

La distinción entre lo psíquico y lo espiritual como clave de una psicología abierta a Dios en Edith Stein y en Viktor Frankl

Miriam Ramos Gómez

DOCTORA EN FILOSOFÍA

EUM FRAY LUIS DE LEÓN

(VALLADOLID-UNIVERSIDAD CATÓLICA DE ÁVILA)

miriam.ramos@frayluis.com

<http://dx.doi.org/10.7764/Steiniana.2.2018.2>

Resumen: Objetivo de este estudio es mostrar que en Edith Stein y en Viktor Frankl se encuentran los fundamentos para brindar al mundo el don y el reto de una psicología abierta a Dios a través de la distinción entre la dimensión psíquica y la espiritual en el ser humano. Los elementos que posibilitan tal distinción son el análisis de la causalidad y de la motivación como leyes de la psique humana según Stein en las *Contribuciones*; y el estatuto antropológico de la libertad, de la *religio* inconsciente y de la trascendencia de la conciencia moral según Frankl en *La presencia ignorada de Dios*. El estudio concluye con una reflexión final sobre la problemática inherente a una “psicología abierta a Dios”.

Palabras clave: Psicología – Dios – psíquico – espiritual – Edith Stein – Viktor Frankl

Abstract: This paper aims to argue that Edith Stein’s and Viktor Frankl’s work provide the foundations to offer to the world the gift and the challenge of a psychology open to God through the distinction of a sentient dimension and the mental being of human persons. The elements which make this distinction possible are the analysis of sentient causality and of motivation as laws in human psyche according to Stein in her work *Philosophy Of Psychology And Humanities* and the anthropological statute of freedom, of the unconscious religiousness and of the transcendent quality of conscience according to Frankl in his work *The Unconscious God*. The paper concludes with a final reflection on the inherent problem of a “psychology open to God”.

1. INTRODUCCIÓN

Cuando un intelectual, consciente de su responsabilidad en el mundo, penetra con su mirada profunda más allá de la superficie aparente de la realidad y de las opiniones, el resultado es una obra pensada que ha de ser acogida como don y como reto para los que nos aproximamos a ella. Como don, porque esa valiosísima herencia nos ha sido dada. Y como reto, porque la finitud es el sello indeleble no sólo de toda obra humana, sino también de quienes la reciben. Por ello, siempre habrá desafíos para quienes habrán de saber interpretar cómo el clásico, inmune a la caducidad, puede seguir hablando en formas siempre nuevas al hombre de hoy.

Edith Stein (1891-1942) y Viktor Frankl (1905-1997) son dos de esos clásicos que continúan alzando su voz a través de sus escritos. Si su obra despierta entusiasmo en los jóvenes investigadores, se debe al atractivo irresistible de su autenticidad, a la fuerza incomparable de la experiencia que nutre su ciencia y a la belleza de quien se eleva en medio de la oscuridad y sigue esperando encontrar la luz de la Verdad y del Bien.

Ambos nos brindan un don y un reto: el don y el reto de una psicología abierta a Dios. ¿Cómo? Con una llave maestra: la distinción entre lo psíquico y lo espiritual en el ser humano. En efecto, los dos autores rescatan la dimensión espiritual del ser humano, que había quedado sepultada o destruida desde que Immanuel Kant, en su *Crítica de la Razón Pura* negara a la razón la capacidad de argumentar la existencia de un alma espiritual. Precisamente porque los dos autores restauran la dignidad del ser humano, sus esfuerzos por clarificar la labor y el fin de la psicología culminan en una apertura del hombre y de la psicología a Dios, que estaba cerrada cuando se había vetado la posibilidad de ser hombre al hombre.

Tras una exposición del cuestionamiento que los dos pensadores realizaron a la psicología de su tiempo, analizaremos la distinción entre lo psíquico y lo espiritual en Stein, tomando como referencia la obra *Contribuciones a la fundamentación*

*filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu*⁶⁸. Luego veremos cómo Frankl descubre lo espiritual en el hombre a través del texto *La presencia ignorada de Dios*⁶⁹. Por último, esbozaremos algunos problemas que, a nuestro juicio, debe afrontar toda psicología “abierta a Dios”.

2.CRÍTICA AL “VELO DE NATURALISMO”⁷⁰ DE LA PSICOLOGÍA DEL SIGLO XX

La mirada de Stein y de Frankl al contexto intelectual que dominaba en las facultades de psicología, de medicina o en las consultas de psicoterapia descubre un velo que parcela la verdad sobre el hombre. Ese velo no es otro que el naturalismo. No obstante, la filósofa y el médico lo contemplan en diferente modo. Veámoslo a continuación.

2.1. CRÍTICA DE STEIN

La crítica de Stein a la psicología del siglo XX puede resumirse en dos tesis fundamentales y explícitas que, a su vez, guardan estrecha relación entre sí. La primera tesis es que la misión y el alcance de la psicología de comienzos del siglo XX se ha desvirtuado porque la psicología ha sido reducida a una psicología “sin alma” - a una ciencia natural - que, paradójicamente, se confunde con las ciencias del espíritu. Y la segunda tesis, es que tal reducción y confusión

68 La obra fue publicada en versión original en 1922: Edith Stein, «Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften», *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 5, (1922): 1-283. Posteriormente aparecería una reimpresión - Halle: Max Niemeyer, 1977 -, hasta que en 2010 fue ofrecida al público la nueva edición en el sexto volumen de la *Edith Stein Gesamtausgabe* (Freiburg-Basel-Wien: Herder). Al lector hispano se hizo accesible la obra en 2002 - Edith Stein, «Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu», trad. por Constantino Ruiz, en *Obras completas. Escritos filosóficos (Etapa fenomenológica: 1915-1920)* vol. 2, ed. por Francisco Javier Sancho (OCD) (Vitoria – Madrid – Burgos: El Carmen – Espiritualidad – Monte Carmelo, 2002), II: 207-524. En lo que sigue, nos referiremos a la traducción española como *Contribuciones*. Una introducción exhaustiva a la obra la encontramos en Mette Lebeck, «Study Guide to Edith Stein's Philosophy of Psychology and the Humanities», en *Yearbook of the Irish Philosophical Society: Voices of Irish Philosophy*, 4 (2004): 40-76.

69 La obra fue publicada en alemán en 1974 con el título *Der unbewusste Gott* (München: Kösel-Verlag GmbH & Co., 1974). En español apareció en 1977 - Viktor Frankl *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*, trad. por J. M. López (Barcelona: Herder, 1977). En el 2012 salió una segunda edición de esta traducción.

70 La expresión es nuestra.

arraigan en otra confusión más profunda: la que existe entre psique y espíritu⁷¹. La “psicología sin alma” es en Stein una expresión que aglutina a todas las corrientes de psicología del siglo XIX que, arrancando del empirismo inglés, consideran que “alma” es una categoría extraña a la ciencia – entendida como ciencia natural –, un residuo mitológico:

Sorprende bastante lo que ha quedado del reino del alma desde que en la modernidad, la “psicología” comenzó su andadura al margen de toda consideración religiosa o teológica del alma: el resultado fue la “psicología sin alma” del siglo XIX. Tanto la “esencia” del alma como sus “facultades” fueron descartadas como “conceptos mitológicos”, y se quiso que su ocupación tuviera que ver únicamente con los “fenómenos psicológicos”. [...] La corriente principal, que proviene del empirismo inglés, ha ido gestándose poco a poco como un método científico-natural, pretendiendo que todas las mociones del alma se compusiesen de simples sensaciones, de manera semejante a como una cosa espacial y material se compone de átomos: no sólo se le ha negado todo carácter permanente y duradero – por el cual sería el fundamento real de los “fenómenos” mudables, es decir, de la vida que fluye –, sino que han sido excluidos del fluir de la vida anímica el espíritu, el sentido y la vida⁷².

Una de esas corrientes pretendía deducir las categorías psíquicas a partir de la idea de una psicología exacta. Tal pretensión, protagonizada por la “mecánica de la vida anímica” de Münsterberg⁷³, implicaba concebir la psicología como

71 Es verdad que Stein critica algunos puntos del pensamiento de ciertos autores de su tiempo. Así, no está de acuerdo en la consideración de Henri Bergson, por la cual él niega la posibilidad de diferenciar objetivamente y de modo cualitativo la intensidad de los estados psíquicos (Cf. Stein, *Contribuciones*, 259). Ni con Alex Pfänder, y su concepción de la ceguera de la tendencia frente al querer, pues a juicio de la autora, también hay que hablar de motivación objetiva en la tendencia (Cf. Stein, *Contribuciones*, 283). También critica la teoría sensualista de la asociación (Cf. Stein, *Contribuciones*, 257-258). Pero, a nuestro modo de ver, la crítica fundamental que elabora Stein a la psicología de su tiempo se resume en las tesis mencionadas.

72 *[Es ist] ganz erstaunlich, was vom Reich der Seele übriggeblieben ist, seit die »Psychologie« in der Neuzeit begonnen hat, sich ganz unabhängig von allen religiösen und theologischen Betrachtungen der Seele ihren Weg zu bahnen: das Ergebnis war im 19. Jahrhundert eine »Psychologie ohne Seele«. Sowohl das »Wesen« der Seele als ihre »Kräfte« wurden als »mythologische Begriffe« ausgeschaltet, und man wollte sich nur noch mit den »psychologischen Phänomenen« beschäftigen. [...] [D]er Hauptstrom, der mit den Bemühungen der englischen Empiristen einsetzte, hat sich doch immer mehr im Sinne eines naturwissenschaftlichen Verfahrens gestaltet und ist schließlich dabei gelandet, alle seelischen Regungen aus einfachen Sinnesempfindungen, wie ein räumliches und stoffliches Ding aus Atomen, zusammensetzen zu wollen: man hat nicht nur alles Bleibende und Dauernde, die Wirklichkeitsgrundlage der wechselnden »Erscheinungen«, d. h. des fließenden Lebens, geleugnet, sondern aus dem Fluß des seelischen Lebens selbst Geist, Sinn und Leben ausgeschaltet.* Edith Stein, «II. Die Seelenburg», en *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins. Edith Stein Gesamtausgabe* vol. 11/12 (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2008), http://www.edith-stein-archiv.de/wp-content/uploads/2014/10/11_12_EdithSteinGesamtausgabe_EndlichesUndEwigesSein.pdf. La traducción al español es nuestra.

73 Cf. Stein, *Contribuciones*, 334-335.

ciencia natural que, a partir de la noción de causalidad, dedujera las categorías y utilizara procedimientos matemáticos exactos con el fin de definir, medir, calcular y prever los estados psíquicos⁷⁴.

Este intento es ilegítimo para Stein, dado que la esencia de lo psíquico – que está regido por la ley de la causalidad psíquica, pero no sólo por ella, sino también por la ley de la motivación -, excluye una predicción exacta de los acontecimientos futuros. Asimismo, ese intento representa, a su juicio, una pérdida del sentido de la psicología, porque se construye en base a una idea de lo que supuestamente debería ser la psique, y no sobre lo que realmente es.

Pero, en el fondo, tanto la reducción de la psicología a ciencia natural, como su confusión con las ciencias del espíritu, se deben a la falta de delimitación de la psique y del espíritu. Así lo expresa la filósofa:

La separación entre psique y espíritu es de la máxima importancia para la teoría de la ciencia, porque a partir de ella – y sólo a partir de ella – es posible establecer un deslinde, por principio, entre la psicología y las ciencias del espíritu y lograr comprender las relaciones mutuas que existen entre ellas. Muchísimas cosas que se han escrito sobre esto, se explicarán únicamente por la existencia de una completa confusión y falta de claridad en cuanto a los fundamentos que presupone la dilucidación de estas cuestiones. Se ha pretendido que la psicología es el fundamento de las ciencias del espíritu, que es una “ciencia humana universal”, como quien dice. Y, por otra parte, se ha concebido a las ciencias del espíritu como una recopilación de materiales para la psicología. El presupuesto tácito de todo ello es que la psicología tiene que ver con el “espíritu”, y que las ciencias del espíritu tienen que ver con la “psique” de los hombres. Para decirlo con otras palabras: se ha pretendido que entre la psique y el espíritu no hay diferencia, es decir, lo contrario precisamente de lo que nuestras investigaciones trataron de poner de manifiesto⁷⁵.

Es el método fenomenológico el que proporcionará a la autora tanto la base para fundamentar la psicología⁷⁶ esclareciendo la realidad de la causalidad psíquica

74 Cf. Stein, *Contribuciones*, 330-331.

75 Cf. Stein, *Contribuciones*, 505.

76 Para una mayor profundización en la fundamentación de la psicología realizada por Stein, véase Feliciano Merino, «Edith Stein: una psicología con alma o sobre la fundamentación filosófica de la psicología», en *Integrando la espiritualidad en la psicología*, ed. por M^a Isabel Rodríguez (Burgos-Ávila: Monte Carmel - Cites-Universidad de la Mística, 2011), 13-28. Otros estudios que abordan en mayor o menor medida las implicaciones de la filosofía de E.

y distinguiendo entre el ámbito de la conciencia y el ámbito de lo psíquico⁷⁷, rescatando al espíritu y librándolo del naturalismo⁷⁸.

2.2. CRÍTICA DE FRANKL A LA PSICOTERAPIA DEL SIGLO XX

Si examinamos ahora las críticas de Frankl a la psicoterapia de su tiempo, podemos contemplar dos puntos de mira: el psicologismo y el psicoanálisis⁷⁹.

2.2.1. NATURALIZACIÓN DE LA CONCIENCIA MORAL POR PARTE DEL PSICOLOGISMO

Según Frankl, el psicologismo ha efectuado una naturalización de la conciencia moral,⁸⁰ pues pretende que la conciencia moral se proyecte “sin violencia desde el ámbito espiritual al plano de lo anímico”⁸¹. Pero esto es, a su juicio, un intento vano. La razón estriba en que para el psiquiatra austríaco la conciencia moral, siendo percibida en la inmanencia, nos remite a la trascendencia, nos remite a Dios, pues no se puede ser responsable sin un “ante qué”. Por eso, en la medida en que no procede de mí mismo la voz de la conciencia moral, por eso muchas

Stein en el campo de la psicología, especialmente a partir del estudio de las *Contribuciones* son los siguientes: B. M. D'Ippolito, «L'analisi fenomenologica dell'anima», *Aquinas* 40, n° 1 (1997): 61-67; B. Callieri, «Intersoggettività ed interpersonalità», *Aquinas* 40, n°1 (1997): 69-72; A. Gaston, «Psiche individuo comunità», *Aquinas* 40, n°1 (1997): 73-80; y M. Durst, «Edith Stein: un confronto con la psicologia filosofica contemporanea», *Aquinas* 40, n°1 (1997): 91-104.

77 La autora se apoyará en la segunda parte de las *Ideen* de Edmund Husserl, por aquel entonces inéditas, y conocidas por ella durante su labor de asistente, pues la necesidad de distinguir entre el ámbito de la conciencia y el ámbito de lo psíquico ya fue avizorada por Edmund Husserl en “La filosofía como ciencia estricta” y en las *Ideas*. Para esclarecer el concepto de causalidad, se apoyará en el estudio de Erika Gothe sobre Hume. (Cf. Stein, *Contribuciones*, 220-221).

78 Stein aborda la cuestión del naturalismo. Véase Edith Stein, *Einführung in die Philosophie. Edith Stein Gesamtausgabe* vol. 8 (Freiburg-Basel-Wien: Herder), 73-74.

79 Es cierto que Frankl critica también de ciertas corrientes de psicoterapia el hecho de que pretenden enseñar qué es el bien y qué es el mal a sus pacientes, cosa que, a su juicio, debe estar excluida de la labor del psicoterapeuta, porque confunden su labor psicoterapéutica con una labor moralizante que se arroga ocupar el puesto del sacerdote, de la “cura de almas sacerdotal”. Nos parece importante señalarlo, pero no podemos detenernos en ello ahora, porque nos llevaría demasiado lejos. Cf. Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 78-100.

80 Frankl no menciona a autores, pero recordemos que el psicologismo es la corriente de psicología que reduce las leyes lógicas a leyes psicológicas, y que fue denunciado por Husserl relativismo escéptico (Edmund Husserl, «Capítulo 7. El psicologismo como relativismo escéptico», en *Investigaciones lógicas. Prolegómenos a la lógica pura*, vol. 1, 2ª ed., trad. por Manuel García Morente (Madrid: Alianza Editorial, 1982), 109-138.

81 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 58.

veces tendré que hacerme violencia a mí mismo para seguirla, venciendo mis intereses, mis gustos, mis apetencias...

2.2.2. NATURALISMO DEL PSICOANÁLISIS Y SU CUÁDRUPLE REDUCCIONISMO

La segunda crítica, referida al psicoanálisis de Sigmund Freud y de Carl S. Jung, está en estrecha conexión con la crítica al psicologismo. Frankl apunta a su naturalismo y a su cuádruple reduccionismo: del inconsciente, de la psicología profunda, de la conciencia moral y de la religiosidad.

A su juicio, el psicoanálisis reaccionó contra la mojigatería de su tiempo, contra una concepción de la persona al margen de lo libidinoso. Eso hizo que pasara ante la opinión pública como la corriente de psicología defensora del “realismo” (*Sachlichkeit*)⁸². El problema reside, para Frankl, en que el rescate de lo libidinoso fue realizado bajo el influjo de la psicología asociacionista que, a su vez, es un retoño del naturalismo.

Tal naturalismo se refleja en los dos ejes constituyentes del psicoanálisis: su atomismo psicológico y su energética. El atomismo consiste en la concepción del alma como un todo, cuyas partes individuales son los impulsos que, a su vez, se componen de impulsos parciales. Con razón dice Frankl que “el análisis de lo psíquico se transforma así poco a poco en su anatomía”⁸³. Esto implica necesariamente la despersonalización del hombre a costa de la “personificación” de cada una de las partes constituyentes del entramado psíquico (ello, yo...). Por este motivo, el yo “es concebido como un montaje o compuesto de los ‘impulsos del yo’”⁸⁴. En consecuencia, su naturalismo es un materialismo también, porque “lo que reprime dichos impulsos [...] no puede ser en sí mismo a fin de cuentas otra cosa que impulsividad. Ahora bien, esto es como si dijéramos que

82 Cf. Viktor Frankl, *Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion*, 13ª ed. (München: Dtv, 2015) 9, <http://www.bic-media.com/mobile/mobileWidget-jqml.4.html?isbn=9783423350587&flipBook=yes&bgcolor=f0f4f5&buyUrl=https://www.dtv.de/warenkorb/add/9783423350587> Preferimos traducir “Sachlichkeit” por “realismo” en vez de por “objetividad”, como se hace en Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 13.

83 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 15.

84 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 16.

un constructor, que ha hecho un edificio con ladrillos, se compone él mismo también de ladrillos”⁸⁵. La “energética” del psicoanálisis es la relación dinámica que se establece entre los impulsos o componentes impulsivos que, a modo de un “paralelogramo de fuerzas”⁸⁶, conforman la trama psíquica, cuyo objeto es el yo. El yo, pues, acaba siendo un “juguete de los impulsos”⁸⁷. Así, concluye Frankl:

*De esta manera vemos cómo lo psíquico no sólo se reduce genéticamente a impulsividad, sino cómo viene también determinado causalmente a partir de dicha impulsividad, ambas tomadas en un sentido totalitario. El ser humano es interpretado por el psicoanálisis ya a priori como ser impulsado. Y ésta es también la última razón por la que el yo humano ha de reconstruirse al fin y al cabo a partir de impulsos.*⁸⁸

Derivando de su crítica al naturalismo, encontramos la crítica de Frankl al alcance del inconsciente según Freud. Para Frankl: “el inconsciente no se compone únicamente de elementos impulsivos, tiene asimismo un elemento espiritual; el contenido del inconsciente aparece así fundamentalmente ampliado, y el inconsciente mismo clasificado en impulsividad inconsciente y espiritualidad inconsciente”⁸⁹.

Pero la crítica a Freud no se dirige únicamente al hecho de que “para él el inconsciente era ante todo un almacén de impulsividad reprimida”⁹⁰, sino también al hecho de que la línea que delimita lo inconsciente de lo consciente es muy tenue. Esto se pone de manifiesto precisamente en el modo como el psicoanálisis freudiano concibe la represión: “en el acto de la represión, algo consciente es hecho inconsciente, y viceversa, al cesar la represión algo inconsciente vuelve a hacerse consciente”⁹¹.

Frankl, pues, amplía las fronteras del inconsciente y relativiza la conciencia o inconsciencia como criterios de propiedad, porque no designan cualitativamente – dicho en lenguaje fenomenológico - diferencias esenciales, esencias distintas. La diferencia verdaderamente decisiva es la diferencia entre lo impulsivo y lo espiritual.

85 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 16.

86 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 17.

87 Ibidem.

88 Ibidem.

89 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 21.

90 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 22.

91 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 23.

En consecuencia, será necesario para Frankl ampliar las fronteras de la psicología profunda, pues por ella se entendía hasta entonces, “una psicología del ello inconsciente, y no una psicología del yo inconsciente”.⁹² Una verdadera psicología profunda, deberá ocuparse de estudiar también lo que de espiritual hay en el hombre, evidentemente, en su profundidad inconsciente.

Una cuarta crítica de Frankl se dirige al concepto de “superyó” del psicoanálisis. Para Freud, el “superyó” es una “‘introyección’ de la imagen del padre”⁹³. Para Frankl, del mismo modo que el yo, en el sentido de “voluntad”, no puede derivarse del ello, tampoco el superyó puede ser derivado del yo: “ningún superyó, [...] podría actuar eficazmente si procediera simplemente de mí mismo [...]; nunca podría tener efecto si se tratara únicamente de mi propia invención”⁹⁴.

El fundamento de esta crítica se halla en el hecho de que “el deber precede ontológicamente al querer”⁹⁵. Es decir, igual que sólo puedo responder a algo que es anterior a mi respuesta; y, del mismo modo que sólo puedo ser responsable ante algo, siendo también este “ante qué” previo a mi responsabilidad; el deber es el presupuesto de lo que debo querer:

*En realidad, Dios no es una “imagen del padre”, sino el padre de una imagen de Dios. Para nosotros, no es el padre el prototipo o imagen ideal de toda divinidad, sino más bien exactamente lo contrario: Dios es el prototipo de toda “paternidad”. El padre sólo es el primero ontogénica, biológica y biográficamente; pero Dios es el primero ontológicamente. Así pues, psicológicamente la relación hijo-padre es, sí, anterior a la relación hombre-Dios, pero ontológicamente la primera no es modelo para la segunda, sino al revés.*⁹⁶

La última crítica de Frankl al psicoanálisis, en esta ocasión al desarrollo llevado a cabo por C. G. Jung, apunta a la “elloificación” de la religiosidad inconsciente. Según Frankl, “Jung situó la religiosidad inconsciente en el ello”⁹⁷, porque a su juicio se trata de algo impulsivo, ligado a arquetipos religiosos que, en suma, son imágenes impersonales ligadas al inconsciente arcaico o colectivo

92 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 27.

93 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 61.

94 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 63.

95 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 62.

96 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 63-64.

97 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 69.

⁹⁸. Tales arquetipos aparecerían en el inconsciente individual invadiendo a la persona desde fuera, reprimiéndola, siendo parte de la facticidad psicofísica. La consecuencia inmediata de esta confusión es que “lo religioso está fuera de la competencia del yo, no entra en la responsabilidad y en la decisión del yo”⁹⁹. Para Frankl, en los casos en los que ha sido reprimida, dicha religiosidad inconsciente puede irrumpir a veces bajo la forma de una fe ingenua, de una fe infantil. Sin embargo, “por más que sea infantil, y en este sentido ingenua, de ningún modo puede calificarse de primitiva o arcaica con el significado que a estos términos atribuye Jung”¹⁰⁰. La religiosidad inconsciente es, en cambio, una vertiente de lo espiritualmente inconsciente en el hombre, que procede del centro de la persona.

3. DISTINCIÓN ENTRE LO PSÍQUICO Y LO ESPIRITUAL

Tras este repaso por el cuestionamiento que los dos autores realizan al “velo del naturalismo” que cubría la psicología de su tiempo, examinaremos ahora la respuesta de los dos autores.

3.1. DISTINCIÓN ENTRE LO PSÍQUICO Y LO ESPIRITUAL EN E. STEIN

El mérito de Stein para responder al naturalismo reside en su análisis exhaustivo de la causalidad psíquica. En efecto, ¿qué es lo específico de la causalidad psíquica, por contraste con la causalidad física? ¿En qué medida le afecta al hombre? Estas son las cuestiones que, como *Leitmotiv*, atraviesan su primer estudio de las *Contribuciones*.

98 Cf. Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 70-71.

99 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 70.

100 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 73.

3.1.1. EL ÁMBITO DE LA CONCIENCIA PURA: AUSENCIA DE CAUSALIDAD EN LA CORRIENTE ORIGINARIA DE CONCIENCIA Y EN LA ASOCIACIÓN POR CONTACTO Y PRESENCIA DE CAUSALIDAD FENOMÉNICA EN VIVENCIAS SIMULTÁNEAS

La autora va examinando distintos niveles de la conciencia pura para descubrir dónde hay que situar la causalidad, y para evitar llamar causalidad a lo que no lo es. Así, no sitúa la causalidad en el ámbito de la corriente originaria de la conciencia (*ursprünglicher Bewußtseinsstrom*)¹⁰¹, porque el devenir de vivencias a partir de fases que van fluyendo continuamente¹⁰², constituye un “*continuum* indiviso e indivisible”¹⁰³. No implica una relación causal, precisamente porque dicha corriente es un fluir. Tampoco confunde Stein la causalidad con la asociación por contacto (*Berührungs-Assoziation*)¹⁰⁴, es decir, la coincidencia, dada una única fase actual – de vivencias de diferente género – por la que se forma un “complejo (*Komplex*)¹⁰⁵ de vivencias”¹⁰⁶.

La autora sí descubre, no obstante, una condicionalidad causal de las vivencias puras que surgen simultáneamente. Esa causalidad se da cuando aparece un cambio en la esfera del “encontrarse” (*Sphäre des Sichbefindens*)¹⁰⁷ o de los sentimientos vitales (*Lebensgefühle*)¹⁰⁸. Por ejemplo, si estoy cansado, “los colores pierden, por decirlo así, su color, los sonidos pierden su tonalidad, y toda ‘impresión’ es sumamente desagradable, todo color, todo sonido, todo contacto ‘causa dolor’”¹⁰⁹. Esta causalidad, es una “relación de dependencia fenoménica, configurada de determinada manera, entre los sentimientos vitales y otras vivencias”¹¹⁰. Por este

101 Cf. Stein, *Contribuciones*, 224; Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. Edith Stein Gesamtausgabe vol. 6 (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2010), http://www.edith-stein-archiv.de/wp-content/uploads/2014/10/06_EdithSteinGesamtausgabe_BeitraegeZurPhilosophischenBegrueundungDerPsychologie.pdf, 11

102 Cf. Stein, *Contribuciones*, 228.

103 Stein, *Contribuciones*, 224.

104 Stein, *Beiträge*, 14.

105 *Ibidem*.

106 Stein, *Contribuciones*, 228-229.

107 Stein, *Beiträge*, 15.

108 *Ibidem*.

109 Stein, *Contribuciones*, 229-230.

110 Stein, *Contribuciones*, 238.

motivo, la autora llama a estas relaciones, “relaciones causales fenoménicas”¹¹¹. Para ella, se trata de una causalidad análoga a la causalidad física, en el sentido de mecánica. En la causalidad mecánica encontramos un acontecer causante, un acontecer causado (efecto) y un suceso (la causa), estando condicionados los dos primeros por los sustratos en los que se desenvuelven. En la causalidad de la vivencia, también encontramos una causa: el hecho de que en la esfera vital se produzca un cambio. Pero, a diferencia de lo que ocurre en la causalidad mecánica, el suceso es el que condiciona el acontecer causante, siendo imposible que este último trascorra “sin efecto”. Asimismo, la intensidad no se puede medir en la vivencia, como sí en la causalidad mecánica. Por último, los sustratos del acontecer son, en la naturaleza física, las cosas, y en las vivencias, el referente (*Gehalt*)¹¹² (tanto los referentes yoicos, relativos al yo, como los datos extraños al yo), el vivenciar de los referentes (a diferentes referentes, diferentes vivencias; cada vivencia tiene diferencias de tensión; y existen vivencias de primer plano y vivencias de trasfondo) y la diferente claridad en la conciencia debida a los grados de tensión del vivenciar. Con todo, la semejanza fundamental entre ambos tipos de causalidad es que en los dos casos el efecto no puede no producirse, es necesario, siempre que se den el acontecer causante y la causa.

3.1.2. EL ANÁLISIS DE LA VIVENCIA DEL ESTRÉS COMO ACCESO AL “DESCUBRIMIENTO” DE LA ENERGÍA VITAL Y AL ÁMBITO DE LO PSÍQUICO O “YO REAL”

El examen de la conciencia pura que acabamos de describir, releva según Stein un aspecto esencial de cara a la problemática de la causalidad psíquica, a saber que “en la causalidad fenoménica de la esfera de la vivencia [pura] se manifiesta la causalidad real de lo psíquico”¹¹³.

¿Cómo llega Stein a afirmar esta tesis? Examinando el estado de estrés, de superalerta, o de tensión febril – son diferentes maneras de llamar al mismo estado - , Stein constata que existe una diferencia entre estados verdaderos y estados

111 Stein, *Contribuciones*, 240.

112 Stein, *Beiträge*, 17.

113 Stein, *Contribuciones*, 239.

aparentes, dado que en semejante estado tenemos impresiones “que nosotros no podríamos tener en absoluto en otras ocasiones, y este enriquecimiento del vivenciar puede aparecernos precisamente como una intensificación de la vida, pero nos llaman a engaño acerca del ‘verdadero’ estado en el que nos encontramos”¹¹⁴. Esto se pone de manifiesto para la autora cuando, por ejemplo, en el agotamiento o en la fatiga que sobreviene al estado de elevada excitación nerviosa, de estrés, caigo en la cuenta del estado en el que verdaderamente me había encontrado. Entonces, me doy cuenta de que había pasado por un estado sin darme cuenta de él: existía un estado vital sin que, en realidad, se manifestase en un sentimiento vital que apareciese en la conciencia. Por tanto:

En los sentimientos vitales como contenidos inmanentes se manifiestan [...] las condiciones de una realidad, sus estados y cualidades. Así como en las sensaciones de colores el color de una cosa se manifiesta como su estado óptico momentáneo, y en el cambio de tales estados se manifiesta la permanente cualidad óptica, así también en el sentimiento vital se manifiesta una condición momentánea de mi yo – su estado vital –, y en el cambio de tales condiciones se manifiesta una cualidad real permanente: la energía vital ¹¹⁵ (Lebenskraft)¹¹⁶.

El “descubrimiento” de la energía vital gracias a esa diferencia entre estados aparentes y verdaderos, permite a Stein desvelar un nuevo horizonte de la investigación que le permite pasar del yo puro o la conciencia al yo real, la psique o lo psíquico. Así, la conciencia es el ámbito del vivenciar puro y consciente, en el que el yo puro se sitúa como “punto de irradiación de las vivencias puras vivenciadas originariamente”¹¹⁷. Lo psíquico es el ámbito de la realidad trascendente que se manifiesta en las vivencias y en sus referentes: es el yo real, sus cualidades y estados.

114 Stein, *Contribuciones*, 236.

115 Stein, *Contribuciones*, 237.

116 Stein, *Beiträge*, 20.

117 *Ibidem*.

3.1.3. LAS DIFERENTES INTENSIFICACIONES DE LA ENERGÍA VITAL COMO CAUSA DE LA CAUSALIDAD PSÍQUICA

En este nuevo horizonte, el del yo real, encontramos que el acontecer propiamente causante, más que los sentimientos vitales, son más bien, las diferentes intensificaciones de la energía vital a las que corresponden diferentes sentimientos vitales en cuanto “manifestaciones” de dichas intensificaciones:

Las cualidades permanentes del yo real o del individuo psíquico aparecen como sustratos del acontecer causal psíquico, que consiste en un cambio regulado de los modi de esas cualidades y, por cierto, de tal manera que una determinada cualidad – la energía vital – queda marcada como lo que condiciona la modalidad de las demás cualidades y es condicionada a su vez por ellas en cuanto a sus estados. El hecho de que se proporcionen o se sustraigan energías a la energía vital es la “causa” del acontecer psíquico. El “efecto” consiste en los cambios de las demás cualidades psíquicas. No existe una dependencia causal directa entre otras cualidades entre sí, sin que exista una mediación de la energía vital. Por ejemplo, la receptividad para los colores no puede quedar intensificada ni reducida por la receptividad para los sonidos. Pero ambas pueden quedar intensificadas conjuntamente por medio de una intensificación, independiente de ambas, de la energía vital. O también puede suceder que, por la actuación de la una, la energía vital y con ello, a su vez, la otra, queden reducidas.¹¹⁸

Esta relevancia que ocupa la energía vital en la psique como “mediadora” de la condicionalidad causal, permite añadir a Stein otra diferencia fundamental entre causalidad psíquica y causalidad física. Mientras que en la causalidad física la unidad del acontecer causal se desenvuelve en el contexto total (*Gesamtzusammenhang*)¹¹⁹ de la naturaleza material, en el que emergen las cosas singulares como centros del acontecer (*Zentren des Geschehens*)¹²⁰, en la causalidad psíquica ejerce su influjo únicamente en los estados psíquicos de un individuo que es el sustrato del acontecer causal – en lugar de la naturaleza material – y en el que sus cualidades son los centros del acontecer – en lugar de las cosas.

118 Stein, *Contribuciones*, 239.

119 Stein, *Beiträge*, 22.

120 *Ibidem*.

Pero, lo que es más importante, dicha relevancia de la energía vital hace que Stein pueda afirmar que “no hay realidad psíquica sin causalidad”¹²¹. Así afirma la autora:

*Todo el acontecer psíquico puede concebirse como una trasposición de la energía vital a la acción actual de vivenciar, y como la utilización de la energía vital por parte de la acción actual de vivenciar. Por consiguiente, la energía vital y sus modi ocupan un lugar singularísimo en la constitución de la psique.*¹²²

El mecanismo de lo psíquico, tal y como lo entiende la autora, aparece más plásticamente reflejado si uno examina la formación de las capacidades psíquicas. Por ejemplo, si uno está aprendiendo a tocar la guitarra, el aprendizaje de los primeros acordes, el utilizar las dos manos – una que cambie los acordes y otra que no pierda el ritmo - le resultará difícil, y acabará cansado después de treinta minutos. Pero, cuando ya ha aprendido todos los acordes y se ha ejercitado bastante, es capaz de estar tocando una hora distintas canciones sin dificultad. Es decir, en el aprendizaje inicial, hay un consumo de energía vital mayor que cuando el aprendizaje se ha consolidado, que cuando la capacidad se ha formado. Ahora bien, esto no quiere decir que esa capacidad se mantenga constantemente sin ejercicio de ella. Si uno no ejercita la capacidad, y se dedica a otras actividades durante mucho tiempo, llegará un momento en el que, si se quiere que vuelva a estar activa, habrá que “despertar” el antiguo hábito. Y eso requerirá de nuevo un consumo de energía. Así, para Stein, la psique, examinada desde la esfera de la pasividad:

*Aparece como un mecanismo que se regula automáticamente; por su estructura se adapta a una serie de funciones diversas, pero le corresponde sólo una cantidad limitada de energía impulsora, y cuando esta es dirigida hacia una sola función, las demás se van eliminando espontáneamente. De la energía impulsora depende todo el mecanismo.*¹²³

121 Stein, *Contribuciones*, 245.

122 Stein, *Contribuciones*, 241.

123 Stein, *Contribuciones*, 245. (Mantenemos la traducción de C. Ruiz, salvo en la traducción de Quantum, que nosotros hemos preferido traducir por “cantidad” en vez de por “cuanto”, Cf. Stein, *Beiträge*, 26).

3.1.4. LA LEY CAUSAL GENERAL: “TODO ACONTECER PSÍQUICO ESTÁ CONDICIONADO CAUSALMENTE”

Esta descripción del mecanismo psíquico, es la que permite extraer la ley causal general siguiente: “todo acontecer psíquico está condicionado de modo causal”¹²⁴ .

Ahora bien, nótese que Stein dice “condicionado”, no “determinado”. La autora responde negativamente a la cuestión de si lo psíquico está determinado causalmente¹²⁵ por dos razones: la primera razón es que es necesario esclarecer si, además de las relaciones causales, influyen otro tipo de factores en la realidad psíquica, otro tipo de legalidades. Y, la segunda razón¹²⁶ , y planteando la cuestión no ya en el ámbito de dos vivencias dadas simultáneamente en el presente, es que no es suficiente el conocimiento de la energía vital actual en un momento presente para predecir su estado futuro. Sólo son posibles ciertas predicciones imprecisas, porque la energía vital de cada persona es muy diferente – a un individuo le puede costar un gran consumo de energía vital un trabajo, mientras que a otro le puede suponer un bajo consumo. Y, sobre todo, porque hace falta discernir las fuentes de las que se alimenta la energía vital.

Stein, con estas dos razones dadas en su negación del determinismo, ha lanzado implícitamente dos cuestiones que, para nuestra temática son ciertamente muy importantes. ¿Existe, además de la causalidad, otro tipo de leyes que rijan lo psíquico? ¿Cuáles son las fuentes de las que se alimenta la energía vital?¹²⁷

124 Stein, *Contribuciones*, 246.

125 Es decir, para afirmar que dado un estado “x”, es posible deducir cuáles han sido los estados precedentes, ya que “x” es calculado a partir de los estados precedentes.

126 Esta segunda razón sale del ámbito en el que estudiamos dos vivencias simultáneas, y se introduce en la cuestión de si dada una vivencia “x” en el presente podemos predecir hechos psíquicos futuros. Stein considera que el estado de energía vital en un instante futuro sólo puede ser previsto si conocemos todas las oscilaciones por las que ese estado va a pasar desde el presente al futuro, lo que implicaría abarcar con la mirada toda la corriente de la vida psíquica que llene esa duración. Cf. Stein, *Contribuciones*, 246-251; 308 y ss.

127 Cf. Stein, *Contribuciones*, 242.

3.1.5. LA MOTIVACIÓN COMO SEGUNDA LEY DE LA PSIQUE HUMANA, IRREDUCTIBLE A LA CAUSALIDAD PSÍQUICA

A la primera pregunta, Stein responde que sí: además de la causalidad, existe la motivación, la vinculación de actos o vivencias intencionales, por la cual una procede de otra, o una se realiza en virtud de otra.

A la motivación ha llegado la autora situándose en un nuevo dominio de fenómenos: el de la actividad del yo. En efecto, el yo no es meramente pasivo, sino también activo, realiza “actos”. Pero, atención, “acto” no es entendido por la autora como “hacer algo”, o “producir algo”, sino como “vivencia intencional”, una clase nueva de vivencias con las que comienza la vida espiritual, la vida del espíritu. “Intencional” tiene que ver con *intentio*. *Intentio* significa la apertura de la mirada espiritual del yo con la que se dirige hacia lo que se presenta ante él, de modo que eso se convierte para él ahora en “objeto”.

Al caracterizar de esta manera la motivación, la autora se distancia de las concepciones que la interpretan acotándola sólo a los actos libres. Stein considera que todas las vivencias intencionales y no sólo los actos libres – que son un género de vivencias intencionales -, se rigen por esta ley. Incluso la simple aprehensión de una cosa es una forma – inferior – de motivación.¹²⁸

Ahora bien, ¿en qué consiste esta ley? Examinando la estructura de las vivencias motivadas, puede decirse que en toda motivación se distingue un motivo, un acto motivante y un acto motivado.

El motivo es el referente de sentido del acto de partida. Por ejemplo, el relámpago es el motivo para que espere el trueno. La percepción del relámpago sería un acto motivante, y la espera del trueno, el acto motivado.

Ahora bien, sobre el motivo, entendido como referente de sentido, conviene advertir:

128 Cf. Stein, *Contribuciones*, 254.

Dondequiera que la conciencia se dirige hacia un objeto, no lo entiende como un x vacío, sino como un determinado contenido de sentido, como portador de un estado de ser unitario, completo en sí mismo, pero del que en cada caso ‘se manifiesta’ tan sólo una parte, es decir, viene a ser plenamente objeto una parte, mientras que el resto se entiende conjuntamente sólo en forma vacía. Esto se aplica, en primer lugar, a la percepción, por ejemplo, de una cosa que aprehendemos como cuerpo espacialmente delimitado, pero que tan sólo se manifiesta realmente a la vista con una parte de su superficie. Pero se aplica también, por ejemplo, a la comprensión de una proposición o a la captación de un estado de cosas que, desde el primer enfoque se entiende ya como un todo, pero que sólo llega a captarse “propiamente” de manera gradual, fragmento tras fragmento. La unidad del sentido prescribe qué complementaciones admite un sentido parcial dado, y, por tanto, qué pasos ulteriores pueden ser motivados por el primer paso.¹²⁹

Esta unidad de sentido, implícitamente captada en cada motivo, es el fundamento por el cual Stein considera que toda la vida de los actos, es decir, toda la vida espiritual está sometida a las leyes de la razón.¹³⁰

Pero, lo realmente importante en nuestro contexto es que “entre la causalidad y la motivación hay una diferencia radical irreconciliable, que no puede superarse en modo alguno”.¹³¹ Prueba de ello lo constituye para Stein el hecho de que “la causalidad tiene su análogo en el ámbito de la naturaleza física, pero la motivación, en cambio, no lo tiene”.¹³²

3.1.6. CONCRECIONES ESPECÍFICAS DE LA MOTIVACIÓN: TOMAS DE CONOCIMIENTO, VIVENCIAS DEL “VOLVERSE A”, TOMAS DE POSICIÓN Y ACTOS LIBRES

Esta característica general de la motivación admite concreciones diferentes en función de los actos. Es decir, no es lo mismo la motivación en las tomas de

129 Stein, *Contribuciones*, 255.

130 Cf. Stein, *Contribuciones*, 256.

131 Stein, *Contribuciones*, 260.

132 *Ibidem*.

conocimiento, en el “volverse a”, en las tomas de posición y en los actos libres.¹³³ Así, en las tomas de conocimiento, lo que es objetivo se convierte para nosotros en una dación: en este sentido, el yo no es libre, porque recibe pasivamente lo que se le presenta. Tal recibir no es “por sí mismo un motivo en el mismo nivel de la conciencia, sino únicamente en sus sustratos sensibles, pero que puede ser motivador [...] para una recepción ulterior”.¹³⁴

En los actos llamados por Stein “volverse a”, no encontramos pasividad, sino actividad del yo: éste se dirige a un objeto para progresar en su conocimiento, por lo que aquí, en cambio, si encontramos cierta libertad, en la medida en que lo recibido en la forma de objeto “ejerce sobre el yo un impulso al que el yo puede acceder o al que también puede negarse”.¹³⁵ Evidentemente, la libertad del yo en este caso no se entiende como ausencia total de motivos.

Por lo que respecta a las tomas de posición, Stein afirma que son motivadas por las tomas de conocimiento o sus correlativos y que, al igual que ellas, son algo del que se me hace “partícipe”. Un ejemplo de toma de posición sería el siguiente: la percepción de mi madre en frente de mí, hace que nazca en mí la creencia de que mi madre existe. Para la autora, yo no puedo proporcionarme las tomas de posición si ellas no se presentan por sí mismas; pero sí que existe una posibilidad que no se da en las simples tomas de conocimiento: puedo “tomar posición” en un nuevo sentido, ante las tomas de posición, aceptándolas o rechazándolas aceptando la actitud opuesta (lo que no significa eliminándolas). Rechazarlas en este caso significaría hacerlas ineficaces mediante la *epoché*, para que no actúen en mí. Un ejemplo sería: la percepción de alguien a quien no conozco y a quien veo por primera vez que viene desaliñadamente vestido, hace surgir en mí la creencia de que es una persona descuidada, pero suspendo el juicio, puesto que sé que, las primeras impresiones – dice la sabiduría popular – no suelen ser ciertas.

Si hemos dicho que no podemos eliminarlas, se debe fundamentalmente al hecho de que no está en mi poder, ya que hacen falta nuevos motivos que quiten vigor a los motivos de la creencia original.

133 Cf. Stein, *Contribuciones*, 259-273

134 Stein, *Contribuciones*, 260.

135 Stein, *Contribuciones*, 260.

La aceptación y el rechazo de las tomas de posición poseen, lo mismo que estas sus motivos y razones. Si los motivos y las razones coinciden, entonces encontramos motivos racionales. Si se desligan, son irracionales. Si falta en absoluto una razón, entonces la “toma de posición o el libre comportamiento hacia ella es irracional y eventualmente incomprendible”.¹³⁶

Por último, respecto a los actos libres, Stein los caracteriza afirmando que tales actos se dan si la aceptación o el rechazo de una toma de posición se realizan como vivencias independientes, de modo que el yo no sólo se vivencia, sino que se manifiesta también como señor de su vivencia. Necesitan un impulso para realizarse que no está él mismo motivado y presuponen un motivo. Pero el motivo no obliga al sujeto a efectuar los correspondientes actos. Esto lo argumenta Stein con un ejemplo:

Me consta, por ejemplo, que con la seguridad que doy al enfermo de su pronto restablecimiento, podré levantar su ánimo; que eso es algo que él espera oír de mí, y yo querría de buena gana ayudarlo. Existe, por tanto, el motivo y, no obstante, dejo de darle tal seguridad. Es obvia una objeción: también la omisión requiere un motivo, o bien se presentan motivos contrarios a la ejecución. Por ejemplo, el dar una seguridad se opone a mis principios que me obligan a no decir nada de lo que yo no esté convencido. Esto, ciertamente, sucede con frecuencia. Pero cuando me encuentro metido en la lucha de motivos opuestos, cuando me veo situado ante una decisión, entonces vuelvo a ser yo el que adopta la decisión. Ésta no se presenta automáticamente, como si la aguja indicadora de una balanza señalara el platillo que contuviera “mayor peso” de motivos. No, sino que yo me decido, porque me parece que es el más importante. Aunque sean más cosas las que aboguen por el hacer que por el dejar de hacer, sin embargo, el hacer requiere mi “fiat!”, puedo concederlo por razones de “peso”, puedo concederlo sin sopesar bien los motivos; y, finalmente, puedo concederlo aunque los motivos en favor y en contra me parezcan de igual peso. Por consiguiente, los actos libres presuponen un motivo¹³⁷.

En conclusión, en Stein, la distinción entre lo psíquico y lo espiritual se fundamenta en la constatación de dos legalidades distintas: la causalidad psíquica

136 Stein, *Contribuciones*, 263.

137 Stein, *Contribuciones*, 267-268.

y la motivación. En lo psíquico se intercalan causalidad psíquica y motivación, pero es propia de la vida del espíritu la motivación. Ella es la ley del espíritu.

3.1.7. FUENTES ESPIRITUALES DE LA ENERGÍA VITAL. EL ESPÍRITU DIVINO

A la pregunta por las fuentes que nutren la energía vital, Stein responde desde el lado de las energías espirituales. Considera que hay tres fuentes que, fundamentalmente, pueden nutrir la vida del espíritu: la fuerza de la voluntad¹³⁸; el espíritu objetivo (las obras culturales); el espíritu subjetivo (otros individuos) y el Espíritu divino.¹³⁹

Esta última fuente es la que, según la autora, abre el camino a la filosofía de la religión – desde lo que podemos considerar una fenomenología de la vivencia religiosa¹⁴⁰. Que el Espíritu divino – Dios- puede otorgar inundar de nueva vida al alma, lo pone de manifiesto la autora explícitamente:

Hay un estado de descanso en Dios, de completo reposo de todas las actividades mentales en las que no hay lugar para ninguna clase de planes, no se toman decisiones y no sólo no se hace nada, sino que ‘todo lo futuro se deja al porvenir’. Este estado viene a mí después de una vivencia, que excedía mis fuerzas, que consumió mi energía vital por completo y que me despojó de toda mi actividad. El descanso en Dios es frente a esto algo completamente nuevo y singularísimo. Aquello era silencio muerto. En su lugar se sitúa ahora el sentimiento del estar a salvo, de ser liberado de toda preocupación y responsabilidad y obligación de actuar. Y entregándome a este sentimiento, comienza poco a poco a llenarme de nueva vida y capacitarme para nueva actividad – sin tensión de la voluntad. Esta corriente vital aparece como emanación de una actividad y de una fuerza, que no es mía [...].¹⁴¹

138 La autora considera que la voluntad es libre en un triple sentido “1) porque surge por un impulso propio; 2) porque toma espontáneamente energías de la esfera vital; 3) porque despliega por sí misma energías” (Stein, *Contribuciones*, 303).

139 Cf. Stein, *Contribuciones*, 328-329.

140 Cf. Stein, *Contribuciones*, 303. Beate Beckmann ha realizado una gran aportación al presentar en su tesis doctoral sistemáticamente la fenomenología de la vivencia religiosa según Stein comparada con la de Adolf Reinach. Véase Beate Beckmann, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Überlegungen in Anschluß an Adolf Reinach und Edith Stein* (Würzburg: Königshausen & Neuman, 2003).

141 Traducción nuestra de Stein, *Beiträge*, 63-64. *Es gibt einen Zustand des Ruhens in Gott, der völligen Entspannung aller geistigen Tätigkeit, in dem man keinerlei Pläne macht, keine Entschlüsse faßt und erst recht nicht handelt, sondern alles Künftige dem göttlichen Willen anheimstellt, sich gänzlich »dem Schicksal überläßt«. Dieser Zustand ist mir etwa zuteil geworden, nachdem*

3.2. DISTINCIÓN ENTRE LO PSÍQUICO Y LO ESPIRITUAL EN V. FRANKL

A continuación, abordaremos cómo Frankl “accede” a lo espiritual en el hombre. Los accesos vislumbrados en su obra son: la libertad, la *religio* inconsciente y la trascendencia de la conciencia moral. Estos dos últimos accesos son, al mismo tiempo en Frankl, “accesos a Dios”.

3.2.1. LIBERTAD

El psiquiatra austríaco introdujo “en la práctica médica el concepto de lo espiritual como un campo de actividad esencialmente distinto e independiente de la esfera de lo psíquico”.¹⁴²

Precisamente por esto, Frankl entiende por logoterapia – que aquí vamos a entender como sinónima de análisis existencial - una “psicoterapia a partir de lo espiritual’ y un complemento necesario a la psicoterapia tradicional en un sentido más estricto de la palabra”.¹⁴³ Esto ¿qué significa? Significa que la logoterapia busca como misión, como decíamos, hacer consciente de lo espiritual en el hombre, lo que implica “movilizar y hacer una y otra vez la existencia espiritual, precisamente en el sentido de un estado de responsabilidad libre que nos ponga dicha existencia ante los ojos, contraponiéndola así a la condicionalidad, sólo en apariencia tan fatal, de la facticidad psicofísica”.¹⁴⁴ Se trata, pues, de “despertar la conciencia de libertad, de esa libertad y responsabilidad que constituyen lo propio del hombre”.¹⁴⁵

Pero la libertad hay que entenderla bien. Para Frankl, la libertad humana tiene dos dimensiones. En primer lugar, la libertad implica un “de qué”. Esto significa

ein Erlebnis, das meine Kräfte überstieg, meine geistige Lebenskraft völlig aufgezehrt und mich aller Aktivität beraubt hat. Das Ruhen in Gott ist gegenüber dem Versagen der Aktivität aus Mangel an Lebenskraft etwas völlig Neues und Eigenartiges. Jenes war Totenstille. An ihre Stelle tritt nun das Gefühl des Geborgenseins, des aller Sorge und Verantwortung und Verpflichtung zum Handeln Enthobenseins. Und indem ich mich diesem Gefühl hingebe, beginnt nach und nach neues Leben mich zu erfüllen und mich – ohne alle willentliche Anspannung – zu neuer Betätigung zu treiben. Dieser belebende Zustrom erscheint als Ausfluß einer Tätigkeit und einer Kraft, die nicht die meine ist [...].

142 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 21.

143 *Ibidem*.

144 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 25.

145 *Ibidem*.

que el hombre es libre de ser impulsado, porque su yo no está atado a su ello: es libre frente a él. En segundo lugar, la libertad supone un “para qué”: el hombre es libre para ser responsable. En suma “la libertad humana consiste, pues, en una libertad de ser impulsado para ser responsable, para tener conciencia”.¹⁴⁶

3.2.2. RELIGIO INCONSCIENTE

*[...] no sólo existe una libido inconsciente o reprimida, sino también una religio inconsciente o reprimida. Es claro, después de lo dicho al principio, que la primera de ambas cosas ha de atribuirse al inconsciente impulsivo, mientras que la segunda, en cambio, pertenece por su esencia al inconsciente espiritual.*¹⁴⁷

La religiosidad inconsciente es para Frankl una vertiente de lo espiritualmente inconsciente en el hombre, concretamente “un estado inconsciente de relación a Dios”¹⁴⁸, “una tendencia inconsciente hacia Dios”¹⁴⁹, pero intencional, que emerge del centro de la persona humana¹⁵⁰ y que no es innato, dado que pertenece a la dimensión existencial-espiritual de la persona y no a la dimensión psicofísica. Por tanto, no es algo impulsivo, sino algo que cae dentro del ámbito de las decisiones. Así lo explica Frankl:

*Mientras que con el descubrimiento de la espiritualidad inconsciente aparece el yo (lo espiritual) detrás del ello (el inconsciente), con el descubrimiento de la religiosidad inconsciente se hace visible todavía detrás del yo inmanente el tú trascendente.*¹⁵¹

Por el hecho de que se trata de una religiosidad inconsciente, Frankl habla de la “presencia ignorada de Dios” y de “Dios inconsciente”¹⁵². Con ambas expresiones, el autor hace referencia a que “Dios a veces nos es inconsciente”. Esto significaría que nuestra relación con él puede pasar desapercibida ante

146 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 55.

147 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 54.

148 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 67.

149 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 67.

150 Cf. Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 67 y 71.

151 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 66.

152 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 67.

nosotros, dándose una “relación escondida del hombre a Dios, a su vez escondido”.¹⁵³

Pero al autor no le basta con esta descripción dada, y quiere precaver a los lectores de tres desviaciones por las cuales es posible entender de modo incorrecto el significado de la expresión “Dios inconsciente”: el panteísmo, el ocultismo y la elloificación independiente de lo religioso. Por lo que se refiere al panteísmo, lo descarta Frankl, porque el hecho de que el inconsciente tenga una vertiente espiritual no significa afirmar su divinidad.

El hecho de que el inconsciente no sea divino implica para Frankl que tampoco tiene ninguno de sus atributos divinos, como la omnisciencia, por lo tanto, la desviación ocultista, que adjudicaría al ello un conocimiento más penetrante de ese Dios inconsciente que el que tendría el yo, o incluso, una omnisciencia del inconsciente, queda también eliminada. Frankl es taxativo: “de la misma manera, pues, que designábamos la primera desviación como propia de una teología de aficionados, diríamos que esta segunda pertenece a una metafísica “cortocircuitada”, es decir, irreflexiva y de cortos alcances.”¹⁵⁴

Por último, la tercera desviación, que Frankl, califica de “más importante” – quizá por su repercusión en la psicología clínica – la constituye la elloificación de la religiosidad inconsciente. Es decir, adjudicar a la presencia ignorada Dios una falsa localización: el ello. Éste fue el error de Jung.¹⁵⁵

3.2.3. TRASCENDENCIA DE LA CONCIENCIA MORAL

Cuando Frankl trata de responder a la pregunta por el origen de la conciencia moral, descubre que no es posible encontrar una respuesta satisfactoria si nos movemos únicamente entre los márgenes de un enfoque meramente psicológico de la cuestión. Contestar esa pregunta requiere un planteamiento ontológico. Precisamente, para el autor, los resultados de relevancia psicológica, obtenidos a

153 *Ibidem.*

154 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 68.

155 Cf. Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 69.

partir del análisis existencial de la conciencia moral, desembocan necesariamente en lo que él califica como “un hallazgo de suma importancia”.¹⁵⁶ Ese hallazgo es la trascendencia de la conciencia moral.

Esta trascendencia de la conciencia moral es no sólo la clave de la respuesta a la pregunta por el origen de la conciencia – por el “de dónde” viene - , sino también de la cuestión sobre la instancia ante la cual una persona es responsable.

Esto se comprende, para V. Frankl, a través del hecho de que toda libertad implica, por un lado, un “de qué”, y, por otro, un “para qué”. Es decir, “la libertad de la voluntad humana consiste, pues, en una libertad de ser impulsado para ser responsable”.¹⁵⁷ Pero, “para ser responsable”, significa “para seguir la conciencia moral”. Frankl acude a una frase de Maria von Ebner-Eschenbach con el fin de hacer más comprensible este doble aspecto que entraña la libertad humana. La frase es la siguiente: “*Sé dueño de tu voluntad y siervo de tu conciencia*”¹⁵⁸ . Así, “sé dueño de tu voluntad” aludiría a la libertad frente a los impulsos, el ser libre de los impulsos (la libertad del yo frente al ello). “Siervo de tu conciencia” expresaría la libertad para ser responsable, para seguir la conciencia moral. Esto, no obstante, sólo es posible cuando, en palabras de Frankl, la conciencia moral “es algo más que mi propio yo, cuando es portavoz de algo distinto de mí mismo”.¹⁵⁹ La conciencia moral es, pues, una voz que escucha el hombre, pero que no proviene de él, sino de la trascendencia. Por eso, precisamente, tendría un sentido nuevo para Frankl la palabra “persona”, porque en la conciencia moral de la persona humana *per-sonat* (resuena, retumba...) una instancia sobrehumana que, a su vez, para el psiquiatra austríaco, sólo puede ser personal.¹⁶⁰

En este sentido, la conciencia moral es voz de la trascendencia, siendo ella misma trascendente.¹⁶¹ Y, por ello, para Frankl, a la frase de von Ebner-Eschenbach le sigue en consecuencia que “como señor de mi voluntad soy creador, como siervo

156 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 55.

157 *Ibidem*.

158 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 56.

159 Cf. Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 57.

160 Cf. Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 57.

161 Cf. Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 59.

de mi conciencia soy criatura”.¹⁶² Es decir, no se puede explicar la dimensión humana del “ser responsable” sin hacer referencia a la trascendencia de la conciencia moral, por la que se refleja que cada decisión moral no es fruto de un monólogo conmigo mismo, sino de un diálogo con “otro”, porque la conciencia “es portavoz de algo distinto de mí mismo”¹⁶³, ante lo que, o mejor dicho, ante quien soy responsable.

Aceptar esta característica esencial de la conciencia moral es, para Frankl, la piedra de toque que distingue al hombre religioso del hombre irreligioso. El hombre irreligioso también tiene conciencia moral, pero la acepta en su facticidad psicológica, considerándola la última instancia ante la que se siente responsable.¹⁶⁴ Ignora la trascendencia de su conciencia y “no pregunta más allá, no pregunta ni por el ‘ante qué’ de su responsabilidad, ni por el ‘de dónde’ de su conciencia”¹⁶⁵. Así describe Frankl al hombre irreligioso:

El hombre irreligioso se ha detenido antes de tiempo en su camino en busca de sentido porque no ha ido, no ha preguntado más allá de la conciencia. Es como si hubiera llegado a una cumbre inmediatamente inferior a la más alta. ¿Por qué no sigue adelante? Porque no quiere dejar de seguir teniendo “tierra firme bajo sus pies”; porque la verdadera cima se esconde a su vista, se halla oculta por la niebla, y en esta niebla, en esto desconocido, nuestro hombre no se atreve a internarse. A ello sólo se atreve precisamente el hombre religioso.¹⁶⁶

4. EL DON Y EL RETO DE UNA PSICOLOGÍA “ABIERTA A DIOS”

Llegados aquí, podemos decir que, tanto Stein como Frankl buscan fundamentar antropológicamente la psicología y la psicoterapia de su tiempo. Es decir, consideran que es primordial tratar de responder a la pregunta *qué es el hombre*, para poder después responder a la pregunta *cómo entender su psique y cómo sanar al hombre*.

162 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 58.

163 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 56.

164 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 59.

165 *Ibidem*. Aunque sea anecdótico, cabe alabar la indulgencia de Frankl con el hombre irreligioso cuando alude a al Libro de Samuel (3 2-9) para argüir que, si el mismísimo profeta Samuel, hombre religioso, no supo en su juventud distinguir la voz de Dios, confundiéndola con la de Elí, no es de extrañar que el hombre irreligioso considere que esa voz procede de él.

166 Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 60.

Ambos autores coinciden en denunciar el olvido de lo espiritual en el hombre como tara de las corrientes intelectuales del momento. Tras poner en tela de juicio el naturalismo imperante, Stein descubre en las dos leyes de lo psíquico – causalidad psíquica y motivación – las claves para definir lo psíquico y lo propio del espíritu: en la psique encontramos la confluencia de ambas legalidades, siendo lo propio del espíritu la motivación. Además, apareció Dios entre las fuentes que pueden nutrir la vida espiritual del hombre, en una clase de vivencias que Stein no aborda a fondo en las *Contribuciones*, pero que como hemos visto, comienza a describir. Por su parte, Frankl rescata lo espiritual en el hombre a través de la recuperación del sentido auténtico de libertad, de la rehabilitación del inconsciente espiritual, especialmente de la religiosidad inconsciente; y de la defensa de la trascendencia de la conciencia moral.

Ahora bien, es cierto que con el rescate de la dimensión espiritual en el hombre se ha tendido el puente a una “psicología abierta a Dios”. Pero esto es tan solo el primer paso para su constitución. El don de una psicología abierta a Dios debe afrontar una serie de retos:

a. Una concepción del hombre como ser bio-psico-socio-espiritual, y no sólo como ser bio-psico-social. Con esto se quiere decir que la psicología ha de estar fundamentada en lo que es todo el hombre, de lo contrario corre el riesgo de perderse a sí misma. Y en el hombre hay una dimensión espiritual que es irreductible a las otras dimensiones. Más bien, el hombre sólo puede ser verdaderamente social en virtud de su dimensión espiritual, por la cual es intelectual y libre.

b. Una concepción clara de la esencia de la vivencia religiosa, de su estatuto ontológico específico y diferente de otras vivencias. Una psicología que reduzca la vivencia religiosa a trastorno mental o a alucinación, a fantasía, o sugestión, es una psicología reduccionista que está ocultando a la razón ámbitos de realidad. Para ello, es necesario estudiar la vivencia religiosa no sólo desde el aspecto subjetivo, sino desde el aspecto objetivo. Es decir, no desde el “cómo” lo vivencio, sino desde el lado del “qué” es lo que estoy vivenciando. Con ello nos referimos a que no basta argumentar que el alma humana es religiosa y busca una relación hacia la trascendencia, hacia Dios. Hace falta conocer los

modos como Dios puede obrar en el alma. En especial, sería necesario que en los planes de estudio de psicología se incluyera una asignatura sobre experiencia mística como complemento necesario a una “psicología de la religión”. En dicha materia habría que estudiar científicamente qué es la experiencia mística.

c. Un criterio claro de distinción entre vivencias religiosas auténticas y vivencias inauténticas. Esto significa que debe preguntarse: ¿hay posibilidades de engaño en la vivencia religiosa? ¿En qué se fundamentan?

d. Un compromiso claro de anunciar a los pacientes tanto los límites de la psicología como ciencia, como de la labor del psicoterapeuta. El psicólogo debe saber “derivar” a lo que cae fuera de su ámbito, especialmente en, como advierte Frankl, no confundir su misión con la labor de cura de almas sacerdotal. Este reto es un campo de investigación aún resbaladizo que requiere de fundamentación. En especial, porque las aportaciones de Frankl dadas al respecto contienen tantas luces como puntos necesarios de discernimiento y revisión¹⁶⁷. Por ahora, habremos de dejarlo para el futuro.

167 Nos referimos especialmente a Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, 78-100.