TEORIA DE IGOR A. CARUSO SOBRE LA PERSONA EN LA SPICOLOGIA PROFUNDA

INTRODUCCION

Hace más de medio siglo, unos cuantos investigadores concentraban sus trabajos sistemáticos en el fondo de la persona humana, con la noble intención de redimirla de aquellas determinaciones que la sumergían en un conflicto agudo consigo misma y con el mundo que la rodeaba. En París, Charcot estudió intensamente algunos fenómenos psíquicos ya conocidos y discutidos en la antigüedad con el nombre de «histeria». Analizó a los psiconeuróticos investigando las causas de sus parálisis, anestesias y amnesias, describiendo los síntomas de la histeria e hipnosis en términos médicos, como modificaciones de estados musculares, reflejos, etc., sin tener conciencia clara de que en su campo de acción se escondía una vida psíquica tan extensa como importante, que un discípulo suyo percibió ya con bastante claridad.

Este objetivo era cada vez más importante a medida que se descubrían nuevos elementos. Además se trataba de la persona humana, de la cual podemos asegurar que es el núcleo le este mundo visible. También corroboró la trascendencia del probrema el hecho de querer aprovechar el dinamismo existente en la persona, como medio para resolver los conflictos intraindividuales. El punto máximo de este intento quizá se haya conseguido al manifestar la eficacia de esas fuerzas ocultas del hombre y su subordinación limitada a la voluntad libre. Aunque Freud no viera la imposibilidad de un análisis totalmente reductivo, para llevar a cabo aquella misión altamente humana, ni se diera cuenta de que él mismo utilizaba un dinamismo consciente, libre y espiritual frente a las determinaciones inconscientes, sin em-

bargo, pronto observaron sus primeros discípulos lo absurdo de la reducción absoluta del dinamismo personal a fuerzas inconscientes y, mucho menos, al instinto de placer (sexual); también advirtieron la necesidad de abrir las puertas a la libertad, conciencia y espiritualidad de la persona, tan patentes en las manifestaciones psíquicas, aún patológicas, de la misma.

Otra corriente de científicos, igualmente importante, volvió sus miradas hacia la persona—hacia sí mismos—pretendiendo esclarecerla y definirla en su temporalidad, historicidad y finalidad. Bajo la intuición y análisis prospectivos consideran los hechos, las situacioes concretas del individuo en un mundo determinado, como situaciones comprensibles a la luz del ser limitado—extremadamente limitado—del hombre, rodeado de constantes peligros, ordenado a la muerte. De aquí nació la angustia de inseguridad, la angustia existencial, la angustia de muerte. La persona puede tomar una posición de resignación libre frente a la muerte (hombre auténtico según Heidegger), pero ésta, al poner fin a su temporalidad, pone fin a su existencia, a su mismo ser. Aquí también no tardaron mucho tiempo en percatarse de las relaciones existentes en la persona hacia una trascendencia, hacia un ser, más o menos confuso, del cual dependía; el hombre no está definitivamente desligado de aquel ser que le «arrojó al mundo».

De este modo se abrieron nuevos horizontes, se aclararon más algunos símbolos. El hombre se siente limitado por un ser ilimitado, palpa su relatividad a la luz de lo Absoluto, llega hasta las fronteras de su ser.

Un tercer grupo de autores proyecta, una vez más, sus miradas sobre la persona, sirviéndose de los logros de los dos grupos anteriores, enriqueciéndolos a su vez con nuevos elementos, para realizar un análisis más completo y una síntesis más elevada, dentro de los límites de la psicología profunda.

A estas nuevas orientaciones las podemos llamar en términos generales «psicoanálisis existencial». Dentro de él incluímos a Caruso con varios psicólogos modernos. Entre ellos se dan diferencias particulares, interpretaciones personales, etc., pero todos bajo un signo común.

Igor A. Caruso, actual director del círculo vienés de psicología profunda, está desarrollando una actividad verdaderamente extraordinaria, no sólo en las sesiones particulares del círculo que dirige, sino también en múltiples revistas de alta calidad científica. La importancia de este autor y del círculo de Viena se divulgó rápidamente al pu-

blicar su primer libro «Psychoanalyse und Synthese der Existenz, 1952» (+), traducido pronto al español, italiano, inglés, francés y griego. En el mundo cristiano este libro tuvo y tiene una acogida generalmente muy positiva por sus soluciones al problema psicoanalítico de la persona, mediante un análisis existencial reductivo y prospectivo; por su valoración positiva de la moral, de la religión y hasta de la misma gracia sobrenatural; por constatar que la perturbación fundamental del hombre moderno (la neurosis) está ligada a un problema de valores no sólo sociales, sino también morales y religiosos; por colocar a la libertad y conciencia moral en el punto central de partida para sanar los conflictos psíquicos; por admitir un análisis prospectivo que no sólo llega hasta la finalidad de esta vida temporal e histórica, sino que trasciende la misma muerte (ansia de redención, arquetipo de Cristo)...

Interesados por la doctrina de este autor, nos propusimos hacer un pequeño estudio sobre la misma. Al leer su segundo libro «Psyche-Bios-Person», 1957 (++) observamos ya gérmenes de una evolución profunda en su pensamiento. La multitud de artículos que publicó nos presentó una seria dificultad bibliográfica, que únicamente podíamos superar en breve tiempo, marchando a Viena para hablar personalmente con el autor. El tiempo fué corto, pero la gentileza de Caruso, sincera y amistosamente agradecida, puso a nuestra disposición sus ficheros personales, en donde, según él, había un resumen de su doctrina con sus últimas tendencias. De este fichero y de la publicación «10 Jahre Wiener Arbeitskreis für Tiefenpsychologie» me serví para recoger una bibliografía completa del autor. En unas charlas que tuvimos y en algunas cartas posteriores, intenté aclarar lo mejor que me fué posible su pensamiento sobre algunos puntos particulares. Le agradecemos nuevamente sus molestias y su autorización para publicar las notas convenientes de sus manuscritos.

Caruso se encuentra ahora en un período de evolución, dirigida por un espíritu sincero y abierto para encontrar y vivir el precioso don de la verdad sobre el hombre. El tema general de su doctrina actual se titula «personalismo dialéctico» y «realismo simbólico». Se mueve hacia una crítica hegeliana (dialéctica) del psicoanálisis. La concepción estática de la persona y de la realidad parece oponerse a esa dialéctica

(+) La traducción española del libro se titula "Análisis psíquico y Síntesis existencial". Barcelona, Herder; la segunda edición es de 1958.
(++) Este libro se está traduciendo al español.

personalista; por eso desarrolla un realismo simbólico que intenta dar una nueva visión del mundo y de la persona; es una nueva acepción existencial de la cual, según él, debe penetrarse la práctica interpersonal, dirigida a una comprensión dinámica de los símbolos, que facilite el camino hacia la práctica del desarrollo personal independiente.

Nuestro propósito fué hacer la disertación doctoral sobre la teoría de Caruso: exposición y crítica de la misma. Este artículo que publicamos ahora es la segunda parte de nuestra tesis doctoral, presentada en el Angelicum de Roma, en Junio de 1959. Aquí desarrollamos la teoría de Caruso sobre la persona en la psicología profunda, para lo cual insertamos el pensamiento de ese investigador sobre la naturaleza de la psicología profunda; después exponemos los aspectos particulares de la persona, es decir, sus estructuras y funciones principales y su evolución total, para concluir con algunas definiciones sobre la persona.

La exposición es casi literal en muchas partes, para evitar, en cuanto nos sea posible, una prematura interpretación personal y para que el lector pueda tener una doctrina de Caruso de primera mano. El orden seguido nos ha parecido el mejor; de este modo, cada apartado ayuda a comprender mejor los siguientes. El párrafo sobre los valores hemos querido situarlo aparte y en el lugar que ocupa, en lugar de colocarlo al principio—los valores se manifiestan en los aspectos particulares de la persona—, como una conclusión parcial de los análisis anteriores y como introducción inmediata a la consideración total de la persona en su desarrollo (+ + +).

I

NATURALEZA DE LA PSICOLOGIA PROFUNDA SEGUN CARUSO

Históricamente la psicología profunda tuvo su origen en el psicoanálisis freudiano. En un principio los términos «psicoanálisis» y «psicología profunda» eran sinónimos, significaban—en su aspecto

(+ + +) Advertencia.—Como nuestro autor no ha escrito más libros que los dos citados, advertimos al lector que las páginas citadas de otras obras suyas son las de la revista o libro en donde se encuentren insertados los artículos correspondientes de Caruso.

teórico—la investigación del inconsciente, «la ciencia de la vida psíquica inconsciente» (1).

Caruso hace un estudio personal sobre la naturaleza de la psicología profunda, en el cual podemos ya entrever con bastante claridad su esfera de investigación. El define esta parte de la psicología como «la ciencia de la personalización progresiva», «la historia natural del hacerse consciente» (2), «la ciencia del 'fieri' de la persona consciente» (3). Con ello nuestro autor orienta su psicología hacia la interioridad de la vida psíquica, considerada en el decurso de su evolución ,desde un estado inconsciente a uno consciente.

Lo «profundo» de esta psicología abarca las más extensas dimensiones: desde la profundidad temporal del recuerdo, hasta la sima metafísico-existencial. En cada uno de los estadios del devenir histórico de la persona se presentan símbolos o puntos de contacto de la interioridad psíquica del hombre con un sector concreto del mundo. Todos estos símbolos constituyen lo típicamente «profundo» de la psicología, cuyo objetivo especial será descubrir—en cuanto sea posible—las realidades suprafenomenales que arrojan los símbolos, para hacerse uno consciente de las mismas (4).

La psicología profunda de Caruso está penetrada de las siguientes *características:* Cristiana, teórico-práctica, histórico-dialéctica, concreta, realístico-simbólica y personal.

CRISTIANA. Porque nació en una Europa cruzada por una tradición cristiana multisecular. Una ciencia—dice el autor—envuelta en estas circunstancias, que trate de abarcar al hombre en sus íntimas manifestaciones psíquicas, no puede prescindir de las determinantes culturales y religiosas de dicho hombre, porque ellas constituyen un sector fundamental en el que se han movido y hacia el cual se han orientado secularmente las fuerzas humanas de la materia y el espíritu (5). Por otro lado, la psicología profunda necesita una base antropológica, una visión preliminar del mundo, para comprender sus mismos problemas; encuadrando al hombre en una antropología cris-

(1) CARUSO, I. A.: Bios, Psyche, Person. P. 4.
(2) CARUSO: l. c., P. 12-13.
(3) CARUSO: Die Psychologie und das sittliche Werden des Menschen. P. 12.
(4) CARUSO: Bios, Psyche, Person. P. 16; Vers la 'demythisation' de la Psychologie? Pp. 464-465.
(5) CARUSO: Bios, Psyche, Person. P. 3.

tiana, podemos explicar más perfecta e inteligiblemente los interrogantes de esta ciencia (6).

Caruso no acepta el cristianismo como una pura teoría con la cual podemos aclarar bien los hechos de la interioridad psíquica, sino como una realidad existente en el hombre envuelto en una cultura europeo-americana ; no se trata, pues, de una hipótesis, sino más bien de un hecho que se revela al psicoanalista.

TEORICO-PRACTICA. La teoría sóla no es suficiente, la práctica aislada tampoco. Aquella evita prácticas ciegas, ésta modifica la teoría y la hace válida para poder ser aplicada posteriormente. Por práctica no entiende el autor únicamente un instrumento para realizar una obra externa, sino también «el ser consciente de que el filósofo piensa en el mundo y mediante su pensar cambia el mundo y se cambia a sí mismo. Es la piedra de toque (Prüfstein) de la filosofía (7).

HISTORICO-DIALECTICA. El hombre, en su marcha personalística, se halla envuelto en tales contradicciones consigo mismo y con el mundo que, no siendo vencidas, ahogarían su desarrollo. La superación de las mismas se verifica estableciendo diálogos íntimos en el tiempo y en la historia ; de este modo se hace posible la formación progresiva de una síntesis superior ; por eso los conocimientos de la psicología profunda han de ser no sólo concretos, sino también limitados, capaces de evolución. Esta ciencia—como histórica—debe, según Caruso, actuar en la persona con carácter libertador, pues de lo contrario no sería histórica. Hacer historia significa pasar de ser objetos del mundo del destino a ser sujetos, indica un crecimiento gradual desde la autoenajenación (+) a sentirse dueños de sí mismos (8).

CONCRETA. Esta ciencia debe ser «objetiva», no ha de brotar únicamente de una simple introspección ; también ha de rer «existencial», venciendo así la contradicción entre el mundo ideal de los valores y la ética relativística de la situación ; manifestando que sólamente la existencia concreta puede realizar valores sudorosa y aproximativamente, teniendo en cuenta que toda situación concreta entraña una

(6) CARUSO : Die Psychologie und unsere Zeit. Pp. 322-323.
(7) CARUSO : Carta escrita al autor el 31 de Diciembre de 1958.
(8) CARUSO : Soll es eine tiefenpsychologische Ortodoxie geben? P. 267.

(+) "Autoenajenación" (Selbstentfremdung) : defecto de relaciones personales con nosotros mismos, cuando vivimos nuestras vivencias como algo extraño que no nos pertenece (Notizen für dar Seminar über Dialektik (Manuscrito).

cierta enajenación (+). La psicología de Caruso es aquella del hombre que tropieza, del hombre caído, del hombre que nuevamente se levanta (9).

REALISTICO-SIMBOLICA. Por las líneas anteriores quizá pueda pensar alguno que nuestro psiquiatra maneja una realidad tan concreta que se identifica con la realidal fenomenal, tal como aparece a un simple observador más o menos pesimista. Ya hemos dicho al principio que nuestro psicoterapeuta no busca el objeto de su psicología en el contacto de la materia con el hombre, ni solamente en la unión del hombre con sus ideas, sino en el vértice que une esos dos órdenes, en el símbolo, mediante el cual una síntesis siempre progresiva de las contradicciones existentes entre el conocimiento puramente científico y el enteramente intuitivo.

PERSONALISTA. Porque en este campo de la psicología se pretende ayudar a la persona en su continua evolución, invitándola a buscar un punto medio entre la fe pesimista en una naturaleza humana estática y el optimismo infantil en un progreso seguro; también se intenta equilibrar los extremos de un humanismo social dinámico y progresivo, y uno individualista, estático y reaccionario. En estas pretensiones la persona es el núcleo del movimiento (10).

Al definir y caracterizar así la psicología profunda, el director del círculo de Viena presiente el problema del encuadramiento de esta ciencia. El reconoce que esta psicología tropieza con dificultades axiomáticas que «no permiten delimitar bien sus fronteras»; problema éste que no es posible resolver dentro del ámbito de la misma psicología profunda. Sin embargo afirma que esta ciencia no pertenece al grupo de ciencias naturales, ni a las ciencias filosóficas, ni forma parte de la llamada «psicología filosófica», sino que es «una ciencia especial», «particular», «un complemento de la hasta ahora llamada 'psicología empírica'» (11).

(+) "Enajenación" (Entfremdung): tener vivencias de los objetos sin poseer relaciones personales con los mismos; es decir, no los vivimos propiamente porque no los hemos integrado en nuestra persona (Notizen für das Seminar über Dialektik).

(9) CARUSO: o. c. P. 267; Ueber die Psychologie des Konkreten. Pp. 82 ss.
(10) CARUSO: ls. cs.
(11) CARUSO: Bios, Psyche, Person. Pp. 3, 13-15.

II

ANALISIS DE LA PERSONA EN LA PSICOLOGIA PROFUNDA, SEGUN CARUSO

1) El símbolo y la persona

a) *Naturaleza y extensión del símbolo.*

El problema del símbolo ha preocupado grandemente al espíritu humano durante largos siglos. La psicología profunda ha descubierto, hace años, en la vida íntima de la persona, la existencia de ciertos contenidos psíquicos que influían enormemente en su desarrollo y que sólo se hacían conscientes de un modo indirecto, en formas simbólicas. Nadie puede dudar de la trascendencia de estos hechos que de día en día ocupan más páginas en los libros de psicología, particularmente en el psicoanálisis.

Nuestro autor hace un análisis psico-filosófico del símbolo, partiendo de su significación nominal. Syn-bállein quiere decir arrojar conjuntamente, reunir. En su forma activa esa palabra expresa aquella fuerza (dynamis) que unifica dos esferas diversas: el mundo supra-sensible y el sensible, lo espiritual y lo material. Al fusionarse esos dos órdenes opuestos y vitales resulta algo fenomenológica y significativamente nuevo: una totalidad integral, una figura existente por sí misma, que conserva y desarrolla en sí las partes unificadas en un conjunto de nuevas relaciones. En este sentido puede decirse, según Caruso, que el símbolo expresa algo más de lo que significan sus elementos integrales, considerados separadamente; trasciende su carácter fenoménico, adquiriendo una forma de parábola, rica en significaciones, que a su vez sirve de intermediaria entre esos dos órdenes. En el hombre concreto, el símbolo aparece en primer plano como mediador entre el ser consciente y las fuerzas inconscientes. Es un factor de equilibrio entre lo racional y el conjunto de fuerzas opuestas a la razón discursiva (irracional) (12).

En el símbolo se revela un ser existente en el mundo; por eso es una nota característica de la *existencia*. Considerado en el hombre, plantea el problema de su encarnación; manifiesta a un ser consciente y espiritual; a un sujeto que se revela en el mundo de los objetos, de las cosas (13).

(12) CARUSO: o. c. Pp. 145 ss.
(13) CARUSO: Symboll und Welterfassung. Pp. 72-73.

También denuncia la *temporalidad* con sus limitaciones, en la cual se realiza la historia; por eso es también un signo del pasado histórico del sujeto, con todas sus determinaciones en el presente y en el futuro (14).

El símbolo, por su naturaleza es, en sí y para la persona, opaco y transparente. En él no aparece la realidad total, ni es completamente oscuro; es, pues, en una palabra, *ambivalente* y funda en cierto modo la ambivalencia que existe en la vida psíquica de la persona. Caruso afirma que todos los extremismos filosóficos y psicológicos acerca del hombre y de la realidad están basados en una consideración unilateral del símbolo, en una ignorancia de su ambivalencia (15).

A la formación de un símbolo concreto concurren dos factores: uno exógeno (por parte del objeto) y otro endógeno (por parte del sujeto). Caruso aclara su pensamiento con ejemplos: la alucinación es un hecho psíquico simbólico en el cual predomina la parte endógena; en los casos atribuídos generalmente al destino, ocupa un puesto primordial la parte exógena; por ejemplo, un ladrillo cae de lo alto y hiere a un individuo; en este último caso no se excluye totalmente la participación de factores endógenos, pues de lo contrario, dice Caruso, no se daría ese encuentro fatal. Fundado en este análisis, nuestro autor divide los símbolos en dos clases: predominantemente endógenos los unos y preferentemente exógenos los otros (16).

La *extensión* del símbolo en la persona abarca todas y cada una de las manifestaciones psíquicas de la misma; en dichas manifestaciones encontramos siempre un punto de contacto de dos esferas distintas: el plan humano de organización en un estadio concreto de evolución y un determinado sector del mundo. Esto lo funda nuestro psiquiatra en el hecho de que ni existe, ni puede existir «una participación total del sujeto en el mundo, mientras existan sujeto y objeto». Tanto por su potencia limitada, como por su concreción en un estadio particular del desarrollo, el hombre no puede comunicarse plenamente con el mundo de los objetos; por eso en todas sus manifestaciones psíquicas existirá una intercomunicación limitada, relativa, opaca y transparente, simbólica (17).

(14) CARUSO: Beiheft I der Sitzungsverichte des W. Ak. für Tp.
(15) CARUSO: Symboll und Welterfassung. ls. cs.; Bios, Psyche, Person. Pp. 52-53.
(16) CARUSO: Bios, Psyche, Person. P. 151.
(17) CARUSO: Zum Problem des Uebels in der Tiefenpsychologie. Pp. 84-85.

b) *Posición del hombre frente al símbolo.*

Ya hemos visto cómo en la formación del símbolo intervenían dos factores distintos. Partiendo de este análisis, este psiquiatra de Viena expone dos caminos generales a seguir en la interpretación de los símbolos: uno es el propiamente psicológico, que pretende clarificar el símbolo principalmente desde un punto de vista endogenético—sin exclusión total de la posición contraria—; otro es el usado propiamente por las ciencias naturales, encabezadas por la Física, que intentan esclarecer los símbolos considerándolos como si fueran productos totales de elementos exogenético-determinantes (18).

¿Cuál debe ser la posición del individuo frente a la realidad simbólica? A este interrogante se han dado tres contestaciones: dos extremas y una media. En un extremo se sitúa el «realismo ingenuo» (esencialismo), que cree percibir la realidad total en los objetos concretos que se le presentan a su consideración, aceptándolos como monedas auténticas, sin percatarse de que la realidad verdadera está inmersa en el símbolo, se halla *significada* por el objeto; este grupo de observadores superficiales no ven más que la parte fenoménica. En el otro lado se colocan los «soñantes solipsistas» (existencialismo), que aceptan los símbolos—en su mayor parte productos de su propia imaginación—como objetos totales del mundo; es decir, intentan cosificar los símbolos. Ambas posiciones, dice Caruso, ignoran la ambivalencia de los símbolos y, consecuentemente, los identifican o con la realidad aparente (esencialismo), o con la imagen casi enteramente subjetiva (existencialismo). El punto medio—correcto según nuestro autor—está en la ruta seguida por el auténtico personalismo simbólico, que ve al sujeto y al objeto fusionados en una realidad alegórica. Ante ésta, el hombre se abre contemplándola y descubriéndola paulatinamente, en conformidad con el grado de perfección adquirido, teniendo en cuenta el estado real y concreto de relaciones personales con los objetos, con el mundo. Por eso el símbolo será siempre un testigo provisional de una determinada etapa de nuestro progreso, representa una síntesis limitada, ambivalente y provisoria del desarrollo personalístico (19).

(18) CARUSO: Ueber die Symbollehre als psychosomatischen Beitrag zur Erkenntnistheorie. Pp. 310-311.

(19) CARUSO: Symboll und Welterfassung. P. 74; Notizen für das Seminar über Dialektik.

2) La persona y el conocimiento

a) *Naturaleza del conocimiento.*

Caruso analiza el conocimiento desde un punto de vista psicológico-profundo y fenomenológico; sin embargo el lector puede observar cómo en la exposición de su doctrina aparecen también serios problemas crítico-metafísicos.

Todo conocimiento humano viene a significar un encuentro dinámico entre la persona y la parte de mundo que la rodea. Este contacto entre el sujeto y el objeto se realiza en un proceso bastante complejo: primeramente tiene lugar la representación del objeto; con esto se preparan ya las disposiciones del sujeto frente al objeto representado. Sobre éste se proyecta la fuerza de reflexión, mediante la cual el hombre conoce dinámicamente la cosa representada, en un conjunto dinámico de relaciones significativas; aquí comienza ya la comunicación entre el objeto y la persona. Finalmente se verifica la llamada «integración» del objeto en el sujeto; éste reconoce, vive aquel, no como algo extraño, sino como una cosa propia, que le pertenece. El hombre colocado así frente al ser conocido, se comporta ya como un sujeto libre, relacionándose con él interiormente, viviendo personalísticamente las significaciones descubiertas.

Todos los conocimientos adquiridos no representan, en la teoría de Caruso, una suma o conjunto de conocimientos superpuestos unos a otros, sino que se integran unos en otros; de este modo es posible una unidad más estrecha, una síntesis más profunda y perfecta, más elevada. Así el proceso del conocimiento forma o, mejor dicho, está dirigido por un movimiento espiral progresivo (20).

¿Es posible, en esta teoría, una integración perfecta, una vivencia total del objeto? Teniendo en cuenta lo que llevamos dicho, podemos deducir claramente la respuesta negativa: porque, por una parte, dicha unión se verifica con un sector muy limitado del mundo, lo cual significa que la estimulación del objeto en la persona corresponde

demos únicamente superarlas mediante la dialéctica, en cuya síntesis, suprimiendo la contradicción, adquirimos ya un mayor grado de libertad. Sin embargo, una victoria final y completa sobre los objetos y sobre la dialéctica, sólamente es posible cuando la persona adquiera una identificación perfecta con los objetos, con sus significaciones; es decir, cuando se verifique aquella visión «de cara a cara» a la cual está llamado el hombre (24).

Por todo lo dicho anteriormente, podemos ya deducir que, según Caruso, en la persona psicológico-profunda no se dan conocimientos puros, totalmente abstractos: «Es una ilusión racionalista—dijo Caruso en Brasil en 1956—creer que existe un conocimiento puro; éste indica ya un encuentro activo, un comportamiento». La dinámica de esta operación psíquica se proyecta sobre el mismo sujeto y sobre la realidad: «Todo conocimiento—aún el de sí mismo—es conocimiento y mutación de la naturaleza (porque es objetivación); todo conocimiento de la naturaleza es también conocimiento y mutación de sí mismo (porque es subjetivación)... La realidad posee un sentido, pero su esclarecimiento es siempre con-creación». Está claro que nuestro autor no intenta significar una transformación física, ni tampoco una mutación de lo que en la escolástica llamamos «res in se», sino más bien se trata aquí de una mutua influencia entre la naturaleza y el sujeto, entre el mundo y la persona. Pretende afirmar la influencia del hombre concreto, con su nivel particular de cultura, en la determinación del sentido de las cosas. Al querer integrar la persona las significaciones del mundo, las acepta y vive según su capacidad actual, concreta, limitada, individual, distinta de las disposiciones de todos los demás hombres; por eso, al vivir la verdad integrada, lo hacemos de un modo personal; es decir, mudamos en cierto modo la significación de las cosas. Por otro lado, al integrar los objetos conocidos, éstos realizan una cierta transformación en la vida psíquica del hombre, en la persona psicológica, porque se identifica (parcialmente) con ellos, determinando de algún modo su vivencia actual (25).

c) *Angustia y conocimiento.*

Toda síntesis del conocimiento está llamada a ser destruída por la siguiente, sirviendo como miembro de contradicción en la síntesis si-

(24) CARUSO: o. c.
(25) CARUSO: o c.; Ueber die Psychologie des Konkreten. P. 83.

guiente, es decir, está necesariamente ordenada a la destrucción (parcial). Esto engendra «angustia» en la persona, por verse en cierto modo obligada a renunciar a los puestos conseguidos para continuar el progreso, para trabajar incesantemente mientras exista. El conocimiento —dice Caruso—entraña una objetivación necesariamente, y esto origina también un estado de angustia, por verse el hombre aprisionado, cosificado. Todo esto es posible remediarlo entrando en contacto personal con las cosas, viviéndolas, logrando desprenderse de esa objetividad que sirve de limitante («veritas liberabit vos»). Cuando una verdad correspondiente a un estado de la evolución permanece en nosotros como «una cosa extraña», como un objeto contrapuesto a la objetividad del Yo, entonces puede darse una elevación patológica de la angustia, causando la vivencia pesada de una división interior en la persona (26).

3) La persona y la libertad

a) *El hecho de la libertad.*

Caruso rechaza decididamente el error cometido por la psicología clásica de los «análisis reductivos», que veía una ilación causal necesaria en todos los fenómenos psíquicos, intentando explicar el pasado de un modo exhaustivo y explicar el futuro con certeza absoluta. Estos psicólogos venían a negar la diferencia específica entre el moverse y el ser movido. El hombre era un autómata, cuyas reacciones se estudiaban cuidadosamente, pero cuya alma era más desconocida que a un curandero de una tribu primitiva.

El psicoanálisis ha demostrado que las vivencias pasadas codeterminan las futuras; pero todo esto lo encontramos también dentro del campo de la libertad humana. Por eso las vivencias codeterminadas «pudieron» ser de otra manera. De hecho, el hombre puede servirse del material disponible (instintos, por ejemplo) usando de él buena, mediana o malamente; lo cual manifiesta ya que se trata de un ser no determinado necesariamente. También puede asimilar las relaciones ofrecidas por el ambiente, puede crear nuevas relaciones, puede ensanchar su campo de acción (civilización y cultura) mediante sus decisiones y elecciones. La paleontología ha demostrado ya todo eso, la historia de la humanidad lo confirma cada vez más, a medida que avanza el hombre en el dominio de la naturaleza, en su liberación de los elementos codeterminantes. Para Caruso, pues, el hecho de la

(26) CARUSO: Notizen für das Seminar Dialektik.

libertad no deja punto a discusión alguna dentro de la psicología profunda (27).

b) *Naturaleza de la libertad.*

El problema de la voluntad libre no puede ser resuelto satisfactoriamente dentro del ámbito de la psicología profunda, porque se trata de una categoría óntico-psíquica. Es posible hablar de libertad en general, pero esta palabra, aplicada a las diferentes ciencias, posee una significación diversa; por ejemplo, en la teología, en la filosofía, en la psicología...; un niño es un ser libre (en potencia) para la filosofía, mientras en psicología se le considera como no-libre (28).

En la psicología profunda podemos hablar únicamente del aspecto psicológico de la libertad, que es el siguiente: existen en la persona ciertos esquemas innatos y adquiridos que poseen las más diversas significaciones, desde un simbolismo de orden puramente biológico a uno trascendente y espiritual; es evidente que la realización de esos esquemas sólo es posible cuando se conforme con esos simbolismos. Esta capacidad de elegir la realización de los diferentes esquemas es lo que constituye el aspecto psicológico de la libertad. En la psicología de la libertad intervienen, pues, dos factores: los esquemas determinantes y la elección (que puede crear situaciones nuevas cuando conoce bien los esquemas determinantes). La elección se lleva a cabo mediante la «motivación», que nace cuando el individuo establece una «intencionalidad» verificando así uno de los esquemas, y, por consiguiente, imposibilitando la realización de los otros, que antes de la elección eran posibles. Para Caruso, pues, la naturaleza de la libertad psicológica no está en la indeterminación, sino en la elección intencional de uno de los esquemas posibles. En esta elección interviene el hombre entero con su historia y su cultura. El quehacer de la voluntad y de la inteligencia consciente será reunir motivos para decidirse en la elección.

Caruso sale al paso de la dificultad siguiente: quizá alguno se incline a explicar determinísticamente la elección, considerando todo el proceso de la voluntad libre como una ruta *forzada,* es decir, que todas las motivaciones tomadas en conjunto formen una serie determininate. A esto responde diciendo que no podemos negar el hecho de

(27) CARUSO: Psychoanalyse und Synthese der Existenz. Pp. 16, 35-37, 152-153; Bios, Psyche, Person. Pp. 68 ss. 74-76.
(28) CARUSO: Psychoanalyse und Synthese der Existenz. Pp. 16, 35, 37.

que las motivaciones no sean de algún modo determinaciones; pero afirma que entre todas las determinaciones posibles, únicamente la motivación es intencional, es decir, la «intención» de una elección. Ciertamente que en la intención de una elección pueden darse falsas racionalizaciones, de tal manera que donde creemos haber decidido libremente, podemos haber sido juguetes de afectos, prejuicios, etc.; pero donde puede darse lo falso, donde puede uno ser arrastrado, es posible también que se dé lo verdadero, puede uno no ser arrastrado (29).

Caruso intenta permanecer equidistante de los dos extremos en que muchos filósofos y psicólogos se han situado, entre un indeterminismo absoluto y una determinación total, afirmando una libertad condicionada por factores históricos, ya heredados, ya adquiridos, o por factores presentes codeterminantes. En el mismo progreso creciente de la humanidad en pos de una mayor libertad encontramos también codeterminaciones: el hombre depende cada vez más de la organización social, de la industria, teniendo además en cuenta, que la misma civilización y cultura de una época está influída por aquellas de períodos anteriores (30). Es cierto que esta influencia de las estructuras sociales, económicas, políticas, etc., son determinaciones principalmente extrínsecas a las acciones personales, teniendo lugar dentro de una libertad humana; sin embargo demuestran la existencia de una cierta determinación inconsciente; veamos, por ejemplo, las decisiones tocantes a objetos «de moda»: ciertas sociedades, más o menos artísticas, «imponen» una moda; como consecuencia, la mayoría de los hombres «elige» los objetos de moda, una corbata, un sombrero particular, etc., aborreciendo los cuellos altos y los sombreros hongos del siglo pasado...

c) *Dialéctica de la persona en la libertad.*

Para el personalismo dialéctico de Caruso acabamos de ver que la libertad significa una ampliación del dominio del hombre sobre los esquemas codeterminantes. Todo esto ha de corresponder a una etapa concreta de la personalización. A la vez que el hombre se libera, clarifica paulatinamente los símbolos elegidos. En la teoría general de nuestro autor, todas las fases de la evolución son necesariamente am-

(29) CARUSO: o. c. Pp. 26-27, 35-36, 152-153; Bios, Psyche, Person. Pp. 68 ss., 286 ss., 387-388; Zum Problem des Gewisssens. Pp. 164-166.
(30) CARUSO: Bios, Psyche, Person. P. 406.

bivalentes y dialécticas, porque cada una de ellas representa la superación de la etapa anterior en una síntesis nueva más profunda. Dentro de la dialéctica, la máxima libertad que el hombre puede adquirir en este mundo, se consigue poniéndose en relaciones íntimas con la trascendencia, con Dios, mediante el amor. De este modo, dice Caruso, la persona caminará más segura hacia la victoria sobre las determinaciones del Ello, libertando cada vez más al Yo amenazado. Sin embargo, repetimos, en esta vida nos acercaremos más o menos al punto máximo de la libertad en el amor, sin conseguirlo absolutamente, debido a la continuidad de la dialéctica en la existencia temporal (31).

4) La persona y la conciencia

En la psicología de nuestro autor, el problema de la conciencia posee una importancia capital, por esto nos extenderemos un poco, con el fin de dar al lector una visión completa, en cuanto nos sea posible, sobre este particular.

a) *Generalidades sobre el concepto de conciencia.*

Por conciencia entiende el autor explicado un darse cuenta de aquello que pasa dentro de nosotros mismos, es decir, es la manifestación de la interioridad psíquica hecha al sujeto. En ella distingue nuestro autor dos aspectos: 1) un simple darse cuenta de nuestras vivencias (aspecto psicológico); 2) al ser conscientes de un objeto, formulamos frecuentemente un juicio sobre el mismo, calificándole de verdadero o falso. Así, el juicio trasciende, por su contenido lógico —objetivo—, la conexión psicológica (aspecto lógico). Esto no contradice en modo alguno la posibilidad de «vivir» el objeto en su aspecto lógico; sin embargo no debemos confundir esas dos facetas, como se viene haciendo con alguna frecuencia desde Descartes. La logificación de lo psíquico es tan infundada como la psicologicación de lo lógico. Nuestro psiquiatra admite la «intencionalidad» (Brentano) como característica de la conciencia, así como también los diferentes grados entre incierto y obvio, oscuro y claro, etc., existentes en la misma, sin considerar—relativamente—el género de atención (32).

(31) CARUSO: Zum Problem des Gweissens. P. 175; Notizen für das Seminar über Dialektik.
(32) CARUSO: Bios, Psyche, Person. Pp. 86-87.

b) *Conciencia espontánea.*

Se dan, a veces, fenómenos psíquicos en la persona, sin que ésta se percate de su causa, ni de su objeto; más aún, sin conocerse a sí misma como sujeto de tales vivencias; por ejemplo, cuando nos levantamos de mal humor, o alegres, o con cierta preocupación sin saber porqué, cuando decimos que estamos de mala forma ignorando la causa de ese estado psíquico, etc. A todos estos fenómenos lo llama nuestro autor «conciencia espontánea». En ella domina la inmediatez de la vivencia, anterior a toda división entre el sujeto y el objeto. Es, pues, un dato pre-reflexivo. Este estado psíquico es el primero que podemos observar en la ontogénesis de la vida psíquica. En el niño existe ya antes de los tres o cuatro años, por eso él no tiene representación alguna de su Yo, existe sencillamente y a ese ser espontáneo le llama Juanito, Anita... Caruso dice que también en los hombres primitivos parece dominar esta conciencia. Este fenómeno es el primer material de la psicología empírica y el modo de ser que más influye en la vida posterior de la persona.

En la conciencia espontánea existe ya una cierta diferencia entre el sujeto y el objeto; se trata de una unidad potencialmente diferenciada; la diferenciación se indica por la multiplicidad de los objetos, aunque ésta no sea actual. Tenemos, pues, un estado consciente que existe «para sí», no necesariamente «para mí», «para mi Yo»; tampoco tenemos aquí una conciencia de algo objetivo, porque en ese estado no existe una división actual entre el sujeto y el objeto, aunque exista una cuasi-reflexión pre-objetiva.

Con todo lo dicho en este párrafo, Caruso niega rotundamente la posición de aquella psicología racionalista, que identificaba la vida psíquica con la conciencia propiamente reflexiva (33).

c) *Conciencia reflexiva.*

La conciencia reflexiva significa para nuestro autor un estado consciente en el cual poseemos ya un conocimiento del objeto, del sujeto y de sus mutuas relaciones. Aquí se rompe la unidad (sujeto-objeto) que existía en la conciencia espontánea, contraponiéndose uno al otro. Para llegar a este grado debemos reflexionar sobre los datos primitivos del estado consciente espontáneo. Entonces el sujeto con-

(33) CARUSO: o. c. Pp. 88, 89, 96-97, 101-102.

sigue ponerse frente al objeto, distinguiéndole de su Yo, limitándole—al menos por su vivencia—y relacionándole con el Yo (Reflexio). La interioridar psíquica adquiere ya un grado superior en su modo de ser.

Al aparecer el carácter objetivo de la vivencia del sujeto se posibilita ya una vida auténtica de la voluntad, porque la posición frente al objeto exige una elección y decisión. Entonces podemos ya reprimir las determinaciones de los instintos o modificarlas, implicando todo esto una participación activa de la voluntad. De esta manera comienza el hombre a distanciarse y librarse del mundo que le rodea, al cual están sometidos necesariamente los animales. La vida del conocimiento y de la voluntad deshacen ahora la relación causal entre la excitación y la reacción del individuo.

Caruso dice que es posible todavía un paso más adelante en el camino de la reflexión. En la conciencia reflexiva, tal como la acabamos de exponer, aparece nuestro «Mismo» aprisionado por la relación sujeto-objeto, de tal manera que el Yo se halla constantemente objetivado. Realizando un acto de fuerte concentración podemos—afirma Caruso—hacernos conscientes, por encima de toda objetivación, del fundamento de la unidad aquella que da origen a la bifurcación del sujeto contrapuesto al objeto, considerando esa unidad como una totalidad que incluye all Mismo. En este estado consciente sobrepasamos no sólo la conciencia espontánea, sino también la reflexiva, de tal manera que podemos ahora contemplar, intuir al ser como origen, tocando el hombre el grado de ser consciente morfológicamente más elevado (34).

Caruso concibe, en sus últimas tendencias, la conciencia psicológica como una conversación de la persona con el mundo, primeramente en un lenguaje de signos (conciencia espontánea); después, en la reflexión e intuición del Mismo, como un diálogo auténticamente simbólico. Aquí la evolución de la persona es también dialéctica, progresando hacia una máxima liberación de las contradicciones; esto se lleva a cabo mediante la síntesis de la concentración del Yo en el Mismo, en la cual aparecen los símbolos más diáfanos que en las síntesis anteriores (35).

(34) CARUSO: o. c. Pp. 88, 89, 98-99, 101 ss.
(35) CARUSO: Notizen für das Seminar über Dialektik; Notizen für Seminare und Diskussionen.

d) *Conciencia moral*

Nuestro psiquiatra reconoce que el problema de la conciencia moral no puede ser resuelto definitivamente dentro del campo de la psicología profunda, porque en él se presupone un sistema de relaciones, sobre cuya formalidad esta ciencia puede sí hablar *algo,* sin embargo no puede decir nada sobre la esencia del ser relacionado (36).

Conciencia moral es para Caruso la capacidad que posee el hombre en cuanto tal—solamente el hombre—para adherirse a una jerarquía de valores que no nace de la carne ; por eso la conciencia moral es un testigo de la encarnación de un espíritu en el hombre (37). Se trata aquí de una capacidad teleológica ; con ella posee el hombre, además del conocimiento de relación a aquella jerarquía de valores, un cierto conocimiento de la trascendencia, pudiéndosela definir como un órgano del Trascendente en medio de la inmanencia ; es un símbolo operativo del Tú absoluto en el Yo limitado (38).

Como capacidad humana esta conciencia existe ya radicalmente en la conciencia reflexiva, porque allí podemos calificar al objeto no sólo como verdadero o falso, sino también como bueno o malo ; además, también existe allí radicalmente la capacidad de criticar las decisiones y elecciones de la propia voluntad frente a los objetos presentados o representados (39). Esta conciencia se manifiesta en todo hombre, porque culpa y penitencia son hechos que acompañan a la historia humana de todos los pueblos y en todas las épocas. Incluso una culpa aparente sólo es posible cuando una cierta representación subjetiva ha ocupado las veces de la jerarquía de valores objetivos. Esta voz del Trascendente acompaña al hombre doquiera se encuentre (40).

¿ Qué valor atribuye Caruso al Super-Yo freudiano ? Nuestro autor niega decididamente su identificación con la conciencia moral : la conciencia moral no podemos reducirla a una serie de prohibiciones impuestas por el ambiente o por la sociedad, aunque hayamos de admitir que se halla vinculada a un prototipo impuesto como ejemplar durante los períodos de la educación (41). El Super-Yo sirve para la percepción de la autoridad empírica, la conciencia moral para la percepción del mundo de los valores morales objetivos. Ciertamente que

(36) CARUSO : Zum Problem des Gewissens. P. 163.
(37) CARUSO : Psychoanalyse und Synthese der Existenz. Pp. 229-230.
(38) CARUSO : Person und Gewissens. Pp. 352-353.
(39) CARUSO : Psychoanalyse und Synthese der Existenz. P. 132.
(40) CARUSO : o. c. Pp. 48, 57, 61, 79, 229-230.
(41) CARUSO : o. c. Pp. 40 ss.

es difícil—a veces imposible—distinguir prácticamente entre la acción del Super-Yo y la de la conciencia en el comportamiento concreto de la persona; pero sí podemos encontrar indicaciones importantes para discernir aquello que procede del Super-Yo, de lo que nace de la conciencia moral (42). La conciencia moral es una capacidad innata de función; el Super-Yo es un modelo de función adquirido, heterónomo, impuesto al sujeto; viene a ser una conciencia práctica provisoria (43). La conciencia moral, siendo una capacidad innata para conocer valores y relacionarnos con ellos, es absolutamente necesaria para la formación y el funcionamiento del Super-Yo. Este es una actividad de los valores fijados individualmente, puede ser una racionalización más o menos ruda de las propias fijaciones, pudiendo degenerar a veces en un auténtico complejo patológico; por eso es completamente inadecuado para tener una visión personal del mundo (44).

e) *La neurosis y la conciencia moral.*

La psicología moderna—dice Caruso—ha demostrado que no es posible deshacerse simplemente de todas las vivencias. Si tratamos de reprimir ciertas vivencias se nos manifiestan por vías indirectas, cambiando la «insoportable mala conciencia» en agresividad contra el propio Yo o contra el mundo que la rodea, es decir, contra los representantes de ese mundo (45). En todas las etapas del desarrollo existen conflictos latentes entre las exigencias de la moral subjetiva y las del estadio concreto en que nos encontramos realmente, que es el que determina la capacidad ética del individuo. Todas las exigencias que no pueden ser realizadas o integradas engendran «angustia de conciencia»; entonces aparece la «neurosis» cuando no se conoce la causa de aquella angustia, cuando se la ha reprimido. El neurótico puede creer en un desarrollo moral sublime, reprimiendo, por esto, exageradamente las exigencias de los instintos; o también puede ceder a esas exigencias de un modo totalmente irreconciliable con su ideal, por eso puede ser un hombre «demasiado moral» o «demasiado inmoral». Consiguientemente la neurosis puede ser engendrada por dos vías

(42) CARUSO: Le surmoi et le bouc émissaire. Pp. 264-265.
(43) CARUSO: Person und Gewissen. Pp. 348-349; Schema, Gewissen und Neurose. P. 729.
(44) CARUSO: Zum Problem des Gewissens. P. 169; Psychoanalyse und Synthese der Existenz. Pp. 83-84.
(45) CARUSO: Die Krankheit des bösen Gewissens. P. 346.

generales: 1) cuando la persona se identifica con un modelo ideal, acompañado de normas rígidas y heterónomas; en este caso se tiende a reprimir las exigencias de los instintos excesivamente, para seguir los dictámenes de una conciencia impuesta, que no corresponde a la capacidad real del individuo. Los instintos represos de esta manera causan una agresividad que amenaza el equilibrio psíquico y origina la lucha neurótica. 2) Cuando el sujeto permanece estancado en un estadio de la evolución de los instintos, pretendiendo frenar las funciones normativas de la conciencia, para satisfacer los movimientos instintivos; aquí también se da paso a la neurosis angustiosa, que amenaza la conciencia y con ello toda la persona. En ambos casos tenemos una absolutización de algo relativo: de un modelo (en el primer caso), y de un período provisional de la evolución (en el segundo); en ambos casos se ha destruído la dialéctica normal del desarrollo, acompañada de las fatales consecuencias (46).

¿Tiene la neurosis relación con el pecado personal? En los primeros escritos de Caruso parece que la respuesta es totalmente afirmativa, en el sentido de que la neurosis lleva consigo un cierto sentimiento de culpabilidad personal, sentido por el neurótico, pero que no le quiera reconocer como suyo, como personal, echando el pecado sobre los demás, haciendo culpable al prójimo de todos los males que le sobrevienen (47). Actualmente Caruso parece opinar que en la neurosis se trata de una lucha falsamente entablada con el pecado (¿histórico, no personal?), lo cual manifiesta la existencia en el mundo de una naturaleza humana pecadora: «Görres muestra clara y convincentemente contra Frankl, Daim (¿y Caruso?) que la neurosis no debe tener nada que ver con la culpabilidad personal... Ciertamente la neurosis no es un pecado... pero es una falsa lucha con el pecado... Con otras palabras, la neurosis y su ciencia son ambas modos y manera del hacerse consciente de la existencia pecadora» (48). Fundados en este texto, y en algunas ideas de sus manuscritos, creemos que el director del Círculo de Viena ha modificado su opinión en el sentido ya dicho.

(46) CARUSO: o. c. Pp. 246 ss.; Tiefenpsychologie und Angst. Pp. 241-242; Schema, Gewissen und Neurose. Pp. 732; Psychoanalyse und Synthese der Existenz. Pp. 246 ss.; Notizen für das Seminar über Dialektik.

(47) CARUSO: Psychoanalyse und Synthese der Existenz. Pp. 46 ss., 84, 147 ss.

(48) CARUSO: Die Psychologie und das sittliche Werden des Menschen. P. 12.

5) La persona y el inconsciente

a) *Naturaleza del inconsciente.*

El estudio de este estado psíquico ofrece serias dificultades, no sólo en cuanto a su íntima estructura, sino también en cuanto a su función, a su modo de obrar, en cuanto a sus efectos, en cuanto a sus relaciones con la conciencia. Las causas de estas dificultades son debidas a la imposibilidad de investigar esa esfera psíquica directamente, sólo podemos hacerlo de un modo indirecto; también es debido al modo de ser de los datos inconscientes, pues son extremadamente inestables.

Según Caruso el inconsciente y la conciencia son términos correlativos. Es posible que la enorme influencia del inconsciente en el hombre sea debida a que el hombre es un ser consciente. Hablando en general podemos definir esos datos psíquicos como «contenidos que no son inmediatamente accesibles a la conciencia». Entonces se trata de un inconsciente cuyos contenidos son más o menos conscientes. Existen diversos contenidos alejados de la conciencia, por ejemplo, los llamados por Rohracher con-conscientes pre-conscientes (Mitbewusste); en ellos se incluyen todos aquellos contenidos que no están actualmente en la conciencia, pero que fácilmente pueden hacerse conscientes mediante asociaciones. Todas las categorías de contenidos más o menos inconscios (espontáneos, preconscientes, etc.), representan un tránsito de la conciencia al inconsciente propiamente dicho. A éste lo constituyen «todos aquellos contenidos psíquicos cuyos efectos son tan profundos que no pueden hacerse conscientes, aún prescindiendo de obstáculos»; es decir, que de ningún modo pueden hacerse conscientes (49).

Esos contenidos no forman una totalidad operativa, o un estrato hipostático, porque las únicas propiedades comunes al inconsciente son el ser dinámico y mutable. Heurísticamente—más que realmente—, afirma Caruso, podemos considerar al inconsciente bajo tres puntos de vista: como *latencia,* como contenidos *represos* y como *automatismo.*

b) *El inconsciente como latencia.*

Bajo este punto de vista los contenidos inconscientes vienen a ser materias primas (material bruto), capaces de ser, en algún sentido,

(49) CARUSO: Bios, Psyche, Person. Pp. 108 ss.

transformadas, para hacerlas accesibles a la reflexión. El conocimiento de la psicología profunda sobre los mismos—aún después de la reflexión—es muy general e indeterminado, porque al intentar investigarlos les damos una nueva objetividad, una estructura distinta de aquella que realmente poseen, un ser nuevo. Reflexionando sobre ellos les cambiamos, les hacemos conscientes, y un contenido psíquico no puede tener un mismo ser cuando es consciente y cuando es inconsciente. Aquí sólamente podemos decir que contenidos psíquicos de naturaleza arquetípica manifiestan otros contenidos más profundos, latentes (50).

En el neonato las experiencias, acordes con los factores ancestrales y con el ambiente, marcan un camino latente para su actividad posterior. El mismo lactante reúne ya un tesoro de experiencias que permanecen ocultas, pero que son ya dinámicas en su comportamiento. En general podemos decir que todas las experiencias reunidas inconscientemente durante la niñez, juegan un papel muy importante en las edades posteriores. Ya antes de despertarse en nosotros la conciencia, existe un instinto, una determinación oculta que nos mueve obligatoriamente a apropiarnos de todo aquello que nos produce bienestar, y a desechar o reprimir los objetos que ocasionan mollestias o ponen en peligro nuestro bienestar. No sólamente los contenidos ontogénicos acumulados durante la vida individual influyen dinámicamente en nuestro comportamiento, sino también otros factores propiamente filogenéticos permanecen activos en el fondo oscuro de nuestra vida humana: todas las generaciones pasadas, desde que se formó el primer hombre, hicieron de nosotros lo que fuimos al nacer; el hombre no puede menos de pensar en determinadas categorías comunes a todos los demás, y de tener determinados sentimientos, tendencias con las cuales comunica la especie humana (51).

c) *El inconsciente como contenidos represos.*

Aquí incluye el autor aquellos contenidos psíquicos que fueron arrojados de la conciencia o frenados antes de emerger en la misma. Cuando algunos contenidos no pueden hacerse conscientes, o han sido arrojados de la conciencia, podemos explicarlo parcialmente recurriendo al llamado «nivel mental» de Janet. Las represiones han sido más

(50) CARUSO: o. c. Pp. 112-113.
(51) CARUSO: o. c. Pp. 112-113, 118-124.

bien causadas por un frenar activo y por una oposición dinámica que existía entre contenidos concurrentes. Todo lo que nos molesta lo desechamos de nuestra consideración, sin querer saber nada sobre ello. Si nuestra autoafirmación y seguridad, procedentes del instinto fundamental y primario del Yo, fuesen suficientemente fuertes para dominar y controlar todos los percances que se nos presentan en la vida, probablemente no temeríamos esas molestias que de hecho nos perturban. La represión en la vida afectiva es notoria para todo psicólogo; pero también existen esos mecanismos en el problema del olvido. Según Caruso, el olvido más inofensivo no podemos explicarlo enteramente por el factor tiempo, porque también están sometidos a las influencias del tiempo otros contenidos psíquicos, especialmente aquellos de mayor carácter afectivo. Es cierto que un contenido inútil languidece con el tiempo; pero inutilidad es un concepto relativo y otros contenidos más útiles ocupan su puesto en la conciencia. También los sentimientos y afectos pueden influir grandemente en el olvido actuando como factores reprimentes, aún cuando la cosa olvidada sea utilísima y el tiempo transcurrido haya sido muy breve; por ejemplo, cuando un estudiante se olvida de la materia estudiada sólo y precisamente durante el tiempo de los exámenes.

Algunas veces intentamos reprimir la causa de una acción para encontrar un pretexto, una explicación racional con la cual podamos cubrir la verdadera causa que nos molesta. En estos casos fomentamos a toda costa aquellas representaciones y raciocinios que sirven para expansionar el propio Yo, intentando librarle de las presiones que sobre él ejerce la voz de la conciencia. Por ejemplo, un maestro, o un superior cualquiera, trata injustamente a un individuo que por razones inconscientes o conscientes se le hace antipático. Entonces él tiende a valorizar exageradamente las faltas más pequeñas de ese individuo, faltas que en los demás individuos ni siquiera percibe; a esto se sigue, naturalmente, un castigo injusto. No obstante el maestro o superior se sienten justificados o, por lo menos, intentan justificar su comportamiento. ¿Qué ha sucedido? La persona, al buscar modos y razones para probar su acción benéfica (¿?), pretendiendo desahogar su Yo, reprime automáticamente la injusticia cometida.

El dinamismo de la represión se extiende a los campos más vastos de la vida psíquica del hombre, no sólamente dentro de la vida afectiva, sino también en la moral e intelectual. Con esto podemos probar que este mecanismo inconsciente no es un simple proceso biológico o

fisiológico, determinado por reacciones nerviosas o por otros factores enteramente materiales (52).

d) *El inconsciente como automatismo.*

Toda actividad psíquica determinada por contenidos inconscientes, es una manifestación de la parte inconscia considerada en su función autómata. La psicología ha probado ya hace muchos años que una actividad advertida, en su curso posterior, tiende a automatizarse. La misma aceptación de ciertos contenidos conscientes sucede a veces de un modo automático, así como también la adaptación al ambiente, las asociaciones, las mismas represiones. En el aprender de los ejercicios manuales el automatismo es muy obvio : cómo con un poco de ejercicio podemos ya dejar libre el pensamiento y trabajar sin darnos cuenta, por ejemplo, escribir a máquina, tocar el piano... También las formas de comportamiento, la simpatía y antipatía pueden elaborarse inconsciente y automáticamente. Esto sucede asimismo en las esferas más elevadas de la vida del hombre : algunos investigadores han hecho notar que un descubrimiento decisivo puede surgir automáticamente, después de haber trabajado sobre el problema durante algún tiempo ; no nos damos cuenta del número de juicios y raciocinios que hacemos sin tener conciencia de los mismos...

El hecho del automatismo, dice nuestro psiquiatra, es natural y posee una finalidad particular : descargar la conciencia, ahorrar energías y madurar algunas funciones. Es cierto que a veces esa función inconsciente puede ser un peligro grande para el equilibrio de la persona, ocasionando perturbaciones psíquicas mediante la disminución patológica de las fuerzas conscientes, o cuando se forman automatismos inoportunos para el estado actual del desarrollo, o cuando esa función es positivamente perjudicial, por ejemplo, en los hábitos malos.

Según nuestro autor, esa regulación automática de la vida presupone en el fondo una «inteligencia», que no podemos reducir a los instintos, porque éstos persiguen un objetivo filogenético, mientras que el automatismo inconsciente se ordena generalmente a lo que es oportuno para cada persona ; los instintos, como veremos más adelante, pertenecen al orden biológico, mientras esa función inconsciente la tenemos representada en las más altas esferas de la vida psíquica.

(52) CARUSO : o. c. Pp. 112 ss., 124 ss.

Dentro de determinados límites, la conciencia y la voluntad libre pueden intervenir en los automatismos; esta posibilidad, naturalmente, es diversa en los distintos individuos: algunos pueden controlar hasta los mismos automatismos de las funciones vegetativas. Aquí podemos ver ya la enorme utilidad de estos mecanismos, para disciplinar ciertas funciones, especialmente durante el período de la niñez abriendo más las fronteras de la actividad consciente (53). (+)

b) *La persona y las funciones inconscientes.*

La dinámica del inconsciente posee una trascendencia insospechada para la vida misma de la persona, porque:

1) Interviene en todas las funciones psíquicas del hombre, aún en la vida consciente y libre, como factor codeterminante.

2) Ahorra energías a la conciencia e impulsa el desarrollo de las funciones psíquicas.

3) Facilita la regulación y unificación de la vida del hombre.

4) Hace posible la realización de las actividades personales frente al ambiente, a la familia, a la sociedad, frente a otro sexo. Basta poner un poco la atención sobre la influencia inconsciente del cine en las formas sociales, en las modas. El influjo de los padres en los hijos es tan fuerte, que es muy difícil deshacerse de él en la vida posterior, cuando llegamos a ser sujetos libres de nuestro comportamiento. Si alguno, dice Caruso, por espíritu de contradicción, quisiese realizar lo contrario a un ejemplar que ejerce enorme influencia en el ambiente en que vive, aún en este caso actuaría aquel ejemplar en él de un modo paradógico, pero formativo. El escritor francés, Maurice Sachs, escribió en sus memorias: «¡Oh condenada familia!, qué poco te pareces tú a la familia en la cual quisiera haber nacido yo; mi ambición

(53) CARUSO: o. c. Pp. 113-115, 132-138.

(+) Caruso admite el inconsciente individual de Freud, el colectivo de Jung y el familiar de Szondi, como algo irreductible a funciones biológicas. El inconsciente colectivo está formado por esquemas o arquetipos que dirigen un comportamiento específicamente humano. Pero la herencia de posibilidades esquemáticas o arquetípicas puede tener una extensión variadísima, puede abarcar a dos individuos, a una familia, a una clase social, a una nación, a una cultura, a toda la humanidad. Cuantas más iniciativas se pasan de los esquemas a los individuos, más numerosos y diferenciados se forman esquemas intermedios entre los de la especie y los estrictamente individuales. Para Caruso, pues, existe un número que podríamos decir indefinido de inconscientes (54).

(54) CARUSO: o. c. Pp. 366 ss.

es ser en todo distinto de tí...». Su libro, empero, demuestra que durante su vida aumentó los vicios y desórdenes de su propia familia.

El inconsciente es también para la persona un símbolo oscuro (no totalmente) que limita la actividad consciente y libre de la misma. Para el hombre posee una función simbólico-dialéctica y ambivalente que se extiende a todos los períodos de la personalización. Cuanto más progresamos más fronteras abrimos al ser consciente y a la vida inconsciente, se esclarecen más unos símbolos y descubrimos nuevas oscuridades (55).

6) La persona y los instintos

a) *Naturaleza de los instintos.*

Caruso distingue, con otros autores, entre «pulsión» (Trieb) e «instinto» (Instinkt); aquélla está formada por unas disposiciones innatas, con finalidad biológica, que de por sí determinan un comportamiento especial y, durante el desarrollo, rompen su marcha para dividirse en pulsiones particulares. Instinto es la operación consiguiente al movimiento de la pulsión: «Der Instinkt ist genau genommen nicht der Trieb selbst, sondern die Folgehandlung» (56). Nuestro autor, apoyado en Szondi, asegura más firmemente la distinción que acabamos de exponer: mientras los instintos siguen un camino rígido, inflexible, las pulsiones rompen su marcha para diferenciarse en otras más particulares: «Die dem Trieb innenwohnende Dialektik, die Szondi herausstellt, liegt warscheinlich auch dem Unterschied zwischen den Trieben und den Instinkten zugrunde: während letztere an eine strenge Marschroute gebunden sind, ist diese hier durchbrochen, es setzt also ein 'Zerfall' der angeboren Schemata ein...» (57).

Al reducir Caruso las pulsiones a una fundamental, aclara más sus estructuras y funciones. Ya antes de que surja la conciencia en nosotros, una tendencia o impulso general nos mueve para apoderarnos de todo aquello que produce bienestar y rechazar aquello que ocasiona molestias. Este movimiento automático se llama «pulsión de la vida» (Lebenstrieb). Factores endógenos y exógenos actúan sobre ella durante la evolución del sujeto y la mueven a ramificarse en aquellas pulsiones particulares, por ejemplo, pulsión de dominio, pulsión se-

(55) CARUSO: o. c. Pp. 132 ss., 361-362, 394-395.
(56) CARUSO: o. c. P. 119.
(57) CARUSO: o. c. P. 371.

xual, etc. De este modo aseguramos más nuestra vida frente a los estímulos perjudiciales.

Caruso dice que Freud fué el primero en hacer esta reducción de las pulsiones a una fundamental, cuando intentó unificar los hechos psíquicos más variados alrededor de la «Libido», identificada hipotéticamente con la sexualidad. Esta hipótesis de reducción de las pulsiones, aunque sea, dice nuestro psiquiatra, una teoría metafísica, no empírica, es la más económica y es muy congruente con los hechos del desarrollo biológico.

De lo anteriormente dicho podemos deducir que el dinamismo de la pulsión de la vida no sólo se ordena a la conservación del individuo—y mediante el individuo, de la especie—, sino también a la diferenciación y perfección del ser viviente.

El funcionamiento de esa pulsión revela un estadio particular de la personalización. Ella se proyecta sobre los objetos, a éstos corresponde también una imagen subjetiva, de tal manera que toda tendencia hacia un objeto representa de por sí una síntesis simbólica determinada, compuesta por el objeto y la imagen subjetiva; es un encuentro especial entre el sujeto y el objeto. Del mismo modo, en las pulsiones particulares, el cuanto energético que se acumula en ellas se ordena a objetos particulares, formando con ellos sus respectivas síntesis simbólicas. A veces esa energía se traspasa a objetos análogos, es decir, que poseen cierta semejanza con los objetos reales. Si esos objetos favorecen el desarrollo de la pulsión y del individuo, tenemos la llamada *sublimación*; si lo impiden, se produce la *perversión* de la pulsión particular correspondiente. Por consiguiente, en la teoría de nuestro autor, tanto la sublimación, como la perversión, son dos aspectos de un solo hecho dinámico: del traspaso del cuanto energético (de una pulsión particular) de un objeto a otro. Explicado el mecanismo de esta manera, Caruso dice que se palpa ya la necesidad de los símbolos, pues ellos son los que permiten establecer la unidad operativa entre las pulsiones y los objetos. Si los símbolos se manifiestan en un sentido que favorecen la madurez y el desarrollo del organismo (sublimación), entonces la determinación de las pulsiones se ha traspasado a un objeto que profundiza las relaciones del organismo y del sujeto. En la perversión se verifica el caso opuesto (58).

(58) CARUSO: o. c. Pp. 120, 255 ss., 277 ss., 298-299, 370, 393...

Caruso trata aquí una cuestión que para nosotros tiene sumo interés: ¿Se diferencian las pulsiones del hombre de las de los demás animales? Interpretando los datos a la luz de una dialéctica personalista y de un realismo simbólico, la respuesta afirmativa cae de su peso, porque la capacidad de profundizar las relaciones del individuo con los objetos y de esclarecer esos símbolos que forman las unidades operativas de las pulsiones particulares, únicamente pueden darse en el hombre. Sin embargo, nuestro psiquiatra parte de un principio filosófico: «Anima forma corporis». De aquí deduce Caruso que si el dinamismo funcional de las pulsiones depedenden del modo de ser del principio activo que compone los seres vivientes, debemos distinguir necesariamente las pulsiones en todos aquellos vivientes que se diferencien sustancialmente entre sí. En el campo de la psicología empírica y profunda podemos observar cómo el hombre puede ser consciente de que es impulsado por esas determinaciones biológicas; el animal más perfecto no puede serlo, porque precisamente la forma de su ser es el ser impulsado; en el momento en que un animal se hiciera consciente de «ser impulsado», sobrepasaría las fronteras de su propia forma, podría dominar dichas determinaciones, libertándose de las mismas; pero todo esto repugna a su modo de ser. Köhler hizo patente que las pulsiones de los antropoides son parecidas a las de los hombres, pero esto no quiere decir que sean *idénticas*, pues el hombre en sus pulsiones es hombre, y el animal no puede menos de ser animal. Algunas observaciones han mostrado que los antropoides son capaces de obrar *casi* altruísticamente, pero no en contra de sus impulsos naturales; sin embargo, el hombre puede obrar no sólo altruísticamente, sino también oponiéndose a sus pulsiones; las puede reprimir, limitar, dirigir y aprovechar para fines suprabiológicos (59).

b) *La persona y la satisfacción de los instintos.*

Las pulsiones tienden por sí mismas a desarrollarse y satisfacerse, asegurando de este modo múltiples funciones vitales en el hombre. Pero intentar una satisfacción o una represión completa de las mismas significaría para la persona el origen de una neurosis y la incapacidad para vivir normalmente, no sólo en el orden psíquico, sino también en el biológico. La misma imperfección del hombre en el mundo

(59) CARUSO: Psychoanalyse und Synthese der Existenz. Pp. 36 ss.

hace imposible la total satisfacción de dichas determinaciones, no sólo por vías directas sino también indirectamente. 1) El «principio de realidad» no lo permite. En cualquier estadio de la personalización estamos limitados. El simbolismo corresponde a ese estadio, que no es más que el encuentro de los esquemas específicamente humanos con un sector concreto del mundo, no es algo estático, sino dinámico, histórico, constelado alrededor de una historia individual limitada. Consiguientemente la satisfacción posible está regulada por la situación real del individuo, por su grado de personalización particular. Todo esto supone ya unos límites en la capacidad de la persona para satisfacer sus deseos. 2) Aún donde aparentemente se nos permite una satisfacción completa, no es posible, porque nos estancaríamos y la condición humana exige un desarrollo progresivo. Toda pulsión es provisoria y todo «provisorium» lleva consigo el germen de no satisfacción, todo instinto lleva en su propio ser su «negativum» particular, todo placer incluye un fastidio. Estamos, pues, frente a una ambivalencia del aspirar al placer, aún dentro de un camino de sublimación ; ¿ qué sucedería si toda la energía de las pulsiones sublimadas nos obligara a obrar sin consideración del estado real del desarrollo ?, ¿ si contásemos con fines «sublimes» permaneciendo incapaces de disponer de toda la energía de las pulsiones ? En este caso toda la pulsión, o parte de la misma, quedaría reprimida, ocasionando la pérdida del equilibrio en el desarrollo ; la presión de esas determinaciones biológicas engendraría angustia, ésta se manifiesta como una señal de alarma, al verse amenazado el progreso normal, llevando esto consigo la movilización de una autodefensa ; es decir, a la represión seguiría una manifestación de agresividad (60).Al hablar de la conciencia moral, ya dijimos que, a veces, reprimiendo las exigencias de las pulsiones ocasionamos la neurosis, cuando el Yo se identifica con un modelo ideal, siendo incapaz—por otro lado—de integrar debidamente dichas exigencias.

Esta interpretación de la sublimación, o mejor dicho de la satisfacción de los instintos mediante la sublimación, parece mantenerla actualmente Caruso. Sin embargo se inclina a interpretar la sublimación freudiana como una de las doctrinas más seguras del fundador del psicoanálisis. En esa sublimación ve Caruso actualmente la supresión de la contradicción dialéctica en una esfera cualitativamente

(60) CARUSO : Engels-und Sündenbockkomplex. Pp. 1-3 ; Tiefenpsychologie und Angt. Pp. 241-242 ; Schema, Gewissen und Neurose. P. 732.

nueva del desarrollo. Sería, en concreto, la superación de la dialéctica de las pulsiones en una etapa simbólica nueva, en un orden superior de relaciones (61).

7) La persona y los esquemas

a) *Existencia de esquemas específicamente humanos.*

Al exponer la teoría de nuestro autor sobre la libertad, el inconsciente y los instintos, dijimos que en el hombre se dan vivencias y operaciones específicas, suscitadas por una causa general. Existen determinadas categorías en el pensar, determinados sentimientos, etc., comunes a todos los hombres. Si existen funciones específicas, deben existir también ciertas estructuras comunes a todos los hombres; de lo contrario no podríamos explicar la aparición de aquellas funciones.

b) *Naturaleza de los esquemas y su importancia para la persona.*

Los esquemas son ciertas estructuras dinámicas, cuyas funciones establecen una unidad simbólica, que funda una cierta totalidad cerrada entre el sujeto y el mundo. Durante el decurso de la vida estos esquemas humanos se ramifican o dividen en otros más particulares con funciones más concretas. Nuestro psiquiatra enumera los siguientes factores que intervienen en la formación de los esquemas:

1) Los eslabones desconectados de la cadena de instintos. Bajo el influjo de la progresiva civilización, llegamos a una ruptura de la cadena instintiva, formándose eslabones no completamente aislados, pero sí particulares o especiales (parcialización de los instintos).

2) La representación de las pulsiones, que resulta de las condiciones impuestas por la civilización.

3) La conciencia reflexiva que nos permite una representación de aquellos impulsos represos.

Si además de estos factores debemos añadir una herencia de propiedades adquiridas, es cuestionable, por falta de fundamentos biológicos, a pesar de las afirmaciones de la escuela jungiana.

La trascendencia de estos esquemas la hemos expuesto ya, al menos parcialmente, al describir la teoría carusiana sobre el inconsciente. Nuestro autor deduce la importancia de los mismos, de un análisis de las funciones correspondientes, que él llama «catalíticas».

(61) CARUSO: Notizen für das Seminar über Dialektik.

El alma estaría ciega, incapaz de establecer contacto con el mundo, imposibilitada para un desarrollo creciente y positivo, si no estuviese dotada de esos esquemas dinámicos. Estos «catalizadores del comportamiento» humano son como un «saber» consciente de la especie, inconsciente en el individuo, que dirige todas las operaciones típicamente humanas (62).

c) *Esquemas o arquetipos de indicaciones trascendentes.*

Hemos querido poner aparte este problema sobre la existencia de arquetipos con ordenación trascendente, por la importancia que posee, o podría poseer, para toda la psicología profunda.

Caruso dice claramente que ni pretende, ni es posible captar la trascendencia dentro de las fronteras de la psicología profunda, pero sí que es posible determinar la existencia de capacidades de función en el alma humana, ordenadas a una trascendencia. No duda en la posibilidad de que misterios de una religión revelada, como encarnación, redención, beatitud, etc., puedan corresponder a una necesidad psíquica. Para que pueda verificarse todo eso, dichos misterios deben encontrar en las capacidades arquetípicas de función un punto de contacto, como lo encuentran los otros arquetipos que determinan las relaciones hacia los padres, hacia los demás hombres, hacia el otro sexo, etc. Con esto nuestro psiquiatra no intenta afirmar en modo alguno la identificación de esos misterios revelados con los arquetipos en su sentido psicológico; esto lo dice expresamente. Tampoco pretende afirmar que las capacidades arquetipas de función, ordenadas a un orden sobrenatural, sean totalmente naturales, innatas (63).

Pasando a lo concreto, Caruso observa que de hecho se da un arquetipo que revela especialmente una indicación hacia la trascendencia; es el arquetipo que en sus primeros escritos nuestro autor llamó «Arquetipo de Cristo» (6) y que ahora, para evitar confusiones, denomina «Arquetipo portador de salvación» (Heilbringer-Archetypus). El hombre ha de mirar constantemente a ese arquetipo para librarse de un narcisismo amenazador. En la psicología se ha demostrado ya la existencia de una «esperanza de salvación». A nuestro

(62) CARUSO: Bios, Psyche, Person. Pp. 62 ss., 353., Schema, Gewissen und Neurose. Pp. 727 ss.
(63) CARUSO: Die Psychologie und unsere Zeit. Pp. 320-321.
(64) CARUSO: Psychoanalyse und Synthese der Existenz. Pp. 103, 135, 180-181, 224, 231.

psiquiatra se le criticó un poco por su doctrina sobre el «Arquetipo de Cristo», por eso hace hincapié ahora en la imposibilidad de concluir por estos datos psicológicos la verificación real e histórica de la redención mediante un personaje concreto, «histórico». Lo único que intenta probar es la existencia en la persona humana de una potencia para ser redimida, para recibir también una posible revelación.

Además, afirma, la psicología profunda queda más esclarecida con una antropología que deje lugar a un redentor personal. Hace ver también cómo todo el desarrollo de la vida humana camina hacia una «liberación»; esto sólo es posible renunciando a las exigencias del Yo, venciendo el narcisismo, lo cual podemos obtener únicamente si nos ponemos en relación con un Tú trascendente. La misma práctica de la vida humana permanecerá oscura si no la ligamos, de algún modo, a un portador de salvación (65).

8) La persona y los complejos

a) *Naturaleza de los complejos.*

En determinados puntos del desarrollo normal de la persona, ésta se manifiesta con una tendencia biopsíquica inconsciente, que generalmente prevalece sobre las demás, va acompañada de una tonalidad afectiva y es un producto derivado en el proceso de la parcialización de la pulsión fundamental (Lebestrieb). A esta tendencia *normal* prevalente en un estadio concreto de la personalización, llama Caruso «complejo». Los complejos, por consiguiente, no son capas o instancias existentes dentro de la auténtica persona, sino más bien modos de ser de la persona, perfectamente normales en su curso ordinario, que corresponden a un punto determinado de la historia del hombre concreto, al cual ha llegado éste mediante la influencia de factores filogenéticos, ontogenéticos y ambientales.

Estas estructuras dinámicas dirigen ciertas operaciones inconscientes y alimentan también la misma reflexión. En casos extremos pueden permanecer «fijados» en un período de la evolución, impidiendo el desarrollo normal de la persona; entonces son como úlceras cancerosas para todo el organismo psíquico y pueden llegar a formar una personalidad particular en el individuo (dentro de la personalidad auténtica) (66).

(65) CARUSO: Bios, Psyche, Person. Pp. 348-349; Psychoanalyse und Synthese der Existenz. Ls. cs.

(66) CARUSO: Bios, Psyche, Person. Pp. 92, 116, 260 ss.

b) *Los complejos de Edipo, de Angel, de Cabrito emisario y de Super-Yo.*

El *complejo de Edipo* representa (símbolo) una etapa necesaria de la personalización, que transcurre de distinto modo en los diversos individuos, según las circunstancias diferentes de cada uno; es decir, *mis* vivencias personales, el mundo que *me* rodea, *mis* padres (principalmente), *mis* relaciones hacia el otro sexo, etc., dan la medida a *mi* complejo. ¿Es simplemente la unión hacia los padres la que estimula este complejo? Caruso dice sencillamente que no, porque las relaciones con nuestros padres son esencialmente ambivalentes para la psicología del niño; éste, por una parte, encuentra en ellos un estado de protección y seguridad inmediata, vitalmente necesaria para él; entonces el niño tiende con toda naturalidad a saborear esta vivencia con todas sus fuerzas. Por otro lado, existe en el niño un deseo de ser como los padres: una persona mayor ,independiente; esto favorece su desarrollo positivo. Además de la constelación familiar: padre-niño-madre, existen otros factores que facilitan las relaciones hacia los padres, por ejemplo, las mismas posibilidades de relación hacia los padres, dadas por la naturaleza, hacia el otro sexo, hacia la sociedad.

Este complejo, como tal, ha de ser un bien general de la persona, a veces se manifiesta en determinadas formas culturales. Unicamente en casos extremos es capaz de impedir el desarrollo normal del individuo, formando una especie de personalidad parcial; se trataría de un complejo patológico de Edipo (67).

Complejo de Angel. Nuestro autor analiza este complejo en sus formas patológicas. La persona, al reprimir exageradamente las exigencias de las pulsiones, sin darse cuenta refuerza un Super-Yo que, a su vez, tiende a frenar más los movimientos instintivos, sin querer saber nada sobre los mismos; de este modo se llega a creer semejante a un ángel (de ahí la denominación: complejo de ángel o angelismo dada por Ch. Baudoin). Caruso lo llama a veces «exageración neurótica». En esta posición el individuo aumenta sus «sombras» desapercibidamente. Las energías represas se unifican para formar una extraordinaria reserva dinámica, que llega a transformarse en agresividad y angustia para el sujeto. Ante las mismas el hombre se siente desamparado por haberlas desconectado de su personalidad, por no

(67) CARUSO: o. c. Pp. 262-263, 321, 362-363.

haberlas integrado, por creer que no pertenecen a su modo de ser actual. De aquí podemos deducir ya una característica fundamental del Angelismo: la posición exageradamente espiritualista del sujeto, que resulta cuando el Super-Yo reprime, no quiere reconocer aquellos factores desagradables. De este modo aumenta un sentimiento de culpabilidad un tanto difuso, que impulsa al hombre a defenderse muy agresivamente contra sí mismo, contra el ambiente, logrando con ello cubrir la verdadera causa de ese sentimiento de culpabilidad. La identificación con el ideal perfecto hace olvidar también el estancamiento real en que se encuentra, buscando a toda costa una redención narcisista en el Yo inmanente.

Por la exposición anterior hemos podido observar cómo este complejo, en su forma patológica, se viene a reducir a una «forma refinada del narcisismo, del estadio más profundo de amor a sí mismo; una hipertrofia del Yo». «Un deseo digno de prosecución se toma como una realidad ya conseguida, sacrificando a ella todo lo relativo y... hasta la misma verdad y amor» (68).

Complejo de Cabrito emisario (+) En las páginas precedentes hemos visto que, en el complejo de ángel, la persona, al creerse identificada con un modelo perfecto, no quería reconocer sus defectos como propios, intentando proyectarlos sobre otros individuos, sobre el ambiente..., poniendo también a la cuenta de éstos todas las causas de las imperfecciones y culpabilidad consiguiente. Descarga sus «sombras» sobre un «cabrito emisario». Este complejo, en su forma patológica, viene a representar el carácter agresivo de la neurosis. Esto cree Caruso que es debido a la falsa localización de las verdaderas causas de los trastornos psíquicos y somáticos. Este complejo es, pues, una consecuencia del anterior (69).

El Super-Yo como complejo. Nuestro psiquiatra afirma que el Super-Yo es un complejo narcisístico. Es complejo por la simple razón de que en él se incluye un conjunto de fuerzas psíquicas, en su mayoría inconscientes, dotadas de gran autonomía, influyendo frecuentemente en el comportamiento consciente de la persona. Que sea

(68) CARUSO: Engels-und Sündenbockkomplex. Pp. 3-4; Person und Gewissen. Pp. 350-351; Die Krankheit des bösen Gewissens. Pp. 249 ss.; Psychoanalyse und Synthese der Existenz. Pp. 58-59.

(+) La palabra "cabrito emisario" (Sündenbock) está tomada de la Biblia, Lev. 16, 21 ss. El pueblo de Dios soltaba todos los años un cabrito en el desierto, cargando sobre él todos los pecados del pueblo.

(69) CARUSO: ls. cs.

un complejo narcisístico, nuestro autor dice que no es necesario probarlo nuevamente, puesto que Freud lo demostró ya con suficiente claridad.

El Super-Yo no sólo se demuestra en su función patológica, sino también en su funicón normal; como tal, representa una etapa necesaria e inevitable de la maduración individual; es muy útil para el hombre, si se le considera como un estadio que debemos superar; es decir, como un paso normal en nuestro camino de personalización (70).

9) La persona y los sueños

a) *Análisis de las principales funciones psíquicas de la persona en los sueños.*

Nuestro autor caracteriza los sueños por una fuga de imágenes objetivas, dirigida por leyes especiales, diferentes de aquellas que regulan las actividades psíquicas de la vida despierta. El Yo no está completamente descartado. Aparece al mismo tiempo como actor y espectador, pero en un fondo tal que de hecho vive en un mundo de continuos descubrimientos.

El pensar.

En los sueños los pensamientos se suceden rápidamente con una tendencia a hacerse independientes (Cosificación-Verdinglichung-), apareciendo como objetos vividos en su última determinación (Ultimidad-Letztheit-), sin ulteriores relaciones a otros objetos. El propio Yo se siente impotente frente a los mismos. A veces, al despertarnos, conseguimos captar solamente los últimos eslabones de la cadena de pensamientos; entonces se acrecienta el sentimiento de impotencia del Yo frente a ellos, se le presentan como autónomos, llegando el sujeto a sentir esta división: tiene conciencia de que piensa, pero también de su pasividad frente al pensamiento.

En el rodar de los pensamientos existen a veces unas fusiones (Verschmelzungen) de pensamientos heterogéneos, formando entre ellos un todo. Al ser concentrados se les ha dado *un* contenido especial; como consecuencia de esto, resulta la formación de nuevas palabras. Los miembros de esta constelación «homogénea» no se mue-

(70) CARUSO: Le surmoi et le bouc émissaire. Pp. 265, 271 ss.

ven por el tema general de la constelación, sino por otras asociaciones. Falta, pues, un pensamiento dirigido, apareciendo en su lugar uno «voluble», que puede desembocar en una verdadera confusión o desconcierto (Verwirrtheit) de pensamientos.

Afirma también Caruso que este fenómeno psíquico, considerado a la uz de la vigilia, se presenta como algo «descarrilado», como una perturbación, durante la cual el soñador se sumerge como en un estado de demencia, predominando en él la parte emocional; por eso los descubrimentos geniales son tan raros durante los sueños (71).

Sentimientos y voliciones.

En general los sentimientos son débiles, debido en gran parte a que en los sueños percibimos las cosas en su última objetividad; frente a ellos el soñante se siente impotente, les puede considerar como algo extraño, ajeno a él, como una cosa rara. Caruso admite que el miedo es el sentimiento que mayor papel juega en los sueños; esto. no obstante, no excluye la posibilidad de vivir un sentimiento de felicidad casi paradisíaca.

Las decisiones, aunque se las quiera mucho, raramente son llevadas a la práctica. A veces el querer se presenta con impulsos repentinos y tan fuertes que provocan el despertarse (72).

Espacio, tiempo, colores y objetos.

Todas estas vivencias son también mágicas. Aquí se economizan medios, actualizando solamente lo fundamental e indicando o completando mediante un «saber intuitivo» todo lo demás. Las distancias temporales y espaciales son objetivadas de tal manera que al vivir un espacio o una época histórica o futura las hacemos realidades ya presentes; de este modo el soñante ve un mismo objeto o una misma persona en distintas partes, actualiza cualquier período de su vida, efectuando maravillosas metamorfosis.

La diferencia de iluminación y de colores es normalmente «intuída» (no percibida), porque los colores e iluminaciones se ven muy confusos y débiles. Lo mismo se verifica—dice Caruso—en el fenómeno del lenguaje: ni se ve el movimiento de los labios, ni se oye hablar, pero se *sabe* que se menean los labios y que se habla (73).

(71) CARUSO: Bios, Psyche, Person. Pp. 163-168.
(72) CARUSO: o. c. Pp. 201-202.
(73) CARUSO: o. c. Pp. 176-187.

El recuerdo.

Ya hemos dicho que las imágenes en los sueños son generalmente débiles; presentándose entre las mismas ciertas lagunas difíciles de explicar. Al reproducir el sueño tendemos a pasar por alto esas lagunas o a llenarlas con contenidos de otros sueños, porque entonces pretendemos racionalizar lo acaecido, considerando los hechos como claramente realizados (aumentamos los sueños). No es posible determinar si esos vacíos existieron realmente, o es que no podemos recordar sus contenidos correspondientes. Experimentalmente se ha demostrado que al poco tiempo de dormirnos tenemos una riqueza de imágenes verdaderamente extraordinaria, que a la mañana siguiente olvidamos. Quizá sea debido a este olvido las citadas lagunas. La causa de este olvido intenta atribuirla nuestro autor a la debilidad misma de las imágenes, o a su localización en un estadio muy profundo del inconsciente. Todo esto impide ya un recordar idéntico al de la vigilia. Además, las imágenes no están ordenadas racionalmente. La constelación de las mismas posee una última objetividad sin ulteriores relaciones. Existe, sí, una cierta asociación entre las imágenes, pero cada una se presenta como un objeto separado, sin relación aparente a las demás, ni siquiera al tema general de la constelación. Por consiguiente, la unidad de imágenes es muy pobre, pero se da; por ejemplo, si durante la vigilia tratamos de recordar los sueños de la noche anterior, a veces nos vienen imágenes parciales de otros sueños, que parecían completamente olvidados.

Otra dificultad que Caruso ve en el problema del recuerdo es la siguiente: a veces no es posible distinguir claramente si vivencias hechas conscientes pertenecen a sueños pasados o son vivencias de la realidad anteriormente habidas.

El recuerdo, pues, en los sueños sigue unas leyes y asociaciones muy caprichosas. La unidad de las imágenes prueba más la existencia de cierta unidad en toda la vida psíquica, que la unidad en los mismos sueños (74).

b) *Interpretación de los sueños.*

Para nuestro autor los sueños son símbolos o puntos de contacto entre el soñante y su interioridad psíquica. Las imágenes de los mismos—que son simbólicas—las vive el sujeto asimbólicamente en sus

(74) CARUSO: o. c. Pp. 168-174.

últimas objetividades. Afirma con Freud, Adler, Jung, etc., que los sueños representan una satisfacción de deseos o vivencias habidas anteriormente y que no fueron saciadas. Pero no determina si esas vivencias no satisfechas son de carácter sexual (Freud), puramente compensatorias de fracasos sufridos en la vigilia (Adler) o restablecedoras del equilibrio entre virtualidades no valorizadas por el sujeto en la vida consciente (Jung). Unicamente dice que las imágenes son mediadoras (símbolo) entre las exigencias de las pulsiones no satisfechas y el sujeto. Las interpretaciones dadas por Freud, Adler y Jung son posibles, pero ninguna explica satisfactoriamente los hechos. Como símbolo el sueño, según Caruso, exige—en su interpretación—una actitud abierta que considere tanto los aspectos causales como los finales, sin olvidar tampoco la situación actual del individuo; porque en las funciones de los sueños interviene toda la persona. Consiguientemente, para interpretar exactamente los sueños debemos hacer uso de un análisis reductivo, amplificativo y de la actual problemática existencial. Acentúa la necesidad de interpretar los sueños simbólicamente, pues de lo contrario sería imposible integrar ese símbolo, constituyendo un verdadero peligro para la persona. Algunos criminales —dice—, por no reconocer la función simbólica de los sueños, fueron obsesionados por la última objetividad de sus imágenes (75).

10) La persona y los valores

Caruso admite—como hemos podido observar en los párrafos anteriores—la necesidad de valores *objetivos,* no sólo estéticos y sociales, sino también éticos y religiosos, para poder explicar satisfactoriamente, en lo que quepa, los fenómenos psíquicos de la persona humana. Más aún, dice que el psicoanálisis es un preliminar de la religión y una técnica del espíritu (76). La misma gracia sobrenatural que Dios concede a los creyentes, representa la suprema categoría de valores que la persona humana puede poseer. Respecto a estos valores sobrenaturales la psicología profunda ha tomado frecuentemente falsas posiciones, al pretender juzgarlos desde un punto de vista puramente natural, tratando a un fenómeno sobrenatural como un hecho anormal o, mejor dicho, infranormal, a un santo como a un psicopático. Nuestro psiquiatra dice que en la santidad puede darse una

(75) CARUSO: o. c. Pp. 201-210.
(76) CARUSO: Sur la possibilité des influences positives de la Psychoanalyse sur la vie religieuse. Pp. 10 ss.

verdadera solución a un problema existencial. Con esto no quiere excluir la posibilidad de una neurosis, conjuntamente con la santidad, ya que el santo no es completamente perfecto. Además la misma santidad puede mover al hombre a satisfacer deseos altamente espirituales, ocasionando trastornos psíquicos al mismo tiempo. Los hechos demuestran que no podemos permanecer neutrales ni ante el homo «religiosus», ni ante el «libidinosus» (77).

¿Cómo interpreta Caruso los valores? Admite, como podemos comprobar en las líneas anteriores, la existencia de los más altos valores religiosos. Ahora nos referimos a la posición del hombre concreto frente a esos valores objetivos. Teniendo presente la teoría general del personalismo dialéctico carusiano, podemos fácilmente deducir la respuesta. La ambivalencia se extiende también al mundo de los valores. El bien, en el desarrollo humano, significa la finalidad del ser consciente, pero representa un objetivo que, al ser superado, se convierte en mal. En la psicología profunda de Caruso se tiene muy en cuenta lo relativo de los valores concretos, su historicidad, su relación a un determinado grado de perfección (correspondencia entre los valores y la situación actual del hombre). Quizá alguno piense que nuestro autor propugna la llamada «ética de la situación». Hemos de tener muy en cuenta, que Caruso no contrapone lo objetivo a lo personal; admite precisamente una necesidad de progreso y a éste le mide no sólo por la situación objetiva, sino también por la finalidad, por un grado de relación con los valores objetivos al cual estamos llamados (78).

III

ANALISIS DE LA PERSONA EN SU EVOLUCION TOTAL. SEGUN CARUSO

El director del Círculo vienés de psicología profunda rechaza la posición jungiana, según la cual ese proceso total del desarrollo de la persona significaría una «individuación». Esta palabra quiere decir la particularización o diferenciación de un ser; en nuestro caso concreto, la creciente isolación del hombre, su continua separación de

(77) CARUSO: Psychoanalyse und Synthese der Existenz. Pp. 43-45, 136.
(78) CARUSO: Zum Problem des Uebels in der Tiefenpsychologie. Pp. 87-88, 90-91; Notizen für das Seminar über Dialektik.

los factores específicos y colectivos. Ahora bien, el «hacerse persona» significa un abrirse, cada vez más amplio y profundo, del sujeto hacia nuevas relaciones, un «optimum» de relaciones entre los factores colectivos y los individuales, una profundización de la esfera colectiva en el campo individual, para poder obtener un mayor grado de reflexión de lo específico en lo personal. Consiguientemente no se trata de una «individuación», ni de una «especificación», sino de la «propresiva participación diferenciada de la persona en lo colectivo» y también de un continuo enriquecimiento de la especie mediante el desarrollo individual. Por eso Caruso llama a este proceso «*personalización*» (79).

b) *Etapas de la personalización.*

En la evolución del individuo intervienen sus esquemas determinantes, el ambiente y sus decisiones personales libres y conscientes. A través de la misma aparecen funciones particulares con sus tendencias propias, adquiriendo un cierto período de prevalencia sobre las demás. De aquí—dice Caruso—podemos deducir los conceptos de fase o etapa, que no son más que símbolos provisorios de un punto concreto en la personalización, por ejemplo, fase receptiva (oral), retentiva (anal), etc. La provisoriedad de las mismas es normal; sólo en casos anormales se verifica una fijación o estancamiento, una negación de la dialéctica y del progreso. Estas etapas serán más perfectas para el individuo cuanta mayor libertad consigue él dentro de las mismas; es decir, cuanto más elevado sea el grado de conciencia y de capacidad personal para aclarar esos símbolos, teniendo presente que éstos permanecerán siempre parcialmente opacos mientras continúe la dialéctica, la existencia temporal e histórica.

En los primeros años de vida el desarrollo se lleva a cabo en un ambiente de mutuo influjo entre el niño y un grupo familiar reducido, predominando el dinamismo inconsciente, las virtualidades del Ello. En la pubertad se despierta una auténtica reflexión y con ella un Yo bastante bien delimitado. Entonces camina a grandes pasos la progresiva diferenciación, entrando en juego la verdadera voluntad libre con sus decisiones conscientes. A medida que la evolución progresa, disminuye el número de individuos que consigue llegar a las etapas

(79) CARUSO: Bios, Psyche, Person. Pp. 75, 418; Tiepenpsychologie; Einführung in die Tiefenpsychologie der Person.

superiores. Caruso dice que la vejez, al presentarse como algo indeseado, produce a veces efectos desastrosos, al querer la persona permanecer fijada en las etapas anteriores.

Esta evolución personalista no es ni solamente causal, ni únicamente final, sino también consciente, con autodeterminaciones. Estos tres factores regulan todo el proceso, desde que la conciencia y voluntad libres se despiertan en el hombre. Nuestro psiquiatra afirma repetidas veces, que la etapa más elevada de la personalización se obtiene cuando nos ponemos en relación con el Tú trascendente; entonces superamos el Ello, el Yo y el Mismo (80).

c) *Características de la personalización.*

Simbolismo. Es simbólica, porque en cualquier estadio en que la consideremos se nos ofrece siempre un encuentro entre la persona y un sector del mundo concreto, determinado. Todos los estadios, con sus manifestaciones vitales correspondientes, representan un grado de verdad, de integración de los objetos, con un sentido superior al hecho puramente fenomenológico.

Ambivalencia dialéctica. Cada estadio de la evolución personalista significa, por un lado, el morir de la etapa anterior; por otra parte, el principio de una nueva etapa de personalización. Tenemos, pues, una síntesis provisoria.

Historicidad. La persona es el único ser que podemos llamar plenamente histórico y que, a su vez, es formado por la historia de un modo dinámico. El hombre crea instrumentos y mediante la instrumentalización compone la tradición y continúa la historia; así lucha por el dominio del mundo. Esta capacidad creativa (instrumentalización) es específicamente humana, pertenece al hombre como tal y solamente a él, alimenta el progreso y une los avances anteriores con las realidades posteriores obtenidas (81).

1) Finalidad de la personalización

El objetivo general de la personalización ha de ser una elevación gradual del hombre, pasando de ser impulsado a ser persona, a no ser sólamente impulsado (82).

(80) CARUSO: Bios, Psyche, Person. Pp. 313 ss.; Notizen für Seminare und Diskussionen.

(81) CARUSO: Bios, Psyche, Person. Pp. 400, 404, 410, 421; Notizen für das Seminar über Dialektik.

(82) CARUSO: Bios, Psyche, Person. P. 26.

Caruso rechaza la posición de Freud, según la cual la finalidad de todo ser viviente es la muerte (Das Ziel alles Leben ist der Tod). Lo hace primeramente con un simple argumento filosófico: muerte significa aquí la negación de vida, y ésta no puede tener una finalidad en la negación de sí misma. También analiza el significado de la muerte a la luz de la teoría general de la evolución progresiva. En cierto modo hemos de admitir que la muerte es un fin, una frontera, ya que esto es inherente a todo ser sujeto a cambios; San Agustín dijo que todo lo mutable es un «cursus ad mortem». Pero esta frontera no es completamente opaca, incluye cierta transparencia: nos abre las puertas a una nueva realidad, ampliando nuestras posibiliddes, aunque dicha realidad sólamente la barruntemos en este mundo. Añade que la muerte se nos presenta con un carácter amenazador. ¿Podemos superar esta amenaza y su temor consiguiente? Es ciertamente difícil una completa superación, mas podemos aceptar la muerte de un modo personal, integrar sus amenazas; entonces podremos, al menos, disminuir su sentido trágico, sabiendo que la vida avanza hacia el punto Omega, hacia la «theosis», aunque durante el desarrollo humano nada nos indica que podamos alcanzar ese punto, sobre todo, «sin caída, muerte y catástrofes»; esto nos impulsa a reflexionar sobre el telos y a vivir una impotencia personal frente al mismo... (83). Para el hombre envuelto en una cultura europeo-americana, debe significar una superación definitiva del Yo en el Tú trascendente, en Dios, principio de toda vida. De este modo, a la muerte se le atribuye una función paradógica de vida, conforme con la ley de la personalización progresiva (84). Toda personalización, en este sentido, tendría como finalidad la formación del Yo y después la superación del Yo (85).

Consiguientemente la finalidad de la personalización no es la muerte, sino la liberación definitiva del mundo y del Yo. Tampoco representa un máximum de individuación, pues equivaldría a un último aislamiento, sino más bien un optimum de individuación, de relaciones entre los factores individuales y los colectivos, que no se realiza a costa de la especie, sino al contrario, elevamos a la especie enalteciendo a un representante de la misma (86).

(83) CARUSO: o. c. Pp. 312, 330 ss.
(84) CARUSO: Person und Gewissen. Pp. 347-348.
(85) CARUSO: Notizen für Seminare und Diskussionen.
(86) CARUSO: Bios, Psyche, Person. Pp. 417 ss.

IV

HACIA UNA DEFINICION DE LA PERSONA EN LA PSICOLOGIA PROFUNDA DE CARUSO

No tratamos de investigar una definición «esencial» o cosa parecida, porque Caruso maneja una psicología «concreta». El mismo nos repitió de palabra que se hallaba en un período de evolución, por eso no intenta siquiera elaborar definiciones rígidas, que para él son estáticas.

En el proceso de personalización—dice el autor—nos hallamos ante un hecho dinámico y polar que se mueve entre el individuo y la especie. «Al producto sumo de este proceso de liberación llamamos PERSONA: Aquella unidad entre factores individuales y específicos que permite, en el mejor grado, tanto la seguridad del instinto, como la ampliación de las relaciones con el mundo, dentro de una libertad creadora: (Das höchste Ergebnis dieses Befreiungsprozesses nennen wir Person: diejenige Einheit zwischen Individuellem und Artgebundenem, die am besten sowohl die Instinktsicherheit als auch die Erweiterung der Weltbezüge in schöpferischer Freiheit erlaubt») (87). De este modo la persona es «un principio incomunicable de formación, que representa tanto un optimum de individuación, dentro de la especie, como un optimum de relaciones hacia el Tú, hacia sí mismo y hacia el mundo: (Die Person ist... ein inkommunikables Gestaltungsprinzip, das sowohl ein Optimum an Individuation innerhalb der Spezies als auch an Beziehungen zum Du, zu sich selbst, zur Welt darstellt») (88).

El concepto de persona es dinámico, porque corresponde a toda la teoría carusiana sobre la misma. Será, pues, necesariamente un símbolo vivo de todos los encuentros entre el mundo, un ser trascendente y el hombre concreto (89).

A medida que Caruso evoluciona acentúa más la historicidad y dialéctica de la persona. Esta la considera como aquel ser que se revela en la dialéctica de las mutaciones específicas, en la dialéctica del conocimiento individual, en la dialéctica del hacerse histórico; todo esto caracterizado por una instrumentalización progresiva. La persona se encuentra en un movimiento espiral, cada vez más profundo y más claro,

(87) CARUSO: o. c. P. 420.
(88) CARUSO: l. c.
(89) CARUSO: Beiheft I der Sitzungsberichte des W. Ak. für Tp.

de una historia trascendente de salvación ; ella constituye el Umgreifendes (+) para el individuo y para la historia, es una síntesis incesante de un desarollo siempre nuevo ; es «el hombre como individuo en la cultura, como cultura en el individuo» ; es decir, el hombre concreto con un conjunto de relaciones personales consigo mismo, con el mundo y con Dios, o también el conjunto de dichas relaciones en un individuo (90).

Como hemos podido ver, Caruso considera al individuum rationalis naturae con sus factores históricos, actuales y con sus tendencias finalistas. Esto lo podemos encontrar en cualquier período—por muy pobre que sea—de la personalización. El grado de perfección de la persona será proporcional al nivel de libertad que ella haya adquirido en esas relaciones múltiples, al nivel de claridad que tengan los símbolos para la persona. Nuestro autor, pues, no tiene interés en conocer la persona en su ser, sino en su estado concreto (91). Podemos concluir que las definiciones o explicaciones dadas arriba sobre la persona, no son más que aclaraciones del «hacerse persona» ; ni siquiera decimos del ser hecha persona, porque el hombre es persona en cada etapa de su evolución, y nunca lo será (dialéctica), porque tiene el cometido de hacerse siempre más persona, es decir, más perfecta desde el punto de vista psicológico-profundo. En la psicología profunda de Caruso *será* tal, de un modo fijo, inmutable, cuando termine la dialéctica del ser temporal, cuando los símbolos aparezcan totalmente transparentes, cuando se llegue al punto Omega, que será después de la muerte. De este modo tenemos una persona ordenada a una vida futura, perfecta, en la cual se terminan los peligros, las amenazas, las caídas, en la cual se verá «cara a cara».

FR. EUSEBIO MARTINEZ, O. P.

(+) "Umgreifendes" es una palabra que se encuentra frecuentemente en Jaspers; es posible que Caruso la haya tomado de ese autor. No podemos traducirla al español porque no conocemos un término que la corresponda, por eso hemos preferido ponerla en alemán y explicarla: en el lugar citado significa aquello que limita al individuo y a la historia; es decir, que el individuo y la historia tienen su realidad dentro de la persona humana.

(90) CARUSO: Notizen für das Seminar über Dialektik.
(91) CARUSO: Ueber die Psychologie des Konkreten. P. 83.