

Diálogo Conciliatorio Entre Psicología y Filosofía

Manuel Villegas-Besora 

Universidad de Barcelona (España)

INFORMACIÓN

Recibido: 18/09/2025

Aceptado: 22/10/2025

Palabras clave:

Filosofía

Psicología

Epistemología

Significado

Existencia

Ética

Moral

RESUMEN

En este encuentro imaginario entre madre (filosofía) e hija (psicología), mediado por un terapeuta familiar, se reproduce un diálogo orientado a aproximar ambas disciplinas con el fin de explorar las mutuas interdependencias, con demasiada frecuencia obviadas. Se pone de manifiesto, a través de él, la gran cantidad de temas de interés común, aunque el diálogo termina por decantarse específicamente hacia uno de ellos: el debate respecto a la fundamentación de la ética y la construcción de la conciencia moral.

Conciliatory Dialogue Between Psychology and Philosophy

ABSTRACT

This imaginary encounter between mother (philosophy) and daughter (psychology), mediated by a family therapist, reproduces a dialogue aimed at bringing the two disciplines closer together in order to explore their mutual interdependencies, too often overlooked. Through it, the large number of topics of common interest is revealed, although the dialogue ends up focusing specifically on one of them: the debate on the foundations of ethics and the construction of moral conscience.

Keywords:

Philosophy

Psychology

Epistemology

Meaning

Existence

Ethics

Morality

Ψ: Hola: Buenos días.

T: Buenos días.

Φ: Somos madre e hija.

T: Ya veo. Y ¿qué significan estas letras griegas que lleváis bordadas en la solapa?

Φ: Yo soy Filosofía y llevo bordada la letra Φ (fi).

Ψ: Y yo soy Psicología y llevo bordada la letra Ψ (psi).

T: Muy bien... Y ¿qué os trae por aquí?

Ψ: La necesidad de reconciliarnos.

T: ¿Reconciliaros?

Φ: Sí, nuestra separación fue muy dolorosa y ha tenido nefastas consecuencias, no solo para nosotras, sino para el resto de la humanidad.

T: Bueno, me consta que tú, Filosofía, tienes otras hijas que también nacieron de ti y se separaron en su edad adulta, como las ciencias físicas o la astronomía, y sin embargo parece que no fue ningún trauma para ti, y que su emancipación constituyó un bien para la humanidad.

Φ: Efectivamente, la *física*, por ejemplo, llamada hasta el siglo XIX “filosofía natural”, formaba parte de mi disciplina, pero se desgajó acertadamente de mí porque trataba de objetos sometidos a una metodología empírica o científica. Y yo me quedé con la *metafísica*. Igual pasó con la cosmología, que dio paso a la astronomía y a la astrofísica. Y así, con las otras ciencias, como la biología o su derivada, la medicina. Y esto ha redundado, sin duda, en bien de la humanidad.

Ψ: Por eso, yo también quise independizarme en el siglo XIX, al calor del positivismo rampante, cuyo lema, proclamado por Wilhelm Griesinger, rezaba: “Todas las enfermedades mentales, son enfermedades del cerebro”. Pero esta escisión ha traído consigo muchos conflictos con mi madre.

Φ: Sí, pero esta escisión supuso también la del ser humano como sujeto observador y objeto observado, a la vez, lo que llevó la nueva disciplina al reduccionismo de lo más complejo a lo más simple. La psicología perdió su propia esencia, al perder el alma que le daba nombre y sentido, simultáneamente.

T: Vaya, una psicología sin *psique*.

Φ: Eso es. Una psicología sin “alma”, en la que la acción intencional se acaba asimilando a la “conducta de un organismo”, moldeada por estímulos y refuerzos. El modelo de observación de la conducta en el laboratorio experimental priva a la conducta humana de su dimensión semántica o intencional, eliminando con ello todo intento de comprensión.

Ψ: Pero has de entender, madre, que este reduccionismo histórico de la psicología científica es la contraparte de vuestro idealismo filosófico, que supone un alma trascendental, de origen divino, como en el mito de Er en el Fedro de Platón, donde las almas se someten al destino dictado por las tres parcas antes de reencarnarse, o descienden directamente del cielo, hechas y derechas, aunque sin la experiencia de una vida previa. Esta visión determinista resulta muy poco operativa, por ejemplo, para el cambio terapéutico.

Φ: Sí, tienes razón; pero tampoco supera el determinismo vuestra visión evolucionista, neurofisiológica, psicoanalítica o conductista. Para unos la vida psíquica está impulsada por los instintos de la especie que por mucho que haya evolucionado, continúan marcando la dinámica motivacional del individuo y de la sociedad (sexualidad y agresividad, *eros* y *thanatos*). Para otros, todo el mundo mental se reduce a la actividad neurofisiológica

desde el nervio vago a las sinapsis neuronales. Por ejemplo, se pretende visualizar los procesos mentales directamente en el cerebro por resonancia magnética funcional (fMRI), basada en que la intensidad de la actividad nerviosa es proporcional al flujo de sangre en las áreas correspondientes. Y sobre el conductismo, ya me he pronunciado antes.

T: Bueno, parece que las dos apuntáis a uno de los temas cruciales que podéis resolver conjuntamente, el de las relaciones entre idealismo y empirismo, que no tienen por qué ser contradictorias, si las consideramos en una dialéctica tesis, antítesis, síntesis.

Φ: Eso sería estupendo. Diría que ya lo intentó Aristóteles con su propuesta racionalista. Por ejemplo, describió las funciones del alma, vegetativa, sensitiva y racional; un tres en uno que parece anticipar la visión del cerebro trino y uno de MacLean, paleo-, meso- y neo-cortical o, si se prefiere, cerebro reptiliano, cerebro límbico y neocórtex.

T: Aristóteles, siempre buscando el punto medio...

Ψ: Desde luego; que no se haya logrado la integración no será por falta de intentos a través de la historia de la psicología. Yo creo que es una tarea muy compleja, llena de prejuicios y que provoca muchas resistencias, debidas, en parte, a la ignorancia y desconexión mutuas.

T: Visto en este contexto terapéutico da la impresión, la vuestra, de una crisis evolutiva familiar, en que el adolescente se quiere emancipar de la tutela parental, renegando de todo lo que huele a antiguo y adhiriéndose con entusiasmo a todo lo que aparenta ser nuevo y rompedor, antes de evaluar críticamente su aportación sustancial al conocimiento teórico y práctico. Pero ahora que la psicología científica lleva ya casi un siglo y medio de existencia, desde la fundación del laboratorio de psicología experimental de la universidad de Leipzig por parte de Wundt en 1879, tal vez habría que reenfoque la relación entre madre e hija desde una perspectiva simétrica, de adulto a adulto.

Φ: Desde luego; y es un orgullo para mí ver crecida a mi hija y con una entidad propia, capaz de establecer un diálogo de tú a tú entre nosotras dos. Pero esto requiere ponernos de acuerdo en cuestiones epistemológicas y metodológicas muy complejas, que dudo podamos resolver por completo en una sola sesión.

T: No importa si se puede conseguir en una sola sesión, o no; lo que interesa es abrir un diálogo que pueda ir evolucionando, enriqueciendo y aproximando ambos campos de conocimiento.

Ψ: Visto así, parece una propuesta estimulante a la que desde luego, yo como “Psiquis” por su naturaleza curiosa, puesta ya de manifiesto en el mito originario que envuelve toda su relación con Eros, no puedo más que apuntarme decididamente.

Φ: Para empezar, deberíamos definir bien los términos. La palabra filosofía habla del amor (filo-) a la sabiduría (sofía), mientras que la palabra psicología habla del conocimiento (logía) de la psique (psico-). Amor y conocimiento deberían poder darse simultáneamente.

T: Bueno, si por conocimiento entendemos no tanto la acumulación de informaciones obtenidas a través de la investigación (conocimientos), cuanto la actividad interesada por comprender, en este caso el mundo de la psique, podríamos contemplar la posibilidad de integrar ambos conceptos. La psicología sería la actividad dirigida a comprender la psique humana, como la filosofía, liberada de la necesidad de saberes específicos, sería la actividad orientada a comprender el ser humano en cuanto tal.

Ψ: De acuerdo; si esto es así, hemos de definir, más allá de la mitología, el significado del concepto Psique. Lo cual equivale a resolver la paradoja de una disciplina cuyo objeto es el propio sujeto.

Φ: Aquí ya aparecen cuestiones epistemológicas y metodológicas, que en su momento originaron la distinción entre ciencias naturales, *Naturwissenschaften*, y culturales o del espíritu, *Geisteswissenschaften* o *Kulturwissenschaften* (Dilthey, Weber, Windelband o Rickert). Está claro que el ser humano es el único que reúne en sí mismo la condición de ser natural y cultural, a la vez. Y, en consecuencia, todas las disciplinas que se aproximan a la comprensión del ser humano sufren esta duplicidad de manera más o menos nuclear y, en particular, la psicología.

Ψ: Ciertamente, tal vez por ello tuvieron que diferenciarse en psicología, ya desde sus primeros intentos de constitución como ciencia, el estudio experimental de los procesos básicos, iniciado en el laboratorio de Wundt en Leipzig, como la sensación y la percepción, del planteamiento fenomenológico de Brentano con la mirada puesta en la intencionalidad de la conciencia.

T: Bueno eso demuestra la dificultad de abarcar el objeto de la psicología con una única metodología. Por ejemplo, Wundt, paralelamente a su método introspectivo para aproximarse al fenómeno de la conciencia, se interesó por la “Psicología de los pueblos” desde una perspectiva cultural o antropológica. Para él la metodología experimental servía para el estudio de los procesos individuales más elementales, mientras que para los procesos superiores se requería otra metodología. Parece que esta dualidad no ha sido todavía resuelta.

Φ: Y tal vez no se resuelva nunca mientras predomine la perspectiva reduccionista en las ciencias humanas. Está claro que la ciencia experimental no existiría sin el hombre y, sin embargo, los objetos físicos estarían ahí inertes y absurdos, como lo estaban antes de la aparición de la conciencia del homo *sapiens*. Pero eso no era posible sin la aparición, al mismo tiempo, de la conciencia reflexiva de sí misma (*sapiens, sapiens*). ¿Cómo sé que sé?: “pienso, luego existo”, el famoso “*cogito*” de Descartes o “solo sé que no se nada”, la ignorancia que se sabe tal, en Sócrates.

Ψ: Es cierto que la conciencia reflexiva emerge de la conciencia fisiológica que compartimos con los otros animales, principalmente mamíferos y, de entre ellos, los primates. En la complejidad evolutiva de su cerebro se puede observar ya las respuestas emocionales básicas como las del miedo, la sorpresa, la rabia, la alegría y la tristeza. Al igual que interacciones comunicativas entre ellos para coordinar o llevar a cabo acciones orientadas a su supervivencia, como la caza, la huida, las migraciones, el apareamiento, el cuidado, etc.

T: Muy bien, pues ahí encontramos un eslabón fundamental para continuar la cadena evolutiva de lo biológico a lo simbólico. Una emoción, como la rabia, que compartimos con los otros animales ante una frustración o un ataque, puede derivar en odio que ya es un sentimiento que requiere una representación simbólica, cargada de connotaciones axiológicas o evaluativas. Una gacela no necesita connotar al león como malo o perverso y odiarle por ello eternamente o llevarle a juicio por acoso; simplemente huye de su presencia porque el león es un animal carnívoro y ella, su presa por proximidad en el espacio y el tiempo. Una mujer maltratada, sin embargo, necesita connotar su relación como de dependencia-maltrato para poder alejarse de un hombre de quien se siente enamorada y por quien continuará tal vez sintiéndose atraída, aun después de haberse separado, y que por eso no puede verlo como

malo, ni en consecuencia denunciarlo. Tal vez, incluso tienda a justificarlo o a excusarlo sobre la base de un trauma infantil o a una supuesta enfermedad.

Φ: Así, pues, la clave para poder establecer una relación de continuidad entre filosofía y psicología está en el pasaje emergente de lo natural a lo simbólico. Por ejemplo, si tomamos la vivencia del *tiempo*, tema filosófico por excelencia de acuerdo con Heidegger (*Sein und Zeit*), podemos considerarlo en su dimensión vital o biológica desde el punto de vista animal, lo que incluiría los ritmos circadianos y estacionales, los ciclos vitales, las alternancias entre periodos de actividad y reposo, entre otras experiencias. No entrarían, sin embargo, en la conciencia animal, las proyecciones de futuro, los recuerdos del pasado, la procrastinación de las tareas engorrosas, el aburrimiento en los momentos de espera; ni mucho menos las preguntas sobre el sentido de la vida, el sentimiento de culpa por no aprovechar o perder el tiempo, la conciencia de su curso evolutivo, el horizonte de la muerte como límite de la existencia. Y para recurrir a un latín: “*et sic de caeteris*”.

Ψ: Entonces, ¿el hecho de que en el ser humano se den simultáneamente las experiencias naturales y las simbólicas permite conciliar la perspectiva naturalista y la filosófica, como cuando se proclama un paradigma bio-psico-social para orientar las intervenciones prácticas de la disciplina psicológica? O bien ¿se trata de un batiburrillo conceptual para contentar a todas las partes?

T: Me temo que se trata más bien de lo segundo, puesto que cada uno de esos componentes conceptuales mantiene sus diferencias metodológicas y epistemológicas. Pongamos el caso de la depresión. Un enfoque “bio” atribuirá su causa a un desarreglo serotoninérgico y, en consecuencia, tal como propone la psiquiatría biológica, lo abordará farmacológicamente. Un planteamiento “psico” lo atribuirá a un conflicto existencial, que se convertirá en el objeto de su análisis y afrontamiento. Una perspectiva “socio” identificará contextos familiares o sociales de exclusión sistémica, económica, cultural o del tipo que sea, que requerirá una intervención reparadora o restauradora.

Φ: Claro. No se puede caer en el error de que todo es lo mismo. Estos niveles responden a paradigmas parciales distintos y, en consecuencia, proponen remedios distintos. Idealmente el ser humano es una unidad psicofísica, pero en la práctica lo seguimos troceando con nuestras intervenciones. Es responsabilidad del científico hacer la integración o no hacerla. Tal vez de lo que se trata es que las ciencias más básicas no impongan una dictadura reduccionista a las simbólicas. Un cirujano igual puede intervenir a un cerdo que a un humano e incluso intercambiar alguno de sus órganos, como en un trasplante de riñón para el humano. Para ello no necesita filosofar; todo se reduce a una cuestión técnica de compatibilidad entre los órganos.

T: Sin embargo, si debería hacerlo si se tratara de lo contrario, trasplantar un riñón humano a un cerdo, porque esta propuesta ya tiene una dimensión ética. La evidencia de que en el ser humano coexisten de forma integrada los niveles de conciencia natural y simbólica, no debe llevarnos a la conclusión de que no existe solución de continuidad entre ellos, puesto que el pasaje de unos a otros no se hace secuencialmente, sino a través de crisis epistemológicas que suponen un salto cualitativo, resultado del proceso dialéctico que se establece entre ellos y que puede desembocar en una síntesis nueva. El hecho de que sea la tierra la que da vueltas alrededor del sol,

no nos impide preguntarnos a qué hora saldrá el sol mañana. Dos conocimientos distintos, el empírico y el científico, pueden coexistir en la misma conciencia, precisamente porque es consciente de su pertenencia a niveles distintos de aproximación a un fenómeno, el sensorial y el abstracto.

Φ: Interesante esta observación de que pueden subsistir simultáneamente dos niveles o más de construcción de la experiencia, uno sensorial y el otro simbólico; el sensorial de naturaleza física o fisiológica; el simbólico de naturaleza discursiva. Me acaba de cruzar por la mente aquel verso de Horacio que rezaba así: *Exegi monumentum aere perennius* (“He erigido un monumento más duradero que el bronce”) en referencia a sus poemas (de naturaleza simbólica), cuya permanencia en el tiempo supera la de los monumentos de bronce (de naturaleza física).

Ψ: Es que las palabras no tienen sustancia física. Es cierto que son pronunciadas sensorialmente, a través de sonidos físicos, que se lleva el viento, o escritas con caracteres gráficos, que subsisten (“*verba volant, scripta manent*”), o incluso grabar su sonido y las imágenes que la acompañan, pero no tienen ningún significado por sí mismas sin una mente que las lea, escuche o interprete, como pasa con algunos lenguajes jeroglíficos, todavía sin descifrar.

T: Pero es que tampoco las estatuas de bronce son *estatuas* de bronce, sin una mente consciente que las construya como tales. En sí mismas son pedazos de aleaciones metálicas, carentes de significado. Ciertamente todas las producciones humanas son perezosas, pero es que también el ser humano lo es. Mas, si alguna cosa subsiste de él, son sus producciones técnicas o artísticas, que requieren una conciencia activa que las interprete.

Φ: Bueno, todo depende de cómo entendamos la palabra sustancia. Para Tomás de Aquino sustancia es todo aquello que tiene un sustento propio, lo que le lleva a afirmar la sustancia del “alma, a la que llamamos mente o intelecto, es algo incorpóreo y subsistente”.

Ψ: Yo creo que ahí la filosofía clásica entiende el alma, la mente o el intelecto como órganos incorpóreos pero funcionales y estables, como cuando se dice que el hombre es animal “racional”, o que Dios dotó al hombre de razón, en lugar de hablar de procesos dinámicos que generan conocimientos y creencias, que estas sí pueden adquirir una estructura estable capaz de influir sobre el propio proceso de razonar, distorsionando por ejemplo el pensamiento.

T: Parece que el núcleo del problema reside en confundir la función con el instrumento, órgano o aparato. Por ejemplo, la inteligencia artificial (IA) no existe como tal. Se trata de dispositivos informáticos programados para manejar algorítmicamente una ingente cantidad de información de la que puede extraer conclusiones (contenido), coherentes con los datos acumulados en su “memoria”, que sería el continente. La IA sería propiamente el proceso o actividad de estructurar todos estos datos de manera coherente y deductiva, pero carece de una característica esencial, la conciencia del propio proceso y del resultado, es decir de conciencia reflexiva. Si fuera un antropoide, no lo podríamos incluir en la categoría del *sapiens sapiens*. Se trata, como bien dice su nombre, de un artificio programado por una conciencia humana, pero carente de interés (*inter-esse*) por el mundo y, en consecuencia, de intencionalidad, la cual remite a una dimensión propositiva exclusiva de la especie humana, en cuanto anticipatoria de eventos o escenarios futuros. Algunos autores como Seligman sugieren, incluso, cambiar el apelativo *homo sapiens*, por el de

homo prospectus, que por cierto, manteniendo la concordancia latina, debería llamarse “*prospiciens*” (participio presente activo y no pasado o pasivo), en referencia a esta capacidad prospectiva, y en consecuencia propositiva, del ser humano.

Ψ: A propósito de la IA, si tomamos como referente la metáfora del ordenador, podríamos distinguir entre el procesador, el procesamiento y lo procesado. Así como el procesador se sustenta en una estructura física compuesta de ingenios electrónicos, el *hardware*, que permiten el procesamiento mediante programas de tratamiento de datos, el *software* procesa la información del tipo que sea, que resulta en lo procesado, (constructos, George Kelly; creencias, Aaron Beck). La pregunta que nos podemos hacer los psicólogos es ¿hacia dónde hemos de dirigir nuestra atención, hacia el procesador, el procesamiento o lo procesado? O ¿tal vez a todo en conjunto?

Φ: Bueno, yo entiendo que los tres aspectos son o deberían ser objetos de la psicología. Lo que pasa es que *tal vez no puedan ser abordados con una metodología única*, al igual que la informática es posible solo por la combinación y cooperación de una variedad de disciplinas, desde la física, a la ingeniería electrónica, las matemáticas, la lingüística, la lógica y un largo etcétera. Y eso, seguramente, es lo que ha ido sucediendo durante todo este tiempo en la psicología tanto académica, como aplicada. El problema no es la multidisciplinariedad, sino el reduccionismo. Todo depende de dónde centremos nuestra atención, por qué y con qué fin.

T: Entonces, por lo que decís, se trata más bien de definir claramente el campo de aplicación donde queremos investigar o intervenir. La sintomatología psicopatológica, por ejemplo, una dermatitis, pone en cuestión la perspectiva con la que queremos abordar el caso, de la que dependerá el tratamiento escogido, que obedece a dos metodologías distintas, pero no incompatibles, la médica y la psicológica. Un caso muy distinto sería el de la hipocondría en la que, por definición, no existe la afectación fisiológica, por lo que un tratamiento médico resultaría reforzador de la propia sintomatología. Finalmente, la cosa se complica en el ámbito de la “salud mental” en el que el propio concepto de *salud, patología, trastorno, psiquiatría, diagnóstico, sintomatología*, remiten espontáneamente al modelo médico y al abordaje farmacológico, en detrimento del psicológico. Y aunque, en muchos casos, sea compatible un tratamiento farmacológico con otro psicológico, acaba el primero predominando sobre el segundo, convirtiendo a la psicología en “*ancilla*” de la psiquiatría, como en otro tiempo lo fuera la filosofía de la teología.

Ψ: Pero si nos atenemos a las demandas concretas de los pacientes existen otras muchas problemáticas, como el duelo, los celos, la envidia, los sentimientos de vergüenza o de culpa, la infidelidad conyugal, el narcisismo, la baja autoestima, la dependencia afectiva o la falta de asertividad, el desengaño amoroso y otros mil más, que no se entienden si no es en una óptica relacional, donde lo *bio* no cuenta como causa, aunque pueda estar alterado por el efecto perturbador de estas experiencias. O comportamientos adictivos que no tienen que ver con sustancias químicas, como la ludopatía, las compras compulsivas, las redes sociales, la ruleta rusa o las actividades de riesgo, sino con hábitos conductuales reforzados individual o socialmente.

Φ: Yo, a todo esto, añadiría temas estrictamente existenciales como el temor a la muerte, el sentido de la vida, los fracasos vitales, la sensación de vacío, la soledad, las desilusiones o

las decepciones, y hasta en términos más filosóficos, el cinismo, la abulia, la ataraxia, la anhedonia. Echo de menos en los tratados de psicología el interés por lo que los filósofos estoicos consideraban las pasiones y sus contrarias, las virtudes.

Ψ: Es cierto, son muy pocos los psicólogos que se han ocupado explícitamente de estos temas en su práctica terapéutica, pero hay que citar honrosas excepciones, para empezar la representada por Karl Jaspers, que integraba en su persona la praxis del psiquiatra y la teoría del filósofo y quien afirmaba que la tarea de la psicoterapia “era descubrir y reconocer el significado del trastorno del paciente para reconducirlo a un espacio de mayor libertad”, anticipando de este modo la tesis fundamental de la psicoterapia existencial. O como Viktor Frankl, creador de la Logoterapia, que configuró su metodología terapéutica sobre la base de la búsqueda de sentido. O la del psiquiatra suizo Ludwig Binswanger, cuya obra es un intento de aplicación del existencialismo heideggeriano para la comprensión y tratamiento de la esquizofrenia. Podemos añadir a esta lista los estadounidenses, Rollo May, que dedicó gran parte de su producción literaria a la difusión de la Psicología Existencial; o Irvin Yalom, psicoterapeuta de declarada orientación existencial, en cuya obra literaria no solo se abordan explícitamente estos temas, sino que incluso sus excursiones novelísticas tienen por protagonistas a filósofos tan relevantes como Spinoza, Nietzsche o Schopenhauer. En la España predemocrática hay que destacar la obra del psiquiatra, y también novelista Martín-Santos, quien desarrolla un psicoanálisis inspirado en el existencialismo sartreano. Igualmente, los movimientos antipsiquiátricos y humanistas, tanto europeos como americanos, se acogen a los planteamientos existencialistas.

Φ: Tienes razón, no es mucho, pero muy valioso y hay que reconocerlo. También inversamente la filosofía de los siglos XIX y XX se ha ocupado específicamente de la psicología, proyectando una visión más holística e integradora, que la meramente experimental, empezando por la fenomenología de Brentano, Husserl, Dilthey, Merleau-Ponty, que en Heidegger inicia su transformación en existencialismo, al tomar por objeto de investigación el *Dasein* o ser-en-el-mundo en su facticidad temporal y continuando con los filósofos existencialistas, con Sartre a la cabeza que convierten la filosofía en una antropología, que no en una ontología: no hay esencias, sino existencia. Un análisis de la existencia, dice Sartre, equivale a un análisis existencial del *pour-soi*, a un Psicoanálisis Existencial o del proyecto. La pregunta fundamental que hay que hacer a las Ciencias Humanas, se plantea Sartre en “*El Ser y la Nada*”, es esta: “¿De qué son ciencias, estas ciencias?”. La respuesta es evidente: “del hombre”. Y bien: ¿qué es el hombre? Las ciencias positivas nos pueden ayudar a esclarecer cosas sobre el hombre, pero ninguna de ellas puede definirlo. Ni la biología, ni la antropología, ni la psicología lo pueden definir, ni tampoco la suma de los datos provenientes de todas estas ciencias. Todas ellas suponen lo que deberían definir. O, como dice Merleau-Ponty: “Las ciencias humanas se hacen comprensibles al fundamentarse sobre este a priori que es el mundo vivido, sobre este conocimiento previo al conocimiento, que no es únicamente relación con el mundo, sino también con el Otro. La esencia del hombre se oculta en este *a priori*”.

T: Por lo que vamos viendo, los intentos de colaboración e interacción mutua entre filosofía y psicología no han estado ausentes en todo este tiempo, desde el nacimiento de la psicología.

Incluso algunos filósofos han influido claramente en el hacer terapéutico de muchos terapeutas como Kierkegaard, Paul Tillich o Martin Buber en la terapia de persona a persona de Carl Rogers y otros humanistas. Lo lamentable de la cuestión es que esta mutua fecundación se ha ido diluyendo en estos últimos decenios bajo la eclosión de la neurociencia cognitiva en el ámbito académico y el predominio del paradigma biológico, o como mucho, cognitivo-conductual en el ámbito clínico, vaciando de sentido vivencial y de expresión discursiva, la experiencia. En concreto, hasta la terapia cognitivo-conductual ha tenido que evolucionar hacia una tercera generación para dar cabida a aspectos más vivenciales.

Φ: Pero a mí, lo que me saca de quicio de las ciencias que se otorgan el monopolio del estudio de la psique es la aridez de los manuales de psicopatología por su reduccionismo, su incapacidad para el pensamiento analógico o metafórico, la ceguera ante la riqueza de los mitos. Si alguna tímida referencia hay a ellos se lo deben a Freud, el padre del psicoanálisis, quien se manejó con algunos de los más famosos, como los de Edipo, Narciso, Eros y Thanatos, o a la psicología profunda de Jung, que elevó algunos de ellos a la categoría de arquetipos. Y en Norteamérica a la pluma de Rollo May, quien los lleva más allá de la Grecia clásica y el Medioevo dantesco hasta la América contemporánea en su práctica habitual de la psicoterapia.

T: De nuevo, estas reflexiones sobre las relaciones entre filosofía y psicología nos llevan al tema epistemológico crucial, que afecta a la concepción de su objeto y método. Si nos limitamos al estudio funcional de la psique, lo que, por ejemplo, en la filosofía clásica se llamaron las “potencias del alma”: *memoria*, *entendimiento* y *voluntad*, podemos concluir que la psicología ha cumplido con su cometido. Los primeros pasos de la psicología “científica” se dirigieron al estudio de la sensación y la percepción. Posteriormente incluyeron estudios sobre la inteligencia, la atención o la memoria, que fueron configurando el dominio de la llamada “psicología básica”. Curiosamente obviaron el tema de la *voluntad*, dando origen en su lugar al estudio de la *emoción* y la *motivación*. Estos eran su objeto. La metodología fundamentalmente era observacional, empezando por la introspección. Posteriormente la psicometría vino en su auxilio, así como la metodología experimental. En la actualidad gran parte de la investigación corre a cargo de la neurociencia cognitiva.

Φ: Sintomático este olvido de la *voluntad*, sustituida por la emoción y la motivación, de claras raíces fisiológicas. El filósofo José Antonio Marina, lo ha llamado el “misterio de la voluntad perdida”. Grandes filósofos de la historia desde Platón a Aristóteles, en la antigüedad, Tomás de Aquino en la Edad Media, Nietzsche, Schopenhauer o Jaspers en la contemporánea, se han ocupado explícitamente de ella. Parece, en cambio, que a la pretensión científica de la psicología le ha causado siempre grima el tema de la voluntad, puesto que pone en entredicho el paradigma determinista y reductivo de la visión positivista. El tema de la voluntad, en efecto, no se puede disociar de las cuestiones fundamentales en filosofía como el libre albedrío, la responsabilidad y demás. Uno de los popes de la historia de la psicología, Skinner, se manifestó claramente en contra con su escrito “*Más allá de la libertad y la dignidad*” donde defiende que, en lugar de promover la libertad y la dignidad como atributos personales, deberíamos dirigir nuestra atención al cambio del ambiente físico y social, más que al de la persona. Tesis que ya había intentado plasmar en su única novela

Walden Dos, donde describía una sociedad utópica, en la que sus habitantes son felices y viven en armonía, siguiendo las pautas, ya desde su infancia, del modelaje de la conducta, cumpliendo los criterios del conductismo, sin trabajar demasiado, sin la necesidad de tener dinero y sin el peso del libre albedrío.

Ψ: De todos modos, Watson y Skinner, promotores del conductismo, tienen el mérito de haber introducido el tema de la conducta como objeto propio de la psicología. Desde la cultura funcionalista o pragmática americana, frente a la actitud academicista de los laboratorios de psicología experimental europeos, plantearon el papel predominante de la conducta en la vida cotidiana, llevándola a la calle en temas tan concretos como la educación, la publicidad, el rendimiento laboral, el comercio o las ventas. A su sombra crecieron también muchas técnicas de modificación de conducta que han hallado un alto grado de aplicación en los departamentos de salud mental de hospitales y centros sanitarios. En coalición con el paradigma cognitivo, surgido a partir de la segunda mitad del siglo XX, tales técnicas han dado lugar al modelo cognitivo-conductual que se presenta como la terapia de preferencia de los sistemas públicos de salud mental.

T: Ciertamente, el conductismo, como dices, ha salido del mundo interior de la mente a la plaza pública de la conducta, la cual es objetiva y directamente observable, pero no por ello más comprensible. Al desconocer o ignorar la dimensión intencional y motivacional de la misma, la vacía de todo contenido semántico. El propio Skinner reprochaba a Karl Popper “el pretender atribuir a realidades no-físicas como *propósitos, reflexiones, deliberaciones, planes, decisiones, teorías, tensiones, y valores* la explicación de la producción de cambios, precisamente físicos en el mundo físico”. En su lugar, Skinner propone el papel desencadenante del refuerzo ambiental. Pero la pregunta que surge a propósito es la siguiente: ¿qué es lo que refuerza el refuerzo? La conducta misma, pura y simple. No hay nada detrás de ella. La mente es una caja negra o, a lo sumo, vacía de contenido significativo para la explicación del comportamiento humano.

Ψ: Está claro que tanto el conductismo, como el cognitivismo inspirado en la metáfora del ordenador, han obviado una cuestión fundamental, la del contenido no solo operativo, sino simbólico, de la caja negra, como si fuera un espacio dedicado únicamente a las conexiones de ida y vuelta entre el mundo interior (el órgano receptor) y el exterior (las diversas fuentes emisoras) y como si entre estos dos mundos hubiera una correspondencia biunívoca. Estos paradigmas parten del supuesto de una mente uniformemente adulta. Pero ese mismo error lo ha venido cometiendo tradicionalmente la filosofía, al suponer un “alma” dotada, ya desde su origen (incluso preexistente), de las facultades operativas e, incluso en el idealismo platónico, del conocimiento innato.

T: La cuestión que queda por resolver es cómo se construyen tanto los esquemas de procesamiento como el contenido de significado, lo que podríamos denominar sistemas epistemológicos. Esta cuestión implica dos aspectos a los que intentó dar una respuesta el constructivismo genético-estructural de Jean Piaget. Se trata de explicar, por una parte, cómo se generan los niveles de construcción del conocimiento y por otra cómo se articula significativamente el conocimiento mismo adquirido. Por ejemplo, si se ha integrado el conocimiento mágico con el operativo, cuál es el resultado de esta operación. La respuesta es entenderlo como un proceso evolutivo, no solo en el sentido biológico, sino también epistemológico. Si

tomamos el caso de la fantasía sobre los Reyes Magos, el niño de seis o más años puede construir una representación mental en la que reconoce que los “reyes” son los padres (lo que resuelve los problemas operativos de “qué regalos, cómo, cuándo, dónde y a quién traer, en una sola noche y a todos los niños de la ciudad”) y mantener al mismo tiempo la ilusión hasta la mañana siguiente. Y esta misma conquista, la posibilidad de pensar y sentir de forma fantástica, operativa y abstracta a la vez, la podemos mantener toda la vida, al repetir la máxima que “de ilusión, también se vive”, y actuamos de acuerdo con ella, por ejemplo, al comprar lotería de Navidad.

Φ: Es cierto que la filosofía ha partido de un presupuesto idealista o innatista sobre la mente humana, sin preguntarse cómo se formaba ésta. Cuando Aristóteles se plantea la lógica o el razonamiento, lo hace desde una perspectiva formal. Y en lo sucesivo, incluso cuando se asimila la lógica al razonamiento matemático, se mantiene la ficción de una mente adulta descarnada. De hecho, la IA parte de un supuesto también idealista, no toma en cuenta los cuestionamientos fenomenológicos de una mente corporizada, contextual, vivencial, conativa, afectiva, empática o axiológica. No es más que una externalización de ciertas funciones de la inteligencia humana, como la robótica lo es de las funciones mecánicas musculares. Precisamente, esta externalización de la IA demuestra que ciertas funciones mentales pueden ser ejercidas gracias a conexiones neuroquímicas o, en su caso, electrónicas, lo que a su vez indica que *no se deben confundir mente y cerebro*.

Ψ: Bueno, esta es una cuestión crucial a la que se enfrenta la neurociencia cognitiva, el llamado “*hard problem*”, el problema de explicar la mente o la conciencia. A esta cuestión se han presentado tres posibles “soluciones”: 1) El “dualismo emergentista”: la conciencia, después de emerger de la actividad cerebral, constituye un nivel de realidad ajeno al mundo físico. 2) El “funcionalismo emergentista”: la conciencia emerge de la actividad cerebral sólo en el sentido de que es una realidad virtual que supuestamente se implementa de algún modo por la propia actividad misma. 3) El “fiscalismo emergentista”: la mente, incluida la conciencia, es una propiedad de orden superior de la dinámica que emerge de la actividad de las neuronas individuales. Seguramente será bueno recordar aquel principio de la *Gestalt*, que el todo es más que la suma de las partes y que la metodología para el estudio de las partes (cerebro) no es suficiente para el estudio del todo (mente).

T: Desde luego, esta es una cuestión que puede ser crucial para una ciencia que debe explicar la complejidad por la simplicidad sin solución de continuidad. Y es lógico que esto sea así, por cuanto un pensamiento funcional se convierte en ingeniería aplicada que puede ser útil para la vida, pero “al que no le va la vida”. Cuando Skinner concluye su ensayo, no desde una perspectiva intracraneal, sino extracraneal, se pregunta retóricamente: “¿Queda entonces el hombre abolido? Quien queda abolido, se responde él mismo, “es el hombre autónomo interior” ¿Pero acaso entonces no quedará reducido meramente al papel de víctima o de observador pasivo de cuanto le acontece? Ciertamente queda controlado por su ambiente, aunque haya contribuido a su construcción. La consecuencia natural de todo ello es la abolición de la responsabilidad. Igualmente, cualquier decisión a la que pueda llegar la IA se halla desprovista de la dimensión moral, tanto porque en el caso de Skinner queda abolida la conciencia moral, como porque en el segundo, simplemente no existe.

Φ: Este es otro de los puntos básicos en que se hace patente el desvarío de la psicología fuera del amparo de la filosofía, la pérdida de la dimensión moral, en clara contradicción, por ejemplo, con algunas de sus aplicaciones concretas como la psicología forense o la criminología que tienen por objeto la atribución de responsabilidad o intencionalidad de los actos y sus consecuencias. La ética, ya desde Aristóteles a Kant, ha sido siempre un elemento fundamental de la Filosofía. Y no entiendo cómo la psicología, que con frecuencia se tiene que enfrentar a dilemas morales o a los sentimientos de culpabilidad de sus pacientes, puede continuar dando la espalda a la cuestión de la fundamentación psicológica de la conciencia moral.

Ψ: Seguramente la primera justificación o excusa de esta omisión pueda provenir del positivismo al que siempre ha aspirado la psicología como disciplina científica. Las ciencias, las técnicas, la naturaleza misma son amoraless. Carecen de conciencia moral. Esta es característica exclusiva del ser humano y no deja de ser llamativo el hecho de que no haya sido objeto de interés para la psicología. Con la salvedad de algunos autores, como Freud, Jung o Fromm, pocos son los psicólogos que se han planteado la cuestión de su origen. Freud, por ejemplo, escribió: *“La esencia más profunda del hombre consiste en impulsos instintivos de naturaleza elemental, iguales en todo el mundo, tendientes a la satisfacción de necesidades primitivas. Estos impulsos instintivos, en sí mismos, no son ni buenos ni malos. Los clasificamos así según su relación con las necesidades y las exigencias de la comunidad humana y hemos de reconocer, que todos los impulsos que la sociedad prohíbe como malos, por ejemplo, los egoístas y crueles, se encuentran entre ellos”*. Con ello estaba ya insinuando el conflicto entre naturaleza y cultura, que desarrollará más tarde en *“El malestar en la cultura”*, donde la neurosis aparece justamente como producto de la represión que el superego moral ejerce sobre los instintos básicos, dando origen al sentimiento de culpa.

Φ: A mi juicio, quien tiene más claro las relaciones entre psicología y filosofía, precisamente a propósito del tema moral, es Erich Fromm, quien en su libro *“Ética y Psicoanálisis”* insiste en que: *“La psicología no puede divorciarse de la filosofía y de la ética...”*. Y añade: *“El divorcio entre la psicología y la ética es relativamente reciente. Los grandes pensadores de la ética humanista del pasado, sobre cuyas obras se basa este libro, fueron filósofos y psicólogos; creyeron que la comprensión de la naturaleza del hombre y la comprensión de valores y normas para su vida son interdependientes... La mayoría de gente piensa – continúa leyendo – que la palabra ‘psicología’ se difundió en general en los últimos cien o ciento cincuenta años. Olvidan, sin embargo, que hay una psicología anterior a ésta, que se extendió más o menos desde el año 500 a. Cristo hasta el siglo XVII, aunque no se le haya llamado ‘psicología’, sino ‘ética’, y también, más frecuentemente, ‘filosofía’; pero no era otra cosa que psicología”*.

T: Pero, tal vez, el autor más radical en cuanto a su reivindicación de la relación entre psicología y ética ha sido Thomas Szasz quien en su libro de 1961, *“El mito de la enfermedad mental”*, considera que las etiquetas psiquiátricas están destinadas a disimular los conflictos morales propios de las relaciones humanas. Principio, cuyo desarrollo, da lugar a otra de sus obras fundamentales, *“La ética del Psicoanálisis”*. En estos textos se pueden leer consideraciones como las siguientes: *“Es corriente definir la psiquiatría como una especialidad médica dedicada al estudio, diagnóstico y tratamiento*

de las enfermedades mentales. Esta definición es inútil y engañosa. La enfermedad mental es un mito... La demanda de ayuda así generada es satisfecha mediante una tecnología de la conducta, que se muestra dispuesta a liberar al hombre de sus asuntos éticos tratándolo como a un enfermo... Los psiquiatras no se ocupan de las enfermedades mentales y de su terapia. En la práctica enfrentan problemas vitales de orden social, ético y personal... La psicoterapia es un método eficaz para ayudar a la gente no a curarse de una enfermedad, sino a aprender mucho más de sí mismas, de los demás y de la vida”.

Ψ: Hay que reconocer que dentro de la filosofía actual ha habido también un movimiento de recuperación de la tradición ética de la filosofía, puesta de relieve por Epicuro (siglos IV – III a. C.), al servicio del bienestar psicológico, cuando afirmaba que *de la misma manera que de nada sirve un arte médico que no erradique la enfermedad de los cuerpos, tampoco hay utilidad ninguna en la filosofía, si no erradica el sufrimiento del alma*. Algunos autores como Marinoff, Mónica Cavallé, Luc Ferry o Comte-Sponville, proponen en esta línea una recuperación de la tradición filosófica de la antigüedad clásica, como una terapia complementaria o alternativa a la psicológica. Victoria Camps, en su libro *“El gobierno de las emociones”*, va incluso más allá al establecer una conexión intrínseca entre ética y psicología. Basándose en las teorías de Aristóteles, Spinoza, y Hume, propone que las emociones tienen un papel fundamental tanto en ética como en política, puesto que ellas deciden el curso de la razón práctica, por ejemplo, a la hora de votar, elegir o tomar decisiones.

T: Bien, si nos centramos sobre la ética como lugar de encuentro entre filosofía y psicología, parece que hemos encontrado una de las claves que ha de permitir vuestra conciliación, lo cual estimula a abrir el debate sobre la naturaleza de esta relación. La ética, en efecto, como disciplina filosófica, no puede ignorar la dimensión psicológica de la conciencia sobre la que se sustenta. De esta relación entre filosofía y psicología nacen varias preguntas: ¿Cómo se forma la conciencia moral? ¿Cómo la conciencia moral llega a distinguir entre el bien y el mal? ¿Ejerce la conciencia moral un efecto coercitivo sobre la conducta?

Φ: La cuestión sobre el concepto de conciencia moral hace referencia a la suposición de la existencia en la mente humana de una estructura epistemológica o de conocimiento, capaz de distinguir entre el bien y el mal, de actuar conforme a esta distinción y de sentir una satisfacción (bienestar) en el caso de haber procurado el bien, y una culpa (malestar ansioso) en el caso de haber causado el mal, llamada conciencia moral. Pero esta suposición implica el esclarecimiento de una serie de cuestiones previas. 1) La primera, de carácter metafísico, hace referencia a la definición de lo que es el bien y lo que es el mal. 2) La segunda, de carácter epistemológico, hace referencia al modo cómo llega la mente humana a esta distinción. 3) La tercera, de carácter psicológico, hace referencia al proceso de construcción de la conciencia moral como dispositivo de regulación del comportamiento humano.

Ψ: Bueno, dado su carácter metafísico, yo creo que la primera pregunta, “¿qué es el bien y qué es el mal?”, te toca a ti, madre, responderla.

Φ: De acuerdo, pues a Aristóteles me remito. En su *“Ética a Nicómaco”* Aristóteles cambia la perspectiva esencialista por la teleológica. No existe el “bien en sí”, sino que este se define por los fines que persigue, pero muchos de estos están subordinados a

otros fines. La pregunta que surge de inmediato es ¿existe entonces un fin último? La respuesta genérica a esta pregunta se puede sintetizar, en una palabra: sí, la felicidad. Pero, dado que no existe una definición unívoca para la misma, la ética se convierte en una reflexión práctica encaminada a la acción, por lo que ha de ser en la actividad humana en donde encontremos los elementos que nos permitan responder a esta pregunta.

Ψ: En eso de la felicidad creo que estarían de acuerdo muchos psicólogos, particularmente los defensores de la psicología positiva, como Seligman, para quien el “constructo del bienestar, es el tema central de la psicología positiva, cuyo patrón de oro es el crecimiento personal y cuyo objetivo es aumentar dicho crecimiento”. Según él los elementos del bienestar son cinco: la emoción positiva (la vida placentera), la entrega (fluir, estar entregado al momento presente), el sentido (el significado para la vida de uno), los logros (consecuciones buscadas por su “valor intrínseco”) y las relaciones interpersonales. Llega incluso a establecer una ecuación en que la felicidad (*Happiness*), depende de la Situación (S) de partida determinada genéticamente ($S = 50\%$), de las Circunstancias de la vida ($C = 10\%$) y de nuestra Actividad deliberada (A), “lo que hacemos en nuestra vida cotidiana y de nuestra manera o estilo de pensar” ($A = 40\%$), lo que da lugar a la ecuación: $H = S + C + A$.

Φ: Para Tomás de Aquino, ya en la Edad Media, la felicidad no es cosa de este mundo, sino de la bienaventuranza eterna. La bondad moral consiste en la conformidad con la razón humana, la cual es la regla y medida inmediata de la moralidad de los actos humanos, como derivación o irradiación que es de la razón divina o ley eterna, norma primitiva y medida suprema de la moralidad. La propuesta de Kant desplaza la idea de Dios o de la naturaleza al interior de la conciencia, al imperativo categórico que rechaza cualquier tipo de utilitarismo y egoísmo, en nombre del universalismo y de la humanidad. La ética debe ser universal y, además, *a priori*, es decir, anterior a la experiencia, y autónoma, esto es, que la ley le venga dada desde dentro del propio individuo y no desde fuera.

Ψ: Dios, la naturaleza, la razón, la conciencia, el imperativo categórico, todas explicaciones idealistas, ajenas a la comprensión psicológica que no responden a las preguntas relativas a la formación del criterio moral y a su capacidad para influir sobre el comportamiento humano. Al menos, Aristóteles con la felicidad como fin último daba un motivo para regularse en función del criterio de εὐδαιμονία [eudaimonía], y establecía un puente con la psicología al colocarla como un objetivo deseable.

Φ: Ciertamente, pero todavía, después de Kant, la filosofía había de dar un giro radical. “Dios ha muerto. Dios sigue muerto. Y nosotros lo hemos matado”, proclama Nietzsche en *La gaya ciencia*. La muerte de Dios supone el rechazo de los valores absolutos y de la ley moral universal. Para Sartre, que le recoge el guante, no solamente la ética debe desarrollarse en un mundo sin Dios, sino que parte de un humanismo existencialista, “la existencia precede a la esencia”. El hombre se halla desfondado, privado de cualquier apoyo, condenado a ser libre. Esta posición puede leerse desde la perspectiva de una conciencia constitutiva, solipsista o de reciprocidad entre conciencias. En sus inicios, Sartre veía al otro como un obstáculo para la libertad “*l'enfer c'est les autres*”, pero a la vez el otro se convierte en constituyente de mi existencia, “puesto que, si no hay otro, yo no existo”. En su época madura, la posición de Sartre vira de la conflictividad inherente a esta concepción, a la de la reciprocidad: “*Toda conciencia me parece actualmente a la vez constitutiva de sí*

misma como conciencia y, al mismo tiempo, como conciencia del otro y como conciencia para el otro. Y esa realidad, ese considerarse a sí mismo como uno mismo para el otro, teniendo una relación con el otro, es lo que yo llamo conciencia moral”.

T: Interesante el concepto de Sartre relativo a la función constitutiva de la conciencia de sí misma como conciencia del otro y como conciencia para el otro. Pero como siempre, como buen filósofo, se olvida de explicar el recorrido genético-evolutivo de este proceso constitutivo. Quedan, por tanto, todavía por dilucidar las tres cuestiones relacionadas con este olvido: ontológica, la primera, relativa a la constitución de la conciencia; criteriológica la segunda, a saber, la elección del criterio que permite distinguir el bien del mal; y psicológica, la tercera, relativa al proceso de formación e interiorización de esta conciencia moral.

Φ: A mí me gustaría comentar algo sobre la cuestión criteriológica de la que tradicionalmente se ha ocupado la filosofía. Descartado el criterio extrínseco al ser humano, sea este de origen divino o natural, o incluso interno al individuo en cuanto derivado del imperativo categórico, queda pendiente identificar la fuente criteriológica que permite distinguir el bien del mal. Esta no puede ser otra que la propia experiencia humana. Es cierto que la filosofía la ha buscado mayoritariamente en una fuente exterior. Platón, en el *Protágoras*, la atribuye a Zeus en persona a fin de enmendar el error de Prometeo que había dotado a los hombres con el fuego y la técnica arrebatada a los dioses, pero que no había previsto dotarlos de conciencia moral, a todos y cada uno de ellos, como insiste Zeus en hacerlo a Hermes, su mensajero. De hecho, Sócrates partía de la suposición de que los humanos, gracias a esta conciencia innata, ya sabían lo que era justo o injusto y solo tenían que rescatarlo a través de la mayéutica. Pero en este momento de la historia, ya no podemos mantener este supuesto innatista. En consecuencia, me parece más razonable apuntarme a la tesis de Sartre a la que me he referido antes: la conciencia moral se constituye a sí misma en la relación con el otro.

Ψ: Desde luego la psicología tiene muchas cosas que aportar aquí, a la comprensión de este aspecto constitutivo de la conciencia. Pero antes, a mi juicio, se debería delimitar qué se entiende por “el otro”, puesto que, si la conciencia se constituye en esta relación, primero será necesario darse cuenta de la existencia del otro como otro y de la relación que esta presencia-ahí establece conmigo, para que yo pueda formarme una conciencia de las implicaciones morales que lleva consigo.

Φ: Desde luego, esta es una cuestión primordial, puesto que el concepto de alteridad o de “otredad”, como diría Ortega y Gasset, no es evidente por sí mismo. Para empezar, podríamos decir que “otro” es todo lo que no soy yo. De modo que todo este cúmulo de seres existentes en el universo, desde los átomos a las galaxias, se convierten en “lo otro”. ¿Generan por el simple hecho de estar ahí una conciencia moral? Evidentemente, no; solo en la medida en que se pueda establecer con ellos una relación de reciprocidad. Por ejemplo, entre un león (carnívoro) y una cebrá (herbívora), como en la película *Madagascar*, no existe una relación moral, ni de amistad. Esa se da con mi semejante, dice Ortega, porque, a diferencia de los animales, “es capaz de responderme con sus reacciones en un nivel aproximadamente igual al de mis acciones”, de “co-responderme o reciprocarme”.

T: Pero un “semejante”, que no un igual, no es un *alter ego*, otro “yo”, un ego como yo, si no acaso un *ego alter*, un yo que es otro, que no es igual a mí sino a él o a ella. De manera que la dimensión

moral solo surge en esta relación entre un yo y un yo otro; o un yo y un *nosotros*. A saber, entre conciencias. La moral surge en la intersubjetividad. Incluso nuestra relación ética con la naturaleza está mediada por la relación con nuestras conciencias, puesto que, si se produce una explosión volcánica o un diluvio universal, al planeta no le importa en absoluto, solo se suscita una cuestión moral si se puede atribuir alguna responsabilidad humana, ya sea en las causas o en las consecuencias para ellas mismas, como, por ejemplo, el grado de posible responsabilidad de la acción humana sobre el cambio climático o en la gestión más o menos negligente de la previsión o evitación de las consecuencias de las catástrofes naturales sobre la población civil.

Ψ: Supuesto que la dimensión moral sea intersubjetiva y que la intersubjetividad sea una condición exclusiva de los seres humanos y, dada la condición necesaria de reciprocidad para que pueda considerarse intersubjetiva, la pregunta que surge a continuación es la de la cualidad de esta relación que la caracteriza como moral. O, dicho de otra forma: ¿qué es lo que hace que una relación intersubjetiva entre en la categoría de (a-), (in-) o moral?

Φ: Parece que, en principio, suponiendo la validez de esta premisa, toda interacción humana está mediada por la dimensión moral. Por ejemplo, una interacción mercantil puede ser considerada bajo el prisma de la honestidad, la legalidad, la honradez, el engaño, la explotación, el abuso y otras mil perspectivas posibles, todas ellas de naturaleza moral. Y esto es así, dada la condición de intencionalidad de cualquier acción humana, que se lleva a cabo con una finalidad, que es la que la hace precisamente humana (*actus humanus*), en contraposición a los llamados *actus hominis*, como un estornudo, que no es intencional, sino un acto reflejo. De manera que se puede establecer esta proposición: “Si todo acto humano es intencional (voluntario, finalista), entonces toda interacción humana entra en el dominio de la moral”.

Ψ: Precisamente este es el sentido de mi pregunta que quiere ir más allá de la simple constatación de la moralidad de la conducta humana: ¿en virtud de qué criterio se juzga positiva o negativamente esta moralidad? Si la simple distinción entre el bien y el mal no basta para dirimir la cuestión, dada la ambigüedad del concepto (lo que es bueno para mí, a lo mejor es malo para ti), será preciso buscar otro referente capaz de establecer de forma universal un criterio axiológico más fiable, que no remita a códigos legales, dependientes de las circunstancias históricas, geográficas, políticas, religiosas o culturales, lo que nos llevaría a un relativismo moral, según el cual el aborto, por ejemplo, puede ser a la vez legal o ilegal, según la legislación de cada estado.

Φ: Perdona que te interrumpa, pero eso que estás diciendo a propósito de la ambigüedad del concepto del bien y del mal, me ha evocado una sentencia del sociólogo polaco Zygmunt Bauman que reza así: “No sabemos qué es el bien, en cambio hemos vivido la experiencia del mal”. De una manera todavía más concisa lo dijo Vasili Grossman “Yo no creo en el bien, creo en la bondad”. O en palabras del Dalai Lama: “Mi religión es muy simple. Mi religión es la bondad”. La bondad no es una idea, es una relación, una forma de responder a una demanda ajena, una forma de situarse en la relación con el otro.

T: Bueno, pues a propósito de esta cuestión, a mí me ha venido aquella reflexión de Milan Kundera que dice: “El hombre desea un mundo en el cual sea posible distinguir con claridad el bien del mal, porque en él existe el deseo, innato e indomable, de juzgar

antes que de comprender”. Y en efecto, el problema que se nos plantea es el de comprender el fundamento de la moral. Hasta ahora parece que nos hemos puesto de acuerdo en que la moralidad es una dimensión que se aplica inexorablemente a toda acción humana en cuanto intencional, que en propiedad solo se da en el ámbito de la reciprocidad intersubjetiva, que no es innata por naturaleza ni infundida por poderes sobrenaturales, sino producto de estas mismas interacciones intersubjetivas, que no puede guiarse por principios a priori, sino por valores pragmáticos y situacionales de las relaciones interpersonales o sociales.

Φ: Queda claro que el tema de la moralidad es una cuestión de intereses, no de ideas abstractas y que las relaciones de interés solo se pueden dar entre humanos. Al pasar de una regulación natural a otra relacional, los primeros conceptos que aparecen en nuestra mente son los de una ética humanista, o moral de la alteridad, como criterios que rigen nuestros comportamientos sobre la base de los principios de *igualdad*, *reciprocidad* y *respeto*, que Joan Carles Mèlich ha denominado “ética de la compasión”, cuya tesis básica es que “tanto lo humano como lo inhumano se configura en respuesta a las situaciones y en las relaciones con los demás”. Ahora bien, queda a la psicología la tarea de explicar cómo se forman estos criterios en la psique humana desde un punto de vista no innatista ni trascendental, sino immanente al propio desarrollo psicológico.

Ψ: Creo que la filosofía fenomenológico-existencial da en el clavo de la naturaleza del problema al tomar la conciencia de la alteridad como origen de la conciencia moral. Sin el otro, real o imaginario, presente o representado, no existiría la moral. Por eso la moral religiosa postula un Dios omnipresente, puesto que, aunque yo esté solo en una isla deshabitada, hay una presencia divina que me impone su alteridad, que me puede premiar o castigar por mis acciones, aunque no perjudiquen a nadie, pero sí infrinjan sus mandamientos. Pero desde el punto de vista psicológico necesitamos explicar cómo se origina esta conciencia de alteridad en un sujeto que experimenta una evolución epistemológica que se va haciendo más compleja, a medida que va madurando física y psíquicamente en el seno de un contexto familiar, histórico, social y cultural determinados. Sobre este aspecto evolutivo de formación de la conciencia, el constructivismo genético estructural, Piaget, Selman, Kohlberg, Gilligan, entre otros, se han planteado de manera sistemática y evolutiva la construcción del juicio moral en el niño y el adolescente.

T: En esta línea se ha propuesto un puente de comprensión entre el desarrollo moral y la psico(pato)logía e incluso la psicoterapia, conocida como Teoría o Terapia del Desarrollo Moral (TDM), la cual entiende la formación y desarrollo de la conciencia moral en función de dos ejes de regulación, el egocentrado y el alocentrado, que se oponen dialécticamente. La conciencia moral surge como *síntesis* en esta relación dialéctica entre las estructuras de regulación egocéntrica (prenomía y anomía), que ocupan la posición de *tesis*, frente a las alocéntricas (heteronomía y sionomía), que ejercen la función de *antítesis*. Estos ejes se van estructurando en función de las fases evolutivas que posibilitan el desarrollo hacia la autonomía, es decir hacia la capacidad para regularse por sí mismo, no solo a nivel funcional, sino también social, relacional, interpersonal y, por tanto, moral.

Φ: Entonces, si entiendo bien, ¿la formación de la conciencia moral como sistema de regulación, desde el punto de vista del desarrollo psicológico, puede explicarse en consonancia con

el principio de la progresiva aparición de la conciencia de alteridad? Sería una interesante coincidencia entre filosofía y psicología. La única diferencia sustancial que veo es que la psicología aportaría a la explicación de la formación de la conciencia moral la visión constructiva y evolutiva, aspecto que la filosofía ignoraba.

Ψ: Bueno, madre, este es un buen ejemplo de la mutua fecundación que puede existir entre filosofía y psicología. Tampoco la psicología se ha caracterizado por un pensamiento dialéctico, sino más bien determinista y reductivo, salvo excepciones, claro. Y esto es herencia del positivismo científico con el que ha pretendido escapar a la reflexión filosófica.

Φ: De acuerdo, hija, está bien que reconozcamos nuestras limitaciones, pero no hace falta fustigarnos por ello, sino abrir nuestras mentes a perspectivas complementarias y enriquecedoras. Y desde este diálogo se me ocurre una cuestión que no puedo imaginar cómo resuelve la psicología. ¿Cuáles son los referentes axiológicos a que se atiene la conciencia moral así formada en un proceso generativo de dentro a fuera? Porque, llegados a este punto, la filosofía llega también a la perplejidad. Richard Sorabji, después de un largo recorrido por la historia de la filosofía, desde los presocráticos a los movimientos sociales del siglo XX, en relación al origen y naturaleza de la conciencia moral, extrae entre otras las siguientes conclusiones:

- La conciencia no es innata ni congénita, se adquiere.
- Se basa en valores que no necesitan enunciarse en forma de leyes, sino que se hallan en constante riesgo de reflejar únicamente valores locales y que requieren por tanto una reflexión constante y la toma en consideración de otros valores.
- No es la voz de Dios, ni sus valores dependen de los que pudieran derivar de ella.
- No es infalible.
- La conciencia crea una obligación, pero no es una obligación imperiosa, puesto que existen otras obligaciones que puede oponerse a las primeras, por lo que se halla sometida con frecuencia a un doble vínculo.

Ψ: Yo creo que tiene razón este filósofo al que acabas de referirte, madre, cuyo nombre no sabría cómo pronunciar, cuando dice que la conciencia moral se basa en criterios locales y que con frecuencia se mueve en la ambigüedad. Y me parece entender que la formación de la conciencia moral desde el punto de vista psicológico, no hace referencia al contenido axiológico, sino a la función reguladora del comportamiento en función de las motivaciones puestas en juego, según las características de la situación. Así podría citar yo a filósofos como Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Karl Jaspers o teólogos, como Rudolf Bultmann, Joseph Fletcher o Paul Tillich, que entienden la moral más allá de la ley heteronómica, como una regulación moderada por la situación y la alteridad.

Φ: Bravo, hija, veo que estás bien ilustrada y que estamos consiguiendo dialogar desde el intercambio mutuo, de manera fluida y provechosa. Pero volviendo al tema. Descartados el origen divino o innato de la conciencia moral, hemos ido concluyendo que sin una conciencia de la alteridad no llegaría a formarse una conciencia moral y considerando su génesis como un proceso de construcción epigenético, me gustaría entender más en detalle este proceso.

T: Desde el punto de vista psicológico, la construcción del criterio de regulación moral se produce a partir de la toma de conciencia de las propias necesidades, impulsos y deseos que se

establecen como criterios básicos de regulación, egocentros: estoy legitimado a satisfacerlos (derecho) y ellos constituyen la base de regulación (premisia y anomia) de mi comportamiento. Sin embargo, estos criterios no alcanzan una dimensión moral hasta que no entran en contacto dialécticamente con las necesidades y deseos de los demás, tomados en su conjunto (heteronomia) o interpersonalmente (socioconomia). Como dice Antonio Damasio: *“Nuestras vidas deben regularse no solo por nuestros propios deseos y sentimientos, sino también por nuestra preocupación por los deseos y sentimientos de los demás, expresados como convenciones y normas sociales de comportamiento ético”*.

Ψ: Imagino que, si esos sistemas de regulación se van gestando de forma evolutiva y consecutiva, habrá distintos niveles criteriologicos según el momento evolutivo de la persona y que la dialéctica entre ellos se irá introduciendo gradualmente a través del desarrollo. ¿De qué manera se puede llegar a una síntesis satisfactoria entre ellos?

T: Efectivamente. Estos criterios de regulación se van formando evolutivamente por fases, desde la fase premómica, correspondiente al periodo neonatal, hasta la anomia propia ya de la infancia. Sucesivamente la heteronomia (la regulación por normas externas) hará su aparición en la niñez y la socioconomia (la regulación por criterios interpersonales) en la fase adolescente y juvenil. La síntesis que debe perseguir la conciencia corresponde a una regulación autónoma (regulación por criterios propios) que tiene que hacerse cargo de todas las demás.

Ψ: Ahora se me plantea a mí una cuestión filosófica: en ausencia de un criterio universalmente válido para determinar los criterios de distinción entre el bien y el mal, ¿de qué manera la perspectiva psicológica nos permite distinguir si un comportamiento, que obedece a criterios egocentros (premómicos o anomómicos) o alocentros (heteronomómicos o socioconomómicos), es por su naturaleza bueno o malo? ¿Sería suficiente este criterio para evaluar su valor ético universal?

T: Esta función sintética de la conciencia moral puede ejercerse de modo mejor o peor adaptado a los criterios éticos, pero si fracasa en su aplicación no dependerá de su (in)capacidad de juicio, sino de déficits evolutivos en su proceso de formación o de conflictos estructurales en sus posibles relaciones opositivas presentes. En cualquier caso, la función de la autonomía será siempre la de emitir un criterio integrador de los diversos intereses en juego. Este será el resultado de una operación constitutiva de la propia conciencia por la cual sea capaz de extraer aquellos principios que, siendo immanentes a la propia dialéctica entre los criterios egocentros y alocentros, sean capaces de trascender a las situaciones concretas para derivar en enunciados humanistas universales.

Φ: Esto, me imagino, es lo que le pediría Kant a la conciencia autónoma cuando afirma: *“la autonomía de la voluntad es aquella modalidad de la voluntad por la que ella es una ley para sí misma”*. La diferencia está, según me parece deducir, en el origen de este imperativo que para Kant sería categórico y apriorístico, mientras que desde el punto de vista psicológico sería formal, situacional y no afectaría al contenido concreto, o sea a los valores. Y me parece posible extraer de esta concepción algunos principios formales de naturaleza psicológica que deberían presidir y, en consecuencia, preservarse, como precondiciones necesarias en cualquier proceso de síntesis. Entre ellos, aunque sin pretensión de exhaustividad, me parece merecerían destacarse los de *igualdad o paridad, dignidad, respeto, libertad y reciprocidad* entre conciencias.

T: Estos postulados deberían permitir salvar dos principios esenciales, para poder fundamentar una ética filosófica humanista: la immanencia y la trascendencia de los valores axiológicos a los que acabas de hacer mención. Son immanentes a la propia actividad constructiva de la conciencia humana, en cuanto no tienen un origen anterior o ajeno a ella. Y son trascendentes, en cuanto se construyen en la interacción de las conciencias, puesto que la dimensión moral (la posibilidad de hacer el bien o causar el mal) solo aparece en la dialéctica entre ellas. Y donde hay respeto, igualdad, dignidad, libertad y reciprocidad no puede haber maldad.

Ψ: Viendo todo esto no puedo dejar de hacerme una serie de preguntas a mí misma. ¿Es la conciencia moral una función psicológica como la inteligencia o la memoria? ¿Se puede considerar la cuestión moral como ajena a la psicología? ¿Puede el paradigma médico reducir los temas de “salud mental” a disfunciones cerebrales? ¿Los comportamientos antisociales o agresivos, se pueden considerar autónomos? Y si todas estas preguntas son legítimas ¿cómo explicar que la psicología se haya mantenido al margen de ellas?

Φ: ¡Vaya, hija, te estás volviendo filósofa con tantas cuestiones epistemológicas! Desde la filosofía yo no sé qué responderte, pero sin duda son preguntas de carácter filosófico. Es cierto que la filosofía se equivocó al otorgar a la inteligencia, a la voluntad o a la conciencia misma un carácter innato, pero eso no quita la validez de sus cuestionamientos, por ejemplo, respecto al origen y naturaleza de la conciencia moral, puesto que lo que justifica la razón de ser de la reflexión filosófica es la búsqueda del fundamento. La misión correctiva de la filosofía en relación a la psicología debería ser la de aportar una visión más holística e integradora de la mente humana, pienso yo.

T: Bueno, yo creo que, en este diálogo, de manera más o menos explícita, ya se ha ido dando respuesta a estas cuestiones, por ejemplo, a propósito de la manera de abordar la salud mental en relación al desarrollo moral. Es evidente que la conciencia moral ejerce una función psicológica en la regulación del comportamiento humano, por lo tanto, no puede obviarse su estudio desde el punto de vista de su formación e influencia en la activación o inhibición de la acción y de los conflictos que puedan derivarse de ello. Por ejemplo, un experimento con niños entre cuatro y seis años, llevado a cabo por el psicólogo Jesse Bering, puso de relieve de qué manera la suposición de una mirada controladora por parte de una princesa (Alice) invisible, influía en la manera de afrontar, haciendo trampa o no, en un juego de dar en el blanco de una diana con una pelota adhesiva. Los niños a quienes se hizo creer en la presencia de la princesa, no hicieron trampa a pesar de fallar todos los intentos; por el contrario, aquellos a los que no se les indujo tal creencia hicieron, todos, trampa sistemáticamente. Es decir, la regulación heteronómica influye sobre el comportamiento, al introducir o no reglas específicas y el control externo sobre las mismas.

Ψ: Entonces, deduzco que la conciencia moral en su primer estadio de regulación supone la interiorización de unas normas. Y a eso se le llamaría heteronomía. Lo cual me permite sacar otra conclusión, que daría respuesta a otra de mis preguntas: los comportamientos antisociales no pueden ser considerados autónomos, sino anómicos, por cuanto ni siquiera aceptan una regulación heteronómica y menos socionómica. Lo que significa que déspotas o tiranos, como Hitler o Calígula, y otros más actuales en el ejercicio del poder, convierten en ley su perversidad, sometiendo la regulación heteronómica a la anómica.

Φ: Este es el sentido de la introyección de la conciencia moral en los humanos. El mito platónico de Prometeo no solo constata la indefensión humana frente a la naturaleza, sino que también pone de relieve la ausencia de una regulación social innata. “Y ordenó, Zeus, cuenta Protágoras en el diálogo del mismo nombre, a Hermes que trajera a los hombres el sentido moral y la justicia, para que hubiera orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad”. Claro que el mito supone, como era de esperar en Platón, un origen divino de este don, pero lo establece, a la vez, como imprescindible para la supervivencia de la especie, lo que explicaría la aparición de la ley en forma de costumbres o de derecho positivo en todas las sociedades.

T: Tengo la impresión de que el diálogo entre vosotras ha llegado a tal punto de fluidez colaborativa que ya no tiene por qué limitarse, si no es por el tiempo. Y me temo que hemos sobrepasado con mucho el tiempo de esta sesión. Me parece que con ello hemos cumplido el objetivo inicial que buscaba una conciliación amistosa entre vosotras. Esta podrá seguir indefinida en el tiempo, si toma por lema aquella recomendación de Epicuro: “*Que nadie, por joven, tarde en filosofar; ni, por viejo, de filosofar se canse. Pues para nadie es demasiado pronto ni demasiado tarde, en lo que atañe a la salud de su alma*”.

Φ. y Ψ: Ciertamente, está claro que tenemos muchos temas de qué hablar, algunos han empezado a tratarse en este diálogo; otros se han mencionado solo de paso. Pero, seguro que, de continuar en un futuro, cabe esperar un mayor enriquecimiento mutuo en profundidad y conocimiento... Gracias por todo.

T: Igualmente. Ha sido muy estimulante para mí, también. Se despiden efusivamente...

Conflicto de Intereses

El autor no presenta conflicto de intereses.

Referencias Bibliográficas

N.B: Dado el carácter dialógico del artículo no se hacen referencias textuales explícitas, salvo escasas excepciones. Sin embargo, parece adecuado recoger una serie de referencias bibliográficas de los autores de quienes se mencionan, aunque no se citen textos literales, ideas o posicionamientos generales de sus obras. Otros autores no son referenciados bibliográficamente, puesto que solo se mencionan en el contexto cultural general de su época o movimiento científico o filosófico, sin alusión a su obra.

- Aristóteles (1985). *Ética nicomaquea*. Gredos.
- Aristóteles (2020). *Acerca del alma*. Gredos.
- Beauvoir, S. de (1947). *Pour une morale de l'ambiguïté*. Gallimard.
- Beck, A. T. (1983). *Terapia cognitiva de la depresión*. Desclée De Brouwer.
- Binswanger, L. (1945/1977). El caso Ellen West. Estudio antropológico-clínico. En R. May, E. Angel y H. F. Ellenberger (Eds), *Existencia. Nueva dimensión en psiquiatría y psicología* (pp. 288–434). Gredos.
- Brentano, F. (1874). *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Leipzig.
- Buber, M. (1948). *Between man and man*. MacMillan.
- Buber, M. (1923 / 1958). *Ich und Du*. Inserverlag.
- Camps, V. (2011). *El gobierno de las emociones*. Herder.
- Cavallé, M. (2011). *La sabiduría recobrada. Filosofía como terapia*. Kairós.
- Compte-Sponville, A. (2002). *Invitación a la filosofía*. Paidós.
- Damasio, A. (2005). *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Crítica.

- Descartes, R. (1996). *Discurs del mètode*. Edicions 62.
- Dilthey, W. (1977). *Gesammelte Schriften*. Vandenhoeck y Ruprecht.
- Epicuro (2005). *Obras completas*. Càtedra.
- Frankl, V. E. (1988). *El hombre en busca de sentido*. Herder.
- Frankl, V. E. (2016). *Lo que no está escrito en mis libros. Memorias*. Herder.
- Freud, S. (1923). El yo y el ello. En S. Freud, *Obras Completas* (Vol. 3, pp. 2701-2729). Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1930). El malestar en la cultura. En S. Freud, *Obras completas* (Vol. 3, pp. 3017-3068). Biblioteca Nueva.
- Fromm, E. (1941). *Escape from Freedom*. Holt, Rinehart y Winston.
- Fromm, E. (1947). *Man for Himself*. Holt, Rinehart y Winston.
- Fromm, E. (1995). *Tener o ser*. Fondo de Cultura Económica.
- Griesinger, W. (1845). *Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten*. Krabbe.
- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer.
- Horacio (2005). *Odas (III. 30 I)*. Editorial Losada.
- Husserl, E. (1985). *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica.
- Jaspers, K. (1969). *Entre el destino y la voluntad*. Guadarrama.
- Jaspers, K. (1988). *La práctica médica en la era tecnológica*. Gedisa.
- Jung, C. G. (2006). *La práctica de la psicoterapia (Vol. 16)*. Editorial Trotta.
- Jung C. G. (2007). *Dos escritos sobre psicología analítica (Vol. 7)*. Editorial Trotta.
- Kant, I. (1975). *Crítica de la razón práctica*. Espasa-Calpe.
- Kierkegaard, S. (2012). *Temor i tremolor*. Marbot.
- Kohlberg, L. (1991). *My personal search for universal morality. The Kohlberg Legacy for the helping professions*. Doxa Books.
- Laing, R. D. (1960). *The Divided Self. An Existential study on sanity and madness*. Tavistock Publications.
- MacLean, P. D. (1990). *The triune brain in evolution: Role in paleocerebral functions*. Plenum Press.
- Marina, J. A. (1998). *El misterio de la voluntad perdida*. Anagrama.
- Marinoff, L. (2017). *Más Platón y menos Prozac*. Ediciones B.
- Martín-Santos, L. (2024). *Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial*. Galaxia Gutenberg.
- May, R. (1961). *Existential psychology*. Random House.
- Merleau-Ponty, M. (1942). *La structure du comportement*. P.U.F.
- Merleau-Ponty (1953). *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*. C.D.U.
- Nietzsche, F. (1981). *La voluntad del poder*. Edaf.
- Ortega y Gasset, J. (1983). *El hombre y la gente. OC*. Alianza Editorial y Revista de Occidente.
- Piaget, J. (1971). *Le jugement moral chez l'enfant*. P.U.F.
- Platón (2010). *Diálogos. OC*. Gredos.
- Popper, K. R. (1966). *Of Clouds and Clocks*. Washington University Press.
- Rogers, C. (1960). Dialogue with M. Buber. *Psychologia*, 3, 208-221.
- Rogers, C. (1961). *On Becoming a person*. Houghton Mifflin.
- Rogers, C. (1966). *A dialogue with M.P. Tillich*. San Diego State College.
- Sartre, J. P. (1943). *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard.
- Sartre, J.P. (1980). "Conciencia moral es ser uno mismo para el otro". Entrevista con Benny Lévy para *Le Nouvel Observateur* (Sábado, 19 de abril de 1980).
- Sartre, J. P. (1983). *Cahiers pour une morale*. Gallimard.
- Sartre, J. P. (1992). *El existencialismo es un humanismo*. Edhasa.
- Schopenhauer, A. (1844). *Die welt als wille und vorstellung (2. Aufl.)*. Brockhaus.
- Schopenhauer, A. (2005). *Metafísica del amor / Metafísica de la muerte*. Obelisco.
- Seligman, M. (2002). *La auténtica felicidad*. Ediciones B.
- Seligman, M. (2011). *La vida que florece*. Ediciones B.
- Seligman, M., Railton, P., Baumeister, R., y Sripada, C. (2016). *Homo prospectus*. Oxford University Press.
- Selman, R. L. (1980). *The growth of interpersonal understanding*. Academic Press.
- Skinner, B. F. (1971). *Beyond freedom and dignity*. Alfred Knopf.
- Skinner, B. F. (1987). *Walden Dos*. Martínez Roca.
- Sorabji, R. (2014). *Moral conscience through the ages*. Oxford University Press.
- Spinoza, B. (2013). *Ética*. Marbot.
- Szasz, Th. (1961). *The myth of mental illness: Foundations of a theory of personal conduct*. Harper y Row.
- Szasz, Th. (1965). *The ethics of psychoanalysis. The theory and method of autonomous psychotherapy*. Basic Books.
- Szasz, Th. (2007a). *The medicalization of everyday life*. Syracuse University Press.
- Szasz, Th. (2007b). *Coercion as cure. A critical history of psychiatry*. Transaction Publishers.
- Tillich, P. (1952). *The courage to be*. Yale University Press.
- Tomás de Aquino (1988). *Suma de teología*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Villegas, M. (2011). *El error de Prometeo. Psico(pato)logía del desarrollo moral*. Herder.
- Villegas, M. (2013). *Prometeo en el diván. Psicoterapia del desarrollo moral*. Herder.
- Villegas, M. (2014). Origen, construcción y desarrollo de la dimensión moral en el psiquismo humano. *Revista de Psicoterapia*, 25(98), 25-40.
- Villegas, M. (2015). *El proceso de convertirse en persona autónoma*. Herder.
- Villegas, M. (2018). *Psicología de los siete pecados capitales*. Herder.
- Wundt, W. (1886). *Ethik. Eine untersuchung der thatsachen und gesetze des sittlichen lebens*. F. Enke.
- Wundt, W. (1990). *Elementos de psicología de los pueblos*. Alta Fulla.
- Yalom, I. D. (1984). *Psicoterapia existencial*. Herder.
- Yalom, I. D. (2008). *El día que Nietzsche lloró*. Destino.
- Yalom, I. D. (2013). *El problema de Spinoza*. Destino.
- Yalom, I. D. (2017). *La cura Schopenhauer*. Destino.