que hace físico y espacial lo psíquico y temporal. Resalta que la emoción es la percepción de alteraciones de la intimidad orgánica, la primera manifestación de la conciencia y la que abre las puertas del conocimiento objetivo del mundo. La evolución de la conciencia consiste, pues, en un proceso de extraversion, en un abrirse la conciencia desde la intimidad del organismo a la exterioridad del mundo. El estado o nivel de la conciencia, lo mismo que el factor "g" (factor general) de la inteligencia, depende de la actividad conjunta de toda la corteza cerebral, y tienen una base energética; en cambio, los contenidos de la conciencia, lo mismo que los factores diversos "s" (factores específicos) de la inteligencia, no dependen más del área cortical específica hacia la cual se moviliza la energía mental, esto es, la actividad cognoscitiva. Considerando al cerebro como el órgano de la conciencia y de sus posibles contenidos, señala que es una unitas múltiplex, una unidad en una pluralidad de funciones. Igual que puede decirse que si se le considera como el órgano de la inteligencia: lo unitario sería aquí el factor "g", y lo múltiple todos los posibles factores "s". La paranoia es una supuesta enfermedad mental, una supuesta entidad nosológica, caracterizada por un solo síntoma: la delusión. En los verdaderos síndromes paranoicos, en las ideas delusivas que Bleuler llama catatómicas, se trata de afectos mixtos, que quizá por su propia falta de homogeneidad, dejan de imponerse como primarias y producen la falsa impresión de ser reactivos, secundarios a situaciones o preocupaciones objetivas. Destacan, entonces, en el primer plano del cuadro clínico, no el contenido afectivo, sino el contenido anecdótico de la delusión, aunque naturalmente, también en tales casos lo primero sea el trastorno afectivo. En la segunda parte señala que la afectividad no designa sólo los afectos en estricto sentido, sino también los sentimientos ligeros o los tonos sentimentales de placer y displacer, en todas las vivencias posibles. Señala que la relación de los sentimientos corporales con los afectos es doble: centrípeta (activa) y centrífuga (pasiva). Todas las sensaciones corporales influyen activamente sobre el ánimo, incluso sobre los afectos; inversamente, las funciones corporales (corazón, intestino, entre otros) y con ellas, de nuevo, las sensaciones corporales, son influidas por la afectividad. Los sentimientos intelectuales unas veces, en general, se tratan de percepciones, conclusiones y conocimientos imprecisos (por ejemplo, diagnóstico por impresión, por sentimiento); otras veces, de percepciones internas (por ejemplo, sentimientos de seguridad). En la práctica, ambas clases de sentimientos intelectuales no pueden separarse tan perfectamente como podría esperarse de la teoría. El autor enumera algunas características de la afectividad: es una reacción general de toda la psique; influye sobre una multitud de funciones corporales. Todo cuerpo tiene, pues, la tendencia a imponerse y arrastrar a la psique total en una determinada dirección de la conducta. Los afectos tienen, además, la propiedad de durar más tiempo que la experiencia desencadenante. Cualquier goce deja persistir mayor tiempo el estado de ánimo agradable; a menudo, sólo al cabo de un tiempo del acontecimiento

desagradable, la cólera aumenta hasta el furor. En patología se observa del modo más claro que la afectividad posee una cierta independencia frente a los procesos del conocimiento, que los afectos pueden emanciparse de los procesos intelectuales causantes y unirse a otros. Así mismo, se muestra también una cierta independencia de la afectividad frente a las funciones intelectuales en el hecho que la acentuación afectiva de las mismas sensaciones, de las mismas vivencias, puede cambiar, según la disposición intelectual o afectiva, y también según la disposición corporal. Una de las manifestaciones más importantes de la afectividad es la atención. La persona está atenta a los procesos o a las cosas que le interesan; así mismo, la persona puede forzarse también a dirigir la atención en otro sentido, pero siempre tendrá por ello un motivo afectivo, el cual se trata de la satisfacción indirecta de un interés. Existen dos tipos de atención: 1. pasiva: se basa en un interés personal y actual y 2. Activa: Se basa en un interés indirecto. De igual forma señala que la afectividad no necesita recibir de fuera ningún contenido, ningún material; la experiencia da a las vivencias sólo la ocasión para provocar un afecto. Por el contrario, la inteligencia para manifestarse, tiene que coleccionar experiencias y representaciones. Lo psíquico se descompone, exactamente igual que la totalidad de las funciones biológicas, en algo impulsor dirigido a un fin, cuantitativamente dinámico (impulsos, instintos, voluntad; timopsique de Stranski) y en algo adaptante, reflexivo, indicador del camino para llegar al fin general determinado por la timopsique (noopsique de Stranski). El primer grupo de funciones el autor lo ha llamado ergía; y el segundo comprende las funciones intelectuales. En el sentido más amplio de la palabra, que no abarca sólo la razón, sino también el material con que trabaja ésta: la recepción y la memoria. Señala que el placer y el dolor no son meramente la acentuación afectiva de las vivencias externas, sino también de las vivencias corporales internas de todos los procesos vitales. Tanto psíquica como biológicamente, aparecen como algo natural todos los mecanismos elementales afectivos de Freud (represión, desplazamiento y transferencia) con sus secuelas; Eugen Bleuler difiere con Freud ya que para su criterio, ningún "principio de placer", en el sentido de Freud, puede oponerse a otras aspiraciones y llegar a un conflicto con ellas. El fin al que siempre aspira el hombre está unido siempre a un sentimiento de placer; sólo que este placer puede encubrirse por cualquier dolor que se produzca por la realización de esta aspiración o que se asocie a ella respectivamente. En la tercera parte Eugen Bleuler indica que la sugestión domina la actividad de las glándulas, del corazón, de los vasos motores, del intestino; separa por completo determinados complejos de ideas de aquellos que puedan contradecirlos; excluye la crítica y domina los sentimientos de tal manera, que crea con facilidad ilusiones y hasta alucinaciones positivas y negativas. Plantea que el objeto de la sugestibilidad es que toda la comunidad esté dominada, al mismo tiempo, por el mismo afecto. Un factor no despreciable que se añade a la sugestibilidad es la influencia del hábito, del ejercicio. Se sabe que la sugestibilidad se puede aumentar en cierto sentido, por el ejercicio; lo

mismo se ve también en los afectos, que, al repetirse en el mismo sentido, se desencadenan cada vez con mayor facilidad. Por el ejercicio la persona se hace más sensible al gozo, incluso aunque no haga ningún progreso importante la comprensión intelectual. Así mismo, cita un hecho como prueba de analogía entre sugestibilidad y afectividad: cuando se dirige la atención al mecanismo de una sugestión, se dificulta esta sugestión. Es evidente la influencia análoga de la atención sobre los sentimientos, mientras que los procesos intelectuales, al contrario, se activan por el esfuerzo de la atención. Los afectos y la sugestión dominan todos los órganos vegetativos: corazón, pulmones, glándulas, entre otros; así mismo influyen sobre toda la actividad metabólica y en el sueño. En la última parte al hablar de paranoia señala que un individuo sano corrige las ideas falsas después de consolidarse la situación y, a veces, después de agotarse el afecto. Lo patológico es sólo la fijación del error, en virtud de la cual se transforma éste en delusión, y luego la propagación de la delusión, en virtud de la cual la anormalidad se transforma en paranoia. Las manifestaciones normales de la afectividad conducen a determinadas ideas delusivas, en cuanto el error, producido por los mecanismos habituales, no puede corregirse ya y refresca, al mismo tiempo, otros errores (estos últimos, por cierto, bajo el dominio persistente de los mismos afectos). El individuo que se hace paranoico posee la ambición de ser o de producir algo sobresaliente; pero no es capaz de lograr esta finalidad, para lo cual el autor no ha encontrado más motivo, que la insuficiencia de la energía. Confesarse su propia debilidad y conformarse con ella no es posible, porque se opone a esto el concepto elevado de sí mismo, para el cual sería demasiado dolorosa tal disminución de su valor. En el paranoico, la afectividad tiene que poseer una fuerza conmutadora demasiado intensa en relación con la firmeza de las asociaciones lógicas. Lo delusivo, habitualmente, es el aumento de la fuerza conmutadora afectiva, puesto que en la inmensa mayoría de los paranoicos no se puede demostrar, fuera de la delusión, una debilidad de las asociaciones, pero sí siempre la pujanza de la afectividad. Lo esencial en el concepto de la paranoia es la existencia de un sistema delusivo, producido por el mecanismo catatímico, en una psique, por lo demás normal. Este mecanismo se pone en marcha por un conflicto, relacionado al placer, con circunstancias externas, pero que realmente adquiere su causticidad por dificultades internas, casi siempre o siempre forma de sentimientos de inferioridad que no pueden confesarse porque no sé podrían soportar. De igual forma, afirma que la paranoia, es un concepto de enfermedad, en tanto que todo los casos sean sintomatológicamente iguales, que nazcan en todas un mismo sistema delusivo por el mismo mecanismo y que tengan prácticamente la misma significación.

FUENTES:

- KRAEPELIN, E. (1915). "Psychiatrie". 8va. Ed. IV B. Leipzig: J.A. Barth.
- LLOPIS, B. (1954). "La Psicosis Única". Arch. De Neurobiol.

- VIGOUROUX Y JUQUELIER (1905). “El Contagio Mental” Ref. Zentrbl. Nr. Und. Ps. (Existe traducción española, editada por D. Jorro, Madrid, 1914).

CONTENIDO:

- La psicopatología requiere una separación severa entre los procesos de conocimiento y las emociones. Pág. 16.
- Las emociones y las representaciones se ligan de tal manera entre sí, que no pueden surgir unas sin provocar las otras. La evocación de una situación objetiva determinada provoca, en un mismo sujeto, la misma emoción que provocó originariamente. Pág. 19.
- La afectividad tiene que poseer una fuerza conmutadora demasiado intensa en relación con la firmeza de las asociaciones lógicas. Pág. 23.
- Lo decisivo habitualmente es el aumento de la fuerza conmutadora afectiva, puesto que, en la inmensa mayoría de los paranoicos, no se puede demostrar, fuera de la delusión, una debilidad de las asociaciones, pero sí siempre la pujanza de la afectividad. Pág. 25.
- Un desarrollo insidioso, originado por causas internas, de un sistema delusivo permanente e inmovible, que cursa con plena conservación de la claridad y del orden en el pensamiento, en la voluntad y en la conducta. (Kraepelin, E. (1915). “Psychiatrie”. 8va. Ed. IV B. Leipzig: J.A. Barth). Pág. 36.
- El llamado “ánimo delusivo” es, sin duda alguna, un afecto mixto. Este afecto (llámese expectación tensa, desconfianza o temor) es una actitud fluctuante entre la tristeza y la euforia, entre el miedo y la esperanza, entre la timidez y la osadía, entre la astenia y la estenia. Pág. 44-45.
- En un acto psíquico, sólo puede darse una separación teórica, no una separación real, entre las distintas cualidades psíquicas de que se trate. Pág. 56.
- La conciencia toma noticia o conocimiento de cualquier choque que experimente nuestro cuerpo contra el mundo exterior. Pero esta experiencia cognoscitiva es doble, abarca simultáneamente los dos elementos del choque: el objeto del mundo exterior y nuestro organismo. Por eso puede diferenciarse, en la mayoría de las sensaciones, componentes objetivos y subjetivos, o, con otras palabras, intelectuales y afectivos, epicríticos y protopáticos, noéticos y estéticos. Hay sentidos que nos suministran datos predominantemente objetivos, intelectuales, y otros que apenas nos permiten conocer los estímulos exteriores, sino sólo las reacciones que producen en nuestro organismo. Así, pues, ya en impresiones sensoriales muy sencillas se pone de manifiesto la diferencia fundamental que existe entre el proceso intelectual, que es siempre un conocimiento del mundo externo, y el proceso afectivo, que es también siempre un conocimiento del mundo interno orgánico. (Llopis, B. (1954). “La Psicosis Única”. Arch. de Neurobiol.). Pág. 58.

- El pasado no se puede modificar ya; pero, a menudo, su recuerdo está ligado a afectos positivos y negativos muy vivos. Hay personas que viven por completo el recuerdo de una antigua felicidad y, de este modo, son felices de nuevo. Pág. 78.
- Es sabido que los afectos pueden infundirse, que pueden propagarse a otras vivencias psíquicas, asociadas, en virtud de la simultaneidad o del contenido, con un proceso sentimental. Pág. 79-80.
- La reacción afectiva se produce, no sólo por el aspecto o el gusto del manjar, sino corresponde a todo el contenido psíquico del momento. Pág. 80.
- Por mucho que observemos y analicemos la atención, no encontraremos en ella más que facilidades para todas aquellas sensaciones, asociaciones y movimientos, que correspondan al objeto del interés, e inhibiciones para todos los otros; es decir, lo mismo que conocemos de siempre, como resultado de los afectos. Pág. 93.
- La atención es sólo una faceta o un caso especial de la afectividad, que no hace más que lo que ya conocemos de ésta, es decir, facilita ciertas asociaciones e inhibe otras. Pág. 94.
- La inteligencia vacía, es decir, la capacidad de combinar de nuevo las imágenes mnémicas de nuestras vivencias, como corresponde a las vivencias reales, tienen que estar ya desarrollada desde el nacimiento, puesto que la adquisición de una imagen del mundo se basa también en las mismas asociaciones por analogía que la inteligencia lógica; pero las funciones intelectuales sólo serán posibles cuando existan imágenes mnémicas de las relaciones vivenciadas entre los sucesos. Pág. 97.
- Si se estudia la afectividad desde el punto de vista psíquico, se llega, sin más a esta fórmula: Causan placer aquellas vivencias que son útiles al individuo y a la especie, displacer las opuestas. Por lo tanto, lo que, objetivamente, es una experiencia que corresponde, en general, a la finalidad de conservar la vida y, en particular, a los impulsos o instintos, es, subjetivamente, “desde dentro”, placer; lo contrario, displacer. Pág. 110.
- La sugestión procura un afecto colectivo y, con él, una aspiración y una conducta colectiva unitaria. Influye sobre las aspiraciones de una comunidad de muchos individuos, exactamente lo mismo que un afecto dominante influye sobre las distintas aspiraciones del individuo aislado. Pág. 122.
- Una idea será tanto más contagiosa cuanto mayor sea su valor afectivo. (Vigouroux y Juquelier (1905). “El Contagio Mental” Ref. Zentrbl. Nr. Und. Ps. (Existe traducción española, editada por D. Jorro, Madrid, 1914)). Pág. 125.
- En la esfera sensorial vemos todos los días la eliminación de las sensaciones por los afectos. Durante el afecto se pasan por alto los procesos más distintos, incluso las lesiones graves del propio cuerpo; pero en ambos casos se trata de una anestesia sistemática, delimitada según un objeto determinado. Podemos sugerir anestesias en todos los sentidos. Los afectos, inversamente, nos permiten utilizar, a veces,

sensaciones que, por ser demasiado débiles, no percibiríamos en otras condiciones. La sugestión provoca también hiperestesia. Los afectos, lo mismo que la sugestión, puede producir ilusiones y alucinaciones. Pág. 139.

- El trastorno del pensamiento consiste, en primer lugar, en la formación patológica de autorreferencias y de ilusiones del recuerdo, de tal modo que también una operación lógica correcta, basada en ellas, tiene que conducir a resultados falsos. Sin embargo, el propio argumento en el sentido de las exigencias de la delusión se hace más o menos irreflexivo, incluso en las personas más inteligentes. Las autorreferencias injustificadas, la transformación de los recuerdos y la ligereza excesiva al razonar en el mismo sentido que los afectos son fenómenos corrientes en todo individuo sano. Pág. 155.
- La paranoia es un desarrollo insidioso, originado por causas internas, de un sistema delusivo permanente e inmovible, que cursa con plena conservación de la claridad y del orden en el pensamiento, en la voluntad y en la conducta. (Kraepelin, E. (1915). "Psychiatrie". 8va. Ed. IV B. Leipzig: J.A. Barth). Pág. 175.
- La paranoia es, en primer lugar, un concepto sindrómico: una enfermedad incurable, con un sistema delusivo, organizado por caminos bastante lógicos, sobre la base de autorreferencias patológicas y de ilusiones del recuerdo, sin acompañamiento de otros síntomas morbosos. Este concepto corresponde también a una constitución unitaria: afectividad con intensa fuerza conmutadora, unida a vivas aspiraciones y a una capacidad frente a ellas, demasiado pequeña, que no está en consonancia ni con las finalidades externas ni con la valoración del propio yo. Pág. 198-199.

METODOLOGÍA:

En el libro "Afectividad, Sugestibilidad, Paranoia" Eugen Bleuler realiza un ensayo en el cual plantea problemas fundamentales de ayer, de hoy y de siempre, y se apuntan soluciones que pueden aproximarse a la verdad.

CONCLUSIONES:

- Teóricamente se puede separar con facilidad lo intelectual de lo afectivo, pero, en la práctica, es decir, en la vida, es difícil muchas veces tal separación.
- Los trastornos de la conciencia son agudos, transitorios, mientras que los de la inteligencia son crónicos, persistentes.
- Las sensaciones pertenecen, naturalmente, a los procesos del conocimiento, al intelecto en el más amplio sentido; los sentimientos de displacer, la afectividad.
- La afectividad determina también la persistencia de la conducta.
- La afectividad muestra una cierta independencia frente a los procesos intelectuales, ya que los afectos pueden transferirse de un proceso a otro y que los diferentes individuos reaccionan de un modo tan distinto

a los mismos procesos intelectuales que no puede erigirse de ninguna norma de afectividad.

- La afectividad es un aspecto de nuestros impulsos e instintos.

TÍTULO: La sabiduría de Abdu'l – Bahá

AUTOR: Bahá'í

PUBLICACIÓN: 1986, Editorial Bahá'í Indo.

UNIDAD PATROCINANTE: Conferencias de París 1911

PALABRAS CLAVE:

Enseñar: Es el poder proporcionado por la fuerza del Sagrado Espíritu del amor (Pág .30)

Sabiduría: Es la gloria del hombre, no la ignorancia. (Pág. 75)

Amor: Es la verdadera causa de la vida. (Pág. 143)

DESCRIPCIÓN:

Este libro contempla la base de la enseñanza de Bahá'ulláh es la unidad de la humanidad, y su mayor deseo fue que el amor y la buena voluntad vivieran en el corazón de los hombres.

FUENTES:

Sagradas Escrituras.

CONTENIDO:

Primera parte

No os contentéis con demostrar amistad solo con palabras; dejad que vuestro corazón se encienda con amorosa bondad hacia todos los que se crucen en vuestro camino. Demostrad Que poseéis el amor universal.

Si yo os amo, no necesito hablaros de mi amor continuamente, vosotros lo comprenderéis sin necesidad de palabras. Por el contrario si no os amo, también lo comprenderéis, y no me creeréis aunque os dijese que os amo con un millar

de palabras.

Los principios de las enseñanzas de Bhá'u'lláh deberían ser cuidadosamente estudiados, uno por uno, hasta sentirlos y comprenderlos con la mente y el corazón, para que os convirtáis en firmes seguidores de la luz, verdaderamente espirituales, soldados celestiales de Dios, adquiriendo y difundiendo la verdadera civilización.

Así como el sol madura los frutos de la tierra, y otorga vida y calor a todos los seres vivientes, así también brilla el sol de la verdad sobre todas las almas, llenándolas con el fuego del amor divino y la comprensión.

Os encarezco a todos y cada uno que concentréis los pensamientos de vuestro corazón en el amor y la unidad. Cuando se os presente un pensamiento de guerra, oponedle un pensamiento más fuerte de paz. Un pensamiento de odio debe ser destruido por un pensamiento más poderoso de amor. Los pensamientos de guerra traen consigo la destrucción de toda armonía, bienestar, tranquilidad y felicidad.

Si con todo vuestro corazón deseáis amistad con todas las razas de la tierra, vuestro pensamiento, espiritual y positivo, será difundido; se convertirá en el deseo de los demás, creciendo en fuerza más y más, hasta alcanzar la mente de todos los hombres.

El amor manifiesta su realidad con hechos, no solo con palabras; estas, por sí solo, no tienen efecto. Para que el amor pueda manifestar su poder debe existir un objeto, un instrumento, un motivo.

Existen muchos modos de expresar el principio del amor; existe el amor por la familia, por la patria, por la raza; existe el entusiasmo político; existe también el amor de la sociedad por el servicio. Todas estas son maneras y medios de expresar el poder del amor. Sin esos medios el amor permanecería oculto, sin ser oído ni percibido, absolutamente inexpresado, sin posibilidad de

manifestarse.

El amor es ilimitado, sin fronteras, infinito. Nunca podréis expresar adecuadamente el amor infinito con instrumentos finitos. El amor perfecto requiere un instrumento desprovisto de egoísmo, absolutamente libre de cualquier clase de restricciones. El amor a la familia es ilimitado; el vínculo de sangre no es el lazo más fuerte.

El amor patriótico es limitado; el amor al propio país que despierta el odio hacia los demás, no puede ser un amor perfecto. Y los mismos compatriotas no se hallan libres de las disputas entre ellos. El amor por la raza es limitado; existe aquí una cierta unión, pero no es suficiente. El amor debe estar libre de fronteras. El amor por nuestra propia raza puede significar el odio a los demás y, con frecuencia, individuos de la misma raza se tienen aversión.

El amor político también está muy ligado con el odio de un partido hacia otro; este amor es muy limitado e incierto. El amor del interés común por el servicio es igualmente fluctuante; con frecuencia surge la competencia que conduce a los celos y, con el tiempo, la envidia reemplaza al amor.

El gran amor desinteresado por la humanidad no está limitado por ninguna de estas imperfecciones, de estos lazos semi – egoístas; este es único amor perfecto, posible para la humanidad y que solo puede alcanzarse por el poder del Espíritu Divino. Ningún poder de este mundo puede lograr el amor universal.

La esencia de todas las religiones es el amor de Dios, y es el fundamento de todas las enseñanzas sagradas. Todos los Santos de Dios han luchado con toda su alma y todo su corazón por difundir la luz del amor y la unida a través del mundo, para que la oscuridad del materialismo pueda desaparecer, y la luz de la espiritualidad pueda brillar entre los hijos de los hombres.

Segunda parte.

La religión debiera unir a todos los corazones y hacer que las guerras y las disputas se desvanezcan de la faz de la tierra, dando nacimiento a la

espiritualidad, confiriendo vida y luz a cada corazón.

Mi esperanza radica en que durante este siglo iluminado, la Divina luz del amor difunda su resplandor sobre el mundo entero, buscando la sensibilidad inteligente del corazón de cada ser humano; que la luz del sol de la verdad guíe a los políticos, para que se despojen de todas las cadenas del prejuicio y de la superstición, y que con sus mentes libres sigan la política de Dios.

La religión concierne a los asuntos del corazón, del espíritu y de la moral. En ciertos aspectos la mujer es superior al hombre. Tiene un corazón más tierno, es más receptiva y su intuición es más intensa.

La lectura de la historia nos conduce a la conclusión de que todos lo que en verdad fueron grandes hombres, los benefactores de la raza humana, aquellos que han inducido a los hombres a amar lo bueno y detestar lo malo, y quienes han sido causa de verdadero progreso, han sido inspirados por la fuerza del Espíritu Santo.

Si volvéis vuestro espejo espiritual hacia el cielo, las constelaciones celestiales y los rayos del sol de la realidad se reflejarán en vuestros corazones, y obtendréis las virtudes del reino.

A través del sufrimiento alcanzará una felicidad eterna que nada podrá llevarse. Los apóstoles de Cristo sufrieron; ellos alcanzaron la felicidad eterna. Para alcanzar la felicidad eterna uno debe sufrir. Quien ha logrado el estado del sacrificio personal tiene verdadera dicha. La dicha temporal se desvanecerá.

El amor confiere vida a los que no la tienen. El amor enciende una llama en el corazón helado. El amor concede esperanza a los desesperados y alegra las almas de los angustiados. Cuando el corazón del hombre se enciende con la llama del amor, él está dispuesto a sacrificarlo todo, hasta su vida. En el Evangelio se dice que Dios es amor.

Existen cuatro clases de amor. El primero es el que fluye desde Dios hacia el hombre; consiste en inagotables gracias, el resplandor divino y la iluminación celestial. A través de este amor recibe vida el mundo de los seres. A través de este amor, el hombre es dotado de existencia física, hasta que, por medio del hábito del Espíritu Santo, el mismo amor, él recibe la vida eterna y se convierte en la imagen del Dios viviente. Este amor es el origen de todo amor en el mundo de la creación.

El segundo amor es el amor que fluye desde el hombre hacia Dios. ello es fe, atracción hacia lo divino, exaltación, progreso, admisión en el reino de Dios, recibiendo las bondades de Dios y la iluminación de las luces del reino. Este amor es el origen de toda filantropía ; este amor es la causa de que los corazones de los hombres reflejen los rayos del sol de la realidad.

El tercero es el amor de Dios hacia sí mismo, o la identidad de Dios. Ello es la transfiguración de s belleza, el reflejo de sí mismo sobre el espejo de su creación. Esta es la realidad del amor, el amor inmemorial, el amor eterno. A través de un solo rayo de este amor, existen todos los otros amores.

El cuarto es el amor del hombre por el hombre. El amor que existe entre los corazones de los creyentes, es inspirado por el ideal de la unidad de los espíritus. Este amor se alcanza a través del conocimiento de Dios; de este modo, el hombre ve reflejado el amor Divino en su corazón. Este amor producirá la realización de un acuerdo verdadero y el fundamento de una auténtica unidad.

CITAS CLAVE:

“Las cosas que son comprendidas por el hombre no pueden ser mayores que su capacidad de comprensión, por lo cual es imposible para el corazón del hombre abarcar la naturaleza de la Majestad de Dios” Abdu'l – Bahá. Pág 13.

“Ojalá que cada uno de vosotros se convierta en lámpara brillante, cuya

llama es el amor de Dios.” Abdu’l – Bahá. Pág 16.

“Los pensamientos de amor son los forjadores de hermandad, paz, amistad

y felicidad”. Abdu’l – Bahá. Pág 19.

METODOLOGÍA:

Este libro es una recopilación biográfica de los pensamientos de ‘Abdu’l – Bahá, esta dividido en dos partes, cada una de ellas esta al mismo tiempo dividido en varias partes. Eta compuesto por 194 páginas, en donde se

citan varias partes de la Biblia para complementar las ideas del autor.

CONCLUSIONES:

En este libro se proclama la necesidad e inevitabilidad de la unificación del género humano, afirma que esta se aproxima gradualmente, y

asevera que nada salvo el espíritu transmutador de Dios, que actúa en este día

por su portavoz escogido, puede llegar a lograrla. Además, impone a sus seguidores el deber primordial de una libre búsqueda de la verdad, condena toda

clase de prejuicio superstición, declara que el propósito de la religión es la

promoción de la amistad y la concordia, proclama su armonía esencial con la

ciencia, y reconoce que ella es el agente preponderante para la pacificación y

el progreso ordenado de la sociedad humana.

Título: El paraíso terrestre ¿nostalgia o esperanza?
Autor: Carlos Mesters.
Edición: Ediciones Paulinas.
Unidad patrocinante: Ediciones Paulinas.
Año: 1989.

Palabras claves:
 El mal: Se impone como un problema en el momento en que sobrepasa el límite de la tolerancia. Pág 26.

Descripción de libro: Este libro pretende ser una puerta de entrada al interior de ese mundo extraño de la Biblia, este mundo es extraño para quien entra por la puerta equivocada. Si entra por la puerta precisa, la gente no se da cuenta que está en el mundo de la Biblia. Tiene la impresión de estar en la vida. El lector podrá juzgar si la puerta que le abrimos en este libro es la justa o la equivocada.

Fuentes:
 Grelot, P. Réflexions sur le problème du Peché originel. Tournay. 1968. Pág 63 – 67.
 Cfr Renckens. H. Prehistoria e Storia della Saldezza, La concezione ebraica delle origini dell'uomo secondo Genesi, 1 – 3. Roma 1962, Pág 46.
 Arnaldich. L. A. Origem, do homem e do mundo, San Pablo 1858.
 Danélou. J. No princípio, Petrópolis 1970.
 Lyonnet. S. Quid DE natura peccati docet narratio Gn3, Verbum Domini 35 (1957), Pág 34 – 42.
 Rigaux. B. La femme et son lignage, Revue Biblique 1954, Pág 321 – 248.
 Hartman. L. F. Sin in paradise, Catholic Biblical Quartely 20 (1958), Pág 26 – 40.
 Croatto. J. S. El pecado original como resacralización de la sexualidad y de la sabiduría, Víspera 4 (1970), n 17, Pág 20 – 25
 La Biblia.

Contenido.

Introducción.

En la exégesis la palabra de Dios es central, y no las ideas del exegeta.

Esa

palabra debe poder imponerse a la conciencia de los hombres con toda su pureza y

con todas sus exigencias y promesas, con el fin de llevar a una conversión de

vida y a una transformación de la realidad.

Parte I.

Las dificultades sobre el paraíso y el pecado de Adán.

Según las indicaciones de la ciencia, parece absolutamente improbable que el

hombre primitivo haya tenido una conciencia, una libertad, una madurez y un

sentido de responsabilidad tan evolucionados y perfectos para poder cometer una

falta tan grave, y tener cualidades y dones tan elevados.

El conflicto teórico entre ciencia y fe se traduce, en la práctica, en una real y total separación entre inteligencia, afecto y cultura religiosa. Esta

posición, que es de aparente fidelidad a la autoridad eclesiástica y a la

tradicción está más lejos de la verdad de la que rechaza la fe en nombre de la

ciencia, no que rechaza la ciencia en nombre de la fe.

De acuerdo a nuestra seguridad psicológica, en la Biblia Dios no acostumbra

revelar a los hombres los detalles de su acción, ni en relación con el futuro,

ni en relación con el pasado. Dios solamente revela certezas, suscitando esperanzas. Los profetas mismos guiados por el Espíritu de Dios, imaginaron los

detalles de las visiones proféticas partiendo de lo que sabían que había sucedido en el pasado.

Hay una causa que genera un malestar vago e inexplicable que todos sentimos y

que hay que buscarla en el hecho de que, en nuestra mente la revelación de Dios

está identificada con nuestro esquema tradicional que ya no somos capaces de

distinguir uno de otro. La sangre de la herida impregnó de tal manera la

curación que los dos parecen una sola cosa. Quien toca la curación, toca la

herida y causa dolor.

Para no negar la fe, algunos hombres empiezan a librar una batalla perdida contra la ciencia, contra el buen sentido y contra todos los intentos que tratan de presentar la verdad revelada bajo otra forma. Pero en realidad, sólo defienden su esquema mental, sus propias ideas y su propia seguridad psicológica. Sólo defienden un modo determinado de presentar la verdad revelada, pensando que es la propia verdad revelada. A pesar de todo eso, pretenden que su manera de ver es la única verdadera. Lo pretenden no tanto por amor a la verdad, si no por amor a una seguridad que no quieren perder. Pero ese motivo de seguridad no puede ser despreciado ni minimizado sin más ni más.

Parte II.

La Interpretación de la narración Bíblica sobre el paraíso y el pecado de Adán.

La percepción del mal depende, en gran parte, del grado de cultura. No todos

tienen la misma conciencia crítica en relación con los males que sufren. Cuanto

mayor sea la sensibilidad, la educación, la cultura y el progreso, tanto más disminuye el límite de tolerancia y tanto más será amplio el camino a través del

cual los males de la vida pasan de un estado de simple parte integrante de la

vida al estado de problema que pide solución. Es lo que se llama conciencia

crítica ante la realidad.

El autor constata la ambivalencia y una contradicción generalizada en la vida

humana. Lo que debería ser para el hombre un bien en realidad era un motivo y un

instrumento de sufrimiento y de opresión. Probablemente muchos ni siquiera se

daban cuenta y lo consideraban como una cosa natural e inevitable.

El amor humano entre marido y mujer, valor tan bueno, hermoso, se convierte en

realidad en un instrumento de dominación. La mujer se siente atraída por el

marido y, al mismo tiempo,, es dominada por él. El amor es ambivalente.

La maternidad esclaviza a la mujer, multiplicando sus sufrimientos: "Realmente,

tengo que multiplicar tus sufrimientos. Muchas veces quedarás embarazada y con dolor darás a luz tus hijos” (Gn 3, 16). Para la mujer que es madre, la muerte se acerca allí en donde se origina la vida para el otro.

Hay una violencia extrema en la convivencia humana, la violencia se está propagando entre los hombres, cuando éstos, siendo todos de la misma raza humana, podrían ser amigos unos de otros.

El hombre, tal como Dios lo quiere, tiene, además, la posibilidad real de vivir siempre y de ser inmortal. Finalmente, está abierto para él el camino para llegar algún día a ser feliz, sin sufrimiento, viviendo plenamente integrado consigo mismo, con los demás y con la naturaleza. Esta es la esperanza que el hombre puede alimentar dentro de su corazón y que debe suscitar su acción.

En la percepción de la desnudez, se revela la nueva conciencia delante de Dios . El hombre se siente reducido a cero, porque la mirada de Dios penetra todo y revela el hombre al hombre. Siente la presencia de Dios ya no con alegría, sino como un juicio. El miedo y la fuga caracterizan ahora la relación del hombre con Dios.

Parte III.

Respuesta a las dificultades sobre el paraíso y el pecado de Adán. En Cristo resucitado, el futuro del hombre está plenamente realizado: justicia, inmortalidad, integridad, felicidad, ausencia de todos los males.

La narración Bíblica describe una historia que sucede siempre, que sucede en todos los tiempos y en todos los hombres, tanto en los de la primera generación, como en los de la actual. Y describe esa historia no tanto para informar, sino para criticar y despertar, para suscitar una reacción eficiente contra el mal, que, partiendo de aquella raíz misteriosa, enclavada en el fondo del alma humana, invade el mundo, llenándolo de sufrimiento y de ambivalencias.

Parte IV

El texto Bíblico con comentarios.

Aquí se mencionan algunos de los versículos que enumeran los males del amor humano. La Biblia los interpreta como situación de castigo divino, es decir como una situación que no es normal. La vida no debería ser así. Por eso, esos males prohíben la pasividad fatalista y recuerdan la necesidad de la conversión.

Parte V.

Apéndice.

Hablando del pecado original.

Al hombre no le basta nacer del hombre, sin que también debe nacer de Dios. Aquí

en este punto, es en donde el hombre al llegar a la edad adulta falla. La falla

de la edad adulta revela algo sobre el destino mismo del hombre. Demuestra que

nuestro corazón es mayor que nosotros mismos. No logramos rellenarlo.

Revela

aquel desajuste con el que nacemos. En la medida en que la conciencia se abre,

se abre hacia el infinito, y en esa misma medida el hombre descubre,

necesariamente, el aspecto limitado de las posibilidades que tiene para alcanzar

ese infinito.

El secreto de la superioridad de nuestra solidaridad en el mal está en la fuerza

creadora del amor que Dios pone en el corazón de los hombres por el perdón que

nos concede de nuestros pecados. “En esto consiste el amor: no somos nosotros

los que hemos amado a Dios, sino Dios el que nos ha amado a nosotros y ha

enviado a su Hijo como víctima propiciatoria por nuestros pecados” (1 Jn 4,10).

Conclusión Final.

Un resumen, un criterio, un secreto.

La descripción del paraíso terrenal y del pecado original es una confesión pública de la propia responsabilidad y culpa ante los males que hay en el mundo;

es un llamamiento hacia la transformación del mundo para mejorarlo, comenzando

con la propia vida, uniéndola nuevamente a Dios; es una manifestación de

inconformismo; un grito de esperanza.

Citas claves:

“Tu deseo te arrastrará hacia tu marido, y él te dominará”. Génesis

3,16. Pág 28.

“Tú eres el responsable de los males que sufres. En tus manos está el

construir tu felicidad”. 1 Co 1,9 Pág 79.

“Y nuestro corazón estará inquieto hasta que no descanse en Dios”. San

Agustín. Pág 138.

Metodología: Este libro está dividido en cinco grandes partes, y sigue el sistema

de capítulos o párrafos cortos, que facilitan la lectura y la comprensión del conjunto

Conclusiones: Este libro se propone mostrar precisamente al hombre de hoy que

los descubrimientos más recientes de la ciencia y de la teología han llegado a

la conclusión de que el mito es algo supremamente importante en la comunicación

humana, que tiene una profunda significación y que, aún hoy, seguimos creando

mitos. El problema está en descubrir el mensaje verdadero que los mitos nos

quieren transmitir.

Interpretar la Biblia sin mirar la realidad de la vida del pueblo de ayer y de hoy es lo mismo que mantener la sal fuera de la comida, la semilla fuera de la

tierra, la luz debajo de la mesa. Este libro enumera las características del proyecto de Dios que desea una sociedad igualitaria, con autonomía productiva,

descentralizando el poder. Coloca a Jesús como el que realiza el proyecto de

Dios y la esperanza de los pobres.

ÍNDICE CRONOLÓGICO

AÑO DE PUBLICACIÓN	TÍTULO	No. RAA	AUTOR
1998	La afectividad, clave pedagógica y apuesta social	O86	Abajo, José Eugenio
1985	Naturaleza y libertad	O16	Alvira Dominguez, Tomás
1982	Metafísica de Aristóteles	108	Aristóteles
1994	Ética eudemia	113	Aristóteles
1969	De anima	O97	Aristóteles
1991	Filosofía del hombre, una antropología de la intimidad	OO7	Arregui, José Vicente y Choza Jacinto
1991	Descartes Y Wittgenstein sobre las emociones	O41	Arregui, Jose Vicente.
1992	convivir con la afectividad	O64	Arrita, Lola
1986	La sabiduría de Abdúl – Bahá	117	Bahá'í
	Tiempo y si mismo, escritos de filosofía, entre los sentidos		
1998	y la afectividad (disgregaciones antropológicas)	110	Balbe, Raúl
2001	Manejo de los sentimientos y emociones en la familia	O87	Bermudez Lema, Ofelia
1969	Afectividad, sugestibilidad, paranoia	116	Bleuler, Eugen
1992	Filosofía y deseo	O79	Calvo, Angela
1985	Observación y registro de la depresión en el niño	O10	Cardoze Comanto, Dennis
1989	El paraíso terrestre ¿nostalgia o esperanza?	118	Carlos Mesters
1976	Cuerpo afecto y lenguaje	O65	Chiozza, Luis A.
1991	Pensamiento y afecto en Nietzsche y Spinoza	107	Chirolla, Gustavo
1991	Antropología de la sexualidad	OO8	Choza, Jacinto
	La experiencia del ambiente percepción y significado del		
1987	medio construido	O70	Corraliza José Antonio
2000	Razones del corazón: La educación del deseo	O53	Cortina, Adela
1962	Psicopedagogía de la afectividad adolescente	O93	Crespo, Valdo Víctor
	El éxtasis de la intimidad, ontología del amor humano en		
1999	Tomás de Aquino	O37	Cruz Cruz, Juan
1990	Vocación y afectos	114	Cuelli, Jose
1993	Afectividad y relativismo axiológico en la modernidad	O81	De Stier, Lukac María
1984	El conocimiento sensitivo	O92	Derisi, octavio
	las pasiones del alma y cartas sobre la psicología de la		
1944	afectividad	O73	Descarte, René
1996	Breve tratado de la emoción	O61	Desjardins, Denise
1944	Bergson: la intuición como método en la metafísica	O60	Diamantino, Martin
	De Freud A Piaget: Enfoque Integrador De La Afectividad		
1979	Y La inteligencia	O66	Dolle, Jean-Marie
	Cómo los adultos pueden nutrir con afecto la vida de niños		
1999	y niñas	O21	Elsa Galán Sarmiento.
1951	Fuentes del conocimiento (ensayo de divulgación)	101	Emiliani Román, Raimundo
1978	Percepción y pensamiento	O91	Fabro, Cornelio
1999	La afectividad colectiva	O71	FernandezChristlieb, Pablo
	Persona, acción y libertad, las claves de la antropología en		
1996	Karol Wojtyla	OO6	Franquet Casas, María José
1985	El arte de amar	O56	Fromm, Erich
	La afectividad y la teoría de Piaget, el conocimiento como		
1998	deseo	O55	Furth G, Hans
2001	Papel intencional de la emoción	O51	García Valdecasas, Miguel
1944	El Sentido Común	O68	Garrigou, Lagrange, Reginald
	El futuro emocional y psicosexual del niño en hogares		
1985	destruidos	O11	Granero, Mirta
1975	la concepción psicoanalítica del afecto	O63	Green, André
1959	Perturbaciones de la afectividad	103	Greenacre, Phyllis
2001	Cerebro y afectividad	O62	Gudin, María
1981	El Enigma del Hombre	O25	Guerra, Manuel
	El ser personal de Tomás de Aquino a la metafísica del		
1997	don	O13	Haya Segovia, Fernando
1978	Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche y Freud).	O22	Jacinto Choza
1973	Teoría del conocimiento	O36	Juan Hessen

- 1996 LA PERSONA
- 1963 el conflicto de las facultades
- 2000 El don del amor, escritos sobre la familia
- 1994 El odio como un afecto nuclear de la agresión
- 1999 Amistad y amor en Aristóteles y Hugh La Follete
2000. El derecho a la ternura
- 1958 El muchacho y su mundo afectivo
- 1998 La voluntad humana
- 1964 El misterio del ser
- 1988 Afectividad, Obrar humano, Moralidad
- 1993 Teoría de la inteligencia cradora
- 1999 Motivación y emoción
- 2001 Afectividad : los afectos son la sonrisa del corazón
- 1999 La afectividad en las adolescentes
- 1978 J. Locke: Ensayo sobre el entendimiento humano
- 1997 El amor como pricipio metafisico
La afectividad en el proyecto personal de vida, una
- 1996 propuesta de educación sexual
- 1963 La formación de la personalidad humana
- 1967 La estructura de la subjetividad
El componente afectivo en el aprendizaje humano; sentido
y significado de una educación para el desarrollo de la
- 1995 afectividad
- 1993 Los novios: los misterios de la afectividad
- 1998 Antropología pedagógica: Intección voluntad y
- 2000 Educar el corazón
- 2002 Voluntad y afectividad II
- 1962 Pensamiento sobre religión y otros asuntos
- 1971 Epistemología y psicología de la identidad
- 1982 Sentido y ser en Merleau Ponty
- 1996 La persona humana y su crecimiento
- 2001 Tender, querer, amar
- 1971 El Rostro Oculto de la mente
- 1955 La afectividad
Inmanuel Kant: Fundamentación de la metafisica de las
- 1997 costumbres
- 1989 Laberinto de la afectividad
- 1997 La angustia o la palabra hecha síntoma
Persona y comunidad, ensayo sobre la significación ética
- 1968 de la afectividad en Max Sheller
- 1972 Amor y madurez psicológica, educación de la afectividad
- 2000 El ser a merced de la afectividad
- 1997 El sueño y el afecto: una teoría de lo somático
- 1982 Santo Tomás y la teoría del conocimiento
- 1971 Bosquejo de una teoría de las emociones
Moralidad, pensamiento y sentimiento, un solo acto de
- 1998 conocimiento
Metamorfosis sobre el desarrollo del afecto , la percepción,
- 1962 la atención y la memoria
- 1998 La persona humana, parte III
- 1998 la persona Humana parte I introducción e historia
- 2001 Naturaleza y niveles de los sentimientos
- 1998 La persona humana, parte II
- 1963 Moral y afectividad
- 1985 La caricia esencial (Una psicología del afecto)
- 1997 Alextimia: La dificultad para verbalizar los afectos
Educación de la afectividad para el amor y la convivencia
- 1998 una alternativa de la educación sexual
Ser infinito y eterno (ensayo de una asención al sentido
- 1994 del ser)
- O35 Julián Marías
- O67 Kant, Inmanuel
- O23 Karol Wojtyla
- 105 Kernberg, Otto F
- O78 Krebs, Angélica
- 111 Luis carlos Restrepo
- O50 magistretti, Frank
- O31 Manzanedo, Marcos F.
- O90 Marcel, Gabriel
- O29 María C. Donadio De Gandolfi
- O95 Marina, Jose Antonio
- 104 Marshall Reeve, John
- O57 Marti García, Miguel Angel
- 115 Mata, Cristina
- 100 Melendo, Tomás
- 102 Mendez, Julio Raul
- O45 Mesa Rueda, Jose Luis
- O14 Millán Puelles, Antonio
- O98 Millán Puelles, Antonio
- O47 Minguet Aznar, Pilar
- OO4 Montalat, Ramon
- O59 Niño Mesa, Fideligno de Jesús
- O24 Oliveros F. Otero
- O84 Ordeig, Manolo
- O96 Pascal, Blass
- O19 Piaget, Jean
- O75 Pinto Cantista, María José
- O30 Polo Leonardo
- O52 Posada, Jorge Marío y García Indalecio
- O27 Quevedo G., Óscar
- O42 Ramirez Suarez, Jesus A.
- O99 Rodriguez Luño, Angel
- O26 Rojas, Enrique
- OO1 Rovaletti, María Lucrecia
- O88 Rozitchner, Leon
- O46 Ruiz González, Elena
- OO3 Sacchi, Marío Enrique
- O69 sami-Ali
- O17 Sanchez Mosquera, Marleny
- O43 Sartre, Jean-Paul
- O54 Satre, Genoveva
- O72 Schachtel, Ernest G.
- O34 Sellès, Juan Femando
- O32 Sellés, Juan Femando
- O40 Selles, Juan Fernando
- O33 Sellés, Juan Fernando
- O76 Shaller, Jean Pierre
- 106 Shinyashiki, Roberto
- O58 Sibak, Roberto; Wiater, Adriana
- OO5 Sierra Londoño, Alvaro
- 112 Stein, Edith

1961 Sobre el amor humano
1988 Acerca del alma.
2002 Razón y sentimiento
1983 Filosofía del hombre
1993 El corazón
1996 Formas espirituales de la afectividad
1991 Teoría de Piaget del desarrollo cognoscitivo y afectivo
1964 Metafísica del amor
1971 La comunicación personal
1997 Libertad y felicidad
1980 Inteligencia sentiente
1982 Inteligencia y logos
1983 Inteligencia y razón

O49 Thibon, Gustave
O28 Tomás Calvo Martínez
O80 Universidad de Piura
O15 Verneaux, Roger
O12 Von Hildebrand, Dietrich
O44 Von Hildebrand, Dietrich
O74 Wadsworth, Barry J.
O20 Wilhelmsem, Frederick
O18 Yarce, Jorge
O85 Yepes, Ricardo
O39 Zubiri, Xavier
O77 Zubiri, Xavier
109 Zuri Xavier

ÍNDICE POR NÚMERO DE PÁGINA

No DE PÁGINA	No RAA	TÍTULO	AUTOR
	O28	Acerca del alma. Afectividad : los afectos son	Tomás Calvo Martínez
	O57	la sonrisa del corazón Afectividad y relativismo	Marti García, Miguel Angel
	O81	axiológico en la modernidad Afectividad, obrar humano,	De Stier, Lukac María
	O29	moralidad Afectividad, sugestibilidad,	Donadio de Gandolfi, Maria C
	116	paranoia Alexitimia: La dificultad para	Bleuler, Eugen
	O58	verbalizar los afectos	Sibak, Roberto; Wiater, Adriana
		Amistad y amor en	
	O78	Aristóteles y Hugh La Follete	Krebs, Angélica
		Amor y madurez psicológica,	
	O46	educación de la afectividad Antropología de la	Ruiz González, Elena
	OO8	sexualidad Antropología pedagógica: Intelección voluntad y	Choza, Jacinto
	O59	afectividad Bergson: la intuición como	Niño Mesa, Fideligno de Jesús
	O60	método en la metafísica Bosquejo de una teoría de	Diamantino, Martin
	O43	las emociones	Sartre, Jean-Paul
	O61	Breve tratado de la emoción	Desjardins, Denise
	O62	Cerebro y afectividad Cómo los adultos pueden nutrir con afecto la vida de	Gudin, María
	O21	niños y niñas Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche y	Elsa Galán Sarmiento.
	O22	Freud).	Jacinto Choza
	O64	convivir con la afectividad	Arrita, Lola
	O65	Cuerpo afecto y lenguaje	Chiozza, Luis A.
	O97	De anima De Freud A Piaget: Enfoque Integrador De La Afectividad	Aristóteles
	O66	Y La inteligencia Descartes Y Wittgenstein	Dolle, Jean-Marie
	O41	sobre las emociones Dimensiones de personalidad y valores interpersonales en	Arregui, Jose Vicente.
	OO9	adolescentes Educación de la afectividad para el amor y la convivencia una alternativa de la	Gómez Aspiazo, Luis
	OO5	educación sexual	Sierra Londoño, Alvaro
	O24	Educación del corazón El amor como principio	Oliveros F. Otero
	102	metafisico	Mendez, Julio Raul
	O56	El arte de amar	Fromm, Erich

El componente afectivo en el aprendizaje humano; sentido y significado de una educación para el desarrollo	
O47 de la afectividad	Minguet Aznar, Pilar
O67 el conflicto de las facultades	Kant, Inmanuel
El conocimiento por connaturalidad (la afectividad en la gnociología	
O94 atomista)	Pero-Sanz Elorz, José Miguel
O92 El conocimiento sensitivo	Derisi, octavio
O12 El corazón	Von Hildebrand, Dietrich
111 El derecho a la ternura	Luis carlos Restrepo
El don del amor, escritos	
O23 sobre la familia	Karol Wojtyla
O25 El Enigma del Hombre	Guerra, Manuel
El extasis de la intimidad, ontología del amor humano	
O37 en Tomás de Aquino	Cruz Cruz, Juan
El futuro emocional y psicosexual del niño en	
O11 hogares destruidos	Granero, Mirta
O90 El misterio del ser	Marcel, Gabriel
El muchacho y su mundo	
O50 afectivo	magistretti, Frank
El odio como un afecto	
105 nuclear de la agresión	Kernberg, Otto F
O27 El Rostro Oculto de la mente	Quevedo G., Óscar
O68 El Sentido Común	Garrigou, Lagrange, Reginald
El ser a merced de la	
OO3 afectividad	Sacchi, Marío Enrique
El ser personal de Tomás de Aquino a la metafísica del	
O13 don	Haya Segovia, Fernando
El sueño y el afecto: una	
O69 teoría de lo somático	sami-Ali
Epistemología y psicología	
O19 de la identidad	Piaget, Jean
113 Etica eudemia	Aristóteles
O15 Filosofía del hombre	Verneaux, Roger
Filosofía del hombre, una	
OO7 antropología de la intimidad	Arregui, José Vicente y Choza Jacinto
O79 Filosofía y deseo	Calvo, Angela
Formas espirituales de la	
O44 afectividad	Von Hildebrand, Dietrich
Fuentes del conocimiento	
101 (ensayo de divulgación)	Emiliani Román, Raimundo
Inmanuel Kant:	
Fundamentación de la metafísica de las	
O99 costumbres	Rodriguez Luño, Angel
O39 Inteligencia sentiente	Zubiri, Xavier
O77 Inteligencia y logos	Zubiri, Xavier
109 Inteligencia y razón	Zuiri Xavier
J. Locke: Ensayo sobre el	
100 entendimiento humano	Melendo, Tomás
La "cognitio affectiva" en	
OO2 San Juan de la Cruz	Saltor, Jorge Eduardo

O42	La afectividad	Ramirez Suarez, Jesus A.
O71	La afectividad colectiva La afectividad en el proyecto personal de vida, una propuesta de educación	FernandezChristlieb, Pablo
O45	sexual La afectividad en las	Mesa Rueda, Jose Luis
115	adolescentes La afectividad y la teoría de Piaget, el conocimiento	Mata, Cristina
O55	como deseo	Furth G, Hans
O86	La afectividad, clave pedagógica y apuesta social La angustia o la palabra	Abajo, José Eugenio
OO1	hecha síntoma La articulación del conocimiento sensible, una interpretación del pensamiento de Santo	Rovaletti, María Lucrecia
O38	Tomás de Aquino La caricia esencial (Una	Riera Matute Agustín
106	psicología del afecto)	Shinyashiki, Roberto
O18	La comunicación personal la concepción psicoanalítica	Yarce, Jorge
O63	del afecto La estructura de la	Green, André
O98	subjetividad La experiencia del ambiente percepcion y significado del	Millán Puelles, Antonio
O70	medio construido La formación de la	Corraliza José Antonio
O14	personalidad humana	Millán Puelles, Antonio
O35	La persona	Julián Marías
O33	La persona humana, parte II La persona Humana parte I	Sellés, Juan Fernando
O32	introducción e historia La persona humana y su	Sellés, Juan Femando
O30	crecimiento	Polo Leonardo
O34	La persona humana, parte III	Sellés, Juan Femando
O31	La voluntad humana	Manzanedo, Marcos F.
O26	Laberinto de la afectividad Las claves de la afectividad	Rojas, Enrique
O48	femenina: corazón de mujer las pasiones del alma y cartas sobre la psicología de	Sutil Lucía
O73	la afectividad	Descarte, René
O85	Libertad y felicidad	Yepes, Ricardo
O82	Lo sublime Los novios: los misterios de	Rubio Angulo, Jaime
OO4	la afectividad Manejo de los sentimientos y	Montalat, Ramon
O87	emociones en la familia	Bermudez Lema, Ofelia
108	Metafísica de Aristóteles	Aristóteles
O20	Metafísica del amor Metamorfosis sobre el desarrollo del afecto , la percepción, la atención y la	Wilhelmsem, Frederick
O72	memoria	Schachtel, Ernest G.

O76	Moral y afectividad Moralidad, pensamiento y sentimiento, un solo acto de	Shaller, Jean Pierre
O54	conocimiento	Satre, Genoveva
104	Motivación y emoción	Marshall Reeve, John
O16	Naturaleza y libertad Naturaleza y niveles de los	Alvira Dominguez, Tomás
O40	sentimientos Observación y registro de la	Selles, Juan Fernando
O10	depresión en el niño Papel intencional de la	Cardoze Comanto, Dennis
O51	emoción Pensamiento sobre religión y	García Valdecasas, Miguel
O96	otros asuntos Pensamiento y afecto en	Pascal, Blass
107	Nietzsche y Spinoza	Chirolla, Gustavo
O91	Percepción y pensamiento Persona y comunidad, ensayo sobre la significación ética de la afectividad en	Fabro, Cornelio
O88	Max Sheller Persona, acción y libertad, las claves de la antropología	Rozitchner, Leon
OO6	en Karol Wojtyla Persona: Intimidad, don y libertad nativa. Hacia una antropología de los	Franquet Casas, María José
O89	trascendentales personales Perturbaciones de la	Yepes, Ricardo
103	afectividad Psicopedagogía de la	Greenacre, Phyllis
O93	afectividad adolescente	Crespo, Valdo Victor
O80	Razón y sentimiento Razones del corazón: La	Universidad de Piura
O53	educación del deseo Santo Tomás y la teoría del	Cortina, Adela
O17	conocimiento Sentido y ser en Merleau	Sanchez Mosquera, Marleny
O75	Ponty Ser infinito y eterno (ensayo de una ascensión al sentido	Pinto Cantista, María José
112	del ser)	Stein, Edith
O49	Sobre el amor humano	Thibon, Gustave
		Posada, Jorge Marío y García
O52	Tender, querer, amar Teoría de la inteligencia	Indalecio
O95	cradora Teoría de Piaget del desarrollo cognoscitivo y	Marina, Jose Antonio
O74	afectivo	Wadsworth, Barry J.
O36	Teoría del conocimiento Tiempo y si mismo, escritos de filosofía, entre los sentidos y la afectividad (disgregaciones	Juan Hessen
110	antropológicas)	Balbe, Raúl
114	Vocación y afectos	Cuelli, Jose
O83	Voluntad y afectividad I	Ordeig, Manolo
O84	Voluntad y afectividad II	Ordeig, Manolo

ÍNDICE TEMÁTICO

TITULO POR ORDEN ALFABÉTICO	No RAA	AUTOR	ANO DE PUBLICACIÓN
La afectividad, clave pedagógica y apuesta social	O86	Abajo, José Eugenio	1998
Naturaleza y libertad	O16	Alvira Dominguez, Tomás	1985
Metafísica de Aristóteles	108	Aristóteles	1982
Ética eudemia	113	Aristóteles	1994
De anima	O97	Aristóteles	1969
Filosofía del hombre, una antropología de la intimidad	OO7	Arregui, José Vicente y Choza Jacinto	1991
Descartes Y Wittgenstein sobre las emociones	O41	Arregui, Jose Vicente.	1991
convivir con la afectividad	O64	Arrita, Lola	1992
La sabiduría de Abdúl – Bahá	117	Bahá'í	1986
Tiempo y si mismo, escritos de filosofía, entre los sentidos y la afectividad (disgregaciones antropológicas)	110	Balbe, Raúl	1998
Manejo de los sentimientos y emociones en la familia	O87	Bermudez Lema, Ofelia	2001
Afectividad, sugestibilidad, paranoia	116	Bleuler, Eugen	1969
Filosofía y deseo	O79	Calvo, Angela	1992
Observación y registro de la depresión en el niño	O10	Cardoze Comanto, Dennis	1985
El paraíso terrestre ¿nostalgia o esperanza?	118	Carlos Mesters	1989
Cuerpo afecto y lenguaje	O65	Chiozza, Luis A.	1976
Pensamiento y afecto en Nietzsche y Spinoza	107	Chirolla, Gustavo	1991
Antropología de la sexualidad	OO8	Choza, Jacinto	1991
La experiencia del ambiente percepcion y significado del medio construido	O70	Corraliza José Antonio	1987
Razones del corazón: La educación del deseo	O53	Cortina, Adela	2000
Psicopedagogía de la afectividad adolescente	O93	Crespo, Valdo Victor	1962
El extasis de la intimidad, ontología del amor humano en Tomás de Aquino	O37	Cruz Cruz, Juan	1999
Vocación y afectos	114	Cuelli, Jose	1990
Afectividad y relativismo axiológico en la modernidad	O81	De Stier, Lukac María	1993
El conocimiento sensitivo	O92	Derisi, octavio	1984
las pasiones del alma y cartas sobre la psicología de la afectividad	O73	Descarte, René	1944
Breve tratado de la emoción	O61	Desjardins, Denise	1996
Bergson: la intuición como método en la metafísica	O60	Diamantino, Martin	1944
De Freud A Piaget: Enfoque Integrador De La Afectividad Y La inteligencia	O66	Dolle, Jean-Marie	1979
Cómo los adultos pueden nutrir con afecto la vida de niños y niñas	O21	Elsa Galán Sarmiento.	1999
Fuentes del conocimiento (ensayo de divulgación)	101	Emiliani Román, Raimundo	1951
Percepción y pensamiento	O91	Fabro, Cornelio	1978
La afectividad colectiva	O71	FernandezChristlieb, Pablo	1999

Persona, acción y libertad, las claves de la antropología en Karol Wojtyla	006 Franquet Casas, María José	1996
El arte de amar	056 Fromm, Erich	1985
La afectividad y la teoría de Piaget, el conocimiento como deseo	055 Furth G, Hans	1998
Papel intencional de la emoción	051 García Valdecasas, Miguel	2001
El Sentido Común	068 Garrigou, Lagrange, Reginald	1944
El futuro emocional y psicosexual del niño en hogares destruidos	011 Granero, Mirta	1985
la concepción psicoanalítica del afecto	063 Green, André	1975
Perturbaciones de la afectividad	103 Greenacre, Phyllis	1959
Cerebro y afectividad	062 Gudin, Maria	2001
El Enigma del Hombre	025 Guerra, Manuel	1981
El ser personal de Tomás de Aquino a la metafísica del don	013 Haya Segovia, Fernando	1997
Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche y Freud).	022 Jacinto Choza	1978
Teoría del conocimiento	036 Juan Hessen	1973
LA PERSONA	035 Julián Marías	1996
el conflicto de las facultades	067 Kant, Inmanuel	1963
El don del amor, escritos sobre la familia	023 Karol Wojtyla	2000
El odio como un afecto nuclear de la agresión	105 Kernberg, Otto F	1994
Amistad y amor en Aristóteles y Hugh		
La Follete	078 Krebs, Angélica	1999
El derecho a la ternura	111 Luis carlos Restrepo	2000
El muchacho y su mundo afectivo	050 magistretti, Frank	1958
La voluntad humana	031 Manzanedo, Marcos F.	1998
El misterio del ser	090 Marcel, Gabriel	1964
Afectividad, Obrar humano, Moralidad	029 María C. Donadio De Gandolfi	1988
Teoría de la inteligencia cradora	095 Marina, Jose Antonio	1993
Motivación y emoción	104 Marshall Reeve, John	1999
Afectividad : los afectos son la sonrisa del corazón	057 Marti García, Miguel Angel	2001
La afectividad en las adolescentes	115 Mata, Cristina	1999
J. Locke: Ensayo sobre el entendimiento humano	100 Melendo, Tomás	1978
El amor como principio metafísico	102 Mendez, Julio Raul	1997
La afectividad en el proyecto personal de vida, una propuesta de educación sexual	045 Mesa Rueda, Jose Luis	1996
La formación de la personalidad humana	014 Millán Puelles, Antonio	1963
La estructura de la subjetividad	098 Millán Puelles, Antonio	1967
El componente afectivo en el aprendizaje humano; sentido y significado de una educación para el desarrollo de la afectividad	047 Minguet Aznar, Pilar	1995
Los novios: los misterios de la afectividad	004 Montalat, Ramon	1993
Antropología pedagógica: Intelección voluntad y afectividad	059 Niño Mesa, Fideligno de Jesús	1998
Educación del corazón	024 Oliveros F. Otero	2000
Voluntad y afectividad II	084 Ordeig, Manolo	2002
Pensamiento sobre religión y otros asuntos	096 Pascal, Blass	1962
Epistemología y psicología de la identidad	019 Piaget, Jean	1971

Sentido y ser en Merleau Ponty	O75 Pinto Cantista, María José	1982
La persona humana y su crecimiento	O30 Polo Leonardo Posada, Jorge Marío y García	1996
Tender, querer, amar	O52 Indalecio	2001
El Rostro Oculto de la mente	O27 Quevedo G., Óscar	1971
La afectividad	O42 Ramirez Suarez, Jesus A.	1955
Inmanuel Kant: Fundamentación de la metafísica de las costumbres	O99 Rodriguez Luño, Angel	1997
Laberinto de la afectividad	O26 Rojas, Enrique	1989
La angustia o la palabra hecha síntoma	OO1 Rovaletti, María Lucrecia	1997
Persona y comunidad, ensayo sobre la significación ética de la afectividad en Max Sheller	O88 Rozitchner, Leon	1968
Amor y madurez psicológica, educación de la afectividad	O46 Ruiz González, Elena	1972
El ser a merced de la afectividad	OO3 Sacchi, Marío Enrrique	2000
El sueño y el afecto: una teoría de lo somático	O69 sami-Ali	1997
Santo Tomás y la teoría del conocimiento	O17 Sanchez Mosquera, Marleny	1982
Bosquejo de una teoría de las emociones	O43 Sartre, Jean-Paul	1971
Moralidad, pensamiento y sentimiento, un solo acto de conocimiento	O54 Satre, Genoveva	1998
Metamorfosis sobre el desarrollo del afecto , la percepción, la atención y la memoria	O72 Schachtel, Ernest G.	1962
La persona humana, parte III	O34 Sellès, Juan Femando	1998
la persona Humana parte I		
introducción e historia	O32 Sellés, Juan Femando	1998
Naturaleza y niveles de los sentimientos	O40 Selles, Juan Fernando	2001
La persona humana, parte II	O33 Sellés, Juan Fernando	1998
Moral y afectividad	O76 Shaller, Jean Pierre	1963
La caricia esencial (Una psicología del afecto)	106 Shinyashiki, Roberto	1985
Alexitimia: La dificultad para verbalizar los afectos	O58 Sibak, Roberto; Wiater, Adriana	1997
Educación de la afectividad para el amor y la convivencia una alternativa de la educación sexual	OO5 Sierra Londoño, Alvaro	1998
Ser infinito y eterno (ensayo de una ascensión al sentido del ser)	112 Stein, Edith	1994
Sobre el amor humano	O49 Thibon, Gustave	1961
Acerca del alma.	O28 Tomás Calvo Martínez	1988
Razón y sentimiento	O80 Universidad de Piura	2002
Filosofía del hombre	O15 Verneaux, Roger	1983
El corazón	O12 Von Hildebrand, Dietrich	1993
Formas espirituales de la afectividad	O44 Von Hildebrand, Dietrich	1996
Teoría de Piaget del desarrollo cognoscitivo y afectivo	O74 Wadsworth, Barry J.	1991
Metafísica del amor	O20 Wilhelmsem, Frederick	1964
La comunicación personal	O18 Yarce, Jorge	1971
Libertad y felicidad	O85 Yepes, Ricardo	1997
Inteligencia sentiente	O39 Zubiri, Xavier	1980
Inteligencia y logos	O77 Zubiri, Xavier	1982
Inteligencia y razón	109 Zuirí Xavier	1983

AUTOR

Autor	Año de publicación	Título	No. RAR
Abajo, José Eugenio	1998	La afectividad, clave pedagógica y apuesta social	086
Alvira Dominguez, Tomás	1985	Naturaleza y libertad	016
Aristóteles	1982	Metafísica de Aristóteles	108
Aristóteles	1994	Ética eudemia	113
Aristóteles	1969	De anima	097
Arregui, José Vicente y Choza			
Jacinto	1991	Filosofía del hombre, una antropología de la intimidad	007
Arregui, Jose Vicente.	1991	Descartes Y Wittgenstein sobre las emociones	041
Arrita, Lola	1992	convivir con la afectividad	064
Bahá'í	1986	La sabiduría de Abdúl – Bahá Tiempo y si mismo, escritos de filosofía, entre los sentidos y la	117
Balbe, Raúl	1998	afectividad (disgregaciones antropológicas)	110
Bermudez Lema, Ofelia	2001	Manejo de los sentimientos y emociones en la familia	087
Bleuler, Eugen	1969	Afectividad, sugestibilidad, paranoia	116
Calvo, Angela	1992	Filosofía y deseo	079
Cardoze Comanto, Dennis	1985	Observación y registro de la depresión en el niño	010
Carlos Mesters	1989	El paraíso terrestre ¿nostalgia o esperanza?	118
Chiozza, Luis A.	1976	Cuerpo afecto y lenguaje	065
Chirolla, Gustavo	1991	Pensamiento y afecto en Nietzsche y Spinoza	107
Choza, Jacinto	1991	Antropología de la sexualidad La experiencia del ambiente percepción y significado del medio	008
Corraliza José Antonio	1987	construido	070
Cortina, Adela	2000	Razones del corazón: La educación del deseo	053
Crespo, Valdo Víctor	1962	Psicopedagogía de la afectividad adolescente El éxtasis de la intimidad, ontología del amor humano en Tomás de	093
Cruz Cruz, Juan	1999	Aquino	037
Cuelli, Jose	1990	Vocación y afectos	114
De Stier, Lukac María	1993	Afectividad y relativismo axiológico en la modernidad	081
Derisi, octavio	1984	El conocimiento sensitivo	092
Descarte, René	1944	las pasiones del alma y cartas sobre la psicología de la afectividad	073
Desjardins, Denise	1996	Breve tratado de la emoción	061
Diamantino, Martin	1944	Bergson: la intuición como método en la metafísica De Freud A Piaget: Enfoque Integrador De La Afectividad Y La	060
Dolle, Jean-Marie	1979	inteligencia	066
Elsa Galán Sarmiento.	1999	Cómo los adultos pueden nutrir con afecto la vida de niños y niñas	021
Emiliani Román, Raimundo	1951	Fuentes del conocimiento (ensayo de divulgación)	101
Fabro, Cornelio	1978	Percepción y pensamiento	091
FernandezChristlieb, Pablo	1999	La afectividad colectiva	071
Franquet Casas, María José	1996	Persona, acción y libertad, las claves de la antropología en Karol	006
Fromm, Erich	1985	El arte de amar	056
Furth G, Hans	1998	La afectividad y la teoría de Piaget, el conocimiento como desec	055
García Valdecasas, Miguel	2001	Papel intencional de la emoción	051
Garrigou, Lagrange, Reginald	1944	El Sentido Común	068
Granero, Mirta	1985	El futuro emocional y psicosexual del niño en hogares destruidos	011
Green, André	1975	la concepción psicoanalítica del afecto	063
Greenacre, Phyllis	1959	Perturbaciones de la afectividad	103
Gudin, Maria	2001	Cerebro y afectividad	062
Guerra, Manuel	1981	El Enigma del Hombre	025
Haya Segovia, Fernando	1997	El ser personal de Tomás de Aquino a la metafísica del dor	013
Jacinto Choza	1978	Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche y Freud).	022
Juan Hessen	1973	Teoría del conocimiento	036
Julián Marías	1996	LA PERSONA	035
Kant, Inmanuel	1963	el conflicto de las facultades	067
Karol Wojtyla	2000	El don del amor, escritos sobre la familia	023
Kernberg, Otto F	1994	El odio como un afecto nuclear de la agresión	105
Krebs, Angélica	1999	Amistad y amor en Aristóteles y Hugh La Follete	078
Luis carlos Restrepo	2000	El derecho a la ternura	111
magistretti, Frank	1958	El muchacho y su mundo afectivo	050
Manzanedo, Marcos F.	1998	La voluntad humana	031
Marcel, Gabriel	1964	El misterio del ser	090
María C. Donadio De Gandolfi	1988	Afectividad, Obrar humano, Moralidad	029

Marina, Jose Antonio	1993 Teoría de la inteligencia cradora	O95
Marshall Reeve, John	1999 Motivación y emoción	104
Marti García, Miguel Angel	2001 Afectividad : los afectos son la sonrisa del corazón	O57
Mata, Cristina	1999 La afectividad en las adolescentes	115
Melendo, Tomás	1978 J. Locke: Ensayo sobre el entendimiento humano	100
Mendez, Julio Raul	1997 El amor como principio metafísico La afectividad en el proyecto personal de vida, una propuesta de	102
Mesa Rueda, Jose Luis	1996 educación sexual	O45
Millán Puelles, Antonio	1963 La formación de la personalidad humana	O14
Millán Puelles, Antonio	1967 La estructura de la subjetividad El componente afectivo en el aprendizaje humano; sentido y significado	O98
Minguet Aznar, Pilar	1995 de una educación para el desarrollo de la afectividad	O47
Montalat, Ramon	1993 Los novios: los misterios de la afectividad	O04
Niño Mesa, Fideligno de Jesús	1998 Antropología pedagógica: Intelección voluntad y afectividad	O59
Oliveros F. Otero	2000 Educar el corazón	O24
Ordeig, Manolo	2002 Voluntad y afectividad II	O84
Pascal, Blass	1962 Pensamiento sobre religión y otros asuntos	O96
Piaget, Jean	1971 Epistemología y psicología de la identidad	O19
Pinto Cantista, María José	1982 Sentido y ser en Merleau Ponty	O75
Polo Leonardo	1996 La persona humana y su crecimiento	O30
Posada, Jorge Mario y García		
Indalecio	2001 Tender, querer, amar	O52
Quevedo G., Óscar	1971 El Rostro Oculto de la mente	O27
Ramirez Suarez, Jesus A.	1955 La afectividad	O42
Rodriguez Luño, Angel	1997 Inmanuel Kant: Fundamentación de la metafísica de las costumbres	O99
Rojas, Enrique	1989 Laberinto de la afectividad	O26
Rovaletti, María Lucrecia	1997 La angustia o la palabra hecha síntoma Persona y comunidad, ensayo sobre la significación ética de la	O01
Rozitchner, Leon	1968 afectividad en Max Sheller	O88
Ruiz González, Elena	1972 Amor y madurez psicológica, educación de la afectividad	O46
Sacchi, Mario Enrique	2000 El ser a merced de la afectividad	O03
sami-Ali	1997 El sueño y el afecto: una teoría de lo somático	O69
Sanchez Mosquera, Marleny	1982 Santo Tomás y la teoría del conocimiento	O17
Sartre, Jean-Paul	1971 Bosquejo de una teoría de las emociones	O43
Satre, Genoveva	1998 Moralidad, pensamiento y sentimiento, un solo acto de conocimiento Metamorfosis sobre el desarrollo del afecto , la percepción, la atención	O54
Schachtel, Ernest G.	1962 y la memoria	O72
Sellés, Juan Fernando	1998 La persona humana, parte III	O34
Sellés, Juan Fernando	1998 la persona Humana parte I introducción e historia	O32
Selles, Juan Fernando	2001 Naturaleza y niveles de los sentimientos	O40
Sellés, Juan Fernando	1998 La persona humana, parte II	O33
Shaller, Jean Pierre	1963 Moral y afectividad	O76
Shinyashiki, Roberto	1985 La caricia esencial (Una psicología del afecto)	106
Sibak, Roberto; Wiater, Adriana	1997 Alexitimia: La dificultad para verbalizar los afectos Educación de la afectividad para el amor y la convivencia una	O58
Sierra Londoño, Alvaro	1998 alternativa de la educación sexual	O05
Stein, Edith	1994 Ser infinito y eterno (ensayo de una ascensión al sentido del ser)	112
Thibon, Gustave	1961 Sobre el amor humano	O49
Tomás Calvo Martínez	1988 Acerca del alma.	O28
Universidad de Piura	2002 Razón y sentimiento	O80
Verneaux, Roger	1983 Filosofía del hombre	O15
Von Hildebrand, Dietrich	1993 El corazón	O12
Von Hildebrand, Dietrich	1996 Formas espirituales de la afectividad	O44
Wadsworth, Barry J.	1991 Teoría de Piaget del desarrollo cognoscitivo y afectivo	O74
Wilhelmsem, Frederick	1964 Metafísica del amor	O20
Yarce, Jorge	1971 La comunicación personal	O18
Yepes, Ricardo	1997 Libertad y felicidad	O85
Zubiri, Xavier	1980 Inteligencia sentiente	O39
Zubiri, Xavier	1982 Inteligencia y logos	O77
Zuri Xavier	1983 Inteligencia y razón	109

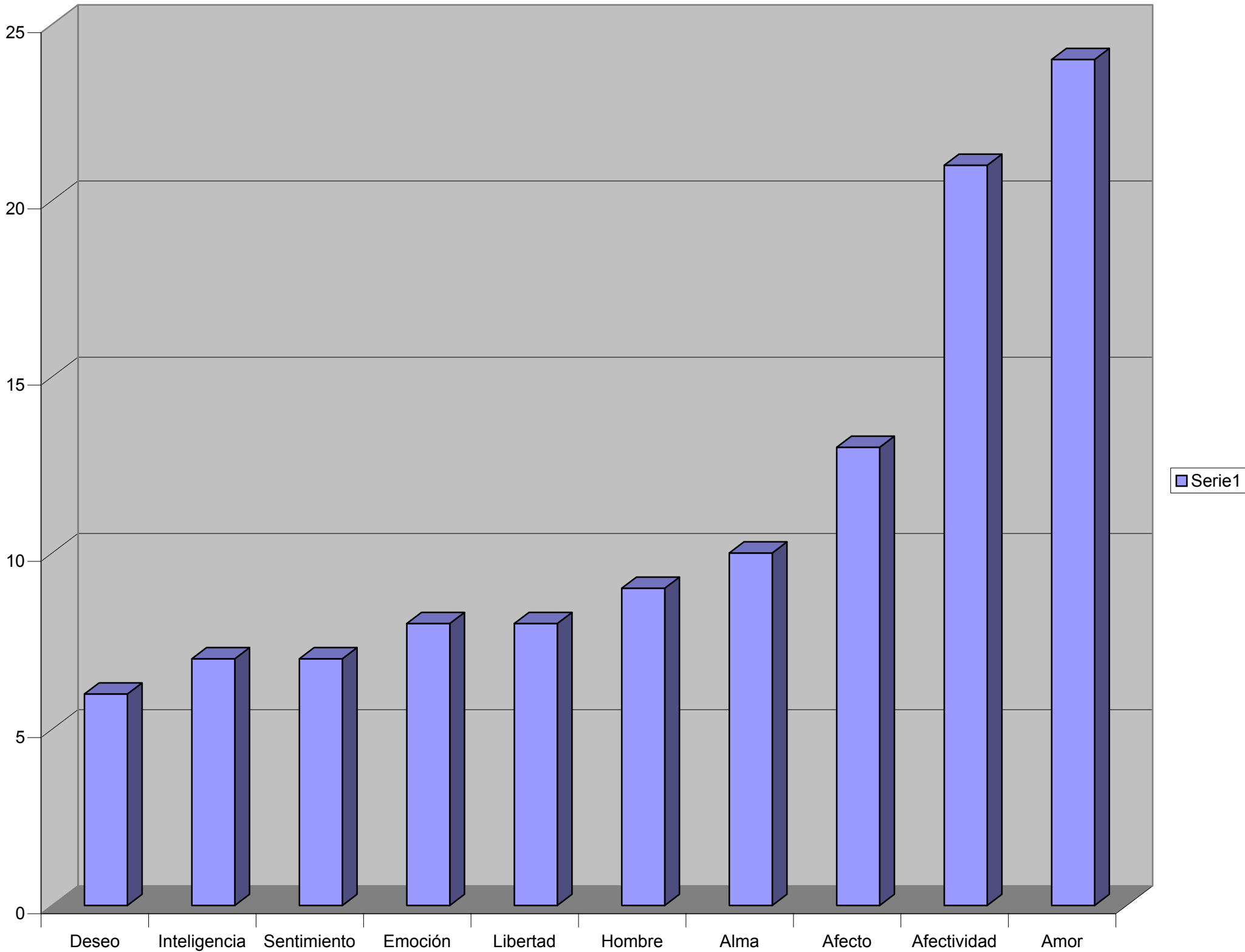
Aburrimiento	1
Acción	1
Acto	2
Adolescencia	1
Afectividad	21
Afectividad Colectiva	1
Afectividad Intelectiva	1
Afectividad Sensitiva	1
Afectividad Volitiva	1
Afectividad/sexualidad	1
Afecto	13
Afecto-actividad	1
Alexitimia	1
Alma	10
Amar	3
Ambiente	1
Amistad	2
Amor	24
Amor romántico	1
Antropología Filosofica	1
Antropología cultural	1
Antropología filosofica	1
Antropología fisica	1
Apareamiento	1
Apetecible	1
Apetito	1
Aprender	1
Aprendizaje	1
Atención	1
Autoconocimiento	1
Autodeterminación	1
Autorealización	1
Befindlichkeit	1
Bien	2
Campo	1
Caricia	2
Caricias	1
Cariño	1
Catarsis	1
Causa	1
Ciencia	2
Cognitio Afectiva	1
Comunicación	1
Conceptos cognitivos	1
Conciencia	1
Conformismo	1
Conocer	1
Conocimiento	5
Conocimiento sensitivo	1
Convivencia	1
Corazón	3
Cosmos	1
Costumbre	1
Cualidad	1
Cuerpo	4
Cultura	4
Depresión	1
Desafectibilidad	1

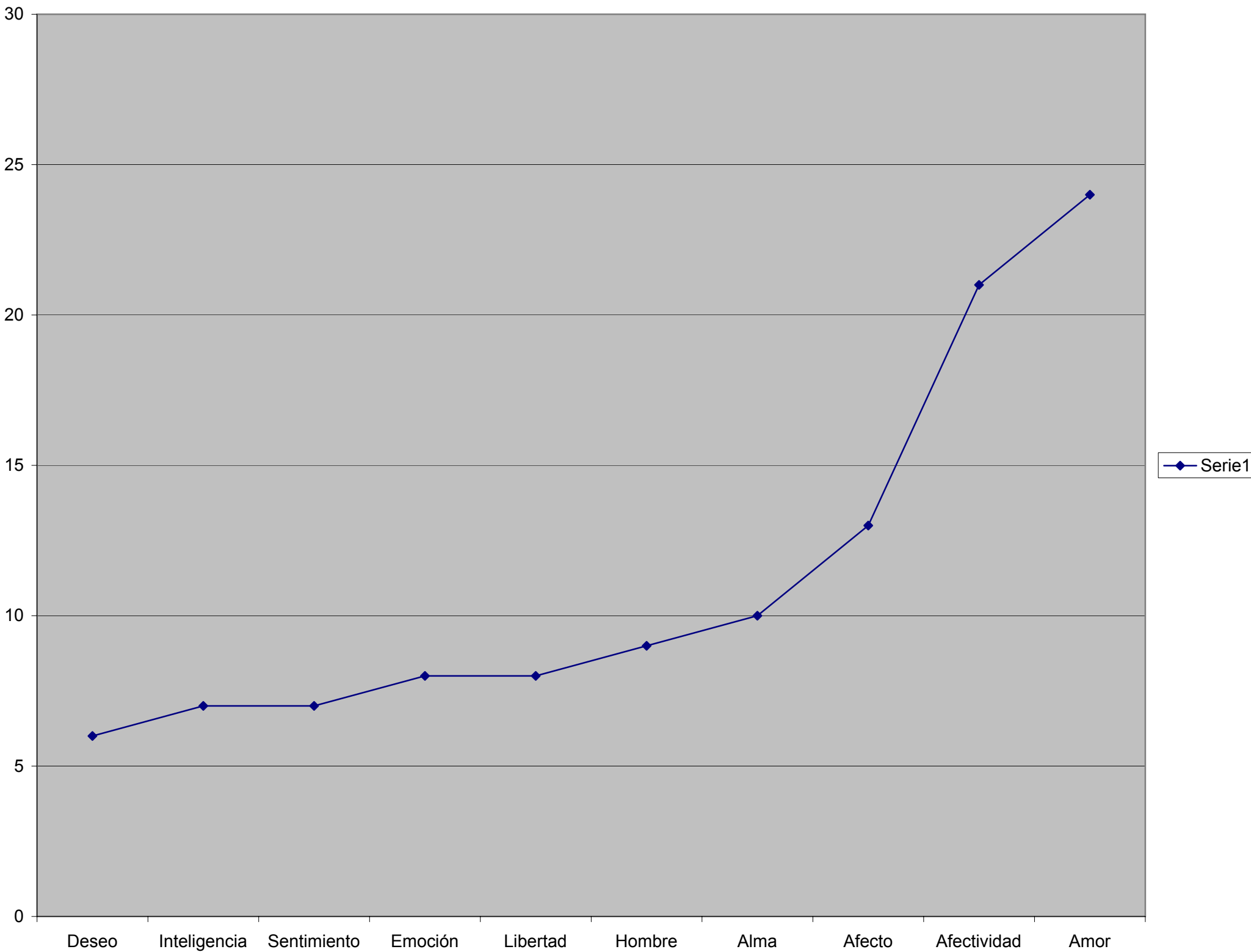
Desarrollo	1
Desarrollo afectivo	1
Deseo	6
Dimensiones afectivas	1
Dolor	1
Don	1
Dualismo	1
Educadores	1
Educar	1
El mal	1
Elección	1
Elemento	1
Emoción	8
Emociones	2
Emotivismo	1
Enamoramiento	1
Enamorarse	1
Ens	1
Enseñar	2
Entendimiento	1
Envidia	1
Escepticismo	1
Esencia	2
Espíritu	1
Etica	1
Extasis	2
Facultad	2
Facultades	3
Familia	4
Felicidad	4
Fenomenología	2
Filosofía	2
Fracaso	1
Fraternidad	1
Frustración	1
Frustrar	1
Geworfenheit	1
Grundstimmungen	1
Hipertesia	1
Historia	1
Historia	1
Hombre	9
Humanismo	1
Humanización	1
Identidad	3
Ignorancia	1
Igualdad	1
Ilusión	1
Imaginación	1
Impulso	1
Individuo	1
Insatisfacción	1
Instinto	5
Inteligencia	7
Inteligencia Emocional	1
Intencionalidad	1
Intimidad	5

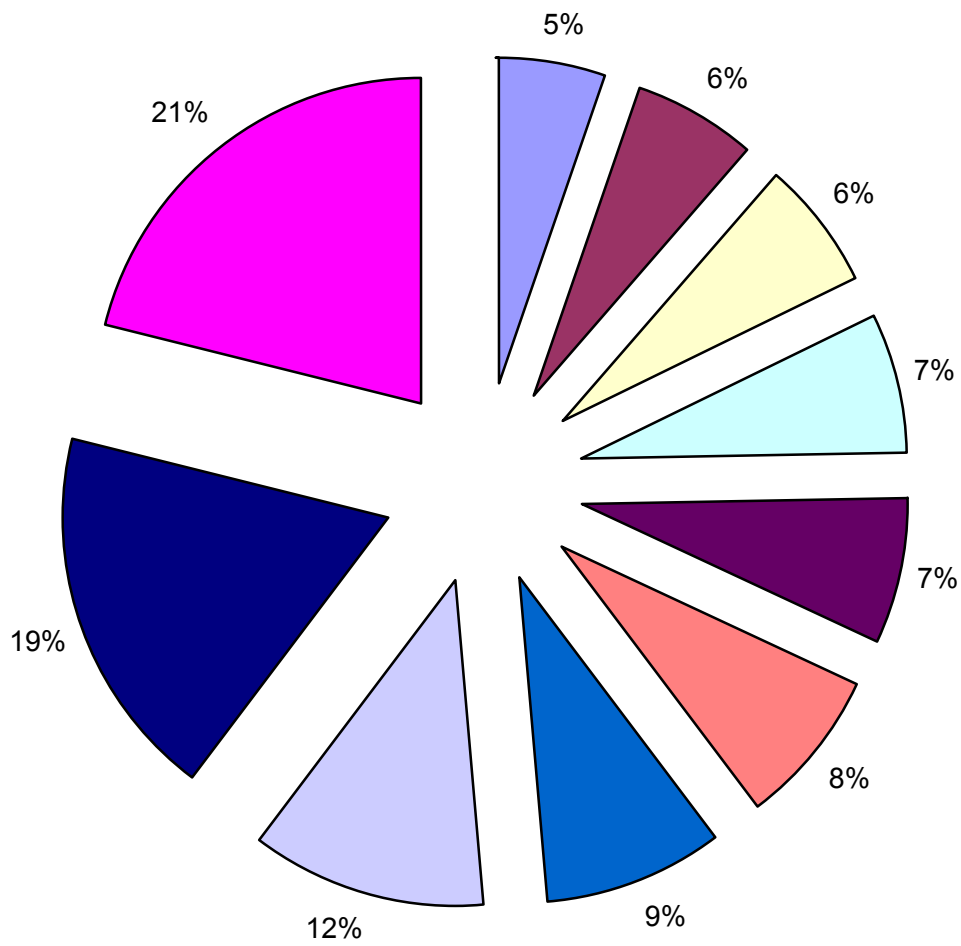
Intuición	1
Juicio	1
Lenguaje	5
Libertad	8
Logos	1
Madurez	1
Madurez afectiva	1
Matrimonio	1
Memoria	1
Memoria	3
Metafísica	2
Moral	3
Moralidad	1
Motivación	1
Naturaleza	2
Nutrición Afectiva	1
Ocultismo	1
Odio	1
ontológico	1
Pantomesa	1
Parapsicología	1
Pasión	4
Pasiones	1
Pensar	1
Percepcion	4
Persona	1
Personalidad	1
Placer	1
Precontención intensiva	1
Prejuicios	1
Proyecto de vida	1
Prudencia	1
Psicología	2
Psiquis	1
Pudor	1
Querer	2
Racionalismo	1
Razón	4
Realismo	1
Reflexión	1
Relación	1
Relaciones afectivas	1
Relativismo	1
Religión	3
Resentimiento	1
Respeto	1
Respuestas afectivas	1
Sabiduría cotidiana	2
Sensación	3
Sensibilidad	1
Sensible	1
Sentido	2
Sentido común	2
Sentidos	1
Sentiente	1
Sentimiento	7

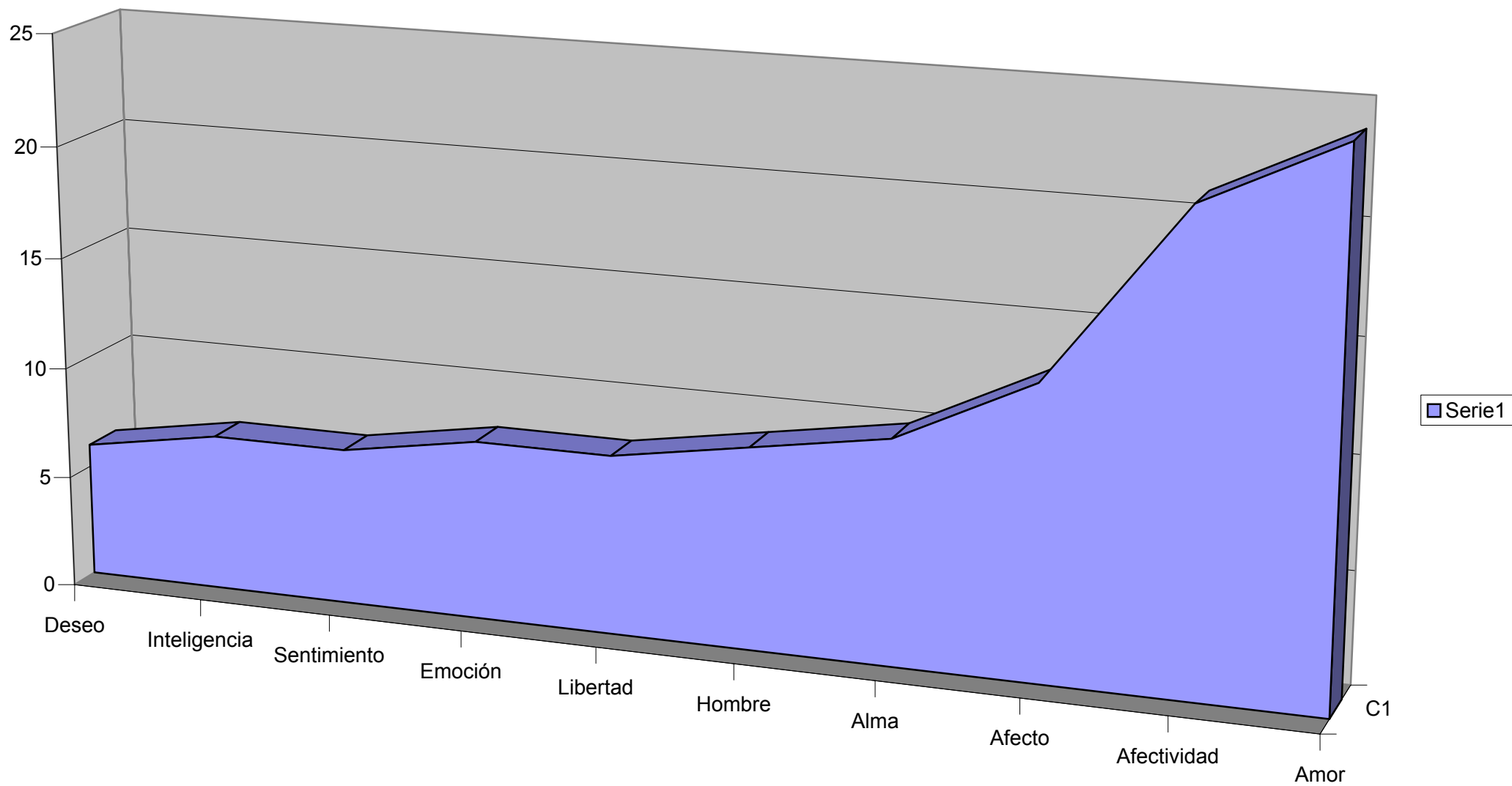
Sentimientos
Ser
Sexualidad
Simpatía
Subjetividad
Subjetivismo
Sueño
Sufrir
Sujeto
Tender
Ternura
Tolerancia
Trabajo
Trascendental
Universo
Valores
Verdad
Vida
Virtud
virtudes
Vivencia
Vivir
Vocación
Voluntad
Voluntas ut natura
Voluntas ut ratio

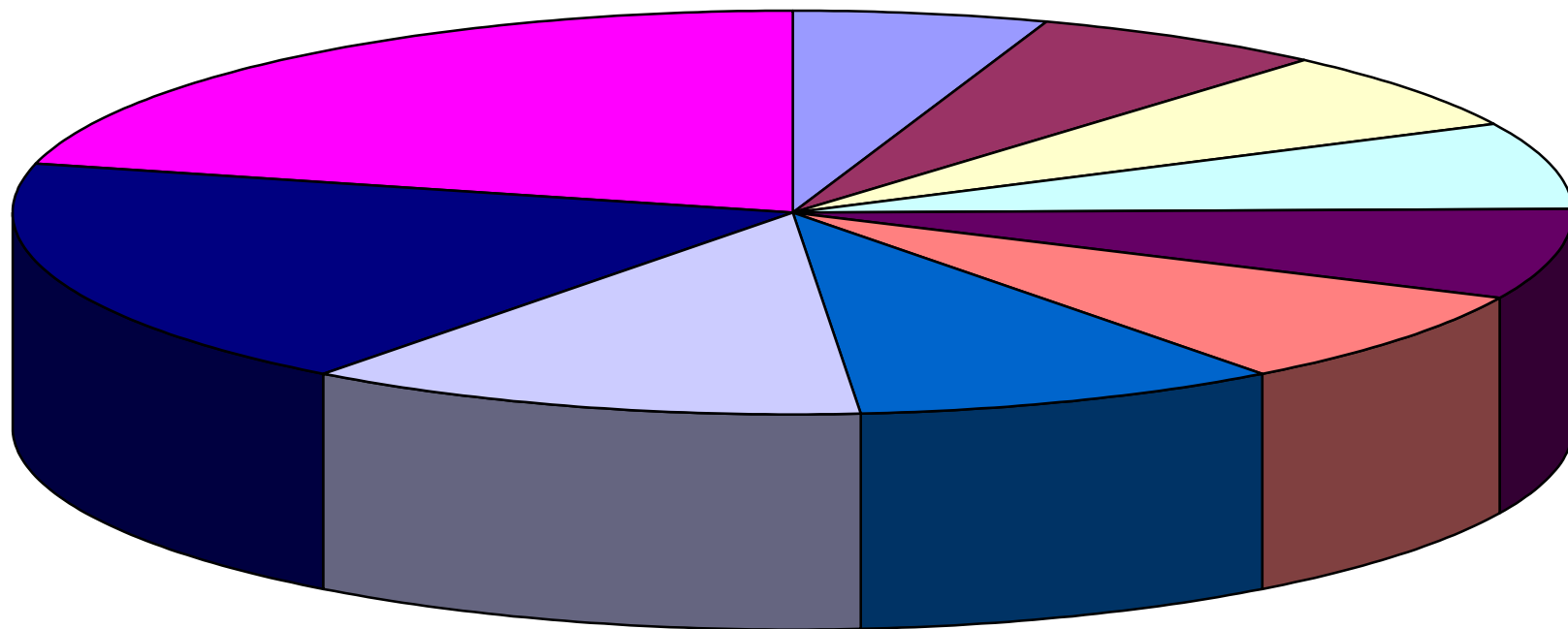
4
2
1
1
1
1
1
1
1
1
1
1
1
1
1
1
4
5
1
1
1
1
5
1
1











- Deseo
- Inteligencia
- Sentimiento
- Emoción
- Libertad
- Hombre
- Alma
- Afecto
- Afectividad
- Amor