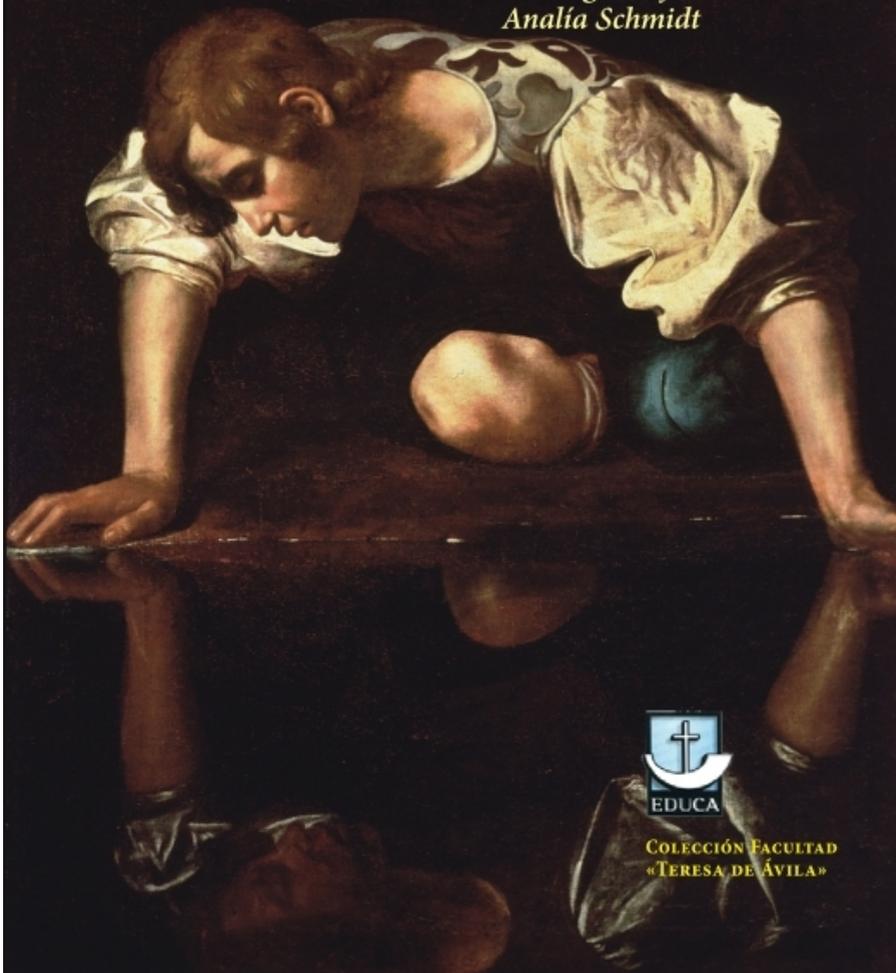


El sí mismo

*Una noción clave de la psicología
de la persona humana*

*José Eduardo Moreno
Santiago Alejandro Resett
Analia Schmidt*



EDUCA

COLECCIÓN FACULTAD
«TERESA DE ÁVILA»

© MORENO, José Eduardo; RESETT, Santiago Alejandro; SCHMIDT, Analía.

© EDUCA

2015

Diseño gráfico: Gabriela Resett

Imagen de tapa: Caravaggio, M. (1597-1599). Narciso [pintura al óleo].



Queda hecho el depósito que marca la ley 11723.

No se permite la reproducción parcial o total, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización u otros métodos, sin el permiso previo y escrito del editor. Su infracción está penada por las leyes 11723 y 25446.

Argentina

Colección Facultad «Teresa de Ávila»

Citar: Moreno, J. E., Resett, S. A., & Schmidt, A. (2015). El Sí Mismo. Una noción clave de la psicología de la persona humana. Buenos Aires: EDUCA.

ISBN 978 - 987 - 620 -301 - 2

El sí mismo
*Una noción clave de la psicología
de la persona humana*

*José Eduardo Moreno,
Santiago Alejandro Resett
Analía Schmidt*



FACULTAD «TERESA DE ÁVILA»

ÍNDICE

PRÓLOGO	7
CAPÍTULO 1. Un punto de partida para comprender el desarrollo de la persona humana y la noción de sí mismo	13
Introducción	13
La epigénesis. Noción clave para entender los caminos que cada persona va eligiendo	16
Nuevos aportes a la noción de epigénesis. La epigénesis probabilística.....	23
CAPÍTULO 2. La conciencia	27
Introducción	27
El desarrollo de la conciencia. Los estados de conciencia en el neonato	30
Niveles de conciencia	32
Alteraciones de la conciencia	35
Neuropsicología y conciencia	36
a. Los aportes de Gerald Maurice Edelman	36
b. Los aportes de Antonio Damasio	38
c. Los aportes de Derek Denton	42
El darse cuenta de sí mismo. Psicología de la forma (<i>gestalt</i>)	44
Conciencia y autoconciencia	47
a. Algunas consideraciones críticas de la noción de conciencia	48
Lecturas de reflexión	49

CAPÍTULO 3. Acerca del sí mismo	53
La auto-observación, la reflexión y el conocimiento de sí mismo	53
Autoconcepto	54
a. El inicio de los modelos jerárquicos para las autoevaluaciones	57
b. Desarrollo del autoconcepto y del sentido de sí mismo	58
c. Daniel Stern, el explorador del sentido de sí mismo en la infancia	61
Esquema corporal. El conocimiento y el control del cuerpo propio	65
Autoestima o autovaloración	70
a. Niveles de autoestima	73
b. Nociones y definiciones de autoestima	75
Acerca de la noción de sí mismo	77
a. Niveles del «sí mismo»	81
b. El centro interior	86
c. El desarrollo del sentido de sí mismo según G. W. Allport	88
d. Psicoanálisis y etapas del sí mismo	91
e. Heinz Kohut y la psicología psicoanalítica del <i>self</i>	98
f. El enfoque materialista dialéctico de la psicología soviética	100
Lecturas de reflexión	102
CAPÍTULO 4. Sí mismo, persona y espiritualidad	109
Sí mismo, subjetividad, identidad y persona	109
a. Identidad y mismidad	111
b. Identidad biológica, identidad psicológica y sistema inmunológico ...	113
c. Esquizofrenia, trastorno de identidad y sistema inmune	118
d. Pérdida de la identidad	122
El sí mismo y las nociones de espíritu, espiritualidad e inteligencia espiritual	123
Acerca de la noción de persona	128
Lecturas de reflexión	131
BIBLIOGRAFÍA	139
AUTORES	151

FE de ERRATAS

Texto con errores y omisiones de la página 62 (último párrafo) que dice:

- De la continuidad: su ausencia provoca la disociación temporal, y desorientación estados de fuerza, “no seguir siendo”, según la expresión de Sínico.
- De la afectividad
- De un sí mismo subjetivo
- De organizar
- De transmisión de significado” (Stern, 2005, pág. 22).

Debe decir:

- De la continuidad: su ausencia provoca la disociación temporal y desorientación, estados de fuga, amnesias, no “seguir siendo”, según la expresión de Winnicott (*going on being*).
- De la afectividad: su falta da lugar a la pérdida de la reactividad a los estímulos habitualmente placenteros.
- De un sí mismo subjetivo: que permite la intesubjetividad.
- De organizar.
- De “transmitir significado”, que es “necesario para que no haya exclusión de la cultura, poca socialización” (Stern, 2005, pág. 22).

FE de ERRATAS

Texto con errores y omisiones de la página 62 (último párrafo) que dice:

- De la continuidad: su ausencia provoca la disociación temporal, y desorientación estados de fuerza, “no seguir siendo”, según la expresión de Sínico.
- De la afectividad
- De un sí mismo subjetivo
- De organizar
- De transmisión de significado” (Stern, 2005, pág. 22).

Debe decir:

- De la continuidad: su ausencia provoca la disociación temporal y desorientación, estados de fuga, amnesias, no “seguir siendo”, según la expresión de Winnicott (*going on being*).
- De la afectividad: su falta da lugar a la pérdida de la reactividad a los estímulos habitualmente placenteros.
- De un sí mismo subjetivo: que permite la intesubjetividad.
- De organizar.
- De “transmitir significado”, que es “necesario para que no haya exclusión de la cultura, poca socialización” (Stern, 2005, pág. 22).

PRÓLOGO

El conocimiento, la valoración y las creencias que el sujeto tiene acerca de sí mismo son un tema importante para la psicología y las ciencias sociales. Dejadas de lado como área de estudio durante muchos años, principalmente de la mano del conductismo, en la década de los 60 los temas de investigación sobre el sí mismo –las creencias y juicios que un sujeto tiene sobre sí mismo– volvieron a ser investigadas. Así las nociones de autoconcepto, autoeficacia, autoimagen, autoevaluaciones, autopercepciones, autoestima, entre otras, cobraron una notable relevancia y resurgieron con inusitada fuerza a partir de numerosas líneas de investigación y autores, los cuales dieron lugar a importantes conceptualizaciones e instrumentos de medición. Sin embargo, la floreciente área de estudio no dejó de lado las controversias, confusiones teóricas y críticas a estos conceptos. Este libro escrito en un lenguaje en lo posible sencillo y didáctico, pretende ser de utilidad para los estudiantes de psicopedagogía, psicología, ciencias de la educación, como también para padres, docentes y aquéllos que se están formando en la investigación en psicología o simplemente tienen interés en la misma.

En un primer momento se presenta la perspectiva antropológica desde la cual se encara el abordaje del desarrollo del sí mismo. De este modo, se expone la noción de epigénesis y los factores que intervienen en el desarrollo psicológico de la persona humana.

En un segundo momento se desarrolla la noción de conciencia y autoconciencia, para finalmente exponer la noción de sí mismo y de conceptos relacionados.

En este libro los autores adoptan una postura en las temáticas desarrolladas, pero también incluyen aportes de diferentes autores con variadas posiciones teóricas, que consideran importantes para la reflexión acerca de las nociones tratadas. Para ello se han incluido además lecturas de reflexión, selecciones de textos que permiten la lectura original de obras significativas.

Con este libro se inaugura la colección Facultad «Teresa de Ávila», sede Paraná de la Universidad Católica Argentina. Cabe señalar que la patrona de esta facultad fue maestra en el conocimiento de sí mismo, en el descubrimiento de nuestro centro interior.

Las Moradas, llamada también *El castillo interior*, es una obra de Santa Teresa de Ávila escrita en 1577 como guía para el desarrollo espiritual, en la que trata de la hermosura y dignidad de nuestras almas. Estructura su libro alrededor de la metáfora del alma como un castillo de diamante o muy claro cristal en donde hay muchos aposentos, moradas. El castillo consta de siete moradas, o mansiones organizadas en círculos concéntricos, cada una con numerosas habitaciones. En las moradas más externas viven los sentidos, mediadores entre el alma y el mundo material. Las tentaciones y vanidades del mundo rodean el castillo, a veces, penetrando en las mansiones exteriores. Mientras más se profundiza en el interior del castillo, más incorruptas y perfectas son las mansiones. En la séptima morada, que se encuentra en el mismo centro del castillo, vive Dios, el Rey. Santa Teresa describe el proceso de interiorización como un viaje arduo y peligroso que el alma emprende hacia la séptima morada. Así nos dice:

Estando hoy suplicando a nuestro Señor hablase por mí, porque yo no atinaba a cosa que decir ni cómo comenzar a cumplir esta obediencia, se me ofreció lo que ahora diré, para comenzar con algún fundamento: que es considerar nuestra alma como un castillo todo de un diamante o muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas.

No hallo yo cosa con que comparar la gran hermosura de un alma y la gran capacidad; y verdaderamente apenas deben llegar nuestros

entendimientos, por agudos que fuesen, a comprenderla, así como no pueden llegar a considerar a Dios, pues Él mismo dice que nos crió a su imagen y semejanza. Pues si esto es, como lo es, no hay para qué nos cansar en querer comprender la hermosura de este castillo; porque puesto que hay la diferencia de él a Dios que del Criador a la criatura, pues es criatura, basta decir Su Majestad que es hecha a su imagen para que apenas podamos entender la gran dignidad y hermosura del ánima.

No es pequeña lástima y confusión que, por nuestra culpa, no entendamos a nosotros mismos ni sepamos quién somos. ¿No sería gran ignorancia, hijas mías, que preguntasen a uno quién es, y no se conociese ni supiese quién fue su padre ni su madre ni de qué tierra? Pues si esto sería gran bestialidad, sin comparación es mayor la que hay en nosotras cuando no procuramos saber qué cosa somos, (...).
Santa Teresa de Jesús. *Las Moradas. Capítulo 1, Moradas primeras.*

José Eduardo Moreno,
Santiago Alejandro Resett y
Analía Schmidt

Centro de Investigación Interdisciplinar en Valores, Integración
y Desarrollo Social
Facultad «Teresa de Ávila»
UCA, sede Paraná

Sin duda existe muy poca diferencia entre un ser humano y cualquier cría de mamífero desde la unidad original del feto en el vientre de la madre, pasando por los latidos de su propio corazón hasta que, concluido el período gestatorio, se produce la expulsión y comienza a respirar con autonomía, aunque protegido durante los primeros meses de su vida. Pero alrededor de los dos años aparece en el ser humano la emergencia más radical e importante hasta ese momento de la evolución, es decir, la conciencia de sí mismo como «yo». Al igual que el feto en el vientre, el niño ha formado parte del «nosotros original» con su madre, y continúa siendo parte del «nosotros psicológico» en la primera infancia. Pero ahora, por primera vez, toma conciencia de su libertad. Siente su libertad, como dijo Gregory Bateson, dentro del contexto de la relación con el padre y la madre. Se experimenta a sí mismo como una identidad separada de sus padres y que puede oponerse a ellos si lo necesita. Esta notable emergencia es la conversión del animal humano en persona.

Esta conciencia de sí mismo, esta capacidad de verse como desde afuera, es la característica distintiva del hombre. (...) Le da la posibilidad de ser temporal que no es otra que la de salirse del presente e imaginarse en el ayer o en el mañana. Por eso el hombre es un mamífero histórico por cuanto puede tomar perspectiva y volver sobre su historia.

ROLLO MAY (1976). *El hombre en busca de sí mismo*. Buenos Aires: Editorial Central, págs. 67-69.

El primer elemento de nuestra experiencia misma, aquello que es la base de todo ese mundo que bulle dentro de nosotros es el encontrarnos a nosotros mismos. Ahí como centro de todo nuestro interior, como unificándolo todo y dándole sentido a todo, encontramos nuestro yo. El yo en cada uno de nosotros, el yo en mí mismo es lo más originario, la realidad primera que yo experimento, porque es la que siento y la que vivo y la que no puedo dejar de sentir y de vivir. La primera experiencia trascendental, la más íntima y la más honda de todo hombre es la de sentirse un yo, este yo.

ISMAEL QUILES (1983). *Filosofía y Vida*. Buenos Aires: Ediciones Depalma, pág. 44.

El amor, categoría propia de lo humano, distintivo verdadero del hombre, es la elección suprema, aquella que conjuga y funda a todas, y donde el Yo, abierto ampliamente, sin reticencias, al mundo de los otros, se descubre a sí mismo en el acto de darse totalmente.

JORGE J. SAURÍ (1962). *Introducción general a la psicología profunda*. Tomo I, *La estructura del Yo*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, pág. 9.

CAPÍTULO 1

UN PUNTO DE PARTIDA PARA COMPRENDER EL DESARROLLO DE LA PERSONA HUMANA Y LA NOCIÓN DE SÍ MISMO

INTRODUCCIÓN

La dinámica del desarrollo de la personalidad supone la interacción de tres factores (Griffa y Moreno, 2001), a saber:

1. **LO DADO:** comprende la herencia genética y las potencialidades que madurarán. Hace referencia a la naturaleza del hombre, a lo presente desde la concepción aunque se vaya manifestando progresivamente posteriormente. Del mismo modo, alude a lo innato o connatural, a lo nacido con el mismo sujeto. Lo biológico constituye el sustrato material del psiquismo humano. Sin la presencia de determinadas cualidades anatomofisiológicas del organismo y del cerebro humano, no puede desarrollarse lo psicológico ni el nivel superior de integración de los componentes de la subjetividad (la personalidad).

Las disposiciones hereditarias genéticas trazan el marco de desarrollo, el plan constitutivo del organismo. Lo dado se manifiesta y se actualiza en diálogo con el mundo, en función de lo presentado y propuesto por éste.

Todos los seres humanos nacen con una estructura neurológica inmadura que se configura, desde antes del nacimiento y a lo largo del ciclo vital, gracias al componente hereditario genético y al ambiental (Rivas Borrell, 2004). Esta inmadurez, gracias a la cual el hombre tiene una mejor posibilidad de adaptación a su entorno físico y, especialmente al cultural, se debe fundamentalmente a la plasticidad neuronal y a la especialización, características del sistema nervioso central. La plasticidad anatomofuncional:

es una cualidad común de los organismos y de los aparatos y sistemas que lo componen; permite la adaptación del sujeto a los azares que alteran el programa genético, enriqueciéndolo o bien disminuyendo las consecuencias negativas de eventuales agresiones que podrían truncar transitoriamente las potencialidades normales (Narbona y Fernández, 2001, pág. 19).

La especialización hace referencia a que cada una de las partes del sistema nervioso central tiene una función o misión específica que cumplir, y a que se adquieren progresivamente. El desarrollo madurativo neuronal sigue un proceso de formación complejo, así, por ejemplo, las neuronas emprenden el proceso de migración a través de sus prolongaciones dendríticas, establecen nexos de unión o sinapsis entre sí, evolución que desemboca en la especialización sináptica y en la diferenciación neuronal. Estos procesos son de carácter aditivo (proliferación neuronal, migraciones y diferenciación), como también se dan procesos sustractivos como la poda y la muerte neuronal. La poda axonal que acompaña a la proliferación dendrítica, es un fenómeno natural y programado que es necesario para el desarrollo cerebral. La microglía, células capaces de engullir sinapsis y eliminar residuos, son fundamentales para conseguir una adecuada conectividad en el cerebro. El propósito de la poda sináptica es eliminar las estructuras neuronales innecesarias del cerebro aumentando la superficie para la recepción de los neurotransmisores (Chechik et al, 1999). El periodo de la poda se extiende desde antes del nacimiento hasta la adolescencia y se caracteriza por reducir en un 30 % al 40 % las sinapsis.

Por todo esto, a lo dado se lo debe entender en interacción con un medio, existe un proceso continuo en el cual ni el niño ni el ambiente están separados. Así, el ambiente puede mejorar las limitaciones biológicas heredadas, como de modo semejante un ambiente deficiente puede acarrear trastornos en la maduración y el desarrollo.

El principio de la existencia de toda persona humana no depende de su decisión consciente y libre de existir y de existir como tal. La

existencia nos ha sido dada y con ella tenemos ciertas propiedades y límites a partir de los cuales buscamos nuestra plenitud. El hombre es un ser natural y al mismo tiempo un ser social, cultural.

Hoy en día se tienden a relegar las nociones de naturaleza humana y de lo dado. Esta postura está especialmente impulsada por la psicología deconstructiva o crítica y la neomarxista que se autodenomina histórico-cultural. Desde estos enfoques se niega la existencia de una naturaleza preconstituida por su corporeidad, que caracteriza al ser humano. De este modo, el hombre niega la propia naturaleza y decide que ésta no se le ha dado como un hecho preestablecido, sino que es él mismo quien la debe crear. Existe sólo el hombre en abstracto, que después elige para sí mismo, autónomamente, una u otra cosa como naturaleza suya. De este modo, la libertad de hacer se convierte fundamentalmente en libertad de hacerse uno mismo, de autocrearse.

2. LO APROPIADO: mediante este segundo factor el sujeto se va constituyendo a partir del núcleo que denominamos «lo dado» y gracias a su capacidad de apropiación del mundo, es decir, del no-yo. Esta apropiación hace referencia a lo aprendido, a lo adquirido, al vínculo con el ambiente, con los valores, con la cultura¹, como también a la experiencia como factor organizador de la personalidad. Este factor no actúa de modo directo o lineal sobre el individuo, sino mediatizado en todo momento por las condiciones internas del sujeto, tanto biológicas como psicológicas.

3. LA AUTODETERMINACIÓN: es el factor característico de la voluntad libre de la persona. La personalidad se constituye a partir de

1. Mencionamos en el párrafo anterior la postura que niega la naturaleza del hombre y exalta al hombre como ser cultural. También es frecuente la postura de poner como antagónicos los conceptos de naturaleza y de cultura (*natura-nurtura*). Cabe señalar que el concepto de cultura en su sentido original hace referencia a la naturaleza, proviene de cultivo, de realizar tareas con la tierra y cuidar el campo. El hombre que es naturaleza, es «tierra fértil» para desarrollarse, requiere ser cultivado, cuidado. La cultura, por lo tanto, nos habla de la naturaleza en cuanto puede ser modificada y mejorada por el hombre.

la espontaneidad natural posibilitada por «lo dado» y por la elección en el marco de las oportunidades con que interactúa dicho sujeto.

Este doble marco «exterior» e «interior», junto con esta posibilidad de autodeterminación, van constituyendo el estilo personal de cada sujeto.

La autodeterminación supone esencialmente, además de la estructura de inteligencia lógico formal, un sistema de autorregulación, esto es de la capacidad del sujeto de regular su comportamiento de manera consciente e intencional, con relativa independencia de las influencias externas.

La articulación de estos tres factores se evidencia con mayor claridad al considerar el desarrollo epigenético.

LA EPIGÉNESIS. NOCIÓN CLAVE PARA ENTENDER LOS CAMINOS QUE CADA PERSONA VA ELIGIENDO

Erik H. Erikson nos recuerda que:

siempre que intentemos comprender el desarrollo, conviene recordar el principio epigenético que se deriva del desarrollo de los organismos in útero. Para expresarlo de un modo algo generalizado, dicho principio afirma que todo lo que se desarrolla obedece a un plan o proyecto básico y que, a partir de este último, van surgiendo las partes, teniendo cada una de ellas su momento de eclosión hasta que todas las partes han surgido para constituir una totalidad funcionante. Esto, evidentemente, es cierto con respecto al desarrollo fetal, donde cada parte del organismo tiene su momento crítico de aparición o de riesgo de defecto (Erikson, 1968, pág. 79).

El principio epigenético no sólo da cuenta del desarrollo en el período fetal sino que, además, intenta dar cuenta del despliegue mismo de la personalidad del sujeto:

... también es importante advertir que en la secuencia de sus experiencias más personales, el niño sano, siempre que se dé

cuantía razonable de educación adecuada, obedece a leyes internas de desarrollo, leyes que crean una sucesión de potencialidades destinadas a una interacción significativa con aquellas personas que le atienden y que le responden, y con aquellas instituciones que están dispuestas para él. Mientras que tal interacción varía de una cultura a otra, ha de permanecer dentro del ritmo adecuado y la secuencia adecuada que gobierna toda epigénesis. La personalidad, por tanto, puede afirmarse que se desarrolla de acuerdo con etapas predeterminadas en la disposición del organismo humano para ser «conducido hacia», para «darse cuenta» y para interactuar con un círculo cada vez más amplio de individuos e instituciones significativos (Erikson, 1968, pág. 80).

La teoría epigenética sostiene que los rasgos que caracterizan a un ser vivo se modelan en el curso del desarrollo, es decir, que no preexisten completamente formados en el germen. Supone la presencia de un «plan de desarrollo», «plan de construcción» o «idea configuradora» del existente vivo. De modo que, en los diversos momentos evolutivos y merced a la interacción con el medio, surgen y se actualizan las potencialidades.

El desarrollo² del ser vivo implica un conjunto de modificaciones en el tiempo (Lersch, 1962). Estos cambios son expresión de tendencias propias de crecimiento, de fuerzas formadoras que actúan y son dirigidas desde dentro y que tanto dictan su organización interior como su forma exterior. El conjunto de dichas fuerzas que permiten el autodespliegue y la autoconfiguración del organismo viviente desenvuelven el «plan de construcción». Este plan es el punto de partida y da a su vez la dirección del movimiento. Pero cabe señalar que esta unidad autoactuante necesita del mundo exterior en cuanto también integra las influencias periféricas mo-

2. El inicio del desarrollo ofrece aspectos semejantes en todas las clases de animales: fecundación, segmentación, gastrulación, organogénesis. La sucesión cronológica de estas fases y las transformaciones que sufren sugieren el origen común de todos los organismos animales.

dificadoras de su desenvolvimiento. La biología molecular contemporánea explica que la interacción de los componentes del medio –interno y externo al organismo vivo– con el soporte material de la información genética (ADN) va cambiando constantemente el estado del viviente mismo.

El genoma es, para la biología molecular, el elemento estructural informativo capaz de conservar información genética y, al mismo tiempo, de incrementarla por interacciones con el entorno que la amplifican. Los organismos vivos poseen información para autoorganizarse, es decir, para adquirir y regular la adquisición de nuevas conformaciones, que la nueva biología teórica llama información epigenética. Se trata de la información emergente resultante de la interacción regulativa de los componentes del medio con el soporte material de la información genética, que no está contenida en el genoma en la situación de partida (Vanney, 2009, pág. 171).

El debate acerca de la noción de epigénesis y la preformación, ya desde los griegos, se fundamentó en observaciones del desarrollo del huevo³ en los animales ovíparos y en el crecimiento del embrión en los mamíferos. El debate surge de las teorías embriológicas de los griegos acerca de la concepción como también de las etapas embrionarias. En el siglo XVII el fisiólogo inglés W. Harvey además de descubrir la circulación sanguínea cristalizó el término «epigénesis» con el sentido griego de «desarrollarse una cosa después de otra». Esta noción de «epigénesis», tan tenida en cuenta por los biólogos, será retomada por E. Erikson y J. Piaget en la psicología contemporánea, entre otros.

3. La noción de epigénesis se incorpora definitivamente a la ciencia moderna con Kaspar Friedrich Wolff en 1759, médico alemán que estudió el desarrollo embriológico del pollo y observó que el ave adulta no preexistía bajo una forma de miniatura en el huevo sino que, al contrario, la estructura del embrión surgía poco a poco, mediante una sucesión de estadios a partir de un estadio inicial muy simple.

El principio epigenético supone un plan de desarrollo del ser viviente, un plano de la construcción del existente vivo que le precede, pero que él cumple aún sin «conocerlo»; de modo que en el momento oportuno surge cada parte hasta que emerge la totalidad viva. De un modo similar se constituye la personalidad en un interjuego entre «lo dado», sean leyes de desarrollo o potencialidades, y «lo adquirido» de diversas formas a partir del vínculo con los padres, educadores, instituciones y con la cultura en su totalidad; finalmente con la «autoposesión» y la «autodeterminación» el sujeto hace suyo libremente lo recibido materializándolo, es decir, haciéndolo propio. Se crea, en fin, un círculo interactivo cultura-persona que permite el mutuo crecimiento y desarrollo.

Los cromosomas y la célula germinal en su totalidad son la fuente potencial que guarda la información necesaria para el desarrollo epigenético del hombre. En consonancia con esta postura el biólogo Jean Rostand sostiene que:

(...) es necesario comprender que, en el germen, el hombre sólo está predeterminado en potencia. No hay en el huevo parte alguna del nuevo ser, ningún órgano, aunque sólo fuera en estado rudimentario o esquemático, ni el más potente microscopio podría descubrir algo que recordara aproximadamente las formas o el aspecto de un hombre (Rostand, 1965, pág. 8).

La epigénesis supone la transmisión, no de un patrón morfológico como el hombre en miniatura (homúnculo), sino de un conjunto de instrucciones para desarrollar dicho patrón o plan constructivo en el tiempo. Así Aristóteles expone la noción de epigénesis al considerar que la estructura de un organismo adulto existe contenida en forma potencial, no actual, en el embrión que comienza a desarrollarse.

Herencia y medio son factores que colaboran en la formación de una nueva persona y se imbrican de modo tal que es difícil distinguir lo que corresponde a uno y a otro. Por eso no hay que verlos

como opuestos o antagónicos, como muchas veces se los considera, sino como complementarios. De esta manera, para constituirnos como persona necesitamos tanto de una dotación genética humana como de un medio humano. Nos diferenciamos y somos singulares tanto por nuestra peculiar combinación genética como por nuestra historia personal, producto de interacciones con una familia y una sociedad dada, como también de elecciones voluntarias libres.

Por el contrario, las concepciones ambientalistas y socioculturales del desarrollo humano, como por ejemplo la de S. L. Rubinstein (1963a), consideran que la persona no se autoposee realmente, sino que es sólo portadora de las fuerzas sociales. Así, la vida interior es vaciada y el hombre pasa a ser fundamentalmente exterioridad, relaciones, vínculos y termina diluyéndose en lo social.

Estas concepciones sostienen que no hay capacidades innatas que nos impidan o permitan hacer algo, así la elección del sujeto está determinada por un conjunto de aspectos y elementos que están en el mundo social y cultural que son interiorizados por el sujeto. La interiorización de las actividades socialmente enraizadas e históricamente desarrolladas constituye el aspecto característico de la psicología humana. La personalidad pasa a ser un reflejo de lo social, sin consistencia propia (Bock y Bock, 2005). Debemos recordar que la sociedad es siempre sociedad de seres humanos, es decir, de personas. El haber querido separar lo social de su fuente que es la vida personal no llevó a formas más perfectas de la sociedad, sino a su disolución en la masa. Donde todo es «social» no hay sociedad, esta es una evidencia que se desprende de la tremenda experiencia de la masificación. En la masificación lo social se llevó al extremo, produciendo la muerte social. La masa es lo antisocial por excelencia.

Se sustituyó lo natural por lo social, es decir, lo real por lo artificial, y de este modo se sometió al individuo a los imperativos meramente sociales. En las experiencias colectivistas totalitarias se sustituyeron los modelos de personas autoras de su vida, es decir, con autoridad, por la autoridad de lo «que dicen los demás», propio del conformismo masificante.

Consideramos que el hombre es naturalmente social y que el cemento social es ante todo personal. De este modo, ante una persona aburrida no se aglutina nadie, en cambio, alrededor de una persona con cierta vitalidad y vida interior, con vida propia, la gente se reúne (Komar, 2001).

Además de la interacción herencia-medio señalada, debemos tener en cuenta que el hombre no es el mero resultado de disposiciones hereditarias y adquisiciones del medio, sino que posee en su cualidad de sujeto la posibilidad de adoptar una postura frente a lo heredado y al medio, y de este modo intervenir en forma libre y creativa en su accionar.

Esta capacidad de elegir también comprende la posibilidad de crear motivos propios y dejar de lado aquellos que son presentados por los impulsos o necesidades internas, o bien, por estímulos externos y valoraciones sociales provenientes del medio.

La autodeterminación conlleva una actividad deliberativa y de elección. Así, el hombre posee la capacidad de decidir por medio de un acto de autodeterminación entre motivos en conflicto.

El drama del hombre no consiste en la mera aceptación de lo que se es, en el reconocer limitaciones y condicionantes, sino en seleccionar y decidir acerca de las potencialidades que han de ser desarrolladas. Las decisiones y elecciones efectuadas en la historia personal configuran su particular individualidad y son la fuente de la diferenciación, de la singularidad. La unidad e integración natural imperfecta del hombre puede complementarse, mejorarse, mediante el buen uso de su libertad de autodeterminación.

Cada persona conduce su vida y da sentido a sus actos, es decir, es coautora de su vida. Recibe en el plan específico el sentido que debe tener su dinamismo (lo dado) pero ha incorporado una ordenación desde el afuera (lo apropiado), sin embargo mediante su inteligencia y voluntad es capaz de ordenar su accionar. Esto último implica conocer, proponer fines y medios adecuados para su accionar.

El hombre puede pues planear, decidir, guiar y ejecutar su actividad, por eso puede autodeterminarse. La libertad psíquica reside

en nuestra interioridad, en nuestra voluntad, y nos permite actuar o no actuar en determinado momento y en actuar en un sentido o en otro. Implica que cada hombre se posea a sí mismo, sea dueño de sí mismo, que exista una unidad, un orden interior. Esta libertad interior es la que permite un mejor desarrollo de la personalidad, en particular a partir de la adolescencia.

Así, por una parte, el hombre tiene naturalmente la posibilidad de autodeterminarse, pero esto no implica que la ejerza desde el principio, sino que ésta debe desarrollarse, conquistarse. Por otra parte, cabe señalar que no todos los hombres, ni en todos los momentos de nuestra vida, ejercemos esta posibilidad de autodeterminarnos.

El hombre experimenta la autonomía porque, en tanto ser espiritual, es capaz de regirse según su propia decisión. Puede autodeterminarse (Wojtyła, 1982), es decir, que puede afirmar: «quiero». Esto es posible porque el espíritu se autoposee, ya que obra por sí y para sí. Así, por ejemplo, la afirmación: «yo quiero» es también un acto de determinación, presupone la autoposesión. Sólo las cosas que son posesiones del hombre pueden estar determinadas por él, pues es él, el que las posee. De este modo, el hombre vivencia su autoposesión y autodeterminación.

Las teorías psicológicas contemporáneas del desarrollo, en general, tienden a omitir la referencia al hombre como ser libre que se autodetermina. Por el contrario, en los medios de comunicación, en el ámbito cultural y en las ciencias políticas y sociales se suele exaltar la libertad, pero desde posturas muy individualistas. Esto es, la libertad es entendida como mera ausencia de restricciones, lo que conlleva al desarme moral de la sociedad y se traduce en la impotencia de los poderes públicos para actuar. Además, desde posturas economicistas se exalta al hombre como meramente productor y consumidor individual en el mercado.

NUEVOS APORTES A LA NOCIÓN DE EPIGÉNESIS. LA EPIGÉNESIS PROBABILÍSTICA

A mayor complejidad de un sistema existen mayores posibilidades de interacción entre elementos o subsistemas, y mayores posibilidades de combinatoria entre dichos elementos. Además, la interacción no se da sólo en relación a un medio físico tangible en el presente. En el hombre, la interacción está mediada por múltiples factores. El hombre tiene la capacidad de ir más allá de la información inmediata, mediante el aprendizaje y la memoria interactuamos con objetos que tienen una significación histórica, cultural, familiar y personal. Por lo tanto, la plasticidad de la conducta en cuanto a posibilidad de variabilidad y de cambio crece y, por lo tanto, la naturaleza de la epigénesis se vuelve probabilística.

Este planteamiento se considera como un modelo válido para explicar también la función cortical en relación a los nuevos conceptos de plasticidad cerebral. Phillips, Zeké y Barlow (1984) apoyan el modelo probabilístico y sistémico para dar cuenta de la complejidad del funcionamiento cortical.

Gilbert Gottlieb fue un investigador crítico de la dicotomía genes-ambiente, que sostuvo la idea de considerar las influencias de genes y ambiente como un evento unificado y no como eventos independientes, interpretando el comportamiento como el resultado de una continua transacción, a lo largo del tiempo, entre las bases genéticas del organismo individual y su interacción con múltiples eventos ambientales. Según Gottlieb (2007), la epigénesis probabilística se caracteriza por el hecho de que el desarrollo individual se va caracterizando cada vez más por su complejidad y singularidad a través del tiempo, esto es, secuencialmente van emergiendo nuevas propiedades a partir de las interacciones del organismo con el ambiente, pero también a raíz de los intercambios entre las distintas partes del organismo. Se opone a que la maduración del organismo esté genéticamente determinada y opera de un modo unidireccional.

Este concepto de epigénesis probabilística no es totalmente nuevo y puede ser rastreado en la teoría general de los sistemas de

von Bertalanffy y en los trabajos de Weiss. La noción de epigénesis probabilística implica intercambios recíprocos entre las estructuras y las funciones. Por ejemplo, hoy en día se sabe que la actividad neuronal espontánea, así como también la estimulación ambiental y conductual, juegan un papel vital en el desarrollo neuronal normal y que las influencias sensoriales y hormonales pueden desencadenar las actividades de los genes. De este modo, el desarrollo neuronal no es una mera maduración determinada por los genes, la cual daría lugar a las estructuras para, posteriormente, generar determinadas funciones.

A este respecto, los siguientes conceptos son centrales:

- La experiencia implica un concepto mucho más amplio y es sinónimo de función e incluye actividad de las células nerviosas y sus procesos, conducción de los impulsos, segregación de hormonas, el uso de los órganos y músculos y, por supuesto, la conducta misma del organismo; por lo tanto, no es sólo un sinónimo de ambiente.

- Debido a la temprana equipotencialidad de las células y que sólo una parte pequeña del genoma se expresa en cada sujeto, lo que vemos expresado o desarrollado en el curso del desarrollo psicológico o conductual de una persona es únicamente una fracción de muchas otras posibilidades.

- Se realiza la noción de equifinalidad, esto es, la posibilidad de la variación en los caminos de que llevan a un mismo punto del desarrollo, esto es, llegar a la misma meta o destino por diferentes rutas.

La teoría general de los sistemas de Ludwig von Bertalanffy (2006), la cual nació del estudio de los seres vivos y de la biología, y que ha impactado en numerosas otras disciplinas, distingue varias etapas en la organización de los sistemas, sea cual fuere su naturaleza. Las etapas son las siguientes:

- Indiferenciación: es el estado del sistema en cual todas sus partes poseen las mismas funciones en el mismo nivel (equipotencialidad), aunque el sistema en su conjunto tiende a un mismo objetivo (equifinalidad), el cual puede ser alcanzado por distintos caminos.

- Diferenciación progresiva: lentamente los componentes del sistema se van diferenciando o especializando para que cada parte adquiera funciones diferentes. El sistema pierde equipotencialidad pero mantiene la equifinalidad. El sistema sigue coordinado a pesar de que cada elemento tiene una función diferente.

- Maquinización: la diferenciación paulatina culmina en una hiperespecialización de cada componente del sistema, que mecaniza sus funciones para una máxima eficacia con un mínimo coste, lo cual anula la plasticidad de los elementos.

- Centralización: una parte del sistema adquiere funciones de control y comando del sistema sobre el resto, lo cual implica una organización jerárquica porque los componentes encargados del control es superior al resto del sistema. Esto aumenta la fragilidad del sistema por la importancia del comando control pero aumenta la eficiencia del sistema. La centralización es la etapa superior de la especialización.

- Orden jerárquico: es la etapa de máxima organización del sistema. La equipotencialidad se perdió, pero no la equifinalidad. Hay ahora distintos niveles de organización de los componentes, algunos superiores y otros inferiores. Esta etapa es la más compleja, eficaz y frágil, ya que el sistema posee propiedades emergentes.

En lo relativo al trabajo de Paul Alfred Weiss (1969), éste establece siete niveles de análisis en la embriología: genes, cromosomas, núcleos, citoplasma, tejidos, organismos y ambiente. Así el gen (DNA) es la última y reducida unidad de análisis que se mueve del gen al cromosoma (donde los genes pueden influirse los unos a los otros), del núcleo al citoplasma abarcando la totalidad celular, de las células al tejido; todo lo cual hace que el organismo interactúe con el ambiente externo. Todo esto implica un sistema jerárquico organizado de creciente tamaño, diferenciación y complejidad, en el cual cada componente afecta y es afectado por todos los otros niveles, no sólo en los niveles más bajos sino también en los superiores.

Otro concepto que ayuda a entender los anteriormente postulados es la teoría de las interacciones genotipo-ambiente (Scarr, 1993). Dicha teoría establece que los genes (genotipo) y el ambiente

hacen contribuciones esenciales al desarrollo humano, sin embargo, las contribuciones relativas de cada una de las dos fuerzas al desarrollo son difíciles de establecer. Estas interacciones pueden ser de tres tipos:

-Interacciones pasivas genotipo-ambiente. Ocurren en las familias biológicas, en la cual los padres proporcionan tanto los genes como el ambiente. Por ejemplo, un padre que ha sido muy bueno jugando al fútbol puede darle como primer regalo a su hijo una pelota de fútbol y –a lo largo de la niñez y la adolescencia– le pudo proporcionar elementos y experiencias para que juegue a este deporte llevándolo a jugar a la pelota con frecuencia; por todo lo cual, se volvió un jugador de fútbol profesional.

¿Este hecho se explica por el ambiente que le proporcionó el padre? ¿Es así? Sin embargo, el padre le dio también la mitad de sus genes. Si existe algún gen que se asocie con la habilidad deportiva, puede haberlo recibido de él y esto explicaría que jugara muy bien a la pelota.

-Interacciones evocativas genes-ambientes. Las características heredadas evocan respuestas del ambiente. Así, por ejemplo, si usted tuviera un hijo que a los 4 años empieza a tocar algún instrumento musical y se interesa en dicha actividad, probablemente le compraría un instrumento musical y lo llevaría a estudiar música para desarrollar dicha aptitud en plenitud.

-Interacciones activas genotipo-ambiente. La gente busca ambientes que concuerden con sus características genotípicas. Así, por ejemplo, el niño que es agresivo puede consumir juegos de video violentos, buscar hacer deportes de contacto físico o juntarse con otros niños violentos y agresivos. Esto es, la gente es atraída por ambientes que coincidan con sus características heredadas.

LA CONCIENCIA

INTRODUCCIÓN

Una persona tiene conciencia de esto o de lo otro, está consciente de que está despierta, de dónde se encuentra, de qué fecha es, de qué hará mañana. Se distingue en las neurociencias a los procesos de estar despierto (*wakefulness*) del estar alerta o consciente (*awareness*). El estar despierto se relaciona con sistemas más primitivos (reticular, talámico), mientras que el estado de alerta y el contenido de la conciencia dependen de circuitos corticales. También se utiliza la palabra *arousal* como vigilancia, alerta o activación, hace referencia al incremento de la atención, y se reserva *awareness* para la conciencia de sí mismo.

El constructo *arousal* (activación) es un término hipotético que describe los procesos que controlan la vigilia, alerta y activación (Anderson, 1990). Los grados de activación fisiológica y psicológica permiten predecir el desempeño de un sujeto. El tener un *arousal* óptimo (ni sobreactivado, ni subactivado) promueve un rendimiento óptimo.

La conciencia es vigilancia o estado de alerta y coincide con la participación del individuo en los acontecimientos del ambiente que le rodea. Jaspers afirmó que la conciencia es la vida psíquica en un momento dado. El campo de la conciencia refiere a la organización de la experiencia sensible actual.

Pero además, el hombre es un ser que vive y que sabe que vive, es decir que posee conciencia de la propia vida. El significado y

función de la conciencia es saber para qué vive y vivir conforme a ese saber. De este modo la conciencia verdaderamente humana comienza con la reflexión, con el volver sobre sí de la autoconciencia, forma acabada de ser consciente. La conciencia significa también anticipación, posibilidad de elección.

El estudio del yo y de la personalidad nos introduce naturalmente en el estudio de la conciencia, ya que el yo y sus facultades son conciencia de sí como sujeto y principio de la vida psicológica (Jolivet, 1965, pág. 207).

La conciencia psicológica es la función por la cual conocemos nuestra vida interior, es decir nuestros estados psicológicos, a medida que se nos van presentando. A esta función se la suele denominar conciencia subjetiva por oposición a la conciencia objetiva que es el conjunto de nuestros estados psíquicos.

Jolivet distingue la *conciencia espontánea*, que acompaña a todos los estados psicológicos permitiendo que todos estos estados no sean extraños al sujeto, de la *conciencia refleja* que consiste en volver deliberadamente sobre los estados psíquicos a fin de observarlos y, por lo tanto, le permite al sujeto escapar del determinismo de las representaciones y tomar posesión de sí mismo.

CONCIENCIA (Del latín *conscientia*, y este calco del griego συνείδησις).

1. f. Propiedad del espíritu humano de reconocerse en sus atributos esenciales y en todas las modificaciones que en sí mismo experimenta.
2. f. Conocimiento interior del bien y del mal.
3. f. Conocimiento reflexivo de las cosas.
4. f. Actividad mental a la que solo puede tener acceso el propio sujeto.
5. f. *Psicología*. Acto psíquico por el que un sujeto se percibe a sí mismo en el mundo.

CONSCIENCIA (Del lat. *conscientia*).

1. f. conciencia.
2. f. Conocimiento inmediato que el sujeto tiene de sí mismo, de sus actos y reflexiones.

3. f. Capacidad de los seres humanos de verse y reconocerse a sí mismos y de juzgar sobre esa visión y reconocimiento.

CONSCIENTE (Del latín *consciens*, *-entis*, part. act. de *conscīre*, saber perfectamente).

1. adj. Que siente, piensa, quiere y obra con conocimiento de lo que hace.

2. adj. Dicho de una cosa: Que se hace en estas condiciones.

3. adj. Con pleno uso de los sentidos y facultades.

La palabra conciente no está registrada en el Diccionario.

Real Academia Española (2014). Diccionario de la lengua española. Madrid.

Conciencia viene a ser así casi sinónimo de comunicación, tanto si el diálogo es interior como si es exterior.

La conciencia con frecuencia es llamada yo. William James (1989) cuestiona la existencia de la conciencia como entidad subsistente, considera que no es una entidad sino una función. No existe, la conciencia dividida en trozos o estados, sino que es una continuidad psicológica. A semejanza de Darwin, James afirma que el contenido de la conciencia es menos importante que lo que hace; lo primordial es su función, no su contenido. La función primaria de la conciencia es elegir. La conciencia crea y al mismo tiempo está al servicio de los fines del organismo, el primero de los cuales es la supervivencia por medio de la adaptación al entorno.

La filosofía escolástica consideró a la conciencia como un acto, no como una potencia. En sentido moderno la conciencia designa la relación del saber a algo, prescindiendo del algo, es decir una consideración del acto de saber con una explícita omisión de lo sabido, es el puro darse cuenta (Choza, 1978).

Para Henri Ey (Ey, Bernard y Brisset, 1969) la conciencia no puede ser separada del mundo objetivo, está prendida en este mundo como el mundo está prendido de ella. La subjetividad es siempre conciencia de algo, es decir, está atada a las leyes de la objetividad que la constituye.

Henri Ey estudia la conciencia como una realidad, pero también como un atributo. El «ser consciente» corresponde a un atributo distribuido a tal o cual aspecto de la actividad psíquica. Todas las modalidades del ser consciente, ya sean, operaciones, funciones o estructuras, se imponen como fenómenos conscientes. La memoria, la atención, la reflexión, el lenguaje, el conocimiento, la inteligencia, la sensibilidad, la percepción, el Yo, la conciencia moral, la conciencia de sí mismo, son modalidades conscientes de la vida psíquica.

Para Henri Ey este ser consciente tiene dos modalidades: la *conciencia de lo vivido* y la *conciencia de sí mismo*.

Para Viktor Frankl la conciencia es la capacidad de percibir totalidades llenas de sentido en situaciones concretas de la vida, es el órgano de sentido que permite descubrir lo necesario para nuestra vida (Etchebere, 2009). La conciencia permite interpretar la situación en cuanto a su valor, como también verla más allá del aquí y ahora, es también el órgano de la trascendencia. En tanto que la conciencia humana es el órgano de la trascendencia, el sujeto puede tomar distancia no solamente frente a su destino interior, sino también a su destino exterior, seleccionar qué actos realizar o qué actitud tomar. Así distingue una conciencia referida al saber y el conocer (esfera del conocimiento) que abre al sujeto a la presencia del ser, a los existentes, a la posibilidad de actuar; como también al porvenir de lo que ha de ser, a la misión que debe cumplir, a la trascendencia (esfera moral). Etchebere aclara que no debemos pensar que existen en el hombre dos conciencias sino la misma aunque referidas a diferentes esferas de lo real.

La conciencia es el lugar de la apertura, de la intencionalidad, de la mirada hacia el otro.

EL DESARROLLO DE LA CONCIENCIA. LOS ESTADOS DE CONCIENCIA EN EL NEONATO

El evaluar los estados de conciencia permite saber cómo es que los pequeños responden a su medio desde que nacen, cómo reaccionan ante diferentes estímulos y a partir de ello, entender mejor sus necesidades.

Ha cambiado la concepción del recién nacido y del lactante que, de ser considerado un sujeto pasivo totalmente dependiente de la madre, ha pasado a ser visto como una persona dotada de competencias y con una participación activa en la interacción de la diada maternofilial. El repertorio conductual del que disponen los recién nacidos es extenso e incluso notablemente organizado.

Existen grados de conciencia, en el campo de la conciencia existe un foco. En los primeros meses de vida la actividad general y la perceptiva se ven limitadas por los estados de conciencia del bebé, dado que duerme la mayor parte del día, estando escasas horas con conciencia alerta, de vigilia. Recién a los 6 meses se logra un cierto equilibrio de mitad despierto y mitad dormido.

La Escala para la Evaluación del Comportamiento Neonatal es un instrumento de evaluación creado por Terry B. Brazelton, pediatra estadounidense, en 1973. Es una técnica de evaluación interactiva que suele aplicarse a partir de los tres o cuatro días después del nacimiento del niño.

Debido a que las reacciones del niño se han de relacionar con el estado de conciencia, es de suma importancia que las observaciones de su estado se consideren el punto de partida de todas las otras observaciones que se hagan. Por ello, antes de administrar la escala, se debe observar en qué estado se encuentra el neonato (Brazelton y Nugent 1997; Brazelton, 2001).

ESTADOS DE CONCIENCIA EN EL NEONATO

a) **Estado 1: Sueño profundo.** Respiración profunda y regular, ojos firmemente cerrados, tono muscular relajado, sin actividad motriz espontánea excepto sacudidas o movimientos espasmódicos. No hay movimientos de los ojos. El bebé en este estado no responde a estímulos externos.

b) **Estado 2: Sueño activo o ligero.** Respiración irregular y más rápida. Ojos cerrados. Nivel bajo de actividad. Movimientos rápidos de los ojos bajo los párpados cerrados. Son más vulnerables a los estímulos y se observan movimientos faciales, muecas, sonrisas y

succión. Se puede observar fácilmente este estado cuando los bebés están succionando leche y parecen estar dormidos.

c) **Estado 3: Somnolencia.** Ojos abiertos pero fluctuantes. Mirada apagada, no se fijan los ojos en punto alguno. Párpados pesados, semicerrados. Nivel de actividad variable. Hay mayor movimiento motriz y la respiración es más rápida que cuando están profundamente dormidos. Si se les estimula puede pasar al estado de alerta.

d) **Estado 4: Alerta despierto.** Mirada brillante, abierta al mundo exterior. Actividad motora mínima. Su rostro se observa tranquilo y responde ante los estímulos. De recién nacido, estos momentos son breves y van aumentando conforme va creciendo. Dedicar toda su atención a la fuente de estimulación. Es en este estado cuando responde, sonríe y puede recibir mayor información del medio. Es el estado ideal para jugar e interactuar con el bebé.

e) **Estado 5: Alerta inquieto, irritabilidad.** Ojos abiertos. Considerable actividad motora. Breves vocalizaciones de excitación. Es un estado de transición al llanto. Sus movimientos son desorganizados y si recibe demasiados estímulos se tornará más inquieto, sin embargo, si la mamá puede detectar las señales de este estado, podrá atenderlo y tranquilizarlo.

f) **Estado 6: Llanto.** Nivel de actividad motora alto. Brazelton menciona cuatro tipos de llanto (dolor, hambre, aburrimiento y molestia). El llanto es la forma en la que el bebé se comunica y con cada tipo de llanto quiere decir algo diferente. En poco tiempo las mamás conocen muy bien el llanto de su bebé, y pueden diferenciar estos tipos de llanto y las reacciones de su bebé.

NIVELES DE CONCIENCIA

Como ya señalamos, existen grados de conciencia y, además, en el campo de la conciencia existe un foco.

La noción de atención alude a la propiedad de la conciencia de poder direccionarse y concentrarse. La atención se la define generalmente como la dirección de la conciencia hacia un objeto, concentra una determinada operación de la conciencia excluyendo

todo lo que no interesa al acto en un momento. Se explicitan niveles de conciencia y atención: 1. conciencia dispersa, atención oscilante o falta de atención; 2. conciencia expectante, anticipadora del objeto, atención previsoras; y 3. conciencia concentrada o atención aplicada a un objeto.

Conciencia evoca inmediatamente su antitético inconciencia. Para Jolivet el inconsciente psicológico absoluto, en sentido estricto, designa a una realidad psicológica que escapa totalmente al sujeto donde radica. En sentido amplio alude a un grado de conciencia bajo o débil, pero no reducido totalmente a un grado cero. Este inconsciente relativo suele llamárselo subconsciente o preconsciente.

NIVELES DE CONCIENCIA. Variaciones de los estados de conciencia

Jean Delay y Pierre Pichot (1976) describen siete niveles de conciencia:

Nivel 1. Vigilancia excesiva: es originada por una gran activación del sujeto y se observa en la expresión de emociones intensas. Supone una adaptación deficiente a la realidad porque la conciencia del mundo externo está debilitada; la atención no puede fijarse, concentrarse, es difusa. No existe un buen y eficaz control de la conducta. El electroencefalograma (EEG) tiene un trazado desincronizado.

Nivel 2. Vigilancia atenta: es la conciencia vigilante por excelencia. Se caracteriza por la atención selectiva de los estímulos ambientales y las necesidades de adaptación personal. Supone una buena concentración y flexibilidad frente a las necesidades de adaptación. El comportamiento es eficaz, las reacciones son rápidas y óptimas. El EEG muestra un trazado parcialmente sincronizado.

Nivel 3. Vigilancia relajada: atención no concentrada o flotante, asociaciones libres de pensamiento y descenso de la conciencia del mundo exterior. En ella se sitúan, por una parte, la actividad automática y, por otra, algunas formas del pensamiento creativo. El EEG muestra un trazado sincronizado, con ritmo alfa óptimo.

Nivel 4. Ensoñación: adormecimiento, la percepción del mundo está debilitada; las ideas (oníricas) se expresan mediante imágenes visuales y están menos organizadas. La calidad del comportamiento

es mala, con falta de coordinación y desorden en el tiempo. En el EEG se observa una disminución de ondas alfa y aparición ocasional de ondas lentas de baja amplitud.

Nivel 5. Sueño ligero: pérdida prácticamente total de conciencia del mundo externo; los contenidos de la conciencia son los pensamientos del sueño. En el EEG, desaparición de las ondas alfa. Trazado de bajo voltaje, relativamente rápido. La aparición de una actividad fusiforme indica el paso a un estado más profundo, sin actividad de soñar.

Nivel 6. Sueño profundo: consiste en la pérdida completa de la conciencia de los estímulos y en la imposibilidad de acordarnos de los contenidos de la conciencia. En el EEG, ondas lentas de gran amplitud. Respuesta motora a los estímulos moderados.

Nivel 7. Estado de coma: no existen o son muy débiles las respuestas motoras a los estímulos.

En el EEG, ondas lentas irregulares que tienden a un trazado isoeléctrico.

El sueño es un estado de pérdida de conciencia reversible, periódico y natural, diferente del estado inconsciente que resulta del coma, de la anestesia general o de la hibernación (Dement y Vaughan, 1999).

Para Robert Stickgold los sueños son una mezcla de recuerdos del día que el cerebro trata de ordenar de la forma más coherente posible con el objetivo de restablecer redes de memoria tales como las que se encargan de definir el yo y de explicar el mundo que nos rodea (Hobson, Pace-Schott y Stickgold, 2000).

Los ritmos biológicos son fluctuaciones fisiológicas periódicas; variaciones temporales, periódicas, previsibles en las magnitudes de todos los niveles de organización biológicas de los seres vivos. Son controlados por los «relojes biológicos» internos.

La vigilia-sueño es un ritmo circadiano. Los ritmos circadianos, del latín *circa* «acerca del», y *dies* «día», se los considera como «relojes biológicos internos» que marcan la actividad diaria (ciclos de 24 horas). También se dan en otras especies del reino animal y en las plantas.

Es importante añadir que puede haber otros estados de conciencia inducidos de diversos modos. Aquellos que son distintos de la vigilia y no son causados por el propio sujeto se llaman «*estados de conciencia alternativos*». Por ejemplo: meditación, hipnosis. Se caracterizan porque se asocian a fines terapéuticos para sanar ciertos trastornos psicológicos y/o psiquiátricos. Los que son provocados por el propio sujeto se denominan «*estados alterados de conciencia*». Por ejemplo: uso de drogas, estimulantes, depresores. Tienen como particularidad que causan daños al organismo. Algunos síntomas son: alteraciones perceptuales, pérdida de la noción del tiempo, cambio en el sentido del significado, variaciones en el humor o estado de ánimo, entre otros.

La meditación es una actividad practicada por las personas con el objetivo de mantener equilibrada la conciencia y tener un mejor control de sus procesos mentales. El propósito es concentrarse de una forma tan intensa o profunda que se pierda la conciencia del entorno y pasar a un estado diferente de conciencia. Se la define como la técnica aprendida para reenfocar. La atención que genera un estado alterado de conciencia.

ALTERACIONES DE LA CONCIENCIA

Patiño (1980) describe las siguientes alteraciones fundamentales de la conciencia:

- 1) **Falta de orden en los contenidos de la conciencia:** pérdida de sus relaciones asociativas habituales. Se presenta de preferencia en intoxicaciones leves, fatiga y cefaleas.
- 2) **Estrechamiento del campo de la conciencia,** con predominio notorio de una representación o contenido psicológico. Se presenta de preferencia en las crisis emocionales y existenciales profundas y en los estados de preocupación grave.
- 3) **Obnubilación de la conciencia:** se pierde subjetiva y objetivamente la claridad de percepción, comprensión, elaboración y respuesta. Se presenta en los cuadros confusiones de cualquier tipo.

- 4) **Parcelación de la conciencia:** es un tipo muy particular de obnubilación. Metafóricamente se puede describir como imagen de espejo estrellado. Se presenta en cuadros que clínicamente corresponden al histerismo clásico. Se conocen ahora como «cuadros disociativos».
- 5) **Suspensión de la conciencia:** como función puede tener un carácter paroxístico, episódico, breve o prolongado. Se presenta sobre todo en las epilepsias y en las crisis paroxísticas de sueño (narcolepsia).
- 6) **Apagamiento de la conciencia:** este fenómeno se produce por somnolencia, letargia, estupor o coma. Se presenta en cuadros orgánicos, sobre todo tóxico-infecciosos o metabólicos graves.
- 7) **Distorsión funcional de la conciencia:** se pierde por momentos la capacidad de aprehensión por alteraciones fisiopatológicas y psicopatológicas. Esto se aprecia a menudo en los esquizofrénicos, en los maníacos y en los melancólicos. Sin embargo, en sentido estricto, persiste la claridad de conciencia.
-

En la práctica clínica es importante saber si la persona que está frente a nosotros está lúcida o si tiene una alteración de la conciencia. La mayoría de los autores consideran que está lúcida una persona cuando puede atender y percibir con claridad, orientarse, memorizar, tener un diálogo coherente, tener claridad en las ideas, conciencia de situación y de sí mismo. Es decir que el concepto de lucidez se delimita a través de la descripción del estado de las funciones psíquicas.

NEUROPSICOLOGÍA Y CONCIENCIA

a. LOS APORTES DE GERALD MAURICE EDELMAN

Edelman (1987), como pensador evolucionista darwinista, considera que el universo se ha ido haciendo y deshaciendo, permaneciendo sólo los resultados estables que no surgen de una instrucción dada, sino por selección. Afirmo que el computador obra mediante instrucciones y, por lo tanto, necesita un programador; en cambio los seres vivos funcionan y se constituyen evolutivamente por «selección natural» (sin instrucciones, ni programadores).

La teoría de la selección de grupos neuronales (Edelman, 1987) sostiene que durante el desarrollo ontogenético (de cada individuo) del sistema nervioso resultan seleccionados aquellos elementos que ofrecen mejores perspectivas adaptativas. El código genético sería por sí solo insuficiente para especificar la organización acabada del cerebro, ésta adopta una forma determinada partiendo de una excesiva población neuronal que, con el transcurso del tiempo y el influjo de la experiencia, se ve reducida y perfilada, y sobre la cual opera la selección de las interconexiones y grupos neuronales más adecuados para la conducta adaptada. El patrón de interconexiones neuronales no viene pues determinado genéticamente de un modo rígido. El código genético trae consigo una serie de constricciones que no implican que individuos idénticos genéticamente vayan a desarrollar idénticos diagramas de conexiones, ya que un proceso de selección epigenética tiene lugar en el plano individual; es decir que el cerebro del embrión estaría débilmente determinado por su herencia genética.

Nada en nuestro cerebro opera como una computadora, no guardamos imágenes, ni fotografías, ni textos como hacen los ordenadores sino que nuestra memoria consiste en una *estabilización* de determinados estados, que al quedar estabilizados quedan coagulados entre un conjunto de neuronas que se excitan juntas, más allá de eso y de igual manera que la conciencia, esta memoria no ocupa ningún lugar específico en el cerebro sino que se encuentra ampliamente distribuida por toda la red neuronal.

Basándose en su teoría de la selección de grupos neuronales, Edelman postula la existencia de dos tipos de conciencia: la conciencia primaria, que sería común a muchas especies animales y que permite la creación de una «escena» representativa del momento presente; y la conciencia de orden superior, privativa de los seres humanos y en la que aparece la noción del yo y la memoria simbólica en forma de lenguaje.

La conciencia primaria estaría formada por ciertas experiencias fenoménicas como las imágenes mentales que estarían ligadas al presente inmediato. Aquí no existe la posibilidad de reconocer un

pasado o un futuro. Edelman conceptualiza la consciencia primaria como la conjunción de las distintas percepciones en un momento dado, que el sujeto vive o experimenta como una escena. Esto no significa que exista «un lugar» en el cerebro donde se reúnan las percepciones y se forme la escena, sino que más bien la escena es un producto emergente del funcionamiento del cerebro no reducible a ninguno de sus componentes. En este sentido puede afirmarse que la consciencia no es algo que se tiene sino que se construye momento a momento.

La consciencia de orden superior involucra el reconocimiento del sujeto de su propia actividad, así como la posibilidad de visualizar un pasado, un presente y un futuro. Desde el punto de vista funcional y estructural, la consciencia primaria es necesaria para la consciencia de orden superior. Los componentes neurobiológicos de la consciencia primaria están presentes y su funcionamiento forma parte de los elementos nerviosos que operan en la consciencia superior. En ese sentido, los seres humanos con consciencia superior no experimentan la consciencia primaria por sí sola, ni tampoco lo opuesto.

b. LOS APORTES DE ANTONIO DAMASIO

Damasio (2012) intenta determinar cómo se organizan las estructuras cerebrales para permitir la existencia de una mente consciente, gracias a la cual el ser humano piensa y quiere. Considera que la conciencia es un proceso que no se halla en un lugar concreto y no es algo exclusivamente humano, sino que es resultado de un proceso gradual que se ha desarrollado a lo largo de la evolución en muchas especies. Según este autor, sólo basta para la actividad de la conciencia la posesión de un cerebro que sea capaz de organizar, crear, un yo mínimo. No sólo los primates, sino también todos los mamíferos, las aves, probablemente los reptiles y quizá los peces, tienen aunque sea un principio de conciencia. Considera que es difícil determinar cuándo surge.

Cabe señalar que para Damasio todo surge o es resultado de la evolución. Desde los seres unicelulares hasta el cerebro humano

no hay más que una línea continua que parece ser fruto de la casualidad o de un destino ciego.

Denomina conciencia a un estado en el que se tiene una percepción inmediata de la propia identidad y del entorno, es decir que existe un estado mental en el que percibimos nuestra propia existencia y tenemos conocimiento de nuestra propia identidad. De modo que es posible suponer la existencia de mentes que no tengan conciencia. La conciencia sería un estado mental al que se le agrega un proceso tal que uno se siente a «sí mismo»; es una perspectiva de la primera persona.

Damasio estudia el «sí mismo» como identidad subjetiva y como objeto. Además busca las localizaciones cerebrales de este concepto psicológico propuesto por William James. Cabe señalar que para William James el conocimiento no es una suma de percepciones, sino que existe un sólido núcleo de identidad personal, al que llama «sí mismo», «yo» o el «protagonista».

Desde esta postura Damasio sostiene que es un error frecuente abordar la conciencia partiendo de los componentes mentales, pero desconociendo el sentido de «ser uno mismo». Considera que no se puede abordar una neurociencia de la conciencia sino a partir del sentido de ser uno mismo.

La evolución favoreció la adquisición de la conciencia como optimizadora de la regulación de la vida. Se impuso la conciencia en la vida como optimizadora de las respuestas a las contingencias medioambientales, y el «sí mismo» es algo así como el representante de los mecanismos reguladores de cada individuo. El misterio de lo consciente no radica en el estado de vigilia, sino en la multiplicidad de mecanismos y procesos mentales que derivan en la constitución de un «proto sí mismo» que traería aparejada la formación de un sentido de sí mismo. La hipótesis central de Damasio es que el cerebro construye la conciencia con la aparición de un *self*, un sí mismo, en la mente. Este genera un sí mismo central, cuyo resultado es el sí mismo autobiográfico. A lo largo de millones de años hubo criaturas que tuvieron una mente activa, pero solo en las que se desarrolló una conciencia subjetiva, esta fue capaz de

funcionar como testigo de la mente formando la propia autobiografía. Después, gracias al lenguaje se pudo transmitir de un ser a otro la propia función autobiográfica.

Así señala que la simple presencia de imágenes organizadas que fluyen en una corriente mental, produce una mente, pero si no se le añade algún proceso complementario, la mente permanece inconsciente. El paso decisivo en la elaboración de la conciencia no es la formación de imágenes, o la creación de los elementos básicos de una mente. El paso decisivo es hacer las imágenes propias (Damasio, 2012). Para este autor existen tres niveles de conciencia.

NIVELES DE CONCIENCIA SEGÚN DAMASIO

1) **Proto sí mismo o protoconciencia.** Propio de cualquier organismo vivo con sensaciones, de un ser que todavía no tiene conciencia de sí. Sería la base de la conciencia subjetiva. En el hombre es la imagen o representación continua del propio organismo en nuestra mente, es decir que es una colección coherente de pautas o mapas neurales que representan, momento a momento, el estado de la estructura física del organismo en sus muchas dimensiones. Damasio propone en base a la evidencia empírica, que las estructuras cerebrales que intervienen en esta cartografía o imagen del propio organismo se sitúan en el cerebro profundo, evolutivamente más antiguo, más específicamente en la región superior del tronco encefálico.

2) **Conciencia nuclear o central.** Conciencia de sí mismo en el aquí y ahora. Es la que le proporciona al organismo la sensación del «sí mismo», del «yo», en un momento dado (el ahora) y en un lugar (el aquí). Surge cuando el cerebro genera la imagen o representación de estar sintiendo que siente. Es una representación de segundo orden, en el sentido que es elaborada sobre una representación de primer orden: la protoconciencia. El yo en el acto de conocer emerge en el interior de la propia película, forma parte de esa película: lo observado y el observador, lo pensado y el pensador, por eso se considera una representación de segundo orden (Damasio, 2002). El cerebro utiliza su capacidad de representar para representarse a

sí mismo interactuando con esas otras representaciones que ya ha construido en la mente.

3) **Conciencia extendida o ampliada.** Conciencia de memorias pasadas y de imaginar al estar anticipando el futuro. Nos hace seres autobiográficos. El desarrollo de la memoria, la imaginación, la razón y sobre todo el lenguaje, permiten una elaboración subjetiva más completa. La conciencia ampliada es la consecuencia de dos contribuciones: 1. la capacidad de aprender y retener miríadas de experiencias, conocidas previamente gracias al poder de la conciencia central, y 2. «la capacidad de reactivar esos registros de manera que, como objetos, puedan a su vez generar una sensación del “*self* conociendo” y ser, por ello, conocidos» (Damasio, 2003, pág. 218).

La conciencia no reside en un centro cerebral, brota de un conjunto de estados mentales asentados en ciertas partes del cerebro y no en otras. El cerebro consciente funciona de manera global, pero de una forma anatómicamente diferenciada.

Damasio (2003) considera que es imposible deslindar el estudio de los fenómenos conscientes de la expresión de sentimientos y que la mayoría de las investigaciones sobre la conciencia ignoran los sentimientos.

Para Damasio muchos procesos de los que no tenemos conciencia intervienen en actividades de autorregulación y están alejados de lo consciente, justamente para adecuarse mejor al cumplimiento de funciones que permanecen automatizadas por razones de eficacia. Así, por ejemplo, la respiración es un mecanismo automático que es más eficiente en la medida en que los sujetos no toman conciencia de su funcionamiento. Damasio afirma que la conciencia no disminuye su valor porque existan procesos inconscientes, sino que estos procesos amplían su campo de acción. Es el caso de los atletas y músicos, que gracias a la elaboración de patrones de conducta inconscientes consiguen metas más altas de superación. Si un músico tuviera que realizar conscientemente todas las acciones para tocar un violín, no lo tocaría bien, no podría centrarse en la melodía o en la armonía.

Desde esta postura la conciencia ha contribuido a la supervivencia de las especies que disponen de ella, porque proporciona una gestión más sutil de la homeostasis básica: privarse de algo bueno para conseguir algo que quizá sea mejor. La homeostasis es el resultado de una serie de reacciones que mantienen estables la mayoría de los estados fisiológicos y logran la exitosa regulación de la vida y es un proceso que ha estado siempre presente, aun en organismos sin cerebro, organismos con cerebro pero sin mente y, finalmente, en los organismos con mente. Los organismos sin cerebro, unicelulares como las amebas o paramecios, son capaces de responder a estímulos con el fin de preservar la homeostasis. En los organismos pluricelulares un subsistema de células se ha especializado en detectar estímulos y desencadenar respuestas, dando lugar a un sistema nervioso (sin mente), son capaces de responder al ambiente de manera automática para lograr esa homeostasis, pero en este nivel no hay necesidad de analizar el objeto que causa la reacción, ni la situación en la que aparece. Al poseer una mente un organismo forma representaciones neurales que pueden convertirse en imágenes, ser manipuladas en un proceso denominado pensamiento, y eventualmente influir en el comportamiento al ayudar a predecir el futuro, planificar en consecuencia y elegir la siguiente acción.

En el hombre la deliberación consciente bajo la dirección de un poderoso sí mismo, construido sobre una autobiografía organizada y una identidad definida es una consecuencia fundamental de la conciencia.

c. LOS APORTES DE DEREK DENTON

Según Derek Denton (2009), las primeras señales de conciencia aparecen en el mundo animal y son las emociones primarias. Existen necesidades imperiosas para la supervivencia (sed, hambre, deseos sexuales, entre otras) que para ser satisfechas precisan de mecanismos neurobiológicos que impelen al organismo a actuar con prontitud. La sed es causada por el aumento de sodio en sangre y a su vez desencadena la emoción de sed, que impulsa al animal a

beber. Denton ha observado que las regiones cerebrales implicadas en la conciencia de la sed difieren de las que controlan el nivel de sodio en sangre. Cuando un animal siente la emoción primaria⁴, está sediento, la fuente de agua suele no ser asequible o estar disponible. Se requiere tiempo. Estas demoras entre el estímulo sensorial y la ejecución de la acción las considera una primera prueba de la existencia de la conciencia en el animal. Pero a esta demora se agrega la elección de una estrategia. Según Denton, esto supone que el ser vivo pueda diferenciar la percepción de las emociones primarias mediante receptores internos (interoceptivos), que constituyen una especie de yo inicial, de la percepción de señales procedentes del mundo externo. Siguiendo a Franz Brentano, considera que la conciencia de uno mismo es la capacidad de diferenciar entre la información y pensamientos propios y lo que proviene de la información procedente del mundo exterior.

La conciencia surge en la historia de las especies con la diferenciación de las emociones primarias, es un despertar interno. Los seres vivos como la rana y un lagarto sienten sed, pero no desarrollan las mismas estrategias de exploración para buscar agua. La rana puede llegar a morir a menos que casualmente encuentre agua.

La búsqueda de agua requiere múltiples fragmentos de conocimiento que el animal necesita integrar con el fin de beber: el mapa del entorno, la localización del agua, el camino que se seguirá con el fin de alcanzarla, la propia situación de uno con respecto al objetivo, la posible presencia de depredadores para huir, etcétera. El desarrollo de un sistema que integre, centralice y globalice dichos datos se hace indispensable (Denton, 2009, pág. 17).

4. «La emoción primaria se define como una excitación imperiosa compulsiva de intención que ha surgido durante la evolución porque es adecuada para supervivencia del organismo. Las emociones primarias, por ejemplo la sed, el hambre, la necesidad de aire y el dolor, señalan que la existencia misma del animal se halla inmediatamente amenazada» (Denton, 2009, pág. 31).

Este sistema supone una red de conexiones corticales que generan un espacio de trabajo en el que es posible una planificación consciente de los comportamientos que se llevarán a cabo. En esta fase se introduce una nueva diferenciación: entre el estado del espacio de trabajo consciente y su contenido, la colección de representaciones que genera. La formación reticular ascendente del tallo cerebral asegura el acceso por parte del espacio consciente a la información sensorial, pero el contenido del espacio consciente requiere de la movilización de grupos de neuronas corticales, que implementan la percepción que se tiene del mundo externo (conocimiento) y el plan de acción en el mundo, junto con las emociones primarias.

Denton nos muestra que:

en la especie humana, diversa e infinitamente compleja, las emociones primarias desempeñan un papel fundamental en los estados de la conciencia: desde el acceso imperativo, casi totalitario, del espacio consciente, pasando por las señales que indican el llenado de la vejiga o la distensión del recto, hasta las emociones mucho más sutiles que generan el encuentro con el ser amado o la apreciación de una obra de arte (Denton, 2009, pág. 18).

EL DARSE CUENTA DE SÍ MISMO. PSICOLOGÍA DE LA FORMA (GESTALT)

Para la psicología de la forma el concepto de forma está referido a la estructura o totalidad organizativa que constituye la experiencia perceptiva consciente.

El concepto de *gestalt* alude a la estructura organizativa inherente al fenómeno de la experiencia consciente. Inicialmente la localización de la estructura del acto perceptivo se plantea como una dicotomía (dentro-fuera).

Los estudios de Wertheimer (1912) sobre el fenómeno *phi* ponían de manifiesto la distancia que media entre las percepciones y las sensaciones. Percibimos movimiento donde no lo hay. En conse-

cuencia, la percepción no está determinada por el estímulo, sino que es el propio acto perceptivo el que dota al estímulo de forma y significado (Wertheimer, 1912).

La concepción de la percepción que encontramos en Koffka (1969) resulta clarificadora a este respecto. De acuerdo con ella, la percepción involucra tres procesos psíquicos distintos: sensación, asociación y atención. La sensación es aquello que está ligado al estímulo, lo que nos permite detectar su existencia. La asociación es lo que vincula causalmente un elemento a otro. La atención es la responsable de que tomemos conciencia de unas sensaciones y de otras no. Mientras que la sensación depende de los órganos sensoriales, algo poco modificable y sobre lo que no ejercemos control voluntario, el funcionamiento de la asociación y la atención está ligado a la idiosincrasia de cada sujeto. La asociación se rige fundamentalmente por la memoria, la atención por los intereses particulares. El planteamiento de Koffka (1969) señala el elemento subjetivo del acto mediante el que se perciben las formas.

La *gestalt* pone énfasis en el «darse cuenta». Darse cuenta de uno mismo, del ambiente y del contacto entre ellos en el presente, en el aquí y ahora. Según Perls, todo es un proceso de *awareness* de lo existente, tanto de lo orgánico como de lo inorgánico, derrumbándose con ello el concepto de la dicotomía de lo objetivo y lo subjetivo puesto que, lo subjetivo –según Perls– es siempre darse cuenta y lo objetivo es el contenido de darse cuenta. Tenemos que darnos cuenta de que no nos estamos dando cuenta y el darse cuenta, es tener conocimiento de algo. El darse cuenta es, darse cuenta de lo que somos y tenemos cada uno de nosotros, Este darse cuenta se desarrolla en forma espontánea cuando se presta atención a cierta región particular del límite de contacto entre el organismo y el ambiente; región en la que se está produciendo una transacción importante y compleja. Este prestar atención es una focalización conductual de cierta parte del organismo hacia cierta parte relevante del ambiente con tono muscular. El darse cuenta trata de facultar al individuo a que preste atención en un momento determinado a lo que siente, a lo que hace, tomando como dato de

conducta todo lo que en el sujeto sucede; es decir, lo que siente, piensa y percibe con sus sentidos; de ésta forma, descubrirá como interrumpe su proceso. El *awareness* genera en el individuo el tener que vivir su propio cuerpo: manos, piernas, ojos, nariz, etcétera. Con ello el sujeto aprende a percibir sus confusiones, los bloqueos de su ambiente o de porciones del mismo.

El darse cuenta (*awareness*) es el concepto clave sobre el que se asienta el enfoque gestáltico. Darse cuenta es el entrar en contacto, natural, espontáneo, en el aquí y ahora, con lo que uno es, siente y percibe. Es un concepto semejante al de *insight*, aunque es más amplio; supone una cadena organizada de *insights*. Para Fritz Perls (1976) existen tres zonas del darse cuenta:

1. El **darse cuenta del mundo exterior**: Esto es, contacto sensorial con objetos y eventos que se encuentran fuera de uno en el presente; lo que en este momento veo, toco, palpo, degusto o huelo. Es lo obvio, lo que se presenta de por sí ante nosotros. En este momento veo mi lapicera deslizándose sobre el papel formando una palabra, escucho el ruido de los carros pasando por la avenida, huelo el perfume de una joven que pasa por mi lado, siento el sabor de una fruta en mi boca.

2. El **darse cuenta del mundo interior**: Es el contacto sensorial actual con eventos internos, con lo que ocurre sobre y debajo de nuestra piel. Tensiones musculares, movimientos, sensaciones molestas, escozores, temblores, sudoración, respiración, etcétera. En este momento siento la presión de mi dedo índice, mayor y pulgar sobre mi lapicera al escribir; siento que deposito el peso de mi cuerpo sobre mi codo izquierdo; siento mi corazón late, que mi respiración se agita, etcétera

3. El **darse cuenta de la fantasía**, la zona intermedia (ZIM): Esto incluye toda la actividad mental que transcurre más allá del presente: todo el explicar, imaginar, adivinar, pensar, planificar, recordar el pasado, anticiparse al futuro, entre otras. Así, por ejemplo, uno se pregunta qué hará mañana en la mañana, ¿será algo útil, algo bueno? Según la psicología de la *gestalt* todo esto es irrealidad, fantasía. Aún no es el día de mañana, y no puedo saber y decir

nada acerca de ello. Todo está en la imaginación; es pura y simple especulación, y lo más saludable es asumirlo como tal.

CONCIENCIA Y AUTOCONCIENCIA

La autoconciencia singular indica la toma de conciencia de la propia existencia, de la identidad y de la diferencia respecto de los otros. Al captar la diferencia con los otros esa conciencia de singularidad se convierte en conciencia de particularidad, reconoce en el otro rasgos generales comunes y rasgos distintos.

La autoconciencia desempeña un papel importante en la vida de cada individuo como también de la sociedad (Kon, 1984). La división entre la conciencia y la autoconciencia no es una debilidad sino, por el contrario, es una ventaja que tiene el ser humano sobre los animales y lo eleva infinitamente. La autoconciencia permite ir construyendo la imagen o representación de sí mismo y hace al hombre un ser responsable de sus actos, un ser moral. Es por eso que el problema de la división de la conciencia no supone el exclusivo estudio de la relación gnoseológica (de conocimiento) entre la conciencia y la autoconciencia, sino también es estudio del aspecto valorativo y ético del hombre. La existencia subjetiva significa existencia reflexiva, una existencia que ha de elegirse a sí misma. Sujeto humano es el ser que no solo existe en sí, sino que existe para sí, que está dado a sí mismo.

Lo que diferencia el hombre de los demás seres vivientes es la necesidad que experimenta de interpretar su propia existencia, «*de adoptar una postura respecto de sí mismo como también respecto de los demás hombres*» (Gehlen, 1980, pág. 9). Autoconciencia supone que todo hombre entiende y experimenta que él mismo entiende.

El hombre debe lograr una interpretación acerca de su ser y a partir de la misma tomar posición y ejercer una conducta respecto de sí mismo. Sólo mediante la posesión de una idea acerca de lo que es, puede reconocerse como sujeto y guiar su proceso de autorrealización (Arregui y Choza, 1992). «*La autoconciencia*

humana no es absoluta, el hombre no es su saber de sí, sino que este es limitado» (Arregui y Choza, 1992, pág. 48).

a. ALGUNAS CONSIDERACIONES CRÍTICAS DE LA NOCIÓN DE CONCIENCIA

El pensamiento de Xavier Zubiri (1987) evolucionó desde la noción fenomenológica de conciencia a la de inteligencia sentiente.

En su análisis de la intelección como acto Zubiri afirma que la disociación entre sentir e inteligir no tiene base fáctica; el sentir humano y la intelección no son dos actos distintos, sino que constituyen dos momentos de un solo acto de aprehensión sentiente de lo real.

La función primaria de la inteligencia no es ni concebir, ni construir, ni juzgar sino aprehender la realidad. La aprehensión es un «estar», es mera actualidad. La aprehensión implica la forma en que la realidad se actualiza en la inteligencia. Aprehender la realidad implica actualizar las características (o notas) que la realidad posee.

Zubiri considera que la intelección no es un acto de conciencia.

No existe «la» actividad de la conciencia, no existe «la» conciencia ni «el» inconsciente, ni «la» subconciencia; hay solamente actos conscientes, inconscientes y subconscientes. Pero no son actos de la conciencia, ni del inconsciente, ni de la subconciencia. La conciencia no ejecuta actos (Zubiri, 1987, págs. 15-16).

Para Xavier Zubiri la conciencia carece de toda sustantividad. La conciencia no ejecuta actos. La conciencia es un carácter o propiedad que poseen algunos de los actos que el hombre ejecuta. No hay algo denominado conciencia con un carácter sustantivo. Lo que hay son actos conscientes.

Poseer una visión no sustantivada de la conciencia significa dejar de entender la conciencia como algo que se basta a sí mismo y que es independiente del mundo. La conciencia no existe en el aire: es «conciencia de», conciencia intencional, conciencia que se dirige a algo. Zubiri, si bien rescata la postura fenomenológica,

prefiere hablar no de actos intencionales de la conciencia, sino de aprehensión de la realidad.

El mundo está «ya» delante del sujeto antes de cualquier acto de conciencia, tenemos «ya» un mundo, determinado espacial y temporalmente. Para Zubiri, la realidad es el *a priori* de toda intelección.

Considera a los actos de conciencia como correlatos del mundo. El idealismo ha planteado que el conocimiento es una relación de un sujeto activo e independiente del mundo. El positivismo ha planteado la posibilidad de una «actitud neutral», sin prejuicios para conocer «objetivamente» a ese mundo. Para Zubiri el acto de conciencia y el mundo están correlacionados. Por eso define a la conciencia como «*co-actualidad intelectual de la intelección misma en su propia intelección*» (Zubiri, 1991, pág. 161).



LECTURAS DE REFLEXIÓN

Para la psicología del desarrollo ha sido una importante contribución la postura que afirma que el sujeto encuentra su identidad en su relación con los otros. Así, por ejemplo, el hijo se reconoce así mismo en el espejo de la madre. El rol materno es un rol especular que permite al hijo el conocimiento de sí mismo, como también la madre desempeña un rol de contención afectiva que facilita el desarrollo de mecanismos de control afectivo por parte del hijo. La madre como otro desempeña un rol fundamental en el desarrollo de la imagen de sí mismo e identidad del hijo. El psicoanálisis en general y Lacan con las fases del espejo, nos brindaron un aporte significativo para comprensión del desarrollo del sí mismo.

LA FASE DEL ESPEJO Y EL DESARROLLO DEL SÍ MISMO

Para Jacques Lacan en la denominada «fase del espejo» se constituye la matriz y el esbozo del Yo, ya que el bebé logra su integración corporal. Dicha fase es precedida por la experiencia del cuerpo vivido como partículas separadas en la denominada «fase del cuerpo des-

pedazado o fragmentado». Freud a su vez denominó a este último período autoerotismo, pues en el mismo imperan las pulsiones parciales, no pudiendo recurrir a un objeto exterior y careciendo de una imagen unificada de su cuerpo; a este período le sigue el narcisismo, en el que se unifican las pulsiones parciales al tomarse a sí mismo como objeto de amor.

Entre los 6 y los 8 meses se reconoce a sí mismo en el reflejo del espejo y acompaña esta experiencia de júbilo con su mímica. El niño descubre la totalidad de su cuerpo en esa imagen y progresivamente toma conciencia de sí mismo como entidad diferenciada⁵. Representa un primer paso en la adquisición de la totalidad funcional de sí mismo, logra una aprehensión y dominio de su unidad corporal.

Con la identificación primaria especular comienza un proceso de identificaciones sucesivas fundamental para el desarrollo del Yo. Los efectos de la fase del espejo repercuten hasta los 18 meses.

Según Lacan la identificación especular es una identificación narcisista con imágenes externas, que bajo la cobertura de un acceso al Yo unitario y diferenciado del entorno, se constituye en un paso que a través de la enajenación o alienación del hombre podría arribar a la identidad. Recién a los 3 años, en la fase edípica, el niño se libera de la fascinación de la imagen, es decir, de la sujeción del sujeto respecto del otro, de la forma del otro. En la imagen del espejo o en su madre el niño no ve en el otro más que un semejante con el que se confunde y se identifica. Se da una relación dual imaginaria de confusión entre uno mismo y el otro, una relación erótica del niño con una imagen que lo aliena.

Lacan cuando habla de esta identificación alienante con la imagen del espejo señala que el hombre es un ser obligado a constituirse con referencia al otro o contra el otro, obligado posteriormente a aguardar del otro el reconocimiento o el juicio, y de allí nace su agresividad. Lo imaginario tiende a alienar porque lo introduce en el otro y lo confunde con el otro. El principio del Yo está puesto fuera

5. Rifflet - Lemaire, A. (1979). *Lacan*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

de sí y sólo con el acceso a lo simbólico podrá separarse de los demás y de sí mismo objetivándose y logrando la consiguiente autonomía.

El reconocimiento de uno mismo en el espejo tiene tres momentos:

I. Confusión reflejo-realidad. Cuando un adulto enfrenta al niño ante el espejo confunde el reflejo con la realidad, así trata de aprehender la imagen, de mirar detrás del espejo para ver quién se esconde detrás. Tampoco discrimina en el espejo los reflejos de él en relación a los de su acompañante.

II. Noción de imagen. Identifica el reflejo como una imagen, es decir la discrimina como tal, distingue al objeto del objeto reflejado y, por lo tanto, cesan sus intentos de aprehender la imagen reflejada en el espejo.

III. Imagen de sí mismo. Reconoce a esta imagen como suya y la diferencia de la de su acompañante. Comienzan a partir de ese momento los clásicos juegos frente al espejo de moverse para identificar los movimientos de su propio cuerpo.

Esta teoría especular expresa una vez más el lugar de la madre, ya que ésta es vivida por el bebé como un espejo; por lo tanto esta teoría no alude a un espejo real sino a un aspecto de la función materna. Spitz dice que el niño sonríe ante la madre que sonríe. La madre que ha logrado el tercer momento antes descrito y, por lo tanto, ha unificado su imagen de sí puede ser un espejo para el hijo, es el espejo donde el bebé se mira. Por lo tanto, la madre no sólo contiene afectivamente, sino que brinda al niño la posibilidad de autoconocerse.

MARÍA CRISTINA GRIFFA y JOSÉ EDUARDO MORENO (2001). *Claves para una Psicología del Desarrollo. Vida prenatal, etapas de la niñez.*

Vol. I. Buenos Aires: Lugar Editorial, págs. 95 - 97.



CAPÍTULO 3

ACERCA DEL SÍ MISMO

Toda la vida humana tiene un sentido vocacional o de tarea: todo hombre está llamado a ser sí mismo y a trascender, donde trascender significa tanto fecundidad como permanencia. La fecundidad implica salir de sí y enriquecer, engendrar y crear. Permanencia significa que lo obrado o hecho no pase absolutamente, sino que de diversos modos quede.

JORGE VICENTE ARREGUI y JACINTO CHOZA (1992). *Filosofía del Hombre. Una antropología de la intimidad*. Madrid: Ediciones Rialp, pág. 467.

LA AUTO-OBSERVACIÓN, LA REFLEXIÓN Y EL CONOCIMIENTO DE SÍ MISMO

Conócete a ti mismo (Atrio del Templo de Delfos, Grecia).

La sentencia del Oráculo de Delfos «Conócete a ti Mismo» propone como tarea central para toda persona este abordaje de la autoconciencia, no es una tarea limitada a los hombres de ciencia o a los filósofos.

La formación de una imagen unitaria e integral del hombre no viene exigida tan solo por la marcha de las ciencias humanas, sino que es requerida también por la propia vida humana (Arregui y Choza, 1992, pág. 24).

El hombre puede penetrar en la esencia de las cosas a través de la experiencia inicial de sus sentidos, esa es una característica de la inteligencia humana. Pero «penetrar y develar la esencia o ser propio de la persona humana es un itinerario aún más difícil» (Derisi, 1950, pág. 23). El hombre por su conciencia plena o refleja, propia de un ser espiritual, puede tomarse a sí mismo como objeto de su propio conocimiento. Como ser espiritual «es a la vez sujeto cognoscente y objeto conocido de sí mismo» (Derisi, 1959, pág. 97). Mediante el

conocimiento racional aprehende, incorpora, logra la asimilación no material de los objetos, de una realidad distinta a la propia. Pero además de aprehender la forma de los demás seres como esencia, logra la aprehensión de su propio ser o forma como sujeto.

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 hombre tiene que aprenderse, llegar a conocerse a sí mismo (Arregui y Choza, 1992, pág. 35).

El saber sobre sí mismo es esencialmente histórico, acontece bajo la forma de experiencia. En cuanto hay historia y existe un futuro, las acciones y manifestaciones humanas no se han totalizado. La identidad personal no está completamente realizada, porque hay futuro y no se puede conocer algo que todavía no es. El hombre es una realidad abierta.

El conocimiento de uno mismo es lo que la persona cree de sí mismo y siente sobre sí mismo, aunque lo que crea y sienta no se corresponda con la realidad y, en función de ello, así se comporta.

El autoconocimiento es el conocimiento de uno mismo, es tanto el proceso reflexivo como su resultado, por el cual la persona adquiere noción de su yo y de sus propias cualidades y características. Como todo proceso, puede ser desglosado en diversas fases, como: autopercepción, autoobservación, memoria autobiográfica, autoestima, autoaceptación. No puede haber autoestima sin autoconocimiento.

El autoconcepto, la autoestima y la autoimagen son conceptos independientes denominados como autorreferenciales, ya que son empleados en relación con el *self* o sí mismo.

AUTOCONCEPTO

El autoconcepto es la imagen que tiene cada persona de sí misma en diversas áreas de su vida, así como la capacidad de autorreconocerse. Cabe destacar que el autoconcepto no es lo mismo que

autoestima, la cual se la define como un juicio global sobre qué tan valioso cree uno que es como persona.

El autoconcepto incluye valoraciones de todos los parámetros que son relevantes para la persona: desde la apariencia física hasta las habilidades para su desempeño sexual, pasando por nuestras capacidades sociales, intelectuales, etcétera. Según Díaz Guerrero y Díaz Loving (1991), el autoconcepto hace referencia a la descripción de todas las facetas y características que un individuo considera propias y que emplea para identificarse.

Alvaro Tamayo (1982) lo define como la creencia que tiene una persona de sí misma. Es la imagen de sus habilidades y características, es un proceso psicológico cuyo dinamismo y contenido es determinado socialmente; engloba a percepciones, sentimientos, imágenes, autoatribuciones y juicios de valor referentes al propio individuo. Por lo cual es una realidad dinámica y activa de cada persona, y juega un papel decisivo en la conducta.

La mayoría de los autores interpretan el autoconcepto globalmente como el conjunto de factores o actitudes relativos al yo, a saber: cognitivos (creencias, pensamientos, percepción), afectivos (sentimientos) y conativos (comportamientos); que podrían denominarse: el primer factor como autoconcepto propiamente dicho, el segundo como autoestima y el tercero como autoeficacia. En la literatura americana los términos más utilizados para referirse a esta temática son autoconcepto y autoestima; mientras que en la europea se emplean con más frecuencia los términos de conciencia y representación de sí mismo (L'Ecuyer, 1978).

El término autoconcepto, para la mayoría de los autores, se asocia a los aspectos cognitivos del conocimiento de uno mismo, y utilizan la denominación de autoestima para los aspectos evaluativos-afectivos. Es decir, existen dos clases de juicios: descriptivos, que se refieren a cómo somos, tomando en consideración nuestra edad, sexo, profesión, características físicas, modos de comportamiento, etcétera; y evaluativos, que conciernen al aprecio o valoración que nos merece cada una de nuestras características. Así, la autoestima constituye la porción valorativa del autocon-

cepto. La relación entre autoconcepto (descriptivo) y autoestima (evaluativa) es de naturaleza jerárquica, la autodescripción sirve a la autoevaluación, ya sea positiva o negativa, y ésta, a su vez, cumple funciones de protección del sistema de la persona. No obstante, se puede afirmar que todos los juicios autodescriptivos van siempre acompañados de juicios valorativos. Dado que las dimensiones cognitiva y afectiva no son fácilmente separables, muchas veces se acepta el término autoconcepto en un sentido amplio que abarca ambas dimensiones.

El papel fundamental del autoconcepto es la regulación de la conducta (Campbell 1990). El autoconcepto sirve como guía de la conducta y capacita a las personas para asumir los diferentes roles a lo largo de la vida, más que un desencadenante de la conducta es un filtro que controla y decide la dirección de la conducta. El autoconcepto provee al individuo un marco para la interpretación de la información autorreferente (Markus y Wurf, 1987). Se pueden diferenciar varias funciones específicas entre las que se destacan las siguientes:

1. Proveer al individuo de un sentido de continuidad en el tiempo y en el espacio.
2. Desempeñar un rol integrador y organizador de las experiencias relevantes del individuo.
3. Regular los afectos.
4. Ser fuente de motivación y estímulo para la conducta.

El autoconcepto dispone de varios mecanismos para interpretar, integrar o rechazar las nuevas experiencias (Rosenberg, 1979). En unas ocasiones se ponen en marcha los mecanismos para actuar en defensa de los contenidos y estructura actual del autoconcepto, en otras transforman la disonancia que produce la información nueva y la encamina hacia el autodesarrollo.

Para Beane y Lipka (1986), algunas de las funciones o procesos más importantes que el yo puede llevar a cabo son:

1. Organizar la nueva información y/o experiencia, añadiéndola a la ya existente enriqueciendo la estructura y funcionalidad del autoconcepto, tanto cuantitativa como cualitativamente.

2. Escudriñar o examinar su estructura para determinar si la nueva información es semejante a la contenida actualmente en las dimensiones del autoconcepto.

3. Investigar la nueva información para determinar si realzaría o amenazaría el presente autoconcepto actual.

4. Alterar la nueva información con el propósito de no tener que modificar la presente estructura del autoconcepto y contribuir así a su estabilidad.

5. Elegir implicarse en, o evitar, las nuevas experiencias dependiendo de si son interpretadas como beneficiosas o dañinas para la estructura actual de su autoconcepto.

6. Reflexionar sobre la nueva información para examinar cómo ésta puede enriquecer el concepto de sí mismo. Esta reflexión puede incluso llevar a considerar las consecuencias derivadas de una posible asunción de nuevas dimensiones o identidades.

7. Actuar como una fuerza motivadora en la búsqueda de nuevas experiencias que reafirmarían la estructura actual del autoconcepto o definirían cual sería el camino adecuado para el crecimiento personal.

8. Juzgar, incluso, el propio concepto que tiene de sí mismo en base a las experiencias y valores personales en un intento por determinar la autoestima.

a. EL INICIO DE LOS MODELOS JERÁRQUICOS PARA LAS AUTOEVALUACIONES

La observación de las autoevaluaciones globales como dirigidas a dominios específicos llevó a los investigadores a estudiar la naturaleza de sus relaciones entre ambos tipos de juicios. De este modo, aparecieron los modelos jerárquicos a este respecto, en el cual la evaluación global es ubicada en la cúspide y los dominios específicos se subordinan a ella. Los modelos originales se generaron empíricamente (es decir, con técnicas estadísticas) y no una mera especulación teórica. Entre estos primeros modelos tenemos el de Epstein (1973), el cual postulaba la autoestima como el núcleo principal y dominios de segundo orden como competencia general,

moral, autoaprobación moral, poder y amor. En una línea similar, Coopersmith (1967) señaló dominios similares. También Shavelson y otros (1976) presentaron un modelo de autoconceptos académicos y no académicos subordinados a un autoconcepto general. El autoconcepto académico se divide en lengua, historia, matemática y ciencias. Se cree que un bajo autoconcepto en matemática impactaría en el autoconcepto general. Si bien muchos de estos modelos se han postulado y algunos más complejos con técnicas estadísticas, los mismos llegan a captar la fenomenología de la experiencia del sujeto en cómo él percibe al sí mismo y se autoevalúa. En otras palabras, los caminos y relaciones entre la autoestima y los dominios del autoconcepto son numerosos y puede variar de sujeto a sujeto el hecho de que cuál es el dominio del autoconcepto que impacta más en la evaluación global. Por ejemplo, el tener buenas notas y un elevado autoconcepto académico puede ser relevante para un sujeto pero para otro puede ser más la habilidad física. Esto es, las evaluaciones de los sujetos generalmente se vuelve compartimentos estancos y se dividen y segregan en las que son positivas en un dominio y las que son negativas en otras, mientras otros las dividen en categorías por roles (cómo actuó con mi jefe y cómo actuó con mis amigos).

b. DESARROLLO DEL AUTOCONCEPTO Y DEL SENTIDO DE SÍ MISMO

Como señala Rollo May, el nacimiento y desarrollo de la conciencia de sí mismo no es una circunstancia y una tarea simple y fácil; «*se adquiere a un alto precio: el de la ansiedad y las crisis interiores*» (May, 1976, pág. 69). Va acompañada del darse cuenta del estar librado a la propia suerte sin la protección y la orientación parental, y sentirse por momentos impotente en comparación con los adultos; es el comienzo de la percepción de nuestra soledad existencial;

... la conciencia es un acto único; yo nunca puedo saber exactamente cómo se ve usted a sí mismo y usted no puede saber nunca con

seguridad cómo yo me relaciono conmigo mismo: Éste es el santuario interior donde cada hombre puede permanecer solo (May, 1976, pág. 76).

Cabe además señalar que

... el ser humano obtiene su primera experiencia de ser un yo a partir de su relación con las otras personas, y cuando está solo, sin la compañía de otro, tiene miedo de perder esta experiencia (May, 1976, pág. 22).

Rollo May nos señala que si el niño recibe el amor y el apoyo de sus padres logrará desarrollarse, construir su sí mismo, a pesar de la ansiedad y las crisis que debe enfrentar. Pero

si cuando empieza con sus tentativas de decir «no», sus padres lo golpean en lugar de darle cariño y ánimo, en lo sucesivo dirá «no», como una mera rebeldía más bien que como una forma de auténtica independencia. O si se da el caso, como suele ocurrir hoy día, de que los padres están ansiosos y perdidos en las tumultuosas aguas de las cambiantes circunstancias actuales, inseguros y acosados por sus propias dudas, no cabe duda de que transmitirán su ansiedad al niño y le harán sentir que vive en un mundo en el cual es peligroso aventurarse a ser uno mismo (May, 1976, pág. 70).

Veamos ahora como describen este desarrollo del sí mismo diversos autores que se basan en la metodología de la observación y la clínica.

Sarah Landy (2009) describe las etapas del autoconcepto y de la autovaloración del siguiente modo:

DEL NACIMIENTO A LOS 3 MESES

- Sensación física o sensomotora de que está estableciendo el sí mismo.
- Empieza a distinguir entre su yo y el yo del otro.

-Comienza a reconocerse a sí mismo como ser capaz de hacer que determinadas cosas sucedan.

4 a 8 meses

-Creciente sentido de sí mismo como ser capaz de hacer que las cosas funcionen.

-Empieza a entender la relación causa-efecto.

-Está interesado en mirar al espejo. Sonreirá y vocalizará frente a un espejo, lo tocará y jugará con él.

-Todavía tiene un interés más sostenido en el reconocimiento de la imagen de la madre en el espejo.

9 A 18 MESES

-Desarrolla la capacidad de comprender los pensamientos y sentimientos de los demás.

-Aún evalúa su sí mismo en términos de lo que puede lograr.

-Diferencia claramente frente a un espejo entre su imagen reflejada y la de otra persona.

19 A 24 MESES

-Cada vez tiene mayor conciencia de sí mismo y de que uno sigue siendo el mismo a través del tiempo.

-Utiliza los pronombres *yo* y *mí* y frases tales como *yo quiero* y *mío* cuando quiere algo.

-Demuestra orgullo cuando hace una tarea, le gusta mirarse en el espejo, se admira.

-Desarrolla un sentimiento de omnipotencia.

-Puede distinguir que es él y nombrarse, cuando percibe su imagen en fotos.

-Comienza a mostrar preocupación empática por los demás.

2 A 3 AÑOS

-Muestra vergüenza al ver algo que no se ajusta a la imagen que tiene de sí mismo.

-Tiene la capacidad de sentir y expresar emociones autoconscientes de orgullo, de vergüenza o de culpa.

-Habla de sí mismo y de sus acciones («Le di una patada a la pelota»).

-Puede mostrar vergüenza por no ser capaz de hacer una tarea.

3 A 5 AÑOS

- Evalúa su rendimiento («Yo construí una torre alta»).
- Puede comparar sus acciones con las de otros («Hice un buen dibujo; él hizo mal su dibujo»).
- Demuestra orgullo cuando hace algo bien o cuando gana.

6 a 8 años

- A los 8 años es capaz de evaluarse a sí mismo en varias de sus dimensiones.
 - Es capaz de conocer y de comunicar cuáles son las áreas en las que puede irle bien, tener éxito.
 - Compara su desempeño con el de los demás, especialmente a medida que es más consciente de la necesidad de lograr habilidades como aprender a leer y escribir su nombre.
-
-

c. DANIEL STERN, EL EXPLORADOR DEL SENTIDO DE SÍ MISMO EN LA INFANCIA

Daniel Stern entrecruza el enfoque clínico, practicado con adultos, con el observacional y experimental utilizado para explorar los primeros años de vida. Se considera un observador, un interpretador de lo no verbal, de la interacción de las experiencias preverbales y verbales del niño.

Stern se propone:

 Mi plan es comenzar ubicando el sentido del sí mismo en el centro de la indagación. El sí mismo y sus límites están en el corazón de la especulación filosófica sobre la naturaleza humana, y el sentido de sí mismo y su contraparte, el sentido del otro, son fenómenos universales que influyen profundamente en todas nuestras experiencias sociales. El modo en que nos experimentamos en relación con los otros proporciona una perspectiva organizadora básica para todos los acontecimientos interpersonales. Es un supuesto básico de nuestra postura que algunos sentidos del sí mismo existen desde mucho antes que la autopercatación y el lenguaje. Entre esos sentidos se cuentan el ser agente, el de la cohesión física, el de la continuidad en el tiempo,

el de tener intenciones en la mente, (...). La autorreflexión y el lenguaje operan sobre esos sentidos pre verbales existenciales del sí mismo, y al hacerlo no sólo revelan su existencia en curso, sino que los transforman en experiencias nuevas (Stern, 2005, pág. 19-21).

Con respecto a la definición de sentido del sí mismo, afirma que:

por «sentido» entiendo una simple percatación (no auto reflexiva). Estamos hablando en el nivel de la experiencia directa, no del concepto. Por «del sí mismo» entiendo un patrón constante de percatación, que aparece solo con las acciones o procesos mentales del infante. Un patrón constante de percatación es una forma de organización. Es la experiencia subjetiva organizadora de todo lo que más tarde será designado verbalmente como el «sí mismo». Esta experiencia subjetiva organizadora es el equivalente pre verbal, existencial, del sí mismo objetivable, autorreflexivo, verbalizable (Stern, 2005, pág. 21).

Los sentidos del sí mismo esenciales para el funcionamiento interpersonal son:

-Condición de agente: sin la cual el sujeto puede paralizarse, sentirse enajenado de la propia acción o experimentar la pérdida del control de los agentes externos.

-Cohesión física: sin la cual puede experimentar la fragmentación de la experiencia corporal, sentimientos de despersonalización o desrealización.

-De la continuidad: su ausencia provoca la disociación temporal, y desorientación estados de fuerza, “no seguir siendo”, según la expresión de Sínico.

-De la afectividad

-De un sí mismo subjetivo

-De organizar

-De transmisión de significado (Stern, 2005, pág. 22)

James Mark Baldwin (1902), Charles Horton Cooley (1902, 1998) y George Herbert Mead (1934) fueron los precursores del estudio del *sí mismo*. Stern tiene en cuenta los postulados de Mead en su postura acerca del desarrollo psíquico del infante. Propone un modelo esférico de capas concéntricas que en forma progresiva acrecientan la estructura psíquica del niño. En el centro de esta estructura se encuentra el sí mismo; de allí emerge el concepto de la intersubjetividad, en que la historia personal se entreteje en las diferentes capas, las cuales no son excluyentes ni tampoco independientes.

Describe el *sí mismo emergente*, el cual parte de las integraciones aprendidas en los primeros dos meses de vida, del surgimiento de redes integradoras que no se explican aún por una perspectiva subjetiva organizadora única, y que está relacionado con el sentido del sí mismo nuclear que reposa en el funcionamiento de múltiples capacidades interpersonales; lo que se traduce cuando posteriormente el mundo subjetivo del infante se altera y la experiencia interpersonal ingresa al dominio del relacionamiento nuclear.

De ahí en adelante se conforman nuevas organizaciones que parten de estados nucleares subjetivos, emergiendo del sí mismo subjetivo. Aclara que en los dos primeros meses el infante se ubica en una fase presocial, precognitiva y preorganizada, donde empieza a construir sus primeros sentidos que le van a permitir la cualificación posterior y los primeros contactos distanciados no sólo con su madre, sino con el mundo que la rodea; de allí que sus funciones socializadoras se manifiestan, por ejemplo la sonrisa inicial y su deseo de exploración del mundo. Esto es primer puente de la construcción de lo verbal y lo afectivo, que implica su vida psíquica posterior y su propio aprendizaje. Posteriormente, y al interactuar con el entorno, la vivencia de experiencias fuera de su contexto inmediato permite la identificación y la traducción de símbolos base de significados para ser comunicados y compartidos por medio del lenguaje, lo cual forma el sí mismo verbal que opera en el dominio del relacionamiento verbal. A la edad de tres meses el infante da la impresión de ser una persona diferente, participa de cierta manera

en la interacción social, y está casi integrado cuando parece que pone en juego planes, acciones, afectos, precepciones y cogniciones durante un breve lapso y en una situación interpersonal, encara el relacionamiento con otros con una perspectiva organizadora que hace que se le sienta como si ya tuviera sentido de sí mismo en tanto cuerpo distinto y coherente, con control sobre sus propias acciones, propiedad de afectividad, un sentido de continuidad y un sentido de las otras personas como interactuantes distintos y separados. Y el mundo empieza a tratarlo como si fuera una persona completa que realmente posee un sentido integrado de sí misma.

Concluye diciendo que en las experiencias vitales los cuatro sentidos del sí mismo se encuentran presentes, todos los dominios del relacionamiento se encuentran activos, ninguno de ellos es más importante sobre los otros, aparecen en una sensación temporal ordenada: primero el emergente, segundo el nuclear, que se van traslapando entre ellos hasta lograr experimentarlos en su totalidad en mayor grado de elaboración. Cada sentido define un dominio del relacionamiento que resulta en cambios cualitativos de la respuesta a la experiencia social que permanece a lo largo de la vida.

A quienes observan directamente a los infantes, sin duda les parece que hay fases del desarrollo, pero esas fases no son vistas en términos de rasgos clínicos ulteriores, sino en función de las tareas adaptativas en curso que aparecen como consecuencia de la maduración de las aptitudes mentales y físicas del infante. El resultado es una progresión de rasgos de desarrollo que la diada debe negociar conjuntamente para que se produzca la adaptación: la regulación fisiológica (cero a tres meses); la regulación del intercambio recíproco socio-afectivo (tres a seis meses); la regulación de la iniciación del infante a los intercambios sociales y la manipulación del ambiente (seis a nueve meses); la focalización de las actividades (diez a catorce meses); y la autoafirmación (quince a veinte meses).

ESQUEMA CORPORAL. EL CONOCIMIENTO Y EL CONTROL DEL CUERPO PROPIO

Sir Henry Head (1861-1940) fue un neurólogo inglés que en colaboración con el psiquiatra W. H. R. Rivers fueron pioneros en el estudio de la sensibilidad somática en general y de la dolorosa en particular (Head, 1893). Fueron precursores de la noción de esquema corporal. Paul Schilder en 1923 retoma esta noción y la introduce en la psicología, definiéndola como la imagen del cuerpo que nos formamos en nuestra mente, es decir, la apariencia física que le atribuimos a nuestro cuerpo (Schilder, 1923, 1935). Sostiene que la imagen del cuerpo humano es una noción antropológica, no solamente fisiológica o psicológica; la concibió como un factor decisivo en toda acción humana, como también como una parte constitutiva de la persona humana.

Los objetos que han estado alguna vez vinculados con el cuerpo retienen parte de la cualidad de la imagen corporal. Todo aquello que se origina en el cuerpo o que emana de él, sigue formando parte de la imagen corporal aun cuando ya se haya desprendido físicamente de aquel (la voz, el aliento, el olor, el flujo menstrual, la orina o el semen siguen siendo considerados como parte de la imagen corporal aun cuando en el espacio se hayan separado del cuerpo). Además, la imagen corporal se expande más allá de los límites del cuerpo. Por ejemplo, las personas que manejan consideran a su auto como una extensión de su esquema corporal, como una parte de sí mismo, y por eso dicen: «me chocaron».

Para Schilder la noción de esquema corporal es esencialmente dinámica, por lo tanto no la considera una gestalt (estructura) sino una *gestaltung* (estructuración).

El cuerpo viviente marca la frontera entre la interioridad del yo y la exterioridad del mundo espacio-temporal (Leocata, 2003).

A partir del propio movimiento y en el marco de la interacción social, los niños aprenden a conocer su propio cuerpo y a utilizarlo como medio de expresión y de intervención en el medio y, sobre esta base, construyen su sí mismo, su identidad personal. Una ima-

gen adecuada del esquema corporal es la base para la elaboración de dicha identidad.

La imagen corporal o esquema corporal consiste en el conocimiento y representación simbólica global del propio cuerpo, es decir, es la manera en que una persona se ve y se imagina a sí misma. El esquema corporal equivale a la representación mental de nuestro cuerpo, con lo que éste se convierte en objeto de conocimiento de sí.

Se suele hablar dentro del esquema corporal de cuerpo-objeto, es decir, de la representación aislada que nos hacemos de nuestro cuerpo en sí mismo, y de cuerpo-vivido que se referiría a la forma en que nuestra corporalidad se manifiesta en nuestras relaciones humanas.

Francisco Leocata (2003) afirma que la corporeidad humana supone una bipolaridad esencial. Existe una faz sentiente, un sentimiento corpóreo fundamental por el cual experimentamos al cuerpo como nuestro, como perteneciente a nuestra subjetividad. En la otra faz el cuerpo se ubica en el mundo externo circundante como un ente espacial, como objeto entre objetos, dotado de peso, cualidades físico-químicas y biológicas. Cada cuerpo es a la vez sujeto y objeto. Es tanto el centro que recibe sensaciones que provocan un sentimiento fundamental, como también algo que puede ser percibido y observado como cosa.

Cuando se habla de conocimiento del cuerpo por parte del niño, según Jean Marie Tasset (1987), se hace referencia a que el niño tome conciencia de la existencia de las diferentes partes del cuerpo y de las relaciones que éstas tengan, de manera estática o en movimiento, con el mundo externo.

Este conocimiento se elabora a partir de sensaciones, tales como:

a) propioceptivas, que nos vienen de los músculos, tendones y articulaciones, informándonos sobre la contracción o relajación del cuerpo (Percepciones de posición y tono muscular).

b) interoceptivas, que nos aportan datos sobre el estado de las vísceras.

c) exteroceptivas, en particular las sensaciones que actúan sobre la superficie corporal (táctiles y cinestésicas) y nos informan sobre los objetos exteriores. Los exteroceptores están repartidos en todo el cuerpo humano, pero se hayan concentrados en la cabeza. De este modo, tenemos algunos de ellos organizados en los llamados «sentidos», tales como los ojos (receptor de la luz), los oídos (receptor del sonido), olfato (receptor químico de sustancias disueltas en el aire), gusto (receptor químico de sustancias disueltas en líquidos y semisólidos). En la piel de todo el cuerpo se encuentra el sentido del tacto (receptor a la acción mecánica de presión), el cual es más sensible en los labios, la lengua, la nariz y la yema de los dedos. Es necesario que señalar el dolor juega un rol importante en la conformación de la imagen corporal, en la diferenciación yo y no yo; si bien no constituye un sentido, es una sensibilidad específica, es un estado de conciencia, con un tono afectivo de desagrado de variada intensidad, acompañado por acciones defensivas al estímulo.

Con respecto del control del cuerpo, cabe señalar que se encuentra íntimamente ligado al correcto funcionamiento y dominio de la tonicidad. La ejecución de un acto motor voluntario es imposible si no se tiene control sobre la tensión de los músculos que intervienen en los movimientos. Así, la independencia segmentaria (dominio corporal) se consigue cuando se tiene control sobre todos los elementos que intervienen en la elaboración del esquema corporal, es decir, sobre: tonicidad, esquema postural, control respiratorio, lateralización, estructuración espacio-temporal y control motor práxico.

La organización del esquema corporal supone, según Pierre Vayer (Vayer, 1977; Vayer y Picq, 1977):

- La percepción y control del propio cuerpo. Interiorización de las sensaciones relativas a una u otra parte del cuerpo y la sensación de globalidad.
- Equilibrio postural.
- Lateralidad bien afirmada.
- Independencia de los diferentes segmentos con relación al tronco y entre ellos.

- Dominio de los impulsos e inhibiciones: Ligado al control psicotónico y de la respiración (relajación, respiración).

En lo relativo al control tónico debemos tener en cuenta que el tono muscular es un elemento fundamental del esquema corporal. Esto se explica porque para realizar cualquier movimiento, gesto o acción, es necesario que unos músculos tengan un determinado grado de tensión (músculos agonistas) mientras otros deben estar relajados (músculos antagonistas). La realización de un movimiento voluntario es imposible si no se tiene un control sobre la tensión de los músculos que intervienen en una acción. Se puede definir el tono muscular como la tensión ligera a la que se haya sometido todo músculo. Esta tensión puede ir desde una contracción exagerada (paratonía o catatonía) hasta una descontracción (relajación de un musculo consecutiva a la contracción) también exagerada (hipotonía), no siendo constante en cada músculo, sino variable.

Según Castañer y Camerino (1991), podemos diferenciar tres tipos de tono muscular:

- Tono muscular de base o de reposo: estado de contracción mínima del músculo en reposo.

- Tono de actitud o postural: permite mantener la actitud o postura que lucha contra la gravedad, y que da lugar a un estado de preacción.

- Tono de acción: acompaña a la actividad muscular durante la acción y está asociada a la fuerza muscular.

El tono muscular necesario para cualquier movimiento está regulado por el sistema nervioso y proporciona sensaciones propioceptivas que inciden en la construcción del esquema corporal. También está estrechamente unido con los procesos de atención, por tanto, al intervenir sobre el control de la tonicidad intervenimos también sobre el control de los procesos de atención, imprescindibles para cualquier aprendizaje. De igual modo la tonicidad muscular está estrechamente relacionada con el campo de las emociones, por ello las tensiones psíquicas se expresan siempre en tensiones musculares. Desde el campo de la psicomotricidad resulta interesante actuar de

forma contraria, trabajar con la tensión/relajación muscular para provocar aumento/disminución de la tensión emocional.

Según Julián de Ajuriaguerra (Ajuriaguerra y López Zea, 1977), existen tres niveles en el desarrollo del esquema corporal:

1. Nivel del cuerpo vivenciado (hasta los 3 años). Cuerpo vivido. No existe diferencia entre lo afectivo y lo cognitivo.

Se caracteriza por un comportamiento motor global, las emociones están mal controladas y son éstas y las necesidades biológicas las que provocan la motricidad. Los mayores progresos son en el plano postural, posee en este nivel un esquema corporal fragmentario.

El esquema corporal se va elaborando al compás del desarrollo y la maduración nerviosa (mielinización progresiva de las fibras nerviosas), de la evolución sensoriomotriz y en relación con el mundo de los demás.

La imagen corporal tiene su origen en la experiencia de ser tocado o acariciado y posteriormente en todas las experiencias cinestésicas (de movimiento), táctiles y visuales que se desprenden de las diversas actividades de exploración del mundo exterior que realiza el niño.

Se dan dos procesos fundamentales para la maduración del niño: la marcha y la función simbólica, en particular el lenguaje, que va a permitir posteriormente la representación corporal.

2. Nivel de discriminación perceptiva (de 3 a 7 años). Cuerpo percibido. El niño pasa de un estado global y sincrético a un estado de diferenciación y análisis.

Este nivel supone el:

2.1. Perfeccionamiento de la motricidad global y la evolución de la percepción del propio cuerpo. La motricidad y la cinestesia (sensación por el cual se percibe el movimiento muscular, posición de nuestros miembros) permiten al niño el conocimiento y la utilización cada vez más precisa de su cuerpo entero. Esta evolución posibilita al niño desprenderse del mundo exterior y reconocerse como un sujeto autónomo.

2.2. *Acceso al espacio orientado.* Conocimiento de la derecha y la izquierda. Afirmación definitiva de la lateralidad (predominio de uno de los lados de nuestro cuerpo). Desde las coordenadas espaciales más elementales (arriba-abajo o delante-atrás) hasta las más complejas (derecha-izquierda), el niño va progresivamente representando su cuerpo en un contexto dado y organiza su acción en función de los parámetros cerca-lejos, dentro-fuera o grande-pequeño. El espacio se domina antes desde la acción que desde su representación.

3. Nivel de la representación mental del propio cuerpo (de 7 a 12 años). Cuerpo representado. Elaboración definitiva de la imagen corporal. Evolución de la inteligencia, interpretación neuroafectiva y estructuración espacio-temporal.

A medida que toma conciencia de las partes de su cuerpo y de su totalidad, es capaz de imaginarse o de hacer una imagen mental de los movimientos que realiza con su cuerpo, esto permite planear las acciones antes de realizarlas. En cualquier acto motor se necesita una referencia constante, precisa y global, que nos permita considerar todas y cada una de las partes del cuerpo y su posibilidad motriz.

AUTOESTIMA O AUTOVALORACIÓN

Existe un consenso en cuanto a que la autoestima se forma a consecuencia del desarrollo previo del autoconcepto y de los mecanismos de autocontrol (autorregulación).

Se le adjudica a William James (1989) el haber introducido esta noción en la psicología. En su obra *Los Principios de la Psicología* estudió el desdoblamiento del Yo-global en un Yo-conocedor y un Yo-conocido. Según James, de este desdoblamiento, del cual todos somos conscientes en mayor o menor grado, surge la autoestima. La autoestima es el grado de discrepancia entre el *sí mismo ideal* y el *sí mismo real*, es como una fracción en la cual el denominador son las metas pretendidas y el numerador los logros o éxitos

alcanzados. La autoestima según este modelo, al depender de los éxitos se torna demasiado cambiante.

Las definiciones de autoestima remiten a un juicio de autoevaluación resultado de una estimación de los logros alcanzados o de una comparación entre la autopercepción del sí mismo actual y su proximidad a los ideales y valores asumidos. Como señalamos, ésta es una evaluación de la valía global de uno mismo, de cuán valioso o útil se considera como persona. Branden (1969) muestra esos dos aspectos interrelacionados de la noción de autoestima: sentido de la eficacia personal y sentido del valor personal.

Al respecto V. C. Góngora habla de dos componentes de la autoestima: competencia y valoración. La competencia se basa en el grado en que una persona es capaz de iniciar una acción y continuarla hasta alcanzar con éxito una meta.

La competencia incluye aspectos tales como la motivación, la autoeficacia, el estilo cognitivo y las habilidades disponibles. Por el contrario, la valoración es más un sentimiento que una conducta, más una evaluación que un resultado y siempre incluye apreciaciones subjetivas (Góngora, 2008, pág. 83).

El éxito y los logros están unidos a la competencia pero no son suficientes para desarrollar la autoestima, ambos componentes son necesarios y se equilibran entre sí.

La valoración limita el afán de competencia al proveer límites y dirección ya que fuerza a la persona a aspirar a ciertas formas de conducta y evitar otras. La competencia se equilibra con la valoración porque requiere de la persona algo más que simplemente ser amado o apreciado (Góngora, 2008, pág. 83).

Otro aspecto que hay que tener en cuenta en las definiciones de la autoestima es que los sujetos valoran su propia imagen a partir de la mirada e información que reciben de los otros en las diferentes interacciones sociales, interacciones con diferentes agentes

socializadores como la familia, los grupos de pares, las instituciones religiosas, educativas o los medios de comunicación (Oñate, 1989).

Lo que los demás piensan de uno y sus valoraciones son un elemento de retroalimentación importante, que sin duda contribuyen a que se desarrolle y se mantenga la autoestima, especialmente en la infancia en la que la aprobación por parte de los adultos es un elemento básico para la autoaceptación. Pero cuando las opiniones y las valoraciones de los otros se convierten en el único referente para la autoestima, el sujeto se ve obligado a satisfacer constantemente las expectativas de los demás, renunciando a las propias, y, por lo tanto, se sentirá atrapado y esclavizado en la búsqueda de aprobación de los demás, todo lo cual terminará generándole insatisfacción, inseguridad y ansiedad.

Muchos autores han criticado la visión individualista y narcisista subyacente a las teorías anglosajonas de la autoestima y hablan de una autoestima personal y una autoestima colectiva. Esta postura dualista no parece solucionar el problema.

Así, por ejemplo, Luhtanen y Crocker (1992) construyeron la escala de autoestima colectiva que incluye los siguientes aspectos: privado (que mide el modo en que la persona evalúa por sí misma sus grupos sociales); público (el modo en que las personas creen que otros evalúan sus grupos sociales); identidad (que evalúa el papel de la pertenencia a grupos en el autoconcepto) y pertenencia (el sentimiento de hasta qué punto actúan adecuadamente como miembros de sus grupos sociales).

El desarrollo de la autoestima, según Stanley Coopersmith (1967), supone:

1. Un grado de trato respetuoso, de aceptación e interés que recibe de las personas significativas de su vida.
2. Una historia de éxito, un estatus y posición en el mundo.
3. Valores y las aspiraciones.
4. Una manera singular y personal de responder a los factores que disminuyen la autoestima, ya sea que el individuo minimice, distorsione o suprima las percepciones de las fallas propias y las de los demás.

Además, según Coopersmith, las personas desarrollan un concepto de sí mismas de acuerdo a cuatro bases, las cuales según sus estudios son:

a) Significado, la forma en que consideran que son amados por las personas importantes en sus vidas y el grado de aprobación que reciben de las mismas.

b) Competencia, para llevar a cabo las tareas que consideran importantes.

c) Virtud, su adhesión a las normas de ética y de moral.

d) Poder, el grado en que influyen en sus propias vidas y en las de los demás.

a. NIVELES DE AUTOESTIMA

El incremento de la autoestima se percibe favorablemente, produce satisfacción emocional y, por el contrario, la disminución de la autoestima es vivida negativamente, por eso las personas se preocupan por regular la autoestima, lo que conlleva importantes consecuencias motivacionales. Hay una búsqueda y esfuerzo constante por mantener alta la autoestima. Según Rosenberg (1979), las personas con alta autoestima tienden a buscar el crecimiento personal ejercitando sus capacidades al límite, aunque sin dejar de reconocer los propios errores. Por el contrario, las personas con baja autoestima son más propensas a considerarse torpes, tímidas e incapaces de expresarse con confianza, por lo que se encuentran constantemente preocupadas por cometer un error o exponerse al ridículo (Lee y Hankin, 2009). Susan Harter (2006) señala que la baja autoestima se asocia con ideación suicida y pensamientos violentos hacia uno mismo.

La persona con baja autoestima tenderá a marcar distancias entre él y los demás como un medio para proteger su yo débil. Tenderá a ser rígida e hipercrítica con los otros como un mecanismo para defenderse de su propia vulnerabilidad. Al mismo tiempo, vivenciará las críticas como un ataque personal.

Muchas veces la búsqueda de una mayor autoestima tiene éxito y se obtienen beneficios emocionales, pero el costo de este logro suele

ser elevado, dado que la posibilidad de fracasar a veces conduce a incrementar los niveles de ansiedad, el estrés y a debilitar el estado de salud mental (Crocker y Park, 2004).

La excesiva autoestima no es deseable y se relaciona con patologías. Se asocia con la arrogancia, el egoísmo, los sentimientos de superioridad y el narcisismo. Aunque cabe señalar que el narcisismo supone un sentimiento de superioridad y exhibicionismo; en cambio, la autoestima implica un respeto por uno mismo y por los demás. Con respecto al narcisismo y las patologías de la autoestima quizás sería conveniente más que hablar de una alta o excesiva autoestima, de distorsiones de la autoestima que suponen no sólo el incremento de niveles.

Por otra parte, la idea de que amamos y aceptamos a los demás en la medida en que nos queremos y nos aceptamos a nosotros mismos, también está presente en la psicología (Branden, 1997; Clemens y Bean, 2001), autores estos que establecen una estrecha relación entre autoestima y vínculos interpersonales, como también con las actitudes hacia los demás. La buena autoestima acompaña a las conductas asertivas (Castanyer, 2001) y nos aleja de las conductas pasivas o agresivas.

Cabe señalar que

esta valoración del concepto de sí mismo, que es lo que identifica a la autoestima, debe emanar no sólo de los aspectos y cualidades positivas del sujeto, sino también de aquellos aspectos negativos y limitaciones que se incluyen como parte esencial del sí mismo. Es decir, la persona con una «alta autoestima» no es aquella que siempre es competente y muestra conductas y habilidades positivas y adecuadas en todo momento y en todas las situaciones, sino que la persona con una «adecuada autoestima» es aquella que, por supuesto, va a valorarse de forma positiva pero además se autoacepta y se siente bien con el tipo de persona que es. Esto implica que será capaz de identificarse y aceptarse como es, con sus habilidades y capacidades y con las limitaciones y defectos que tiene, diferenciando cuando ha de aceptarlos o si debe intentar modificación o superación. En

esta misma idea, Branden (1997), señala que la autoaceptación está implícita en la autoestima, puntualizando que autoaceptación no es aprobación incondicional y sin más de todas las facetas de nuestra personalidad, como algo que no es necesario cambiar. Al contrario, autoaceptación es asumir nuestros pensamientos, sentimientos, conductas como manifestaciones de nosotros mismos, sin que ello suponga su aprobación incondicional, o lo que es lo mismo, aceptando que algunos de esos aspectos no los aprobamos y deseamos cambiarlos y mejorarlos (González Martínez, 1999, pág. 221-222).

Seymour Epstein (1985) distingue una: *autoestima global* la cual afecta a todo el individuo en conjunto; *autoestima intermedia* la cual es específica de ciertas áreas, es un ejemplo de competencia, simpatía o poder personal; y *autoestima situacional*, la cual es una expresión de la autoestima en el día a día.

b. NOCIONES Y DEFINICIONES DE AUTOESTIMA

Morris Rosenberg (1965, 1979): es un sentimiento hacia uno mismo de valía personal y de respeto a sí mismo, que puede ser positivo o negativo, el cual se construye por medio de una evaluación de las propias características. Es una apreciación positiva o negativa hacia el sí mismo que se apoya en una forma determinada de lo que piensa y siente acerca de sí mismo. Siguiendo a George Mead considera a la autoestima como una actitud que se crea en la interacción social e involucra valores y discrepancias desarrollados durante el proceso de socialización. La autoestima se incrementa cuando disminuye la distancia entre el sí mismo ideal y el sí mismo real.

Stanley Coopersmith (1967): es la evaluación que el individuo hace y habitualmente mantiene con respecto a sí mismo. Se expresa a través de una actitud de aprobación o desaprobación que refleja el grado en el cual el individuo cree en sí mismo para ser capaz, productivo, importante y digno. Por tanto, la autoestima implica un juicio personal de la dignidad que es expresado en las actitudes que el individuo tiene hacia sí mismo. La autoestima es el resultado de una experiencia subjetiva que el individuo transmite a otros a través de reportes verbales

y otras conductas expresadas en forma evidente, las que reflejan la extensión en la cual el individuo se cree valioso, significativo, exitoso y, por lo cual, implica un juicio personal de su valía.

M. Enrique y R. Muñoz: «es un conjunto de percepciones y evaluación que si bien son dirigidas hacia nosotros mismo, nos son reflejadas por los demás, influyendo en nuestro modo de ser, de actuar en el mundo y de relacionarnos con los otros. Las personas valoran su capacidad para ejercer o desempeñar una tarea de acuerdo a las creencias tomadas de la sociedad en donde viven» (Enrique y Muñoz, 2014, pág. 56).

Alejandro Castro Santander: «supone, desde el conocimiento de las capacidades y debilidades que se poseen, una aceptación positiva, realista y equilibrada de uno mismo como requisito para vencer los obstáculos, enriquecerse personalmente y respetar y experimentar sentimientos favorables hacia los demás. La autoestima es una actitud que se aprende, que fluctúa y que se puede mejorar.» «Es un aspecto nuclear de la personalidad, hasta el punto de que si una persona se acepta avanzará en su proceso de maduración y autorrealización. Sin una valoración positiva de uno mismo es difícil superar los obstáculos y los conflictos interpersonales» (Castro Santander, 2005, pág. 63-64).

Ken Wilber (1995): está vinculada con las características propias del individuo, el cual hace una valoración de sus atributos y configura una autoestima positiva o negativa, dependiendo de los niveles de consciencia que exprese sobre sí mismo.

D. Brisset (1972): es la valoración positiva o negativa que el sujeto hace de sí mismo, de su autoconcepto, valoración que se acompaña de sentimientos de valía personal y de auto aceptación. En la conceptualización de la autoestima se debe diferenciar dos procesos psicológicos básicos: 1) el de autoevaluación y 2) el de autovaloración. Considerada en términos de autoevaluación, la autoestima se refiere a los juicios conscientes sobre el significado e importancia que nos otorgamos a nivel personal o a las diferentes facetas personales, tomando como referencia criterios externos tales como normas de conducta, preceptos morales, metas consen-

suadas (por ejemplo, prestigio, posesiones materiales, éxito social), niveles de logro, o ideales autoimpuestos (yo-ideal o autoimagen ideal). En cualquier caso, la autoestima que se deriva de estos criterios de referencia, utilizados en la evaluación, va a depender por tanto de que la persona se acomode a esos ideales autoimpuestos o a determinadas normas. Es la recompensa por acomodarse a las aspiraciones propias (triunfar, poseer riquezas) y a las de los otros en relación a uno mismo (la autoestima del sujeto dependerá de las creencias que tenga respecto a cómo le valoran los demás). Si nos referimos a la autoestima en términos de autovaloración, aludimos a algo mucho más intrínseco, más esencial e incluye la consideración de uno mismo en cuanto dueño de sus propios actos y con un sentido de competencia que depende más de sí mismo que de la adecuación a ideales autoimpuestos o a las normas externas. La autoestima que deriva de este proceso de «autovaloración», supone que el sujeto es consciente de sí mismo, de un yo sobre el que piensa positivamente. Supone además una aceptación de ese yo, de sí mismo, de su conducta, de sus logros o no logros, al margen de criterios externos o ideales autoimpuestos.

ACERCA DE LA NOCIÓN DE SÍ MISMO

Vida significa poseer la *«capacidad de realizar operaciones por sí mismo y desde sí mismo, o sea recoger y transmitir información autónomamente por parte del emisor-receptor. Esto es lo que en algunas formas del lenguaje filosófico se denomina inmanencia»* (Choza, 1988, pág. 27). Inmanencia significa *permanecer en*, es decir que existe un sí mismo en el ser vivo que permanece siempre y en el cual permanecen también los efectos de las operaciones realizadas, del recoger y transmitir información.

De este modo se marcan las primeras diferencias entre lo inerte y lo vivo, entre la exterioridad y la interioridad, entre la materia física y los organismos vivientes.

El ser humano se individualiza a sí mismo en el sentido de tener conciencia de sí mismo. Se diferencia de los animales que están

fundamentalmente volcados hacia afuera porque no tienen desarrollado un en sí donde estar. Aun los animales superiores viven siempre respondiendo a las incitaciones externas del medio que los rodea. Su actividad, sus movimientos, sus reacciones se hallan determinados, condicionados, por el marco de las cosas externas que están cerca de ellos, por ejemplo: los árboles del paisaje o los otros animales. En su interior están determinados por tendencias irresistibles cuya finalidad es la conservación de la vida o la prolongación de la especie. De este modo; el animal vive sumergido en el mundo exterior que lo rodea, su atención está siempre *fuera de sí*, vive en las cosas. Porque en *sí mismo* no tiene ningún objeto donde vivir. El animal conoce el mundo externo; para él las cosas que lo rodean son objetos de conocimiento, pero no es objeto de conocimiento para sí mismo. Así vemos que cuando el animal no tiene ninguna excitación externa, ni tampoco ninguna función vital que ejercitar, generalmente duerme. El hombre, en cambio, cuando no tiene ninguna cosa externa que contemplar, tiene todavía un lugar donde refugiar su pensamiento, que es *en sí mismo*. El hombre puede *ensimismarse* (Quiles, 1980).

El hombre tiene una intensa vida interior; de este modo puede, por la individualización de sí, refugiarse en el fondo de sí mismo.

El ser humano se mueve en un constante ir y venir entre el *interior* y el *exterior*. Es el movimiento vital de todo ser, que oscila constantemente entre la expansión y la vuelta al centro para encontrar en él la Fuente de la Vida (Gómez Villalba, 2014).

Todas las cosas tienen su interior hasta llegar a un máximo de interiorización en el hombre. Esa superioridad del hombre se basa en el poder de la conciencia de replegarse sobre sí misma, esto es la máxima interiorización o personalización (Chardin, 1963). La persona es el centro interior, esa realidad que tiene su interioridad;

... soy ese centro interior y porque soy ese centro interior, es decir un centro absolutamente original, una persona, puedo exteriorizarme y reflejarme de esa forma única, inimitable, que es mi personalidad (Quiles, 1975, pág. 156).

Para Teilhard de Chardin el hombre posee un centro puntiforme, a diferencia del centro difuso de los animales, y entonces alcanza lo que llama máxima centredad (Quiles, 1975).

Pero el hombre no sólo puede entrar dentro de sí mismo, quedándose *más acá* del mundo que lo rodea, sino que puede saltar afuera del medio que lo rodea y puede ir *más allá*. El animal conoce solo aquello que está en el medio ambiente que tiene al alcance de los sentidos, aquí y ahora. Sólo conoce estos árboles o esta casa. El hombre, en cambio como ser simbólico, puede traspasar el ambiente material que lo rodea, conoce *todos* los árboles, *todas* las casas, de alguna manera, porque puede formarse la *idea* o concepto de árbol, la *idea* de casa, la que representa *todos* los árboles, *todas* las casas posibles. Esta idea sobrepasa los límites del tiempo y del espacio; es supratemporal y supraespacial, porque la representación de árbol en general que yo tengo, no sólo conviene a este o aquel árbol, que está allí o aquí (Quiles, 1980). Logra prescindir de la materialidad de cada árbol para captar la forma de todo árbol⁶. Así, interiorización y formalización distinguen al hombre de los demás seres vivientes.

Resumiendo, podemos decir que la interioridad

es el hecho de ser el hombre un yo que se percibe como fuente de sus actividades, responsable de sus opciones libres, y como sujeto, centro consciente de atribución de todas las realidades que constituyen su ser. La subjetividad es lo que hace que yo pueda sentir mis dolores y tú no puedas, que yo vea el mundo desde mi punto de vista y tú desde el tuyo (Gastaldi, 1992, pág. 83).

Ismael Quiles (1990) afirma que el «sí mismo» es un pronombre reflexivo que se aplica a todo hombre para significar que es un

6. Para Aristóteles la característica fundamental de la materia es la receptividad de la forma. La materia es aquello capaz de recibir una forma. Por eso, ante todo, la materia es potencia de ser algo, siendo el algo lo determinado por la forma.

individuo humano, particular y distinto de todos los demás. Se suele expresar diciendo: «es sí mismo y no otro», contraponiéndolo a los «otros» y afirmando con mayor profundidad su mismidad.

El «sí mismo», la mismidad, se llama también «autenticidad», de la raíz griega *autos*, que significa *mismo*. La *mismidad* se contrapone a la *alteridad*, del latín *alter: otro*. Así, cuando uno deja de actuar por sí mismo, decimos que está «alterado», es decir, que está como siendo «otro». El ser sí mismo implica ser dueño de sí mismo, no sólo como distinto de los otros y único e irrepetible, sino también como afirmación de que es señor de sí mismo y de que es y actúa bajo su responsabilidad. Este sentido general se aplica en primera, segunda y tercera persona del singular y del plural, por los términos «ser yo mismo», «ser tú mismo», «ser él mismo», «ser nosotros», «vosotros» y «ellos mismos».

Quiles señala que los términos *mismo* y *mismidad* acentúan un aspecto fundamental del ser humano, de cada ser humano: su unidad, su unicidad. Por eso, «mismidad» también se expresa por el término «identidad». Identidad es «ser verdaderamente uno consigo mismo», idéntico, del latín *idem*, «mismo», «igual».

Así, cuando hablamos del sí mismo, hablamos de algo central para «cada uno»: su identidad, su yoidad, su autenticidad, su unidad de ser, con su correspondiente afirmación de que «yo soy yo», «dueño de mí mismo», y por eso tiendo a ser y actuar por mí mismo. En virtud del principio de unidad y de identidad, todo ser y toda entidad debe distinguirse de los demás y de la nada por su propia entidad, y no por algo distinto de sí misma.

La realidad humana, que en sí es unitaria, es conocida necesariamente de modo fragmentario. Lo que en sí es uno, se nos aparece como múltiple, dado que el hombre no es capaz de saberlo todo a la vez, así en nuestro conocimiento aparece como distinto lo que en realidad es lo mismo. 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 del hombre sobre sí es esencialmente histórico y se obtiene mediante la experiencia (Arregui y Choza, 1992).

Cabe señalar, además, que yo no soy yo por lo que pienso, sino por lo que decido. Si bien el yo supone conciencia intelectual, el yo se presenta en la voluntad porque querer o decidir es la auto-posición del yo. La voluntariedad de una acción es la que le da el carácter de que sea mía. Lo pensado no depende de mi modo de ser, pero lo decidido sí.

OTRAS DEFINICIONES DEL SÍ MISMO

Rollo May. «El sí mismo es la función organizada dentro del individuo por medio de la cual un ser humano puede relacionarse con el otro». «... nos experimentamos como una unidad que piensa - intuye - siente - actúa. El sí mismo es, por lo tanto, no una mera suma de los distintos “roles” que uno representa, o sea, la capacidad por medio de la cual uno sabe que los representa; es el centro desde el que vemos y tomamos conciencia de los llamados diferentes “aspectos” de sí mismo» «Cada organismo tiene una, y sólo una necesidad básica en la vida: realizar sus propias potencialidades». «Pero la tarea del ser humano al realizar su naturaleza es mucho más difícil, porque debe hacerlo en estado de autoconciencia. Es decir, su desarrollo nunca es automático sino que debe, en cierta medida, elegirlo y afirmarlo por sí mismo»; «... debe elegir como individuo, porque la individualidad es un aspecto de la conciencia de sí mismo» (May, 1976, págs. 73-76).

a. NIVELES DEL «SÍ MISMO»

Ismael Quiles (1990) diferencia tres niveles del sí mismo:

1) *El sí mismo individual o personal*

En sentido estricto el *sí mismo* sólo existe en singular, dado que sólo existen los *sí mismos* singulares o individuales. El *sí mismo* colectivo o social presupone la existencia de dos o más sí mismos individuales, que se unen mediante algún lazo común, ya sea por interés, por modo de ser o de actuar (parejas o grupos). El *sí mismo* es de suyo originalmente individual, personal. Todo *sí mismo* con significado colectivo tiene su fundamento último en el *sí mismo* individual o personal.

Nuestra primera comprobación es el hecho de que «yo» soy un «individuo» y, por lo tanto, me doy cuenta de que soy un ser «único», numéricamente único, y me reconozco como distinto de todo otro ser (Quiles, 1990, pág. 6).

Individuo significa que soy uno, contrapuesto a la pluralidad, y además que soy indivisible en partes de la misma clase o especie de ser. Siendo tan obvio, tiene, sin embargo, una importancia muy peculiar para mí, como también para todos y cada uno. Así, por ejemplo, al hablar tú de ti mismo

estás afirmando que tú eres distinto o distinta de todos los demás y de todo lo demás. Tú eres ti mismo y distinto de todo lo que te rodea en el mundo, personas y cosas. Tú eres una unidad única en medio de todo, pero distinta de todo. Una unidad propia y exclusiva, nada ni nadie puede ser tú, nada ni nadie puede sustituirte; si se intentase y tú lo aceptaras, tu ser quedaría forzado interiormente, como una anulación, negación o alienación de tu ser. Pues justamente éste es el hecho de quitarte tu identidad para que no sea tuya, lo cual es un estado de contradicción interna. Esto parece extraño, pero en realidad es una de las enfermedades del hombre moderno, la de debilitar la propia unidad y vivir como si fuera otro, es decir, como un robot manejado desde afuera. San Agustín dice: «qué cosa más tuya que tú» y «qué cosa menos tuya que tú cuando lo que tú eres es de otro» (In Ioan., Tract. 29) (Quiles, 1990, pág. 7).

Por lo tanto, el *sí mismo* es lo más íntimo de un ser humano. Es cada uno el que es sí mismo y cada uno es el único que se da cuenta de que es sí mismo, no otro, y se experimenta como distinto, diferente, irrepetible, simplemente «otro». Éste es un hecho de experiencia que cada uno puede constatar.

Es un acto personal que cada uno tiene que hacer por sí mismo y de ninguna manera puede delegar en otro. Mis acciones son mías y nadie las puede hacer por mí. Por ejemplo, si yo no estudio y no

comprendo una lección, nadie puede sustituirme en esa función, en «mi» acto personal: mi maestro tendrá su comprensión, mis padres tendrán la suya, pero mi comprensión es un acto que nadie puede hacer por mí, porque es un acto que debe llevar el sello de mi mismidad, para que sea mío (Quiles, 1990, pág. 7 y 8).

Con frecuencia se dice: «nadie es insustituible». Pero esto es verdad respecto de las acciones humanas que tienen un objetivo externo a mí, con un resultado sobre las personas y las cosas. Así, si yo no cuido una planta, habrá otro que la cuide. Si mueren los padres de un niño, aunque sea muy difícil sustituirlos, en una forma u otra, aunque menos efectivamente, otros de la familia o fuera de ella pueden hacerlo. En estas acciones somos sustituibles y se entiende que nadie se considere necesario, imprescindible y único. En realidad, «mis» acciones sólo yo las puedo hacer, y el «otro» sólo me sustituye con «sus» acciones para lograr determinado efecto.

Pero en las acciones que yo realizo en el interior de mi mismidad, en nada puedo ser sustituido: no puedo querer transferir mi amor a una persona para que ella lo cumpla por mí, porque mi acto de amor es «mío», único, y el de la otra persona será «su» acto de amor. En eso somos tan irremplazables que ni Dios mismo nos puede sustituir. Como ha dicho San Agustín: «Dios te ha creado sin ti, pero no te salvará sin ti». Lo cual es comprensible, por cuanto la salvación de mí mismo implica actos personales de mi voluntad y de mi inteligencia, de fe y de amor, que ninguna otra persona puede hacer, porque no serían actos de la «mismidad» que tiene que salvarse (Quiles, 1990, pág. 8).

2) *El sí mismo integral*

Esa realidad que soy yo mismo, distinto de todo lo demás, es, por un lado, muy unificada en la mismidad que verifico de mi yo, a la cual distingo de todas las demás unidades y mismidades que me rodean. Pero, al mismo tiempo, es una unidad constituida por un complejo de muchas realidades que constituyen mi yo, mi sí mismo, distinto de lo otro.

Por de pronto, un constitutivo importante de mí mismo es «mi cuerpo». El cuerpo de cada uno es parte de su mismidad, y es como la base vital de su ser. Además, mi cuerpo tiene, por así decirlo, su mismidad propia y es una parte de mi mismidad por la que yo, con mi cuerpo, me distingo de los cuerpos de los demás. Todos los cuerpos son distintos y se distinguen de los demás, tienen su individualidad de líneas, de formas externas e internas.

Además integra mi yo, mi mismidad, mi estructura psicológica, mi carácter, mi estructura biopsíquica, mi ritmo fisiológico, etcétera

También forma parte de mi yo el entorno que me rodea, pues, en cierta manera, mi yo y su entorno van interactuando con un resultado distinto para cada individuo, para cada yo. Ortega y Gasset afirmó «yo soy yo y mi circunstancia». En esa circunstancia se incluye tanto el ambiente natural y cultural en el cual uno vive y se va realizando, como es la familia y la sociedad de amigos y conciudadanos entre quienes y con quienes uno crece, madura e intensifica su mismidad.

Es, pues, evidente que nuestro sí mismo incluye múltiples elementos constitutivos e interactuantes y que uno debe tenerlos en cuenta a todos ellos cuando habla del sí mismo. Se puede llamar *sí mismo integral* dado que incluye todo cuanto en alguna forma es constitutivo de mí mismo.

3) *El sí mismo esencial*

Sin embargo, toda esa complejidad de realidades que me configuran o con las cuales convivo y forman mi sí mismo no son todavía mi realidad ni mi mismidad más profunda. Ésta es lo más hondo de mí mismo. Mi verdadero «yo» es algo más profundo, es la «esencia» de mí mismo, aquello por lo cual yo, en último término, yo soy mí mismo.

¿Será posible que con mi cuerpo y con mi sistema nervioso, y mi rostro y mis sentidos, y mi carácter y mi buena o mala memoria, y mi buena o mala inteligencia, no sea ya mi verdadero sí mismo? No, todo esto forma parte de la totalidad del yo, de mi yo, total o integral. Por éste me distingo de los demás. Sin embargo, en el

sentido en que ya Platón decía: «los brazos y las piernas no son mi yo» (y así de las otras partes), no son el *fondo* de mi yo (Quiles, 1990). Porque, aun sin ellos, mi personalidad, mi yo subsiste por cuanto aquéllos son sólo *partes integrantes*, y lo mismo digamos de las líneas de nuestro rostro o de las cosas, personas y accidentes que nos circundan.

Entonces, ¿cuál es «mi yo» en realidad? Digamos que es aquello por lo cual *en último término*, y *en el fondo de mi ser*, yo me doy cuenta de que todo esto que me constituye está unido y se mantiene unido coherentemente, formando la totalidad de mi ser, como desde su *última base* de sustentación. Sin esto todo lo demás se desintegra, degrada y derrumba y aniquila porque deja de formar esa totalidad de mi yo, al perder su último fundamento.

Éste sería el *sí mismo esencial*, la esencia de mi yo, aquello por lo que yo en último término soy yo, ese yo que experimento y por el cual me doy cuenta de que soy distinto de los otros y me afirmo distinto de los otros; por eso soy mí mismo, y no otro, es una identidad radical. Estamos hablando de aquello que es mi esencia, el *sí mismo esencial*, lo más recóndito de aquello por lo que yo me siento yo y me contrapongo a todo lo demás, incluso a mi cuerpo. Yo digo, mis pies son míos, mis brazos son míos, mi cara es mía, mi casa es mía. Pero, no digo mis pies son mi yo, porque sin los pies yo seguiría siendo yo, siendo mí mismo, y así de las demás cosas.

Yo vivo, en síntesis, en mí mismo *algo* que es como la *base* más profunda y el *principio* más hondo de mi mismidad, aquello por lo cual todo lo demás está sellado, marcado y sostenido como mío, como formando parte de mi ser y de mi individualidad humana.

Esto lo llamó ya Aristóteles el *principio*, es decir, aquello de donde todo en último término en mí procede y a lo cual en último término es reducido, porque si no tiene la marca, el sello, de este punto originario (es decir, el primero) en el cual yo digo *yo*, ya de ninguna manera forma parte de mi yo.

Por eso lo podemos llamar el *sí mismo esencial*, es lo que constituye la esencia de mí mismo, mi mismidad, mi yo, la esencia de mi personalidad íntima: a la vez lo más profundo de mi ser y también

lo más culminante. En esa profundidad yo digo, *yo soy yo, yo mismo y único*. Y ahora podemos repetir, *yo soy yo, yo mismo y único*, y todo en mí está relacionado con este yo, de lo contrario no entra en la realidad esencial de mi mismidad.

Mírate hacia adentro y lo comprobarás y te darás cuenta de que desde que tienes conciencia, te acuerdas de que sentías ese tu yo y tu mismidad en el centro de ti mismo y desde ahí te referías a todo, asumías o rechazabas, disfrutabas o sufrías, te sentías dueño o dueña de tus pies y de tus brazos, pero no del de tu hermano o de tu hermana o de los demás de tu familia, exactamente como lo estás experimentando en este momento. Estás apuntando hacia el «centro» de ti mismo o de ti misma, a tu *yo esencial*, al cual tienes que cuidar y desarrollar, mantener y salvar. Esa profunda mismidad por la cual eres simplemente *tú, y no otro, ni otra*.

Ahora bien, cuando yo hago la pregunta ¿qué soy yo?, ¿cuál es mi esencia y mi destino?, estoy preguntando por la esencia y el destino de ese mi «yo» profundo, *esencial*. La esencia de *mi mismidad esencial*, simplemente de mi auténtico *ser un yo*, y, por tanto, de mi destino individual. Todos mis constitutivos y mis circunstancias tienen sentido por su dependencia o relación con ese mí mismo; tienen valor tanto y cuanto me sirven para mantener y desarrollar esa *mi mismidad esencial, mi yo esencial*.

Al «si mismo esencial» es al que se refiere el precepto griego «Cónócete a ti mismo», que fue retomado por la filosofía occidental⁷.

b. EL CENTRO INTERIOR

En el centro interior yo me siento yo, es el lugar desde donde tomo conciencia y, por ejemplo, atribuyo a mi cuerpo como mío y a las acciones que realizo hacia afuera como mías, las asumo como propias. Ahí está mi mismidad esencial, el núcleo más profundo de la

7. Ismael Quiles (1990) señala que un estudio exhaustivo de las diversas fórmulas e interpretaciones de este precepto griego es el de Pierre Courcelle, *Cornais-toi toi-même. De Socrate à Saint Bernard*. Études Augustiniennes, Paris, 1975, 2 vols.).

mismidad. Ese centro interior es la realidad personal más profunda de la cual surgen y a la cual se refieren todas las demás realidades que me constituyen, tales como la inteligencia o la voluntad. En dicho punto están conectadas todas las complejas realidades personales, de modo semejante al centro de una circunferencia del que parten todos los radios de ella. Así toda persona experimenta en su interioridad un único centro. Uno significa lo que en sí mismo no incluye división. La unidad es la base del ser personal, constituye la individualidad y distingue a cada sujeto de todo otro ser. «*Por ser uno y sentirme uno, yo me distingo de todo lo que no soy yo*» (Quiles, 1990, pág. 23). Ahí está la raíz de la identidad, de mi íntima unidad, toda persona busca mantener y fortalecer esa consistencia interior frente a todo lo otro.

El dinamismo del centro interior supone la autoconciencia, el autocontrol y la autodecisión.

El centro interior es la fuente de todo el dinamismo interior y el punto de referencia de todos los actos de una persona;

... me siento en mi centro interior, autónomo, como único señor en el interior de mí mismo, pero también con la consecuente soledad, porque soy yo solo quien tiene que tomar en último término mis decisiones» «En esta autonomía de mi ser se muestra mi imposibilidad de transferencia a otro ser. Soy intransferible (Quiles, 1990, págs. 26 y 27),

no puedo ser sustituido por otro. Si yo no decido, otro no puede decidir por mí.

Uno se reconoce como persona al tomar conciencia de que su sí mismo, al que experimenta como un centro interior, es propio de un ser único, irrepetible, inconfundible, intransferible, distinto de todo otro ser. Así «*he comprobado que soy un ser en sí ... y por eso puedo tener conciencia y dominio de mí mismo*» (Quiles, 1990, pág. 64).

La sociedad debe crear las condiciones para que las personas puedan desarrollarse desde su interior, desde su *ser en sí*.

La persona humana es social por naturaleza, y es social desde el

ser en sí, desde el sí mismo, pues de lo contrario la relación no es humana ni social; es previo el ser en sí y el actuar desde sí. Si no se actúa desde sí la relación con el otro no es ni personal ni social. (Quiles, 1984, pág. 102).

Velasco Suárez (2003) afirma que nivel superior de integración de cada persona está constituido por el centro personal espiritual que con sus dos fuerzas, la inteligencia y la voluntad (entendida como capacidad de libre disposición de la propia vida), gobierna a las estructuras y niveles de actividad subordinados.

La persona se revela en su propia experiencia como una realidad compleja y jerárquicamente estructurada. «Unitas multiplex», unidad viviente de una diversidad que se manifiesta en un triple nivel de estructuras y de actividades: lo espiritual, lo psíquico-sensible y lo corporal (Velasco Suárez, 2003, pág. 79).

C. EL DESARROLLO DEL SENTIDO DE SÍ MISMO SEGÚN G. W. ALLPORT

Allport afirma que «*el sí mismo (self) es algo que nos damos cuenta inmediatamente. Lo concebimos como la zona central, íntima, “cálida”, de nuestra vida*» (Allport, 1966, pág. 141).

Allport emplea el concepto de «*proprium*», como sinónimo de *self*, para dar cuenta de la integración de las características que definen a un sujeto. El concepto de «*proprium*» se refiere a la percepción que el sujeto tiene de sí mismo (lo que soy, lo que debo ser y lo que quiero ser). Está compuesto por aquellos aspectos de la experiencia que percibimos como esenciales y centrales.

Al proceso de diferenciación personal que implica el «*proprium*», contribuyen las siguientes funciones, que van surgiendo en diferentes momentos del ciclo vital, a saber:

1. Percepción de la realidad corporal (primeros meses de vida). El *mi corporal* está compuesto por sensaciones corporales, cenestésicas, que dan fe de la existencia de uno y, por lo tanto, es un anclaje permanente para el desarrollo de la autoconciencia. Esas

sensaciones constituyen el fundamento necesario para el emergente sentimiento de sí mismo. El bebé al principio llora por una incomodidad no localizada, pero luego muestra una progresiva capacidad para identificar el desasosiego como propio. Las sensaciones y sentimientos corporales continúan siendo durante toda la vida el soporte de la autoconciencia.

El sentido del yo corporal se forma a partir de sensaciones orgánicas repetidas, como también por las frustraciones procedentes del exterior.

La conciencia y la conciencia de sí mismo no son la misma cosa. El neonato tiene actividad consciente, aunque limitada, pero la conciencia de sí mismo «*es una adquisición que se realiza gradualmente durante los primeros 5 o 6 años de vida*» (Allport, 1966, pág. 142).

Generalmente a los 8 meses el niño ya reconoce las figuras familiares, de la madre en particular, y llora cuando se acercan personas extrañas. El sentido de la identidad de los demás precede al sentido de su propia identidad.

2. Identidad del sí mismo, Identidad personal o propia. Discriminación yo - no yo, momento en nuestra vida donde nos consideramos como entes continuos, como poseedores de un pasado, un presente y un futuro, como también nos vemos como entes individuales, separados y diferenciados de los demás, el sujeto se reconoce como un punto de referencia distinto y constante. La interacción social es un factor importante; las acciones del otro al que el niño se adapta diferenciadamente, son las que le permiten comprender que él no es el otro sino un ser con derecho propio. Durante el segundo año de vida el niño a menudo confunde, al oír o al hablar, los pronombres personales (uso de la primera, segunda y tercera persona); así, por ejemplo, dice: «Cuidado Juan se lastimará. No quiero hacerme daño». El sentido de sí mismo es aún incompleto a dicha edad.

3. Autoestima o Exaltación del yo. Está ligada a la necesidad de sobrevivir y de procurarse cosas para sí. Supone considerarse un «ser capaz», reconocerse como un ser valioso. La autoestima está íntimamente ligada al desarrollo continuo de las competencias,

supone la evaluación de un individuo de sí mismo y las ganas de querer hacerlo todo por sí mismo. Surgen sentimientos de orgullo o de vergüenza dependientes de los logros. La autoestima se relaciona con el sentimiento de dignidad, esto es, con la conciencia que la persona tiene de la propia valía. La consideración positiva de uno mismo impulsa a la autorrealización y ejerce una influencia extensa e intensa en nuestra vida.

El sentido de sí mismo se puede observar claramente cuando las actividades que desea realizar son contrariadas. Cuando su tendencia exploratoria es frustrada el niño se siente herido en la estima de sí mismo. Así, el desarrollo del darse cuenta de sí mismo alcanza un estadio crítico alrededor de los 18 meses y los dos años de vida, momento que emerge una actitud negativista y opositora que describe claramente Spitz. Niega de antemano el aceptar todo lo que le propongan u ordenen, para proteger su nascente estima de sí mismo y expresar su afirmación como sujeto.

Para Allport en el curso de los tres primeros años de vida se desarrollan gradualmente los tres aspectos o funciones desarrollados (sentido del sí mismo corporal, sentido de una continua identidad de sí mismo y estimación de sí mismo o amor propio) conformando de este modo un *sí mismo inicial*.

De los cuatro a los seis años emergen las siguientes dos funciones:

4. Extensión de yo. Aparecen los sentidos de competición y de posesión. («esta pelota es mía»). Con los aprendizajes el niño empieza a tener una alta consideración por las posesiones, por los objetos queridos, por su ropa, su casa y sus juguetes. Luego se identifican con diversos grupos.

Supone la amplitud gradual de intereses que, posteriormente, diferencian al adulto del niño. Algunas cosas, personas y eventos a nuestro alrededor pasan a ser centrales; esenciales para nuestra existencia, sentimos que son parte de nosotros, nos pertenecen. Considera que a pesar de que algunas cosas no están dentro del cuerpo físico, siguen siendo una parte muy importante de la vida de uno.

5. *Imagen de sí mismo*. Valoración de uno mismo a partir del contraste entre la propia conducta y la valoración que los demás hacen de ella. La imagen de sí mismo tiene dos aspectos: el modo cómo considera sus capacidades, estatus y roles actuales, y lo que él desearía llegar a ser, sus aspiraciones o imagen ideal.

6. *Racionalidad, agente racional* (6 a 12 años). Percepción de sí mismo como capaz de resolver problemas. El niño empieza a desarrollar sus habilidades para afrontar los problemas de la vida de forma racional y efectiva.

7. *Sí mismo intencional, esfuerzo propio* (12 años en adelante): la focalización de la conducta en determinados objetivos. El adolescente sabe que para afrontar su futuro debe seguir un plan, construir un proyecto de vida. Expresión del *self* en términos de metas, ideales, planes, sentido de dirección y propósito. La culminación se daría cuando tiene la capacidad de ser autor de su vida.

8. *El sí mismo como conocedor*. Según Allport, el sí mismo trasciende todas las funciones antes mencionadas. Supone el acto unificador de percibir y de abarcar los estados propios como simultáneos y pertenecientes a mí («Yo sé todas estas cosas y, lo que es más, sé que las sé»). No solamente conocemos cosas, sino que conocemos los rasgos empíricos de nuestro *proprium* o sí mismo.

d. PSICOANÁLISIS Y ETAPAS DEL SÍ MISMO

Otto Kernberg ha intentado integrar la escuela kleiniana y la denominada psicología del yo, siendo discípulo de Melanie Klein (iniciadora de la escuela de las relaciones objetales). Su «Teoría de las Relaciones Objetales Internalizadas» se basa en la importancia de las más tempranas relaciones objetales internalizadas en la determinación de las vicisitudes del conflicto intrapsíquico y las relaciones psíquicas (Kernberg, 1979).

El sujeto para Kernberg tiene procesos de internalización de las representaciones del objeto externo y de las representaciones del sí mismo, y un afecto que acompaña a ambas representaciones. Es decir, todas las personas tenemos una imagen de todos los individuos que nos rodean, otra imagen de nosotros mismos, y una

emoción que acompaña a los dos tipos de imágenes, respectivamente. Ello lo adquirimos durante el desarrollo evolutivo a través de las relaciones significativas, y se genera a través de los sistemas de identificación, que, del inferior al superior, serían los siguientes (Fernández Belinchón y Rodríguez Moya, 2013):

- Introyecciones: es pasar, de forma fantaseada, objetos y cualidades inherentes a determinados objetos del «afuera» al «adentro». Esto es, apropiarnos de sentimientos, comportamientos o actitudes de las personas significativas. No hay discriminación entre el sujeto y el objeto, tomando todo lo del mismo y sin ser consciente de que ello está ocurriendo.

- Identificaciones: es una forma superior de introyección, y se define como el proceso psicológico mediante el cual el sujeto asimila un aspecto, una propiedad, un atributo de otro, y se transforma, total o parcialmente, sobre el modelo de éste; de esta manera se constituye y diferencia la personalidad. En la identificación es necesario que exista un aumento de las capacidades cognitivas, así como una internalización de roles.

- Identidad del yo: es el nivel más alto en la división sujeto/objeto, e implica la organización de las identificaciones e introyecciones, bajo la función sintética del yo. Implica la consolidación de las estructuras yoicas, está relacionada con la continuidad del sí-mismo (percepción de identidad), la concepción global del mundo de los objetos, y el reconocimiento de esta coherencia en las interacciones, percibiendo a su vez el reconocimiento que le otorga el ambiente.

Para que los sistemas de identificación se alcancen de forma satisfactoria, es necesario que exista cierto grado de integración y desarrollo yoico y superyoico, lo cual depende a su vez de la medida en que la represión (mecanismo neurótico) y sus mecanismos afines hayan llegado a reemplazar a la escisión (mecanismo psicopático) y sus mecanismos afines (Fernández Belinchón y Rodríguez Moya, 2013).

Nos basamos en S. Abend (Abend, Pordier y Willick, 1983) para resumir del siguiente modo los estadios del desarrollo del sí

mismo (*self*) presentados por Otto Kernberg y su correspondiente psicopatología:

Estadio 1: «Autismo» normal o estadio primordial indiferenciado.

Esta fase abarca el primer mes de vida. Indiferenciación de las representaciones de sí mismo y de objeto. Precede a la consolidación de la «buena» constelación indiferenciada entre el *self* y el objeto. Esta etapa y noción de autismo se equipara con lo descrito por Margaret Mahler⁸, Pine y Bergman (1977). Al comienzo, debido a que son muy altos los umbrales para los estímulos externos, el infante parece estar en un estado de desorientación alucinatoria primitiva negativa, en el cual la satisfacción de necesidades pertenece a su propia órbita autística y omnipotente. Catexia propioceptiva-enteroceptiva (interior del cuerpo) experimentada en forma de tensiones o sensaciones que surgen en su cuerpo y se descargan mediante la tos, escupiendo, vomitando, retorciéndose, llorando, entre otras. La satisfacción de necesidades no se percibe como proveniente del exterior, no se tiene conciencia de que exista un agente maternante.

Los trastornos del desarrollo en este estadio y la fijación en él son característicos de las psicosis autísticas. En el síndrome de autismo infantil hay una fijación o una regresión a la fase autística de la más temprana infancia, es decir, el niño no parece percibir en absoluto a su madre como representativa del mundo exterior. Existe un muro entre el niño autista y el ambiente humano. El autismo psicótico sirve para contrarrestar las múltiples complejidades de los estímulos externos y las excitaciones internas que amenazan aniquilar al yo rudimentario del niño autista. El

8. Margaret Mahler (1897-1985) hizo una aportación importante con su detallada descripción del desarrollo de la personalidad en la muy temprana infancia. A Mahler se le considera principalmente una teórica de las relaciones objetales por su énfasis en las representaciones mentales del sí mismo (*self*) y los objetos y su focalización en los aspectos interpersonales del desarrollo. Era pediatra y se interesó por la relación madre e hijo, lo cual la acercó al psicoanálisis. Para ella, la cuestión central del ciclo vital no era el progreso del desarrollo libidinal, sino las fases de separación e individuación.

mantenimiento de la mismidad es el rasgo cardinal del síndrome de la psicosis autística.

Estadio 2: «Simbiosis» normal. Esta fase se extiende desde el segundo mes hasta los seis u ocho meses de vida. En estos meses se da el pasaje del predominio de la catexia propioceptiva-enteroceptiva a la catexia sensorio-perceptiva (tacto, olfato, visión, audición). La simbiosis normal se anuncia mediante el paulatino levantamiento de la fuerte barrera innata contra los estímulos que protegió al infante pequeño de los estímulos internos y externos hasta la tercera o cuarta semana de vida. Pero el yo rudimentario del niño no es aún adecuado para la tarea de organizar sus estímulos internos y externos de manera de asegurar su supervivencia; la estrecha vinculación psicobiológica entre la madre que se hace cargo del cuidado y el bebé, es lo que complementa el yo indiferenciado del infante (simbiosis). El infante se comporta y funciona como si él y su madre fueran una unidad dual omnipotente dentro de un límite único y común (la «membrana simbiótica»).

El logro del sentimiento de identidad (*self*) es acompañado por las relaciones objetales. La comparación y contraste con los otros va asegurando el surgimiento del sí mismo. En la construcción del *self*, los sentimientos primitivos forman la capa más profunda que se complementa con la sensación de ser cuidado por el objeto de la libido.

En el inicio de esta etapa el niño es incapaz de integrar valencias afectivas opuestas. Las representaciones libidinalmente y agresivamente investidas están estrictamente separadas en una «buena» representación *self*-objeto y una «mala» la representación *self*-objeto. Los traumas y las frustraciones severas que tienen lugar en este estadio ocasionan una patología caracterizada por la diferenciación incompleta entre el *self* y las representaciones objetales, como también por la persistente tendencia al rechazo defensivo del «buen» *self* y de las «buenas» imágenes objetales. La fijación patológica, o la regresión, por su parte, es propia de la psicosis simbiótica de la infancia, la mayor parte de las esquizofrenias adultas y las psicosis depresivas. En las psicosis simbióticas el niño trata a la madre como si esta fuera parte de sí mismo, es

decir, no existe exterior a su sí-mismo sino fusionada con él. El niño es incapaz de integrar una imagen de la madre como un objeto distinto y totalmente externo, y en cambio parece mantener imágenes (introyectos) fragmentadas buenas y malas del objeto. Contrariamente al autismo, la psicosis simbiótica revela signos de diferenciación; la representación mental de la madre se fusiona regresivamente a la del Yo, y supone un fracaso en el proceso de separación-individuación.

Estadio 3: Diferenciación entre el sí mismo y las representaciones objetales (Separación e individuación según Mahler⁹). Este estadio comienza alrededor de los seis u ocho meses y finaliza entre los dieciocho y los treinta y seis meses de vida.

Es una fase del desarrollo que sigue dos carriles separados pero intervinclados: uno es el de la separación, que lleva a la conciencia intrapsíquica de la separación, y otro es el de la individuación, que lleva a la adquisición de una individualidad distinta y única.

Esta etapa comienza con la diferenciación de la representación del sí mismo respecto de la representación objetal a partir del núcleo formado por la representación conjunta «buena» del sí mismo y el objeto, e incluye la ulterior diferenciación entre la representación del sí mismo y la objetal a partir del núcleo de la representación conjunta «mala» sí mismo-objeto. Termina con la posterior integración de las representaciones «buenas» y «malas» del sí mismo en un concepto total del sí mismo, y con la integración de las «buenas» y «malas» representaciones objetales en representaciones objetales «totales»; es decir, se alcanza la constancia objetal (ver gráfico).

Cualquier fracaso en el desarrollo durante este estadio conduce a los trastornos propios de las organizaciones *borderline* de la per-

9. Karlen Lyons-Ruth (1991) señala que sería más adecuado describir el desarrollo como un proceso de apego-individuación que de separación-individuación, teniendo en cuenta la tendencia del infante a buscar y mantener lazos estables con sus cuidadores, al mismo tiempo que intenta, en el marco de estas relaciones, conseguir sus propios objetivos (Lichtenberg, 1989).

sonalidad. En esta categoría general Kernberg incluye los síndromes *borderline*, las adicciones, los trastornos narcisistas, los desórdenes de la personalidad antisocial. En su opinión, todos estos desórdenes constituyen un fracaso en la integración de las imágenes parciales del *self* y de los objetos «totalmente buenos» y «totalmente malos»; es decir, todos ellos se caracterizan fundamentalmente por la división. El amor y el odio no se amalgaman; la madre es sentida alternativamente como toda buena o toda mala. Durante este estadio comienza a funcionar un sistema rudimentario de defensas que se centra fundamentalmente en la escisión, división o disociación primitiva, que fomenta la presencia de otros mecanismos de defensa tempranos como la negación, la idealización primitiva, la identificación proyectiva, la omnipotencia y la desvalorización o peyorización. La división, fragmentación o *splitting* se produce cuando el desarrollo se interrumpe en la tercera etapa; el niño responde mediante el fraccionamiento de los *self*-objetos agresivos y el alejamiento de los *self*-objetos buenos. Esto da lugar a puntos de vista poco realistas de los demás, ya que sólo se ven en blanco o negro, bueno o malo.

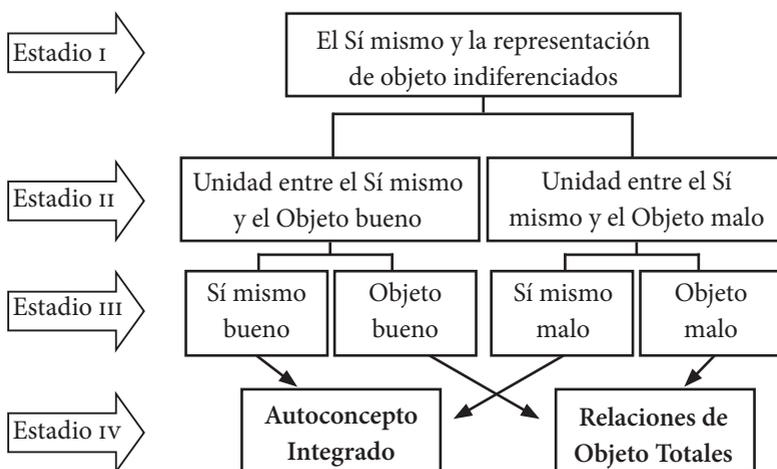
Estadio 4: Integración de las representaciones de sí mismo y representaciones de objeto. Desarrollo de las estructuras derivadas de las relaciones objetales intrapsíquicas. Este estadio comienza al final del tercer año de vida y discurre a lo largo de todo el período edípico. Durante esta etapa, el sí mismo «bueno» (libidinalmente investido) y «malo» (agresivamente investido) y las representaciones de objeto se integran en un definitivo sistema de sí mismo y una representación total de objeto. La psicopatología típica característica de este estadio está representada por las neurosis y las patologías caracteriales de «alto nivel». La principal maniobra defensiva propia de este estadio es la represión.

La maduración cognitiva es esencial para la integración de las representaciones del sí mismo y las representaciones objetales que reflejan percepciones y vivencias opuestas desde el punto de vista afectivo; sin embargo, la persistencia del predominio patológico de mecanismos de defensa primitivas, sobre todo la escisión, asociados con graves conflictos pregenitales pueden interferir con los

procesos de integración y por ende en la normal integración de las relaciones objetales (Ramírez, 2010).

Estadio 5: Consolidación del superego e integración del ego. Se trata de un estadio evolutivo [postedípico] en el que la identidad del ego va desarrollándose progresivamente.

Para Kernberg (1970,1974) el más notable ejemplo de fracaso en el desarrollo normal de las relaciones objetales internalizadas está representado por las personalidades narcisistas, que tienen dificultades para evocar no sólo personas reales de su pasado, sino incluso sus propias experiencias; con esas personas la doble ausencia de representaciones objetales integradas con carga libidinal y de un concepto integrado del sí mismo libidinalmente caracterizado determina la vivencia de vacío tan característica de los pacientes fronterizos y, en especial de las personalidades narcisistas, correspondan o no a la categoría de fronterizos. Esa vivencia de vacío hace que estos pacientes necesiten concentrarse exclusivamente en las experiencias interpersonales. Muchas veces las personalidades narcisistas son conscientes de su incapacidad para juzgar a los demás y a sí mismos tal como los perciben los demás, más allá de las pautas que acerca de su comportamiento les brinda la interacción actual.



e. HEINZ KOHUT Y LA PSICOLOGÍA PSICOANALÍTICA DEL SELF

Kohut (1977, 1980) desarrolló una escuela dentro del pensamiento psicoanalítico que denominó psicología psicoanalítica del *self*. Definió el *self* (sí mismo) como el núcleo de la personalidad. Un *self* cohesivo es condición necesaria de la salud mental, mientras que un *self* poco o no cohesivo es la causa de mecanismos de defensas y compensatorios, trastornos de personalidad y de enfermedades mentales.

El *self* y su cohesión se desarrollan gracias a las relaciones narcisistas con los objetos arcaicos e infantiles que denomina objetos del *self*.

Kohut plantea que toda persona posee un *self* virtual que se consolidará como un *self* nuclear en base a la respuesta empática de los *self* nucleares de los objetos-*self* primarios, los cuales pueden diferenciarse en: objeto-*self* que cumple una función especular y objeto-*self* omnipotente idealizado.

Kohut llama objeto del *self* a la función que ciertas personas cumplen para otra persona, por ejemplo, los padres son objetos del *self* para los chicos, en el sentido que les brindan admiración, les brindan apoyo emocional o les brindan sentimientos de seguridad. Es decir, son personas que sostienen la autoestima y el sentimiento de seguridad, que ayudan a calmar la angustia.

A partir de la segunda tópica freudiana, Kohut ubica el *self* como un conjunto de representaciones que dan cuenta del sí mismo. Lagomarsino (1998) señala que rastreando en la obra de Freud, encontramos la noción de «sí mismo» (*Selbst*) en 1910 cuando, en el contexto de la primera tópica y de la primera teoría de las pulsiones se refiere a la idea de un organismo que busca preservarse de la muerte, a la idea global y no determinada del sujeto, individuo y quizá persona.

En la *Introducción al narcisismo* Freud considera que el objeto de la libido es el yo y el sí mismo pertenece al nivel conceptual de la elección de objeto, es el objeto de amor del yo. En una segunda acepción el sí mismo queda definido como un conjunto restringido de representaciones que conforman para el sujeto un modelo arcaico de sí y que funciona como objeto actual del amor del yo. El

sí mismo, adquiere este sentido en la elección narcisista del objeto. La identificación con el objeto produce un conjunto de representaciones que el sujeto tiene de sí, este modelo será buscado en el objeto y revestido de libido narcisista. Lo amado en el objeto será el modelo; el sí mismo, lo que uno mismo fue.

La tercera acepción corresponde a la construcción activa y permanente de un modelo actual de sí mismo, resultante de una elección que incluiría aspectos del yo y aspectos que no corresponden al yo del individuo.

La cuarta acepción surge de la introducción del concepto de ideal del yo que forma parte de la noción de sí mismo ya que sin ser «yo» está investido de la libido narcisista y aparece como modelo, una representación o conjunto de representaciones que, a diferencia de los modelos anteriores, se conforma a partir de lo que el sujeto no posea en el momento actual.

Kohut considera que el psicoanálisis se ha centrado en las neurosis estructurales y el conflicto que ellas entrañan, concibiendo el aparato psíquico como un campo donde interactúan fuerzas pulsionales que entran en conflicto entre sí, así como con el yo y el superyo, que se ven forzados a utilizar mecanismos de defensa contra tales fuerzas. Según Kohut, es necesario volver los ojos al campo mismo donde interactúan las fuerzas pulsionales más que en los conflictos que ellas puedan generar. Este campo es el *self*, la autoconcepción de la persona, lo que hace que el individuo se conciba como un todo articulado.

El «cimiento último» no son las pulsiones caóticas sino la realidad central de la persona y sus exigencias. El núcleo central es personal, es el sí mismo, un centro independiente de iniciativa y de percepción integrado con los ideales básicos (Velasco Suárez, 2003).

La tesis central de Kohut es que el psicoanálisis debe ampliar su concepción psicológica para que, sin despreciar las pulsiones y sus conflictos, tenga en cuenta el campo donde éstas interactúan: el *self*, núcleo central de la personalidad.

f. EL ENFOQUE MATERIALISTA DIALÉCTICO DE LA PSICOLOGÍA SOVIÉTICA

Para I. S. Kon (1984), el «yo» es el regulador de la vida psíquica y el núcleo motivacional de la personalidad. La estructura y fuerza del yo son claves en la autorrealización personal. El poder de autorregular la conducta presupone que cada individuo tenga un cierto grado de información de sí mismo. La noción del yo supone una diferenciación y una interacción.

Así existe en un primer momento una diferenciación e interacción yo-no yo, luego yo-otro y yo consigo mismo.

La noción de yo no puede reducirse al problema del conocimiento de la propia singularidad por parte de cada individuo. La autoconciencia está presente en toda la actividad del hombre.

Según Kon (1984) las fuentes del autoconocimiento son:

El yo biológico o corporal se conoce gracias a la autosensibilidad orgánica, las percepciones cenestésicas, cinestesis propioceptivas.

El yo psicológico se va reconociendo en el otro, en la madre (yo especular). En la noción de personalidad tienen relevancia tres conceptos o dimensiones: (a) la visión del mundo, consecuencia de la interacción entre los sistemas cognitivo y estilos, (b) los estilos de vida del individuo, determinados fundamentalmente por la interacción entre los sistemas afectivo y de valores, y (c) la autoimagen o autoconcepto que está determinada, en último término, por la interacción de los sistemas de estilos y valores.

I. Kon señala que algunos autores emplean la «imagen del yo» y «concepto del yo» (autoconcepto) como sinónimos, mientras que otros los diferencian según el grado de generalización y estabilidad. La imagen del yo denota algo dependiente de la situación, mientras que el «concepto del yo» es conocido como una estructura de la autoconciencia.

La noción de «*sí mismo indica ante todo cierta individualidad, cierta identidad inmanente que subsiste a pesar de todos los cambios del medio circundante, manteniendo y reproduciendo su propia estructura*» (Kon, 1984, pág. 13). Esta identidad en el hombre ya se vislumbra en el sistema inmunológico que reconoce las células

propias y rechaza las ajenas. Existe una identidad biológica, corporal, que permite mantener la unidad y continuidad del organismo humano y que está en la base de la identidad personal.

Para Kon la autorregulación de la conducta presupone que toda persona pueda obtener determinada información de sí mismo. Afirma que, como ya lo observara Kant, la conciencia de sí mismo incluye un doble yo: 1- el yo como sujeto del pensar, que denota la pura apercepción (yo meramente reflexivo), y 2- el yo como objeto de la percepción que hace posible la experiencia interior.

Otro representante importante de este enfoque, como lo es S. L. Rubinstein, afirma que «*la conciencia de sí mismo no es un fenómeno primario, sino un producto evolutivo*» (Rubinstein, 1963b, pág. 105). La toma de conciencia de sí mismo está inseparablemente vinculada con su actividad. El sujeto consciente no sólo toma conocimiento de su ambiente, sino también toma conciencia de sí mismo en sus relaciones con el ambiente que lo rodea.

Kon (1984) señala que Marx vincula el yo individual con el proceso concreto de la actividad individual del individuo y con el conjunto de las relaciones sociales de las que es producto y sujeto ese individuo. El yo se convierte en el punto nodal de la encarnación de lo social en lo individual.

Desde el materialismo dialéctico la persona no es un punto de partida, sino el producto de la evolución histórica de la materia. Cada hombre es desde el principio una realidad meramente biológica que por el influjo del medio sociocultural logra formar un yo y una personalidad, que son algo transitorio y accidental, un evento fugaz (Echavarría, 2010). El tiempo y la historia son los que constituyen al yo. Una persona es un proceso en transformación, no es una entidad fija y estática, es siempre un siendo. El sujeto individual es el resultado precario de las interacciones sociales. El sujeto y su psiquismo no serían previos a las relaciones interpersonales, sino que se constituirían como tales en el marco de sus relaciones. La relación es anterior al sujeto.

Desde la postura materialista dialéctica se critica lo que denominan psicologías esencialistas a las cuales consideran que definen

a la persona con independencia del tiempo y de la historia, como también de postular un yo trascendental e inmóvil.

Esta postura materialista no tiene en cuenta la noción de epigénesis, la noción del hombre como ser en devenir, que ya es persona desde su concepción (posee una estructura básica ya hecha, dada) pero que debe realizarse como persona, alcanzar su plenitud en el transcurso del ciclo vital. La persona no es un puro proceso, está orientada a su perfección final.

Es decir que, para el enfoque epigenético, es compatible la permanencia, la unidad y estabilidad de la persona, con el cambio, con la diversidad y multiplicidad del devenir histórico de sus actos.



LECTURAS DE REFLEXIÓN

ACERCA DE LA NECESIDAD DEL CONCEPTO DE SÍ MISMO SEGÚN GORDON WILLARD ALLPORT

A continuación presentamos una selección de párrafos de Allport:

Desde la época de Wundt, la objeción central de la psicología al «sí mismo», y también al «alma», ha sido que el concepto parece ser una petición de principio. Es tentadoramente fácil asignar funciones, que no son totalmente comprendidas, a una misteriosa entidad central y luego declarar que «eso» actúa de tal modo que unifica la personalidad y mantiene su integridad. Wundt, consciente de ese peligro, declaró audazmente que estaba a favor de «una psicología sin alma».

(...) muchos psicólogos han comenzado a aceptar lo que hace dos décadas hubiera sido considerado una herejía. Han reintroducido el «sí mismo» y el yo sin reticencias, y como si se tratara de recuperar el tiempo perdido, han empleado conceptos auxiliares tales como imagen de sí mismo, autorrealización, autoafirmación, yo fenoménico, ego involucramiento, impulsos del yo, y muchas otras elaboraciones con términos compuestos ... (Allport, 1976, págs. 51 y 53).

Virtualmente todas las teorías psicológicas modernas parecen orientadas hacia una de dos concepciones polares a las que llama-

ré, a riesgo de una simplificación histórica excesiva, las tradiciones de Locke y de Leibniz; antes bien, lo que quiero contraponer son sus consideraciones sobre un aspecto de la mente humana: su naturaleza esencialmente pasiva (Locke) o su naturaleza activa (Leibniz).

(...) John Locke supuso que la mente del individuo al nacer era una tabula rasa, y el intelecto mismo era algo pasivo que adquiriría contenido y estructura sólo a través del impacto de la sensación y el entrecruzamiento de asociaciones, tal como una masa adquiere formas a través de las huellas que deja el cuchillo del pastelero. Locke insistió en que no puede haber nada en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos.

A esta fórmula Leibniz agregó un complemento desafiante: nada, salvo el intelecto mismo. Para Leibniz, el intelecto esta perpetuamente activo por derecho propio, entregado a la solución de problemas racionales y empeñado en la manipulación de los datos sensoriales de acuerdo a su naturaleza innata. Para Locke, el organismo es reactivo cuando se lo estimula. Para Leibniz está autoimpulsado. (Allport, 1976, págs. 17-18).

Presupuestos de las teorías psicológicas basadas en el empirismo de Locke:

(...) sostienen que lo que es externo y visible es más importante que lo que no lo es. Puesto que la mente es por naturaleza una tabula rasa, lo que importa no es el organismo mismo, sino lo que le ocurre al organismo desde afuera.

(...) aquello que es pequeño y molecular (ideas simples de Locke) es más fundamental que lo que es amplio y molar (ideas complejas de Locke).

(...) lo que es más temprano es de mayor importancia que lo que es posterior en el desarrollo.

(...) preferencia del positivismo por lo externo más que por lo interno, por los elementos más que por las pautas, por el genetismo (lo importante es lo infantil) y por un organismo pasivo o reactivo más que por un organismo espontáneo y activo (Allport, 1976, pág. 23).

La tradición leibniziana, por el contrario, sostiene que la persona no es una colección de actos, ni el simple lugar de los actos; la persona es la fuente de los actos. Y la actividad misma no es considerada como una agitación que resulta de las presiones de la estimulación interna o externa: es intencional. Para comprender lo que una persona es, necesitamos referirlo siempre a lo que ella puede ser en el futuro, puesto que cada estadio de la persona apunta en dirección a futuras posibilidades. (...) Spinoza insistió en que el conatus, la tendencia hacia la autopreservación y la autoafirmación, es el secreto de todo proceso evolutivo. En una época más reciente, Franz Brentano sostuvo que en cada momento del tiempo la mente humana es a la vez activa e intencional; está constantemente juzgando, comparando, comprendiendo, amando, deseando y evitando (Allport, 1976, pág. 24).

GORDON WILLARD ALLPORT (1976). *Desarrollo y cambio*. Buenos Aires: Editorial Paidós. Versión original: (1955). *Becoming: basic considerations for a psychology of personality*. New Haven, Connecticut: Yale University Press.

EL SÍ MISMO SEGÚN HEINZ KOHUT. EL NÚCLEO PROFUNDO DE TODO SER HUMANO ES UN SÍ MISMO Y NO UN CONJUNTO DE PULSIONES

La Psicología del sí mismo (Self Psychology) de Heinz Kohut puede incluirse dentro de la línea psicoanalítica llamada Teoría de las relaciones objetales.

En el contexto de esta última, cabría establecer un origen lejano de esta Psicología del sí mismo en el llamado Psicoanálisis Interpersonal, que «no constituye una teoría unificada, integral», sino que es un «conjunto de diferentes aproximaciones a la teoría y práctica clínica» (Greenberg y Mitchel, 1983, pág. 79)¹⁰ que tenían en común ciertas premisas opuestas al Modelo de pulsión-estructura.

10. Greenberg, J. R. y Mitchel, S. A. (1983). *Object relations in Psychoanalytic theory*. Cambridge-London: Harvard University Press.

Sus autores más significativos fueron Harry Stack Sullivan, Erich Fromm, Karen Horney, Clara Thompson, Frieda Fromm-Reichmann.

Por otra parte, más cercanamente, es indispensable aludir a la influencia de las ideas mantenidas en la Sociedad Psicoanalítica Británica (tanto las del «Grupo A» –leal a Anna Freud– como las del «B» –seguidores de M. Klein–; más especialmente, las del «Grupo Medio» –por ejemplo, Winnicott– y las de un autor independiente –aunque influido por todos los anteriores– de gran formación filosófica, como W. R. D. Fairbairn) así como las del Psicoanálisis norteamericano, en particular la llamada Psicología del Yo (pág. 76).

Los siguientes constituirían algunos de esos supuestos filosóficos irrenunciables que brindarían unidad en profundidad a la obra de Kohut y que, según él, habría ido descubriendo progresivamente (y «con resistencias» al comienzo):

- Primacía del acto, de lo determinado, sobre la potencia, lo indeterminado; primacía de la unidad sobre la multiplicidad y del orden sobre el desorden.
- Consecuentemente, distinción entre el *ordo naturae vel perfectionis* –orden de naturaleza o perfección– y el *ordo temporis vel operationis* –orden temporal o de despliegue operativo–; en otras palabras, superioridad y anterioridad ontológica de lo posterior o secundario en el orden temporal del desarrollo.
- Finalismo, antimecanicismo.
- Consistencia de la persona.
- El hombre como *unitas multiplex*, donde lo superior es lo más profundo.
- Existencia en el hombre de un *appetitus naturalis* o fuerza originaria hacia su bien.
- Amor a sí mismo originario y perdurable. Inexistencia de un odio o destructividad primarios hacia sí o hacia el mundo exterior.
- Amor a sí mismo directamente proporcional al amor a los otros.
- Valoración de Eros o amor de concupiscencia o imperfecto.

- Necesidad constitutiva de las relaciones interpersonales.
- Existencia en el hombre de una libertad basada en lo natural (pág. 79).

En 1971, ese sujeto que Kohut llamó sí mismo (self) para diferenciarlo del yo, que es sólo una instancia de un aparato psíquico, fue concebido, según lo definió retrospectivamente el mismo Kohut en 1977, en «sentido estrecho». Esta conceptualización corresponde a una «ampliación de la metapsicología clásica» (1977)¹¹.

El self en sentido estrecho es un contenido o estructura del aparato psíquico (1971)¹². Se trata, dentro del contexto del psicoanálisis clásico, de referirse a esa indudable experiencia de sí mismo que acompaña a gran parte de nuestras actividades psíquicas. No se identifica, por lo tanto, con el yo, sino que está. Apuntes filosóficos sobre el amor a sí mismo en la obra de Heinz Kohut presente tanto en el yo como en el ello y el superyó. Esta categoría, según se vio, fue sugerida en ciertos pasajes por Freud.

La progresiva profundización de principios filosóficos acicateada por experiencias clínicas llevó a Kohut, en 1977, a concebir un segundo sentido del sí mismo, al que llamó «amplio». En distintos lugares, y sin definirlo unívocamente, lo describe como «el centro del universo psicológico de la persona» (1977) o como un «centro de iniciativa» (1977). Ya no se trata sólo, como en el caso de lo que se entendía como sí mismo en sentido estrecho, de la innegable existencia de una representación de sí mismo «catectizada» y «con continuidad en el tiempo» (1971). Sucede que esta conceptualización aceptaba

11. Kohut, H. (1977) *The restoration of the self*. New York: International Universities Press. (Traducción al castellano por Noemí Rosenblatt. *La restauración del sí mismo*. Barcelona-Buenos Aires: Paidós, 1980).

12. Kohut, H. (1971). *The analysis of the self. A systematic approach to the psychoanalytic treatment of narcissistic personality disorders*. New York: International Universities Press. (Traducción al castellano por Marta Lucero y Marco A. Galmarini. *El análisis del self. El tratamiento psicoanalítico de los trastornos narcisistas de la personalidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001).

en parte la dinámica propia de las pulsiones y de su elaboración por medio de las instancias psíquicas; el añadido de esta representación del sí mismo permitía explicar muchos fenómenos incomprensible en el marco de una metapsicología clásica, pero no permitía explicar las situaciones vinculadas con la esencia del Hombre Trágico, que exigían otorgar un lugar central al sí mismo (pág. 88).

El concepto de self en sentido amplio se acerca en muchos aspectos a la concepción clásica de persona humana. En general, Kohut lo usa para referirse a su despliegue operativo, tal como aparece en las descripciones que acaban de transcribirse. Pero es posible, también, hallar en sus obras distintas alusiones al sustento metafísico de esa actualización de orden operativo. Ésta es la razón por la que se afirmaba más arriba que la voluntaria falta de una definición de sí mismo en la obra de Kohut le permitía la utilización de un mismo término en distintos registros análogos entre sí, que van desde lo entitativo hasta lo operativo, desde lo antropológico hasta lo psicológico, desde lo psicológico hasta lo moral.

Existe un tema que fue preocupación teórica central de Kohut –y, en general, de todo el psicoanálisis posterior a Freud– y que condensa y explícita esta multivocidad del término self. Se utilizará aquí como ilustración y como profundización de los planteos precedentes. Se trata de la cuestión del «desarrollo» del sí mismo y, en particular, de sus orígenes.

La cuestión es crítica. Si se aceptaran, simultáneamente, la existencia de un estadio de desarrollo originario anobjetal y, por otra parte, los principios metafísicos de identificación entre el *ordo naturae* y el *ordo operationis*, y de primacía de lo potencial e indeterminado, entonces toda estructura personal constituiría una construcción secundaria, periférica y condenada a luchar con un fondo pulsional invencible. En este supuesto, si cupiera hablar de sí mismo, efectivamente se trataría sólo de otra estructura psíquica, por importante que fuera. No habría lugar, por consiguiente, para una afirmación metafísica de la persona ni para la postulación de un verdadero y profundo centro operativo. Distinta sería la cuestión si se aceptara sólo el primero de esos postulados, o si se negaran ambos.

Según se anticipara, no cabe aquí repasar las vicisitudes de estos temas en autores anteriores a Kohut. Sí comprender lo decisivos que Kohut los consideraba.

Puede afirmarse que Kohut rechaza explícitamente la segunda de las tesis (la de la primacía de lo indeterminado) y muestra cierta indecisión acerca de algunos aspectos de la primera. En otras palabras, Kohut no duda en que, sea cual sea el estado en el que se encuentra el sí mismo del recién nacido, se trata ya de un «sí mismo virtual», «in statu nascendi». Esto es que, aunque no esté desarrollado operativamente (en el *ordo operationis*) ya existe un sujeto que contiene potencialmente ese despliegue porque éste corresponde a lo que es (págs. 89-90).

Un sí mismo consolidado por el amor propio, en suma, posibilita el verdadero amor interpersonal.

Heinz Kohut retoma las tesis de Freud sobre el narcisismo y les confiere una fundamentación filosófica –no siempre explícita– que constituye un redescubrimiento de ciertos principios de la metafísica y la antropología clásicas. Este proceso de cambios teóricos se desenvuelve en un curso progresivo de apertura a la observación empática dentro y fuera de la clínica y de radicalización consiguiente de las fundamentaciones filosófica y psicológica.

Al otorgar nuevamente un lugar central al tema del narcisismo –inducido a esto porque los trastornos narcisistas se habían convertido en la patología dominante de nuestra cultura– Kohut afirma haber redescubierto al sujeto humano total, distinto de las instancias psíquicas, al que llama sí mismo. Su psicología del sí mismo constituye una formulación teórica compatible con clásicas tesis metafísicas y antropológicas, reformuladas a pesar de un contexto previo que hasta cierto punto les era extraño u hostil. Su doctrina del narcisismo, inclusive, aporta significativos enfoques y perspectivas a la tradición filosófica (págs. 94-95).

JUAN PABLO ROLDÁN (2008). Apuntes filosóficos sobre el amor a sí mismo en la obra de Heinz Kohut. *Revista de Psicología UCA*, vol. 4, n.º 7, págs. 75-104.

SÍ MISMO, PERSONA Y ESPIRITUALIDAD

SÍ MISMO, SUBJETIVIDAD, IDENTIDAD Y PERSONA

La noción de «sí mismo» comprende a diversos constructos de «autorreferencia» (del griego *autos* y el latín *referentia*), es decir, a todo aquello del sujeto que refiere al mismo sujeto: creencias y representaciones subjetivas, como también esquemas e imágenes.

La necesidad de comprenderse a sí mismo es la característica de la subjetividad humana, dado que sujeto es el ser que no sólo existe en sí, sino que existe para sí, está dado a sí mismo. La existencia subjetiva significa existencia reflexiva, el mantenimiento de una relación con el propio ser caracteriza al existente humano. El hombre es el ser que cuestiona su propio ser, que adopta una postura respecto de sí. La subjetividad supone una existencia que se cuestiona a sí misma (Arregui y Choza, 1992).

Por otra parte «*la subjetividad es una entidad esencialmente unitaria*» (Bertolacci, 2006, pág. 250). La vida personal se nos revela a través de la vida psíquica consciente como una unidad a pesar de la multiplicidad y diversidad de actos que realiza. Subyace a esa variedad de actividad un sujeto, un yo, siempre el mismo. Todos los actos de una persona refieren a esa unidad distinta de ellos, como a la causa de la cual proceden, como al sujeto en el que residen y al que modifican. La realidad de la vida psíquica consciente no se agota en la suma de todos los actos, sino que cada uno de los actos se nos manifiesta como expresión, efecto y modificación de otra realidad, constantemente la misma a través de los cambios

actuales, que los causa, los sustenta y aflora en cada uno de ellos (Derisi, 1950).

A esa unidad y permanencia que supone la noción de yo, debe agregársele la intencionalidad y trascendencia. La persona humana, a diferencia de los seres no personales como las cosas, los vegetales y los animales que son seres fundamentalmente cerrados en sí mismos, se nos revela como un ser abierto a la trascendencia, al ser distinto del propio.

De este modo, la persona humana tiene capacidad de salir de sí mismo y capacidad de entrar en relación consigo mismo.

Por autoconcepto generalmente se entiende la imagen que uno tiene de sí mismo y que se encuentra determinada por la acumulación integradora de la información, tanto externa como interna, juzgada y valorada mediante la interacción de los sistemas de estilos (o forma específica que tiene el individuo de razonar sobre la información) y valores (o la selección de los aspectos significativos de dicha información con grandes dosis de afectividad). Esta acumulación de información elaborada proviene de la coordinación entre lo que el sujeto ya dispone y lo nuevo que debe integrar. En consecuencia, podemos afirmar que, al menos desde esta perspectiva, el autoconcepto es una de las variables centrales del ámbito de la personalidad (González-Pienda, Núñez et al., 1990).

La identidad está estrechamente relacionada con la personalidad. La identidad personal es la permanencia de la conciencia de la propia personalidad en situaciones diferentes y a través del transcurso del tiempo.

La madurez y la estabilidad de la personalidad no pueden ser alcanzadas sin un sólido sentido de identidad. Una vez consolidada la personalidad, la identidad es fundamental para la permanencia de los rasgos que conforman esa personalidad.

Casullo sostiene que:

la identidad supone la autopercepción constante frente a situaciones de cambio, la integración y coherencia de comportamientos y sentimientos diversos en relación con los distintos roles que nos tocan desempeñar.

El logro de la identidad supone la posibilidad de sentir que seguimos siendo la misma persona frente a las diversas situaciones que enfrentamos y que exigen de nosotros comportamientos disímiles. (...) Se construye sobre la base de las dimensiones tiempo y espacio. El aspecto temporal hace referencia a las cosas o experiencias que nos pasaron y que pudimos afrontar con mayor o menor eficacia. Lo espacial se vincula fundamentalmente al entorno sociocultural del cual formamos parte; proporciona la vigencia de determinados valores, creencias, normas y costumbres referidas a cuestiones tales como el trabajo, el sexo, la ética, la familia, la pareja (Casullo y colab., 1994, pág. 16).

Por eso se habla, por ejemplo, de una identidad ocupacional a la que definen como *«representación subjetiva de la inserción concreta en el mundo del trabajo, en el que un sujeto puede autoperibirse como incluido o excluido»* (Casullo y colab., 1994, pág. 13).

a. IDENTIDAD Y MISMIIDAD

La identidad es, por encima de todo, un dilema. Un dilema entre la singularidad de uno mismo y la similitud con nuestros congéneres, entre la especificidad de la propia persona y la semejanza con los otros, entre las peculiaridades de nuestra forma de ser o sentir y la homogeneidad del comportamiento, entre lo uno y lo múltiple (Iñiguez, 2001). La identificación nos garantiza la seguridad de saber quiénes somos y la diferenciación nos evita confundirnos con los demás.

Similitud/distintividad, igualdad/diferenciación, continuidad/discontinuidad, uno/múltiple, son algunos de los pares antitéticos que se debe afrontar conceptualmente para entender la experiencia identitaria de la persona.

La mismidad es un principio de continuidad en el tiempo. *«Por estructurarse en el tiempo, por amasarse en él como lo hace en el espacio, el Yo se reconoce, históricamente, siempre el mismo a pesar de los cambios exteriores e interiores»* (Saurí, 1962, pág. 41). Su historicidad fundamenta su singularidad: yo soy uno en todo

momento y a través de todo el ciclo vital. La mismidad supone que la comprensión del hombre sólo es posible en el acercamiento personal. El elemento temporal es la base de lo diferente, de lo diverso, lo que hace que sea esta persona y no otra. La historicidad es factor de individualización, de separación respecto de los demás, pero también lo es de unión al reunir pasado, presente y futuro, al sintetizar en una totalidad sucesiva dotada de sentido que asegura la persistencia del sujeto en el tiempo.

La experiencia del tiempo se logra gracias a la memoria y a la imaginación. La memoria al ubicar una imagen en el tiempo pasado permite revivirla en el presente; la imaginación nos anticipa el porvenir y facilita el construir proyectos. Así el sujeto se traslada en el tiempo.

Recordar e imaginar actividades edifican la mismidad, pero dichas actividades deben ser previamente integradas. Si una persona se detiene y no las integra cae en la melancolía, uno de los polos antropológicos del tiempo. La lentificación en el tiempo encierra al sujeto en una constante reflexión y repetición, «*hace pesado al Yo, le agobia con una carga imposible de llevar*» (Saurí, 1962, pág. 43). La repetición compulsiva es normal en el desarrollo infantil, pero en el adulto es un proceso inmaduro con el cual se busca robustecer al yo. La lentitud del tiempo personal aísla al sujeto que encuentra a su existencia vacía, con falta de sentido. El sentimiento de vacío carcome la confianza personal y lleva a la depresión.

En el otro polo antropológico del tiempo se encuentra la exaltación, la manía, en donde el tiempo está acelerado, hay una constante anticipación y huida hacia el futuro.

Las personas conocen reflexivamente al tiempo por la intensidad de que son capaces de vivirlo, una vivencia intensa acorta el tiempo, mientras lo alarga la indiferencia. Así el tiempo,

revela la subjetividad, asegura las relaciones consigo mismo (mismidad), e interviene en aquellas que lo unen a los objetos, activándolas, dinamizando, dando vida al espacio. La multiplicidad de los objetos se une en síntesis, experimentada como todo con

sentido determinado. La función sintética del Yo se edifica en base al tiempo; el espacio hace posible la analítica (Saurí, 1962, págs. 48-49).

Así como el desplazamiento es un mecanismo fundamentalmente centrado en el espacio, la identificación (introyectiva o proyectiva) es de índole esencialmente temporal (Saurí, 1962).

b. IDENTIDAD BIOLÓGICA, IDENTIDAD PSICOLÓGICA Y SISTEMA INMUNOLÓGICO

Al hablar de identidad en el hombre no podemos ignorar los recientes estudios sobre la identidad biológica, especialmente si se parte de la persona como un ser biopsicoespiritual.

Las funciones del sistema inmunológico (SI) posibilitan reconocer lo «propio» de lo «ajeno» mediante los linfocitos que conservan un tipo de memoria (Chiozza, 1986). Estos al ser estimulados regresan a un estado anterior, es decir, al de linfoblastos, así se reproducen formando clones que guardan cada uno de ellos una información inmunitaria particular. Esta información permite el reconocimiento, el ataque y la destrucción de lo extraño. En los períodos embrionario y fetal se produce la selección clonal para que, entre las múltiples posibilidades, unas sean aceptadas y constituyan así la identidad del individuo, mientras que otras sean las prohibidas. Así se distingue lo «propio» de lo «ajeno», pero esto último no es una información desconocida, sino algo «familiar» reprimido. Lo desconocido, como por ejemplo los nuevos productos químicos sintéticos que se emplean en las diversas prótesis, no desencadenan reacciones de rechazo pues la memoria del sistema inmune carece de información para identificarlos.

La inmunidad es una capacidad de responder a sustancias ajenas, sean microbios o moléculas; es una protección frente a las enfermedades, en particular las infecciosas (Abbas, Lichtman y Pillai, 2008).

El sistema inmunológico intenta impedir que el organismo se enferme, o cuando ya se ha enfermado, que resista y sobreviva di-

cha enfermedad. Este sistema de protección natural que heredamos también involucra una inmunidad adquirida.

El sistema inmunológico está compuesto por dos sistemas funcionalmente distintos: la inmunidad innata y la inmunidad adquirida, cada una formada a su vez por componentes humorales y celulares. La inmunidad innata es la primera línea de defensa, funciona de modo inespecífico y emite señales para la activación de la inmunidad adquirida, que es específica y tiene un carácter adaptativo.

Nuestro cuerpo está constantemente expuesto a los microorganismos presentes en el ambiente, incluyendo a los microorganismos patógenos. La inmunidad innata es un sistema experto en el reconocimiento de patógenos. El reconocimiento de los microorganismos patógenos es el evento crucial para la activación del sistema inmune y la posterior eliminación de microorganismos. El proceso de invasión iniciado por los patógenos es contenido por el sistema inmune gracias a sus mecanismos innatos como también de los adquiridos.

La respuesta inmune innata (RII) es considerada la primera línea de defensa y de acción inmediata. Presenta elementos esenciales como las barreras físicas (epitelios), las células asesinas naturales, las células dendríticas, los macrófagos, los leucocitos polimorfonucleares, y varios grupos de receptores en estas células, como los receptores de células NK, receptores de unión a manosa y los TLR. Además importantes componentes solubles, que incluyen a los péptidos naturales antimicrobianos, el sistema del complemento y citocinas como el factor de necrosis tumoral (TNF), la interleucina 1 (IL-1), la interleucina 12 (IL-12) e interleucina 18 (IL-18) (1). Los distintos componentes de la RII además de sus funciones de defensa son indispensables para la inducción e inmunorregulación de la respuesta inmune adquirida (RIA) (Abbas, Lichtman y Pillai, 2008).

La respuesta inmune adquirida (RIA) se desarrolla cuando los agentes infecciosos no lograron ser eliminados por la respuesta inmune innata (RII). Esta respuesta presenta varias características distintivas como son: alta especificidad y la memoria inmunológica que permite responder con más fuerza a los encuentros posteriores con el mismo antígeno.

Las fallas en la discriminación de lo propio y lo no propio en ambas respuestas pueden favorecer la proliferación de patógenos y el desarrollo y mantenimiento de enfermedades autoinmunes y alergias.

En la actualidad se conoce que el sistema nervioso central ejerce una modulación sobre el sistema inmunitario y éste a su vez influye en la regulación de las funciones del sistema nervioso.

Hall (1985) considera al sistema inmunológico (s.i.) como una especie de «sentido molecular» comparable a la visión para la luz o al oído para los sonidos. El s.i. transmite al sistema nervioso central (s.n.c.) los cambios en el contenido «molecular» o proteico del organismo que ocurren a cada instante. Por ejemplo, las linfocinas que son liberadas ante una infección son las transmisoras del mensaje del s.i. que induce al s.n.c. a incrementar la liberación de calor por parte del organismo (fiebre). Por otra parte, los linfocitos (principales células del s.i.) son capaces de recibir información del s.n.c. a través de receptores sensibles a los diversos neurotransmisores. Es decir, existe una doble vía de interacción entre ambos sistemas.

Ambos, el s.n.c. y el s.i., sirven a las funciones de defensa y de adaptación conformando un sistema integral de defensa. Al s.i. ya no se lo considera un sistema automático, basado solamente en las reacciones ante estímulos antigénicos y tampoco se lo puede considerar un sistema independiente de todo control más allá de éste que le es propio.

Esta interconexión s.n.c.-s.i. y las modificaciones de ciertos mecanismos fisiológicos en los procesos del enfermar, estudiados por la psiconeuroinmunología, son fundamentales para comprender una vez más el significado psíquico de las enfermedades y muestran la unidad psique-soma. Por ejemplo, los conflictos y tensiones emocionales intensos y duraderos deprimen al s.i. y vuelven al organismo vulnerable. En los momentos de tensión emocional la adrenalina segregada nos prepara para la huida o para el enfrentamiento con un peligro, pero, por otra parte, provoca una reducción de los linfocitos, es decir de la capacidad de respuesta inmune del organismo. Los estados de tensión prolongados

facilitan la acción de los agentes patógenos y si estos estados no responden a peligros externos reales, este mecanismo se expresa en diversas alteraciones.

El desarrollo de la psiconeuroinmunología como ciencia ha permitido comprender cómo procesos psicológicos-comportamentales pueden influir en la defensa del organismo contra agentes patógenos o células tumorales y, por tanto, en su capacidad para hacerle frente a la enfermedad, a la vez que los mecanismos de la inmunidad pueden afectar la bioquímica cerebral y por ende el comportamiento (Ader et al, 1990). Desde tiempos remotos fue evidente para los médicos clínicos la incidencia del estado emocional en la evolución de afecciones malignas, el papel primordial que juega el estrés en el desarrollo de enfermedades infecciosas, o la asociación entre acontecimientos vitales y el aumento de la morbi-mortalidad. A su vez, el interés en el estudio del papel de la inmunidad en los trastornos psiquiátricos (como por ejemplo en la esquizofrenia) ha aumentado en los últimos años, impulsado principalmente por los avances de las técnicas en inmunología y por numerosos hallazgos experimentales que evidencian la interrelación entre el sistema inmune y el sistema nervioso. El sistema inmune detecta estímulos que no son reconocidos por el SNC, y a su vez el SNC detecta estímulos no reconocidos por el sistema inmune; ambos sistemas se comunican entre sí mediante el flujo de citocinas, esteroides y neuropéptidos (Sancho-Rof y González, 2000) permitiéndole al organismo responder de un modo integrado a los cambios ambientales y mantener la homeostasis.

El sistema nervioso central y el sistema inmune relacionan al organismo con el mundo externo y evalúan los estímulos como inofensivos o peligrosos; los dos sistemas sirven de defensa y adaptación, ambos poseen memoria y aprenden por la experiencia, y ambos contribuyen a la homeostasis. Los errores en la defensa pueden producir enfermedad, por ejemplo de auto-inmunidad o alergias por un lado (S.I.) y fobias o pánico por el otro (S.N.C.).

Blalock (1984) se ha referido al sistema inmunológico como un «sexto sentido», remitiendo información sobre el ambiente al cerebro acerca de los aspectos celulares y ambientales accesibles por los cinco sentidos.

El sistema inmune no funciona de forma autónoma sino que está bajo la influencia del cerebro. Por ejemplo, órganos linfoides como el bazo y el timo están inervados por fibras nerviosas simpáticas, permitiendo la interacción de las terminales noradrenérgicas con los linfocitos Felten y Felten (1987). Numerosas moléculas actúan como mediadores en el SNC y en el sistema inmune, encontrándose en los linfocitos receptores y neurotransmisores propios del SNC. Las citocinas (moléculas del lenguaje intercelular) funcionan como nexo de unión entre ambos sistemas. Se trata de proteínas de bajo peso molecular esenciales para la comunicación intercelular, y son las principales mediadoras entre el SNC y el sistema inmune. Su principal fuente proviene de sangre periférica, linfocitos y monocitos activados tras su estimulación, pero también pueden ser sintetizadas a nivel central por astrocitos activados y células de la microglía y, bajo ciertas condiciones, por neuronas. Las citocinas una vez en el cerebro están implicadas en múltiples funciones:

a. Inmunológica: inician la respuesta inflamatoria del SNC y modulan la barrera hematoencefálica. Juegan un importante papel en el desarrollo del SNC, que es altamente sensible a la sobreproducción e infraproducción de citocinas.

b. Neuroquímica: Estimulan o inhiben la neurotransmisión dopaminérgica, serotoninérgica, noradrenérgica y colinérgica (todos neurotransmisores cuya desregulación es clave en distintos trastornos psiquiátricos).

c. Neuroendocrina: median los cambios hormonales que acompañan el proceso inflamatorio, como el aumento de los corticosteroides.

d. Comportamiento: son las responsables de lo que denomina «conducta de enfermedad» (alteraciones como aumento de sueño, disminución del apetito y del deseo sexual).

e. Cognitivos: produce daños en las funciones cognitivas, de memoria y de atención.

Las citocinas¹³ se pueden dividir en dos grupos:

1. Proinflamatorias: IL-1, 1, IL-6 y los Factores de Necrosis Tumoral.

2. Anti-inflamatorias: IL-4 e IL-10.

Todo esto nos presenta un nuevo panorama sobre la articulación de lo corporal, lo psíquico y lo espiritual en la persona humana.

c. ESQUIZOFRENIA, TRASTORNO DE IDENTIDAD Y SISTEMA INMUNE

La esquizofrenia remite a la fragmentación del yo, al fracaso de la construcción de la identidad personal.

El hecho básico que subyace a los síntomas por los que se diagnostica la esquizofrenia es una particular alteración de la experiencia de sí mismo y del mundo. En esta perspectiva, la esquizofrenia se presenta como un trastorno del yo, del sujeto, de la persona. Entre las experiencias de sí mismo más desconcertantes para la comprensión y la explicación se destaca la alienación del paciente esquizofrénico. La alienación es una forma de despersonalización consistente en experimentar aspectos de uno como si fueran objetos ajenos, percibidos en tercera persona. Así, el paciente siente el cuerpo como si fuera un objeto mecánico, los pensamientos se hacen sonoros (convertidos en voces extrañas) y las acciones parecen influidas por agentes y poderes externos.

La esquizofrenia sería un trastorno de la ipseidad (Sass y Parnas, 2003; 2007), caracterizado por la hiperreflexividad, el sentido disminuido de sí mismo y la alteración de la experiencia del mundo. Mientras que los dos primeros aspectos suponen una alteración del sentido normal (prerreflexivo y tácito) del yo como centro de la experiencia y de la acción, el tercero supone la alteración del normal

13. Las citosinas son los principales mediadores de la comunicación entre las células del s.i. Son proteínas producidas por diversas células que intervienen en las reacciones inflamatorias e inmunitarias.

contacto vital con la realidad. Se entiende que la alteración de la conciencia de sí mismo acompaña a la alteración de la conciencia del mundo, el yo y el mundo se constituyen mutuamente.

Cabe señalar que la mismidad es una idea que apela a la unicidad del ser y no a la condición que adquiere por el hecho de devenir, como sugiere el concepto de ipseidad. Desde la perspectiva de la identidad, la mismidad es aquello que no fluctúa en el proceso que va, por ejemplo, del embrión al hombre adulto, alude a la dimensión estructural del ser, a lo que perdura a pesar del tiempo. La ipseidad, apunta a la determinación de la esencia en su existir¹⁴.

La posible participación del sistema inmune en la etiología de la esquizofrenia ha sido estudiada desde mediados del siglo pasado, por ejemplo cuantificando los leucocitos en los pacientes, o determinando cambios en el sistema inmune a partir de la administración de antipsicóticos en estos pacientes. Los datos epidemiológicos que indicaban que la probabilidad de padecer esquizofrenia se incrementa en las personas que nacen en los meses invernales, dió origen a la hipótesis viral de la enfermedad.

14. Paul Ricoeur (1996) en la obra titulada *Sí mismo como otro* distingue en la noción de identidad lo que se entiende por equivalente a lo idéntico (equivalente al *idem*) de lo que se refiere al ipse latino. La identidad en el sentido de ipse no implica ninguna afirmación sobre un pretendido núcleo no cambiante de la personalidad. La distinción fundamental, entre la mismidad como sinónimo de identidad *idem* y la ipseidad como identidad ipse pone en juego una dialéctica complementaria de la ipseidad y de la mismidad, esto es la dialéctica del sí y del otro distinto de sí. El sí mismo como otro sugiere que la ipseidad del sí mismo implica la alteridad en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra y esto en términos no solo de sí mismo semejante a otro sino de una significación fuerte, como afirma Ricoeur, de implicación: Sí mismo en cuanto... otro. En otras palabras, en toda identidad sea ésta subjetiva (de una persona) o colectiva (de un actor social y cultural) existe siempre una relación de implicación con una alteridad que, de alguna manera, la sustenta, la define y posibilita como tal o cual identidad. La reflexión del Ricoeur pretende que se abandone la postura de sustantivar a las identidades y a las culturas pensándolas como algo inmediato e inmutable y definir las en cambio como un proceso constante de producción y transformación de significaciones abiertas al y en el encuentro con la alteridad.

Hace dos décadas surgieron evidencias que indicaban una posible etiología autoinmune mediada por la exposición viral prenatal.

En individuos con predisposición genética para la esquizofrenia la teoría de las citocinas (Fineber y Ellman, 2013) postula que la exposición a infecciones virales maternas durante la etapa fetal interfiere en el desarrollo normal del cerebro debido a la respuesta inmune frente a la infección, siendo la reacción inmune general la que incrementa el riesgo y no el virus en particular que la causa (influenza, borna, clamidia y toxoplasma). Debido a que las citocinas intervienen en el proceso de sinaptogénesis en el período del desarrollo, como también en los períodos de plasticidad neural más tardíos, se piensa que la exposición prenatal a una respuesta inflamatoria temprana imprime una huella que producirá reacciones inmunológicas más vigorosas, o bien atípicas, cuando se presenten exposiciones ambientales posteriores. De este modo, la exposición a infecciones prenatales seguirá produciendo alteraciones en etapas subsecuentes de la vida principalmente en la adolescencia, un período de importante plasticidad neuronal.

Las evidencias que demuestran que esta respuesta inmunológica anormal genera alteraciones que favorecen el desarrollo de esquizofrenia se han agrupado en tres hipótesis principales:

1. Hipótesis de los macrófagos y linfocitos T crónicamente activados:

La activación crónica de macrófagos y linfocitos T liberan citocinas inflamatorias que por su parte conducen a cambios neuronales. Cuando las concentraciones altas de citocinas se mantienen crónicamente se producen modificaciones en los sistemas de neurotransmisión de dopamina y GABA. Algunos estudios han encontrado que pacientes en fase activa de psicosis tienen un incremento significativo del recuento leucocitario total y mayores proporciones de linfocitos CD8, CD4 y CD56, mientras que en pacientes bajo tratamiento los dos primeros se reducen. Algunos investigadores proponen que el balance CD4 y CD8 es un marcador de estado, y la concentración de CD56 es un marcador de rasgo para la esquizofrenia.

2. Hipótesis del desbalance del sistema T cooperador:

La hipótesis del desbalance del sistema T cooperador sostiene que en los pacientes con esquizofrenia se genera un desbalance Th₁ (que produce las citocinas proinflamatorias) y Th₂ (que promueve la generación y mantenimiento de las respuestas inmunes mediadas por anticuerpos) con un predominio Th₂.¹⁵

3. Hipótesis de la microglía:

Esta hipótesis se basa en la relación conocida entre los activadores de las citocinas inflamatorias (como el IFN- γ) con la microglía, conformada por fagocitos mononucleares del cerebro que intervienen en el desarrollo cerebral, la sinaptogénesis y la poda sináptica. Su activación libera citocinas que producen degeneración neuronal, anormalidades en la sustancia blanca y reducción de la neurogénesis. Algunos autores piensan que el estado hipoglutamatérgico y alteraciones del receptor NMDA encontrados en la esquizofrenia son el producto de un exceso de activación inmune. Por ejemplo, la administración de ketamina que es un antagonista del receptor NMDA activa la microglía y produce síntomas psicóticos. Los antipsicóticos atípicos reducen los niveles séricos de citocinas, lo cual

15. En la década de los 80 Mossman y colaboradores (Mossman et al, 1989) descubrieron que los linfocitos T helper no son una población homogénea. Las clonas de células T CD4 o células T helper se dividen en dos subpoblaciones de células según el patrón de citocinas que producen, una de ellas, llamada Th₁, que produce Interleucina-2 (IL-2) e Interferón gamma (IFN γ) y la otra, denominada Th₂ que produce fundamentalmente. Interleucina-4 (IL-4), Interleucina-5 (IL-5) e Interleucina-13 (IL-13). Cada una de estas dos subpoblaciones celulares tiene funciones particulares. Las células Th₁ inducen la activación de macrófagos y linfocitos T citotóxicos, las células responsables de la defensa frente a patógenos intracelulares o inmunidad celular. Las células Th₂ estimulan la producción de anticuerpos de clase Inmunoglobulinas E (IgE) e Inmunoglobulinas G₄ (IgG₄) por las células B, que darán lugar a la defensa frente a patógenos extracelulares. En las enfermedades autoinmunes existe un predominio de citocinas producidas por las células Th₁, mientras que en las enfermedades alérgicas son mayoría las citocinas producidas por las células Th₂. Las citocinas Th₁ y Th₂ se antagonizan mutuamente, es decir favorecen su propia respuesta, mientras suprimen la del otro tipo de células.

indica que parte de sus efectos farmacológicos están mediados por una acción antiinflamatoria en la microglía.

Por otra parte, también se ha intentado conceptualizar a la esquizofrenia como una enfermedad autoinmune (Upthegrove y Barnes, 2014; Rickards, Jabos, Leno y colab., 2014). La esquizofrenia se presenta con mayor probabilidad en familiares con antecedentes de padecimientos tales como la psoriasis, la enfermedad de Graves o la enfermedad celíaca. Como se señaló anteriormente en la esquizofrenia se presenta un predominio del brazo productor de auto-anticuerpos del sistema inmune. Se han comunicado tratamientos exitosos con el uso de inmunomoduladores, de inmunoglobulinas intravenosas y de otros procedimientos de inmunosupresión.

Lo expuesto en este apartado nos lleva a reflexionar acerca de las relaciones entre los trastornos de la identidad biológicos y los trastornos de identidad psicológicos.

d. PÉRDIDA DE LA IDENTIDAD

«Las personas que han perdido el sentido de su identidad como sí mismos son proclives, también, a perder el sentido de su relación con la naturaleza» (May, 1976, pág. 54). Los sujetos pierden su conexión con las cosas inanimadas, como también su capacidad para sentir empatía con la naturaleza animada, los animales. Así, por ejemplo, no se conmueven ante la visión de la puesta de sol o la vista del mar, o no les atrae la presencia de un cachorro o el juego de un mono.

Cuando una persona se siente interiormente vacía experimenta la naturaleza que lo rodea como si estuviera vacía, seca, muerta; se produce un proceso de desencantamiento de la naturaleza. La relación con la naturaleza es para el hombre como una suerte de raíces simbólicas que desarrolla hacia el suelo nutricio para poder crecer.

Rollo May señala que los hombres:

debemos ser capaces de afirmar nuestra persona a pesar de la impersonalidad de la naturaleza y llenar los silencios de ésta con nuestra propia dinámica interior. Es necesario un sí mismo fuerte,

esto es, un fuerte sentido de la identidad personal para relacionarse plenamente con la naturaleza sin desaparecer sumergido en ella (May, 1976, pág. 59).

La desrealización es una alteración de la percepción del mundo exterior que se vivencia como extraño o irreal. En tanto que la despersonalización es una experiencia subjetiva de irrealidad del sí mismo, la desrealización se refiere a la percepción de irrealidad del mundo externo.

EL SÍ MISMO Y LAS NOCIONES DE ESPÍRITU, ESPIRITUALIDAD E INTELIGENCIA ESPIRITUAL

La noción de sí mismo está íntimamente ligada a la de espíritu, de vida psíquica espiritual.

El espíritu es ante todo presencia de sí, presencia del propio ser ante sí mismo.

El hombre es y sabe que es, está en posesión consciente de sí. El ser espiritual está siempre iluminado, siempre presente ante su propia mirada. El hombre es capaz de centrar su mirada sobre el ser de los entes del mundo, como también de volverla exclusivamente sobre su propio ser: es capaz de reflexión y conciencia o aprehensión de su propio ser en la luminosidad de su acto inteligente.

Desde esta perspectiva lo espiritual remite a la inmaterialidad, a trascender a lo material. El espíritu es como una luz inmaterial que devela e ilumina a los seres, que los hace visibles recobrando una nueva existencia (simbólica) que permite así transferirlos al acto consciente, en el cual ellos comienzan a ser sabidos (luminosidad espiritual del acto de la inteligencia). De este modo el espíritu da acogida a los seres distintos del suyo, a los objetos del mundo, al conferirles presencia. Se trata de una abstracción o prescindencia de las notas materiales concretas del objeto.

Cualquier conocimiento, no importa de cual objeto, es siempre una aprehensión del mismo en el ámbito iluminado o consciente del ser del propio sujeto.

El hombre por su carácter de ser espiritual tiene acceso a esa presencia consciente del ser del objeto y del sujeto, en el seno inmanente del acto inteligente del sujeto.

El espíritu es formalmente intencional, capaz de dar cabida al ser trascendente como tal –como ob-jectum– en la inmanencia de su acto, o sea, en el acto de su ser inmanente –del sub-iectum–. El ser trascendente y el ser inmanente están simultánea e intencionalmente –como objeto y sujeto– en la luminosidad del acto espiritual de la inteligencia (Derisi, 1979, pág. 17).

Con la inteligencia el hombre no sólo está frente a las cosas, ilumina su ser, sino que también sabe que está frente a ellas, sabe que las cosas son y descubre sus notas esenciales, y en la misma luz del acto inteligente ilumina y aprehende su propio ser inmanente. Objeto y sujeto son dados simultánea o intencionalmente en el seno consciente del acto intelectual (Derisi, 1979, pág. 52).

La conciencia o presencia inmaterial o simbólica del ser del objeto en el ser del sujeto está constituida por el espíritu. Eso precisamente es la actividad espiritual.

«La inmaterialidad es la esencia de todo conocimiento, que, cuando es perfecta o total, se llama “espiritualidad”, la cual es el constitutivo del conocimiento intelectual» (Derisi, 1979, pág. 25).

Cuando conocemos, mediante el conocimiento intelectual, una realidad que no somos comienza a estar presente conscientemente en nosotros, sin mezclarse ni confundirse con nuestro acto de conocer. Está ahí, en mí, pero frente a mí, como algo distinto de mí. Se trata de una realidad intencional: de un objeto presente en el sujeto. El conocimiento es capaz de dar existencia en su acto subjetivo a una realidad que él no es.

El conocimiento sensitivo o perceptivo-motor, por ser conocimiento, implica cierto grado de inmaterialidad, pero a la vez es material, es decir dependiente de los órganos sensoriales y, en general, del cuerpo. La inmaterialidad de este conocimiento no es perfecta, no es espiritualidad.

Un conjunto de actos es un conjunto de actos y nada más; ninguno de ellos tiene que ver con el otro si no hay un sujeto permanente. Todos los actos transitorios y cambiantes poseen unidad de conciencia, pertenecen a un mismo sujeto. La inteligencia -no directamente por intuición, sino mediante la abstracción, llega a develar, a través de estos actos accidentales simultáneos y sucesivos y siempre cambiantes, al sujeto que se manifiesta presente y permanente en todos ellos, es decir, descubre el ser substancial y permanente del hombre. Ser que subsiste por sí mismo, que es causa y «substenta» dichos actos como suyos y, por esto, esencialmente referidos a él. No hay acto consciente ni intelectual, sin esta referencia esencial o constitutiva al sujeto.

Lo espiritual en el ser humano permite el ejercicio de la libertad y crear un mundo interior, tomando así distancia de la vida instintiva (Torralba, 2010). La vida espiritual es, en primer lugar, autoconciencia. El ser humano no sólo es capaz de salir fuera de sí mismo y establecer vínculos con los otros y con el mundo sino que, además, es capaz de adentrarse, de dialogar consigo mismo, de tomar conciencia de que existe. Esta toma de conciencia es fundamental para convertir su vida en un proyecto personal.

Desde que Howard Gardner identificara ocho formas de inteligencia en el ser humano, diversos autores han ido incorporando nuevas maneras de expresión de la inteligencia. Una de las que más éxito ha tenido es la inteligencia emocional evaluada por Reuven Bar On y difundida por Daniel Goleman. La inteligencia espiritual, de la que trata Torralba, no es nueva; es también conocida con otros apelativos tales como inteligencia existencial o trascendente. El ser humano no sólo es capaz de hacer y de pensar, también es capaz de trascender, de ir hacia lo que no conoce. Para Torralba la inteligencia espiritual nos permite trascender, crear y, en última instancia, ser felices de una manera profunda y duradera. El ser humano es capaz de un conjunto de actividades que no se pueden explicar sin referirse a este tipo de inteligencia.

La inteligencia espiritual ha sido presentada a principios del siglo XXI como un tipo de inteligencia en la línea de la inteli-

gencia emocional, pero con características propias, que merecen destacarse en el estudio de la mente. Abarca los comportamientos éticos, el sentido de la trascendencia y de lo sagrado. Torralba se limita a presentar las propiedades de esta inteligencia espiritual y su peculiaridad dentro del conjunto de las inteligencias múltiples.

Torralba describe las acciones o procesos para cultivar la inteligencia espiritual, a saber:

1. Buscar y valorar la soledad como fuente del desarrollo de la vida espiritual y motor que activa la inteligencia social. Una tarea fundamental es enseñar a gozar intensamente de la soledad, porque es la fuente del desarrollo espiritual. En muchas ocasiones, el impulso social no se basa en el amor a los otros, sino que tiene su origen en el miedo a la soledad. Primero, habrá que preguntarse si uno mismo tiene miedo a la soledad y si goza intensamente con ella; cuando la respuesta sea afirmativa, estará en condiciones de enseñar esto a los demás.

2. Experimentar el silencio como ámbito especialmente idóneo para la irrupción de preguntas trascendentales. La intolerancia al silencio que se detecta en nuestra cultura es un claro síntoma de la pobreza espiritual que hay en ella. No nos referimos sólo al silencio físico, sino al silencio interior. Cuando uno vive plenamente el silencio interior, descubre su verdadera identidad. El silencio causa temor, porque al tomar distancia de la propia realidad y someterla a una valoración, uno duda de su modo de vida.

3. Practicar la contemplación para captar el latido de la realidad exterior. La contemplación es una actividad que tiene su punto de partida en los sentidos externos, pero trasciende al plano de la percepción. Es ser receptivo a la realidad, ensanchar los poros de la sensibilidad para captar el latido de la realidad exterior, para conectar con lo que se oculta en ella. Pero la práctica de la contemplación exige unas condiciones que raramente se dan en el mundo actual. Sufrimos un activismo salvaje. Toda contemplación exige tiempo, y la velocidad es un obstáculo fundamental. Otro obstáculo es la dispersión, la constante multiplicación de estímulos sensitivos hace imposible contemplar algo atentamente. De lo que se trata es de

fomentar el conocimiento personal para descubrir un sentimiento de permanencia, no de inmovilismo.

4. Fomentar la capacidad de preguntarse por la realidad exterior e interior. Es condición indispensable la interrogación, la capacidad de preguntar sin censuras.

5. Descubrir en las obras de arte su esencia espiritual nos ayuda a experimentar la belleza y desarrollar el sentido de comunión con el Todo. La obra de arte empieza en la profundidad del artista y acaba en la propia subjetividad del espectador. La vida espiritual es tanto la causa como la consecuencia de la obra de arte. Pues cuando uno contempla atentamente una obra despierta su vida espiritual, la experiencia de belleza. Fomentemos una actitud abierta, sensible y receptiva al reflexionar sobre el silencio creativo y el silencio estético. El silencio es el nexo de unión entre artista y espectador.

6. Abrirse al otro a través del diálogo, para aprender a modificar los comportamientos y a enriquecer las opiniones desde una nueva visión. Dos palabras clave: escuchar y acoger. El diálogo como método esencial de la enseñanza. Así, por ejemplo, Jesús enseñó a sus discípulos dialogando con ellos.

7. Practicar ejercicio físico, tanto para fortalecer el cuerpo como para despertar el sentido del orden, educar en el examen y en el dominio de uno mismo. Es una fuente de experiencia ética y activa valores nobles.

8. Detenerse, parar el activismo que permanentemente nos acompaña y romper con las rutinas habituales para indagar el sentido que tiene la vida.

9. Experimentar la fragilidad humana suscita la pregunta por el sentido, despierta la inteligencia espiritual.

10. Practicar la meditación de textos religiosos y filosóficos para integrarlos y asumirlos en el propio ser.

11. Cultivar la solidaridad como experiencia espiritual de profunda unión con el ser del otro. Esta profunda conexión es la raíz de la auténtica solidaridad (Torralba, 2010).

Así, de este modo, el desarrollo espiritual está relacionado con el desarrollo del sentido del sí mismo.

ACERCA DE LA NOCIÓN DE PERSONA

(...) la individualidad personal es una acentuada individualidad substancial que posee el dominio de sus propios actos y la capacidad de actuar desde sí.

La persona, humana según su naturaleza, es un sujeto substancial subsistente, único, irrepetible e incommunicable, verdadera y original novedad en el universo.

Instalada en lo permanente de su propia existencia, vive bajo el extraño flujo del tiempo y de la historia, que marcan para ella, un acontecer inevitable en lo individual y en lo comunitario.

La persona, sujeto único e irrepetible, si vive como persona, vive en su intimidad y esa intimidad puede amarse como soledad activa, fuente de iniciativa y originalidad creadora o padecerse como soledad pasiva, (...)

(...) mantener la vida interior es educar y educarse para el duro ascenso que significa la vida cultural. Lo contrario es pura degradación, alienación o enajenamiento, (...). En definitiva, el punto de partida de la degradación cultural sigue siendo en el sujeto, la pérdida de la intimidad y en la acción, la injusticia ética con el bien del mundo humano y la injusticia estética con la belleza y armonía del mundo natural.

MIGUEL ÁNGEL MIRABELLA (1997). *El mundo natural y el mundo humano. Naturaleza y libertad*. Buenos Aires: EDUCA (Ediciones de la Universidad Católica Argentina), págs. 51-52.

El texto precedente sostiene que la persona posee el subsistir, el existir en sí y por sí, no en otro; es un ser que existe de una manera autónoma e independiente. La persona posee un ser propio lo cual hace que sea un ente sustancial, subsistente, que tiene una posibilidad de perfección mayor que los demás seres vivientes.

La persona, en el hombre, expresaría la individualidad espiritual o substancial del alma, que se manifiesta en sus facultades espirituales o superiores: el entendimiento y la voluntad.

La sustancialidad del hombre no significa tanto que existe un sustrato inalterable sino que es un ser subsistente. Que sea siempre el mismo no implica que sea siempre lo mismo. Que el sujeto humano sea la fuente y el soporte de los actos y relaciones no implica que quede al margen o separado de ellos, sino que, por el contrario, se ve afectado por ellos hasta su misma raíz (García López, 1976). El sujeto está comprometido en y modificado por sus actos, pero se distingue de ellos. Lo que se mantiene no es sólo que existe un conjunto de actos y operaciones subsistentes, sino que existe un soporte real de ellos (Arregui y Choza, 1992).

Viktor Frankl (1988) nos recuerda que Max Scheler concibe a la persona como portadora o soporte, pero también como centro de los actos espirituales. La persona espiritual viene a fundar la unidad y totalidad del ente humano, la funda como totalidad corpóreo-anímico-espiritual.

Para Frankl la persona es sobre todo un núcleo espiritual inconsciente. La verdadera persona profunda es siempre inconsciente (Echavarría, 2010).

El término persona significa directamente el ser personal propio de cada hombre, su nivel más profundo, misterioso. La persona no es algo, sino alguien, nombra a cada individuo personal, lo propio y singular de cada hombre, su estrato más profundo, que permanece durante el transcurso de cada vida humana. Lo que significamos con el término «yo», «tú», «nosotros», «él», «alguien», es una realidad consistente, estable, autónoma, en contraposición a lo accidental, a lo relacional.

Con el término persona se hace referencia a la máxima individualidad o suprema singularidad. La persona designa siempre lo singular o lo individual, al hombre concreto existente. Por su singularidad –indicada por lo de «*distinto*» e «*individual*»–, se la puede caracterizar como totalmente incomunicable e insustituible. En su individualidad incomunicable, cada hombre particular está solo.

La persona es algo cerrado en sí sólo en cuanto que no necesita de otro para ser, ella misma es. Al afirmar que es cerrada se quiere

señalar que no puede ser dividida, sumada a otra persona o cosa como parte de ella. Es un todo que no tiene partes.

Toda persona merece ser nombrada no con un nombre que diga una relación con algo genérico o específico, sino con un nombre propio, que se refiera a él mismo. Las personas tienen nombre propio.

El poder ser conciente de su mundo interior hace que el hombre pueda referir sus experiencias y su vida hacia ese centro de sentido, centro interior, donde todo y cada cosa cobra un significado personal.

La incomunicabilidad característica de la persona como ser sustancial no implica la incomunicación con los demás, el carácter relacional. La persona es apertura y esta apertura o comunicación de vida personal es un efecto de la sustancialidad incomunicable de la persona. Esta incomunicabilidad de la persona en vez de impedir la comunicabilidad social la posibilita.

Hoy es muy fuerte la pretensión de reducir a la persona a sus relaciones interpersonales. Pero no se debe olvidar que la relación supone un fundamento en un sujeto y en que éste tiende a referirse a otro. Sin sujetos no hay relaciones (Lobato, 1997).

La persona es subsistente y abierta (Donceel, 1969). La «subsistencia» es el acto, es decir, la perfección por la cual una cosa existe en sí misma. Pero esta afirmación implica una paradoja. Pues, subsistente, significa que existe en sí misma y para sí, está cerrada sobre sí, está vuelta sobre sí. Es tan ella misma que es incapaz de volverse algo diferente de lo que es. Es, al modo leibniziano, una mónada sin puertas ni ventanas; es una isla cerrada en su autonomía, en su autoconciencia. De allí, que sea un misterio impenetrable. Pero, esta misma persona impenetrable está abierta al mundo. Así, se relaciona con objetos, con personas, con el no-yo. Es un ser subsistente y relacional.

De este modo, es simultáneamente miembro de un todo y es ella misma un todo; es un centro que a su vez es ex-céntrico. Es tensión entre lo interior-exterior, el afuera-adentro, el ser para sí y el ser para otro (Griffa y Moreno, 2005).

El pensamiento cristiano le dio una acepción especial al concepto de persona. Para los cristianos Dios es un Dios personal que ha creado todo de la nada mediante un acto voluntario libre y ha

creado al hombre a su imagen y semejanza. Cada ser humano es portador por sí mismo de un destino que le es propio y está llamado a responder libremente a su vocación con su decisión personal; el hombre es persona en sentido pleno.

La postura personalista afirma el valor superior de la persona respecto del individuo, como también respecto de la cosa o lo impersonal. Se opone tanto al individualismo como a las posturas impersonales que diluyen al hombre en la sociedad o a Dios en la naturaleza (panteísmo).

Para el realismo personalista coincide la noción de vida humana y de ser personal. Otras posturas niegan esa coincidencia y, por ejemplo, diferencian el inicio de la vida humana del momento de la constitución de la persona.

La postura personalista supone una reivindicación de la multiplicidad, de lo diverso; así como también de lo particular, lo singular y lo concreto de la vida personal respecto de lo universal y lo necesario.



LECTURAS DE REFLEXIÓN

ESPÍRITU Y ESPIRITUALIDAD

El sentido originario de la palabra «espíritu» (ruaj), en el Antiguo Testamento, es el de «aire en movimiento». Por eso, es impensable sin algún dinamismo: el Espíritu «se movía sobre la superficie de las aguas» (Génesis 1, 2).

Cuando significa «aliento», no se refiere a la aptitud permanente de respirar, sino al golpe de respiración, al resuello, al suspiro, a la exhalación, indicando una vitalidad dinámica. En definitiva, «la misma palabra espíritu significa dinamismo»¹⁶.

16. Comisión Teológica Internacional (1998). El Cristianismo y las Religiones. *Gregorianum* 79/3, págs. 427-472, punto 53.

En el Nuevo Testamento también se asocia al Espíritu con el simbolismo del viento: Se dice que así como el viento sopla donde quiere, así es el que nace del Espíritu (Juan 3, 8). (...) Lo espiritual «no es simplemente interiorización, sino un camino de verdadera libertad que pasa por el corazón del hombre y que se dirige a la realidad integral del hombre y de su historia personal»¹⁷.

Ese dinamismo espiritual puede ser vivido en los momentos de recogimiento y de oración privada, pero también en la actividad externa.

(...) Por consiguiente, el hombre «carnal», contrapuesto al hombre «espiritual», no es tanto quien se apega a las realidades externas y materiales, sino sobre todo el que se encierra en su inmanencia y contradice el dinamismo del amor, cerrándose también a los hermanos (págs. 16- 18).

Si en la acción está presente el dinamismo del amor, hay entonces una espiritualidad de la acción misma.

(...) Esta «encarnación» de la espiritualidad en la acción se realiza cuando los actos externos son verdaderamente actos de amor. Pero si lo único que se considera espiritual son los actos internos, secretos, realizados en la soledad y en el recogimiento, entonces la actividad externa sólo se soportará como una imperfección inevitable, carente del dinamismo del Espíritu.

(...) la actividad externa, cuando es expresión de amor sincero, es parte integrante esencial de la espiritualidad (págs. 18-19).

VÍCTOR MANUEL FERNÁNDEZ (2005). *Teología espiritual encarnada. Profundidad espiritual en acción*. Buenos Aires: San Pablo.

ACERCA DE LA INTELIGENCIA ESPIRITUAL

No faltan hoy día filósofos y teólogos, psicólogos y biólogos que postulan la existencia de una inteligencia espiritual, científicamente verificable, la cual consistiría en: capacidad de hacerse preguntas

17. Esquerda Bifet, J. (1995). *Teología de la evangelización*. Madrid: BAC, pág. 368.

fundamentales y responderse significativamente; capacidad de captar contextos existenciales mayores y totalidades significativas que abren al sentido de lo sagrado y a la vinculación con el Todo trascendente, conjuntamente con ciertos comportamientos.

La inteligencia espiritual, desde otro punto de vista, es:

- consciencia de la relación, solidaridad y fraternidad entre todos los seres creados;
- capacidad de sorpresa y maravilla ante el cosmos;
- capacidad de felicidad interior más allá de las circunstancias adversas o favorables;
- apertura a la compasión y búsqueda del bien en favor de todos.

BERNARDO OLIVERA OCSO (2014). *Conócete a ti mismo.*

Speculum Humanitatis. Antropología del Amor. Buenos Aires:

Talita Kum Ediciones, págs. 100-101.

ACERCA DE LA PERSONA, UNA POSTURA CRÍTICA DE LA SUSTANCIALIDAD

Qué es persona. En primer lugar, hay que comenzar señalando que la realidad, tanto personal como apersonal, no es sustancia, sino sistema o estructura¹⁸. Las cosas reales tienen una multitud de notas, las cuales no son accidentes o propiedades inherentes a una sustancia o hypokeímenon, sino notas ad-herentes, vertidas constitutivamente unas a otras. Por esta versión constitutiva es por lo que las notas, lejos de estar simplemente añadidas unas a otras, son verdaderamente notas-de las demás. Esto significa que, fuera de esta versión a las demás, las notas no poseen ninguna sustantividad. Solo son sustantivas en el sistema. En el sistema no hay ningún sustrato «tras» o «bajo» las notas, sino que solamente nos encontramos con estas notas en su versión radical de unas a otras. Si se quiere subrayar que unas notas son más

18. Cfr. X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1985. También I Ella-curía, *La idea de estructura en la filosofía de X. Zubiri*, en *Realitas* 1, Madrid, 1974, págs. 71 -139.

fundamentales para la constitución de un determinado sistema que otras, no por eso se puede decir que éstas formen una sustancia de la que «brotan» las demás, sino que son simplemente un sub-sistema esencial en la estructura total.

(...) Zubiri ha tratado de definir la persona no en virtud de la existencia de un espíritu o sujeto «por detrás» de las acciones humanas, sino justamente a partir de lo específico de estas acciones. Ahora bien, esta especificidad no se halla por la vía metafísica de buscar una «definición esencial de lo personal», como se viene haciendo desde Boecio, sino a partir de las acciones del hombre¹⁹. Estas acciones, tanto en el caso del hombre como en el de los demás animales, se pueden concebir como un proceso sentiente. En el animal, las cosas con las que éste se enfrenta activamente y que constituyen su medio no son otra cosa que estímulos objetivos de respuesta. Para el hombre, sin embargo, esas mismas cosas quedan ante él como algo real, como algo «de suyo», y por eso el hombre no tiene un medio específico, sino que está abierto al mundo. En esto consiste la inteligencia como carácter específico del hombre: en la pura apertura del proceso sentiente en que consisten sus acciones, y no en una ulterior razón o logos, como se viene repitiendo desde los tiempos de Aristóteles²⁰.

Esta apertura, previa a toda reflexión y a todo ejercicio de la razón, determina que la persona esté no solamente abierta a la realidad del mundo, sino también a su propia realidad. Con esto, la autonomía propia de todo viviente se convierte, en el caso del hombre, en plena autoposición de sí mismo como real. (...) la realidad humana, por estar abierta a su propia realidad, es suya no en un mero sentido biológico (el animal es también suyo), sino que es formalmente suya por su carácter de realidad. (...) esto es lo que constituye al hombre en realidad personal: el hecho de que en su actividad sentiente el hombre se autoposea a sí mismo como real, sea suyo en sentido estricto.

19. Cfr. *Sobre la esencia*, op. cit., págs. 289 ss.

20. Cfr. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial, Madrid 1984, pág. 314.

(...) Esta autoposición no es un acto de entrar en sí mismo ni el ejercicio de la propia libertad e independencia, sino algo mucho más primario, que funda, dadas las circunstancias, toda reflexión y toda libertad ulteriores.

ANTONIO GONZÁLEZ (1994). *Trinidad y liberación. La teología trinitaria considerada desde la perspectiva de la teología de la liberación*. San Salvador, El Salvador: UCA Editores, págs. 186-188.

NOTA ACLARATORIA: Según Zubiri, una facultad se descubre en sus actos, y en el conocer humano existe una única facultad: la inteligencia sentiente. A diferencia de ello la filosofía griega y medieval entendieron el inteligir y el sentir como actos de dos facultades esencialmente distintas. La contraposición de inteligir y sentir sería la contraposición de dos facultades.

En la filosofía moderna hay desde Descartes un deslizamiento en otra dirección. Es un deslizamiento dentro del acto mismo de intelección. Se ha considerado que tanto el inteligir como el sentir son distintas maneras de darse cuenta de las cosas. Inteligir y sentir serían dos modos de darse cuenta, es decir dos modos de conciencia. Al rechazar la idea de acto de una facultad, lo que la filosofía moderna ha hecho es sustantivar el «darse cuenta» haciendo de la intelección un acto de conciencia. Pero para Zubiri la conciencia no tiene sustantividad ninguna y, por tanto, no es algo que pueda ejecutar actos.

Según Zubiri, además de la aprehensión sensible de mera estimulidad, propia del animal, el hombre posee en sus llamados «sentidos» otro modo de aprehensión. El hombre aprehende entonces lo sentido de un modo peculiar y exclusivo suyo. Es decir, las mismas notas aprehendidas estimúlicamente por el animal, presentan en el hombre una formalidad distinta de la estimulidad. El animal no se siente satisfecho, sólo siente satisfacción. El hombre, a la vez que siente satisfacción, se siente satisfecho. El sentir animal es comportarse estimúlicamente. El sentir en el hombre es sentirse realmente, hacerse cargo de la realidad.

La inteligencia como facultad es sentiente, y el sentir humano como facultad es intelectual. La inteligencia sentiente es una facul-

tad compuesta estructuralmente por dos potencias, la potencia de sentir y la potencia de inteligir.

EL CONDUCTISMO, EL SÍ MISMO Y LA PERSONA

A continuación se presenta una selección de párrafos de Gustavo Peña Torbay (2011) que diferencian la postura original del conductismo de Watson de la de Skinner, respecto a la noción de persona humana.

Quizás una de las distorsiones más frecuentes en relación a los postulados del conductismo es presumir que el mismo no toma en cuenta o no considera a la persona. Lo cierto es que no se exalta tanto como otros conceptos, pero si se ha trabajado. De suyo, hay tres formas usuales de entender a la persona desde el enfoque de Skinner, a saber, la persona como:

Sistema organizado de respuestas funcionalmente unificado

Locus de conducta

Sujeto operante

Como sistema organizado de respuestas funcionalmente unificado, es la noción que dio Skinner del concepto de sí mismo, el cual se puede ampliar mediante otros dos conceptos: el repertorio de respuesta y la unidad funcional. Así, para Staats (1997) la personalidad sería un conjunto organizado jerárquicamente de repertorio de conducta; además, ciertos repertorios se coligan de manera que preparan unidades funcionales caracterizadas por su alto grado de convergencia, dando pie, por ejemplo, a un elemento como el yo-sujeto; conjunto de conductas mediante las cuales se mediatizan los contactos del individuo con el mundo.

Como locus de conducta, la propuso Skinner a razón de explicar la creatividad y supone el lugar en el cual confluyen las variables del pasado (la historia de reforzamiento) y las del presente (contingencias actuales) de las que depende la conducta, un lugar que no es otro que el sujeto mismo. Según Skinner (1974) la persona «es un locus, un punto en el cual confluyen muchas condiciones genéticas y ambientales en un efecto común» (Skinner, 1974, pág.

55). Esta noción se enriquece con los conceptos de huésped y de contexto.

Como sujeto operante, se está hablando de un sujeto operativo, es decir, que actúa sobre el mundo (claro está, al tiempo que el mundo actúa sobre él); una forma específica de este actuar es el autocontrol, que tanto parecía gustarle a Skinner y que no es más que manejar variables de las cuales depende la conducta propia. En una cita de Skinner (1974), «con frecuencia, al objetivo del autocontrol se le llama autorrealización o auto actualización. Parece que la autorrealización se relaciona con el logro, con evitar limitaciones y descubrir reforzadores positivos. Parece que la actualización tiene que ver más con la maximización de las historias genética y ambiental con el fin de liberar a la persona de contextos inmediatos» (Skinner, 1974, pág. 164)²¹.

PEÑA TORBAY, GUSTAVO (2011). El conductismo: unas notas referenciales básicas. *Analogías del Comportamiento. Boletín de la Escuela de Psicología de la Universidad Católica «Andrés Bello», Caracas (Venezuela)*, 12, págs. 7-20.

21. Citas pertenecientes al texto seleccionado: Staats, A. (1997) *Conducta y personalidad. Conductismo psicológico*. Bilbao: Desclée de Brower.
Skinner, B. (1974). *Sobre el conductismo*. Barcelona: Fontanella.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAS, Abul R.; Lichtman, Andrew H. y Pillai, Shiv (2008). *Inmunología celular y molecular*. Barcelona: Elsevier España.
- ABEND, S., Pordier, M. y Willick, M. (1983). *Borderline patients: psychoanalytic perspective*. Nueva York: International Universities Press.
- ADER, R., Felten, D. y Cohen, N. (1990). Interactions between the brain and the immune system. *Annual Review of Pharmacology and Toxicology*, 30(1), págs. 561 - 602.
- ALLPORT, Gordon W. (1966). *La personalidad. Su configuración y desarrollo*. Barcelona, Editorial Herder.
- ANDERSON, Kristen J. (1990). Arousal and the inverted-u hypothesis: A critique of Neiss's «reconceptualizing arousal». *Psychological Bulletin*, 107(1), págs. 96 - 100.
- ARREGUI, Jorge Vicente y Choza, Jacinto (1992). *Filosofía del Hombre. Una antropología de la intimidad*. Madrid: Ediciones Rialp.
- AVANCI, J. Q., Simone, G, A., Santos, N. C. dos, y Oliveira, R. V. C. (2007). Adaptação Transcultural de Escala de Auto-Estima para Adolescentes. *Psicologia: Reflexao e Crítica*, 20(3), págs. 397 - 405.
- BALDWIN, James Mark (1902). *Development and Evolution*. Nueva York: Macmillan.
- BAUMGARDNER, A. H. (1990). To know oneself is to like oneself: Self-certainty and self-affect. *Journal of Personality and Social Psychology*, 58, págs. 1062 - 1072.
- BEANE, J.A. y Lipka, R.P. (1986). *Self-concept, self-esteem and the curriculum*. Nueva York: Teachers College Press.
- BERTOLACCI, Ángela G. (2006). *La libertad trascendental en la subjetividad. Estudio acerca del fundamento de la antropología de Antonio Millán-Puelles*. Buenos Aires: EDUCA.
- BETANCOURT, C. (1986). *Adaptación del Inventario de Autoestima de Cooper-smith forma «C»*. Caracas, Venezuela: Instituto Nacional de la Juventud.
- BLALOCK, J.D. (1984). The immune system as a sensory organ. *Journal of Immunology*, 132, págs. 1070 - 1077.
- BOCK, Silvio Duarte y Bock, Ana Mercês Bahia (2005). Orientación Profesional: Una Aproximación Socio-Histórica. *Revista Mexicana de*

- Orientación Educativa*. n.º 5 (Marzo-Junio). Obtenida en <http://www.remo.ws/revista/n5/n5-bock-e.htm>.
- BRANDEN, Nathaniel (1969). *The psychology of self-esteem*. Nueva York: Bantam.
- BRAZELTON, Terry B. (2001). *Momentos clave en la vida de tu hijo*. Barcelona: Plaza & Janés.
- BRAZELTON, Terry B. y Nugent, J. K. (1997). *Escala para la evaluación del comportamiento neonatal*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- BRISSET, D. (1972). Toward a clarification of self-esteem. *Psychiatry*, 35, págs. 255 - 263.
- BURNS, David D. (2000). *Autoestima en 10 días: diez pasos para vencer la depresión, desarrollar la autoestima y descubrir el secreto de la alegría*. México: Editorial Paidós.
- CAMPBELL, J. D. (1990). Self-esteem and clarity of the self-concept. *Journal of Personality and Social Psychology*, 59, págs. 538 - 549.
- CAMPBELL, J. D. y Lavalley, L. E (1993). Who am I?: The role of selfconcept confusion in understanding the behavior of people with low self-esteem. In R. E. Baumeister (Ed.). *Self-esteem: The puzzle of low self-regard* (págs. 3 - 20). Nueva York: Plenum.
- CAMPBELL, J. D., Trapnell, P. D., Heine, S. J., Katz, I. M., Lavalley, L. F. y Lehman, D. R. (1996). Self-concept clarity: Measurement, personality correlates, and cultural boundaries. *Journal of Personality and Social Psychology*, 70(1), págs. 141 - 156.
- CASTAÑER, M. y Camerino, O. (1991). *La educación física en la educación primaria*. Barcelona: INDE.
- CASTANYER, O. (2001). *La asertividad: Expresión de una sana autoestima*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- CASTRO SANTANDER, Alejandro (2005). *Analfabetismo emocional*. Buenos Aires: Editorial Bonum.
- CASULLO, María Martina; Cayssials, A. N.; Fernández Liporace, M.; Wasser de Diuk, L.; Arce Michel, J. y Alvarez, L. (1994). *Proyecto de vida y decisión vocacional*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- CHECHIK, G., Meilijson, I. y Ruppín, E. (1999). Neuronal regulation: A mechanism for synaptic pruning during brain maturation. *Neural Computation*, 11(8), págs. 2061-2080.

- CHIOZZA, Luis (1986). *¿Por qué enfermamos?* Buenos Aires: Alianza Editorial.
- CHOZA, Jacinto (1978). *Conciencia y afectividad. Aristóteles, Nietzsche, Freud.* Pamplona: EUNSA.
- CLEMENS, H. y Bean, R. (2001). *Cómo desarrollar la autoestima en los niños.* Madrid: Debate.
- COOLEY, Charles Horton (1902). *Human Nature and the Social Order.* Nueva York: Charles Scribner's Sons.
- _____ (1998). *On Self and Social Organization.* Chicago: University of Chicago Press.
- COOPERSMITH, Stanley (1967). *The antecedents of self-esteem.* San Francisco: Editorial Freedman & Company.
- CROCKER, Jennifer y Park, L. E. (2004). The costly pursuit of self-esteem. *Psychological Bulletin*, 130 (3), págs. 392 - 414.
- DAMASIO, Antonio (2002). Creación Cerebral de la Mente. *Temas de Investigación y Ciencia*, (28), págs. 30 - 35.
- _____ (2003). Feelings of emotion and the self. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1001(1), págs. 253 - 261.
- _____ (2003). *Sentir lo que sucede: cuerpo y emoción en la fábrica de la conciencia.* Santiago: Andrés Bello.
- _____ (2012). *Self comes to mind: Constructing the conscious brain.* Nueva York: Vintage Books, Random House.
- DE AJURIAGUERRA, Julián y López Zea, Aurelio (1977). *Manual de psiquiatría infantil.* Barcelona: Toray-Masson. 4ª ed.
- DE CHARDIN, Teilhard (1963). *El fenómeno humano.* Madrid: Taurus Ediciones.
- DELAY, Jean y Pichot, Pierre (1976). *Manual de Psicología.* Barcelona: Editorial Toray Masson.
- DEMENT, William C. y Vaughan, Christopher (1999). *The promise of sleep: A pioneer in sleep medicine explores the vital connection between health, happiness, and a good night's sleep.* Nueva York: Dell Publishing Co.
- DENTON, Derek (2009). *El despertar de la conciencia. La neurociencia de las emociones primarias.* Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- DERISI, Octavio Nicolás (1950). *La persona, su esencia, su vida y su mundo.* La Plata: Universidad Nacional de la Plata.
- _____ (1979). *La vida del espíritu.* Buenos Aires: Huemul.

- DÍAZ GUERRERO, R. y Díaz Loving, R. (1991). *Introducción a la psicología: un enfoque sistémico*. México, DF: Trillas.
- DONCEEL, J. F. (1969). *Antropología filosófica*. Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires.
- EDELMAN, Gerald Maurice y Tononi, Giulio (2002). *El Universo de la conciencia*. Barcelona: Crítica.
- ECHAVARRÍA, Martín F. (2010). Persona y personalidad. De la psicología contemporánea de la personalidad a la metafísica tomista de la persona. *Espíritu (Editorial Balmes)*, Año LIX, 139, págs. 207 - 247.
- ENRIQUE, Melina y Muñoz, Rafael (2014). El problema de la autoestima basado en la eficacia. *Revista de Investigación en Psicología Social*, 1(1), págs. 52 - 58.
- EPSTEIN, Seymour (1973). The self-concept revisited – or a theory of a theory. *American Psychologist*, 28, págs. 404 - 416.
- _____ (1985). The implications of cognitive- experiential self-theory for research in social psychology and personality. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 15, págs. 283 - 310.
- ERIKSON, Erik Homburger (1968). *Identidad, juventud y crisis*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- ETCHEBEHERE, Pablo René (2009). *El espíritu desde Viktor Frankl. Una lectura en perspectiva filosófica*. Buenos Aires: Ágape Libros.
- EY, Henri, Bernard, P. y Brisset, Ch. (1969). *Tratado de Psiquiatría*. Barcelona: Toray - Masson.
- FELTEN, D. L., Felten, S. Y., Bellinger, D. L., Carlson, S. L., Ackerman, K. D., Madden, K. S. y Livnat, S. (1987). Noradrenergic sympathetic neural interactions with the immune system: structure and function. *Immunological reviews*, 100(1), págs. 225-260.
- FERNÁNDEZ BELINCHÓN, C. y Rodríguez Moya, L. (2013). Tratamiento psicoanalítico de los trastornos de personalidad. *Acción psicológica*, 10(1), págs. 57 - 64.
- FINEBER, A. M. y Ellman; L. M. (2013). Inflammatory cytokines and neurological and neurocognitive alterations in the course of schizophrenia. *Biological Psychiatry*, 73, págs. 951 - 966.
- FITTS, William Howard (1972). *The self concept and psychopathology* (Vol. 4). Nashville, Tennessee: Dede Wallace Center.

- FITTS, William Howard y Roid, Gale H. (1964). *Tennessee Self-Concept Scale*. Nashville, Tennessee: *Counselor Recordings and Tests*.
- FITTS, William Howard y Warren, W. Louise (1996). *Tennessee Self-Concept Scale: TSCS 2*. Los Angeles, California: Western Psychological Services.
- FRANKL, Viktor (1988). *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*. Barcelona: Herder.
- GARCÍA LÓPEZ, Jesús (1976). La persona humana. *Anuario Filosófico*, 9, págs. 163-189.
- GASTALDI, Italo Francisco (1992). *El hombre, un misterio. Aproximaciones filosófico - teológicas*. Buenos Aires: Ediciones Don Bosco.
- GEHLEN, Arnold (1980). *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- GERGEN, Kenneth J. (2007). *Construccionismo social. Aportes para el debate y la práctica*. Bogotá: Ediciones UNIANDES, Universidad de los Andes.
- GÓMEZ VILLALBA, Isabel (2014). *Educación la inteligencia espiritual. Recursos para la clase de religión*. Madrid: Ediciones Khaf.
- GÓNGORA, Vanesa C. (2008). La autoestima (págs. 81 - 110). En: Casullo, María Martina. *Prácticas en psicología positiva*. Buenos Aires: Lugar Editorial.
- GONZÁLEZ MARTÍNEZ, María Teresa (1999). Algo sobre la autoestima. Qué es y cómo se expresa. *Aula (Ediciones Universidad de Salamanca)*, 11, págs. 217 - 232.
- GOTTLIEB, Gilbert (2007). Probabilistic epigenesis. *Developmental Science* 10(1), págs. 1 - 11.
- GRIFFA, María Cristina y Moreno, José Eduardo (2001). *Claves para una Psicología del Desarrollo. Vida prenatal. Etapas de la niñez*. Volumen 1. Buenos Aires: Lugar Editorial.
- HALL, N. R. (1985). Conference on «Neuromodulation of immunity and hypersensitivity». *Supplement of Immunology*, págs. 806 - 810.
- HARTER, Susan (2006). Self-processes and developmental psychopathology. En D. Cicchetti y D. J. Cohen (Eds.), *Developmental psychopathology: Theory & Method* (Vol. 1). Hoboken, NJ: Wiley.
- HEAD, Henry (1893). On disturbances of sensation with especial reference to the pain of visceral disease. *Brain*, 16, págs. 1 - 133.

- HOBSON, J. Allan, Pace-Schott, Edward F. y Stickgold, Robert (2000). Dreaming and the brain: toward a cognitive neuroscience of conscious states. *Behavioral and brain sciences*, 23(06), págs. 793 - 842.
- ÍÑIGUEZ, Lupicinio (2001). Identidad: de lo personal a lo social. Un recorrido conceptual. En Eduardo Crespo (Ed.), *La constitución social de la subjetividad* (págs. 209-225). Madrid: Catarata.
- JAMES, William (1989). *Principios de psicología*. México: Fondo de Cultura Económica (FCE). Psychology. New York: Fawcett (original work published 1890).
- JOLIVET, Régis (1965). *Curso de Filosofía*. Buenos Aires: Declée de Brouwer Ediciones.
- KERNBERG, Otto F. (1970). Factors in the psychoanalytic treatment of narcissistic personalities. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, vol. 18 (1), págs. 51 - 85.
- _____ (1974). Mature love: prerequisites and characteristics. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 22(4), págs. 743 - 768.
- _____ (1979). *La teoría de las relaciones objetales y el psicoanálisis clínico*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- KOFFKA, Kurt (1969). *Principios de la psicología de la forma*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- KOHUT, Heinz (1977). *Análisis del self*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- _____ (1980). *La restauración del sí mismo*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- KOMAR, Emilio (2001). *Modernidad y posmodernidad*. Buenos Aires: Ediciones Sabiduría Cristiana,
- KON, Igor Semyonovich (1984). *El descubrimiento del yo*. Buenos Aires: Ediciones Directa.
- L'ECUYER, René (1975). *La genèse du concept de soi: Théorie et recherches. Les transformations des perceptions chez les enfants âgés de trois, cinq et huit ans*. Sherbrooke, Canadá: Naaman.
- _____ (1981). The development of the self-concept through the life span. In Lynch, M.D. et al (Eds.): *Self-concept: Advances in theory and research*. Cambridge: Bellinger.
- _____ (1986). *El concepto de sí mismo*. Barcelona: Oikos-Tau.

- LAGOMARSINO, Julieta (1998). *Orígenes y evolución del psiquismo según Heinz Kohut*. Trabajo presentado en las terceras jornadas del Ateneo de Estudios Psicoanalíticos, Rosario.
- LANDY, Sarah (2009). *Pathways to competence: Encouraging healthy social and emotional development in young children*. Baltimore: Paul H. Brookes Publishing.
- LEE, A. y Hankin, B. L. (2009). Insecure attachment, dysfunctional attitudes, and low self-esteem predicting prospective symptoms of depression and anxiety during adolescence. *Journal of clinical child & adolescent psychology*, 38(2), págs. 219 - 231.
- LEOCATA, Francisco (2003). *Persona, lenguaje, realidad*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica Argentina (EDUCA).
- LERSCH, Philipp (1962). *Estructura de la personalidad*. Barcelona: Editorial Scientia.
- LICHTENBERG, J. D. (1989). *Psychoanalysis and motivation*. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- LOBATO, Abelardo (1997). *Dignidad y aventura humana*. Salamanca-Madrid: San Esteban-Edibesa.
- LUHTANEN, R. y Crocker, J. (1992). A Collective Self-Esteem Scale: Self-Evaluation of One's Social Identity. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 18, 3, 302 - 318.
- LYONS-RUTH, Karlen (1991). Rapprochement or approachment: Mahler's theory reconsidered from the vantage point of recent research on early attachment relationships. *Psychoanalytic Psychology*, 8(1), págs. 1 - 23.
- MAHLER, Margaret; Pine, F. y Bergman, A. (1977). *El nacimiento psicológico del infante humano*. Buenos Aires: Marymar Ediciones.
- MARKUS, Hazel R. y Wurf, Elissa (1987). The dynamic self-concept: A social psychological perspective. *Annual Review of Psychology*, 38(1), págs. 299 - 337.
- MAY, Rollo (1976). *El hombre en busca de sí mismo*. Buenos Aires: Editorial Central.
- MEAD, George Herbert (1934). *Mind, Self, and Society*. Ed. By Charles W. Morris. Chicago: University of Chicago Press. En español: (1968). *Espíritu, persona y sociedad*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

- MIGONE DE FALETTY, Raquel y Moreno, José Eduardo. (1991). Tennessee Self Concept Scale. Un estudio sobre la imagen de sí mismo en adolescentes escolarizados argentinos. *Interdisciplinaria*, 10(2), págs. 169 - 183.
- MOSSMANN, T. R. y Coffman, R. L. (1989). TH1 and TH2 cells: different patterns of lymphokine secretion lead to different functional properties. *Annual Review of Immunology*, 7 (1), págs. 145 - 173.
- NARBONA, J. y Fernández, S. (2001). Bases neurobiológicas del desarrollo del lenguaje. En: J. Narbona y C. Chervrie-Muller (Eds.) *El lenguaje del niño. Desarrollo normal, evaluación y trastornos*. Barcelona: Masson.
- OÑATE, M. P. D. (1989). *El autoconcepto. Formación, medida e implicaciones en la personalidad*. Madrid: Ediciones Narcea.
- PATIÑO, J. L. (1980). *Psiquiatría Clínica*, México: Salvat.
- PERLS, Fritz (1976). *El enfoque gestáltico*. Santiago de Chile: Editorial Cuatro Vientos.
- PHILLIPS, C. G., Zeki, S. y Barlow, H. B. (1984). Localization of Function in the Cerebral Cortex, Past, Present and Future, *Brain*, 107 (Pt 1), págs. 327 - 361.
- PIERS, Ellen V. y Harris, Dale B. (1969). *The Piers-Harris Children's Self-Concept Scale*. Nashville, Tennessee: Counselor Recording and Tests.
- PIERS, Ellen V. y Herzberg, D. S. (2002). *Piers-Harris Children's Self-Concept Scale - Second Edition Manual*. Los Angeles, California: Western Psychological Services.
- QUILES, Ismael (1975). *Introducción a Teilhard de Chardin. El Cosmos, el Hombre y Dios*. Buenos Aires: Ediciones Universidad del Salvador.
- _____ (1980). *La persona humana*. Buenos Aires: Ediciones Depalma.
- _____ (1984). *Persona, libertad y cultura*. Buenos Aires: Ediciones Depalma.
- _____ (1990). *Cómo ser sí mismo*. Buenos Aires: Ediciones Depalma.
- RAMÍREZ, Natalia (2010). Las relaciones objetales y el desarrollo del psiquismo: Una concepción psicoanalítica. *Revista de Investigación en Psicología*, 13(2), 221 - 230.
- RICKARDS, H. E.; Jabos, S., Lenoo, B. y cols (2014). Autoimmune encephalitis: a potentially treatable cause of mental disorder. *Adv Psychiatr Treat*, 20, págs. 92 - 100.

- RIVAS BORRELL, Sonia (2004). *Educación temprana en el niño de 0 a 3 años a través de programas*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra S. A. (EUNSA).
- ROJAS-BARAHONA, Cristian A.; Zegers, Beatriz y Förster, Carla E. (2009). La escala de autoestima de Rosenberg: Validación para Chile en una muestra de jóvenes adultos, adultos y adultos mayores. *Revista Médica de Chile*, 137, págs. 791 - 800.
- ROSENBERG, Morris (1965). *Society and the adolescent self image*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. [Rosenberg, Morris (1973). *La autoimagen del adolescente y la sociedad*. Buenos Aires: Editorial Paidós.]
- _____ (1979). *Conceiving the self*. New York: Basic Books.
- ROSTAND, Jean (1965). *La herencia humana*. Buenos Aires: Eudeba.
- RUBINSTEIN, Sergei Leonidovich (1963a). *La psicología. Principios, método, desarrollo*. Montevideo: Pueblos Unidos.
- _____ (1963b). *El ser y la conciencia y el pensamiento y los caminos de su investigación*. México: Editorial Juan Grijalbo.
- SANCHO-ROF, J. y González, O. (2000). Evolución, neuroinmunología y emociones. En: Sanjuan, J (eds). *Evolución cerebral y psicopatología*. San Sebastián: Triacastela, págs. 115 - 148.
- SASS, L., y Parnas, J. (2003). Schizophrenia, consciousness, and the self. *Schizophrenia Bulletin*, 29, págs. 427 - 444.
- _____ (2007). Explaining schizophrenia: The relevance of phenomenology. En M.C. Chung et al. (Eds.), *Reconceiving schizophrenia* (págs. 63 - 95). Oxford: Oxford University Press.
- SAURÍ, Jorge J. (1962). *Introducción general a la psicología profunda. La estructura del Yo* (tomo 1). Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé.
- SCHILDER, Paul M. (1923). Das Körper Schema. En: *Beitragzur Lehre von Bewusstsein des eigenen Körpers*. Berlín: Springer.
- _____ (1935). *The Image and Appearance of the Human Body; Studies in the Constructive Energy of the Psyche*. Londres: Kegan Paul.
- SCHMITT, D. P. y Allik, J. (2005). Simultaneous Administration of the Rosenberg Self-Esteem Scale in 53 Nations: Exploring the Universal and Culture-Specific Features of Global Self-Esteem. *Journal of Personality and Social Psychology*. 89, págs. 623 - 642.

- SETTERTUND, M. B. y Neidenthal, P. M. (1993). Who am I? Why am I here?: Self-esteem, self-clarity, and prototype matching. *Journal of Personality and Social Psychology*, 65, 769 - 780.
- SHAVELSON, R. J., Hubner, J. J. y Stanton, G. C. (1976): Validation of construct interpretations. *Review of Educational Research*, 46, págs. 407 - 441.
- STERN, Daniel (2005). *El mundo interpersonal del infante. Una perspectiva desde el psicoanálisis y la psicología evolutiva*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- TAMAYO, Alvaro (1982). Autoconcepto, sexo y estado civil. *Revista de la Asociación Latinoamericana de Psicología Social*, 2, págs. 3 - 15.
- TASSET, Jean Marie (1987). *Teoría y práctica de la psicomotricidad*. Barcelona: Editorial Paidós.
- TORRALBA, Francesc (2010). *Inteligencia espiritual*. Barcelona: Plataforma.
- UPTHEGROVE, R. y Barnes, N. M. (2014). The immune system and schizophrenia: an update for clinicians. *Adv Psychiatr Treat*, 20, págs. 83 - 91.
- VANNEY, Claudia (2009). Epigénesis, evolución y ordenamiento del cosmos. *Studia Poliana*, 11, págs. 165-182.
- VAYER, Pierre (1977). *El niño frente al mundo: educación psicomotriz*. Barcelona: Editorial Científico-Médica.
- VAYER, Pierre y Picq, Louis (1977). *Educación psicomotriz y retraso mental: aplicación a los diversos tipos de inadaptación*. Barcelona: Editorial Científico-Médica.
- VELASCO SUÁREZ, Carlos Alberto (2003). *Psiquiatría y persona*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica Argentina (EDUCA).
- VON BERTALANFFY, Ludwig (2006). *Teoría general de los sistemas: fundamentos, desarrollo, aplicaciones*. México: Fondo de Cultura Económica.
- WEISS, Paul Alfred (1969). The living system: determinism stratified. In Arthur Koestler y John R. Smythies (eds.), *Beyond Reductionism: New Perspectives in the Life Sciences*. London, Hutchinson, págs. 3 - 55.
- WERTHEIMER, Max (1912). Estudios experimentales sobre la visión del movimiento. *Zeitschrift der Psychologie*, 61, 161 - 265. Versión en castellano: Sahakian, W. S. (1968). *Historia de la psicología*. México: Trillas.
- WILBER, Ken (1995). *El proyecto Atman*. Barcelona: Editorial Kairós.
- WOJTYLA, Karol Józef (1982). *Persona y acción*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

- ZAVALA, M.; Vidal, D.; Castro M.; Quiroga P. y Klassen, G. (2006). Funcionamiento social del adulto mayor. *Ciencia y Enfermería*, XII (2), 53 - 62.
- ZUBIRI, Xavier (1987). *Naturaleza, Historia y Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- (1991). *Inteligencia sentiente*. Madrid: Alianza Editorial.

AUTORES

José Eduardo Moreno

Licenciado en Psicología de la Universidad de Buenos Aires y Doctor en Psicología de la Universidad del Salvador. Vicedirector del Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Psicología Matemática y Experimental «Dr. Horacio J. A. Rimoldi» (CIIPME - CONICET). Investigador Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Profesor Titular Ordinario de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Profesor Ordinario Consulto Titular de la Universidad del Salvador. Especialista en psicología del desarrollo (niñez y adolescencia). Investiga acerca de las teorías psicológicas del desarrollo axiológico y moral y sobre la medición de valores y posturas éticas.

Santiago Alejandro Resett

Licenciado en Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de Entre Ríos. Licenciado y Doctor en Psicología de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Profesor asistente de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Facultad «Teresa de Ávila», Paraná. Investigador asistente CIIPME - CONICET. Especialista en adolescencia, adultez emergente y acoso escolar.

Analía Schmidt

Licenciada en Psicología de la Pontificia Universidad Católica Argentina. Profesora asistente de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Facultad «Teresa de Ávila», Paraná. Psicoterapeuta clínica.

EL SÍ MISMO.
UNA NOCIÓN CLAVE DE LA PSICOLOGÍA
DE LA PERSONA HUMANA
SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN
IMPRESA ACOSTA HNOS. DE SANTA FE
CON UNA TIRADA DE 300 EJEMPLARES
REPÚBLICA ARGENTINA
DICIEMBRE
2015