

Modelo antropológico subyacente a la propuesta dominante de la regulación emocional

*Anthropological model underlying the dominant
proposal of emotional regulation*

JOSÉ VÍCTOR ORÓN*

Resumen: En el presente capítulo mostraremos cuál es la propuesta antropológica subyacente a la propuesta dominante hoy en día sobre educación emocional que es conceptualizada como *regulación emocional*. Como mostraremos, esta descansa en una propuesta antropológica que se centra en el *yo-fuerte* que hemos llamado "*autonomous self*", como referente casi absoluto en su toma de decisiones que interactúa con el medio y las relaciones en función de desplegar su dominio en el entorno. Dicha propuesta se encuentra lejos de otras propuestas de corte personalista que destacan dimensiones más profundas en la persona que la de ser simplemente sujeto de las acciones y que valora mucho más el peso constituyente de las relaciones interpersonales.

Palabras clave: modelo antropológico, emociones, regulación emocional, interdisciplinar, desarrollo.

Abstract: In this chapter we will show what is the anthropological proposal that underlies the dominant and current proposal on emotional education that is conceptualized as *emotional regulation*. As we will show, this rests on an anthropological proposal that focuses on the *strong-self* that we have called "*autonomous self*". This strong-self is the almost absolute referent for decision making and displays all its control over the surrounding environment interacting-controlling the medium and relationships. This proposal is far from others that have personalist-humanist style that emphasize deeper dimensions in the person than being simply subject of actions and value much more the constituent relevance of interpersonal relationships.

Keywords: anthropological model, emotions, emotional regulation, interdisciplinary, development.

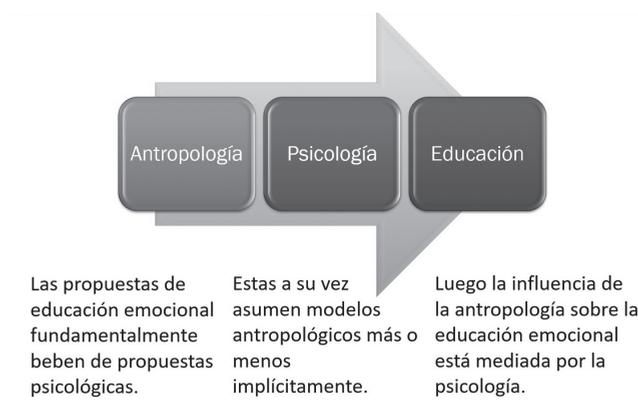
Recibido: 05/10/2018

Aceptado: 28/01/2019

* Grupo Mente-Cerebro, Instituto de Cultura y Sociedad, Universidad de Navarra, Pamplona.
E-mail: joron@unav.es

1. Introducción

Las propuestas sobre educación emocional beben en su origen de la investigación psicológica y esta, a su vez, toma prestado de diversas corrientes filosóficas sus marcos teóricos. Por ejemplo, importantes referentes como Ángela Duckworth y James Gross, psicólogos con una amplia carrera profesional, descansan sus modelos en la concepción psicológica previa de William James¹ dentro de la línea filosófica del pragmatismo². Así pues, el influjo de la filosofía y, con ella, de una antropología concreta sobre la educación llega a través de la psicología.



2. La regulación emocional: propuesta dominante sobre educación emocional proveniente de la psicología

Veamos cuál es la propuesta dominante proveniente desde la psicología aplicada al mundo emocional. Un hito importante en esta discusión fue la definición del término *inteligencia emocional* en 1990³. Hasta entonces se valoraban los procesos cognitivos considerando los emotivos como un campo distinto⁴ y, antes de esta irrupción, la psi-

¹ A. L. DUCKWORTH, T. GENDLER Y J. GROSS, "Self-Control in School-Age Children", en *Perspectives on Psychological Science*, 49.3 (2014), pp. 199-217.

² C. S. PEIRCE, W. JAMES, C. I. LEWIS, J. DEWEY Y G. H. MEAD, *Pragmatism, The Classic Writings* (Edited by H. S. Thayer), Hackett Publishing, Indianapolis-Cambridge 1970, p. 383.

³ J. D. MAYER, M. DiPAOLO Y P. SALOVEY, "Perceiving Affective Content in ambiguous visual stimuli. A component of emotional intelligence.pdf", en *Journal of personality assessment*, 54.3-4 (1990), pp. 772-81.

⁴ D. GOLEMAN, "Emotional Intelligence: Issues in Paradigm Building", en *The emotionally Intelligent Workplace*, ed. C. Cherniss y D. Goleman, Jose-bass. A wile Company, San Francisco 2001, p. 333.

ciología aplicada a la educación ha estado básicamente centrada en procesos cognitivos y ha eludido la emoción. Encontramos las líneas actuales que se apoyan más en una lectura holística que incluye otros aspectos, como la moralidad⁵. Podemos encontrar revisiones hechas desde la psicología, como la de Duckworth⁶, donde se estudian tanto los programas emocionales como los términos, los cuales acaban remitiendo a procesos como la autorregulación o la autogestión. También se pone de manifiesto que no existe un término de referencia que haya sido comúnmente aceptado: se habla de “términos paraguas” porque en cada uno de ellos caben también los otros. Como vemos, las propuestas son muchas, cada una con sus acentos propios, y el desarrollo de sus propios términos se basa en la terminología de otros. Un ejemplo de ello lo percibimos al cruzar las definiciones de inteligencia emocional de los autores más representativos⁷. A nivel práctico, los programas de aplicación desarrollan, directa o indirectamente, una amplia gama de aspectos: motivación, autocontrol, cognición emocional, hábitos, estrés y resiliencia.

Existen diversos manuales recopilatorios de la propuesta regulatoria. Se trata de grandes compilaciones con participación de muchos autores provenientes de la psicología, y que cada vez muestran una mayor inquietud neuropsicológica; vale la pena destacar entre ellos *Handbook of self-regulation*⁸ y *Handbook of Emotion Regulation*⁹. Puede decirse, sin temor a equivocarse, que la corriente dominante sobre las emociones es la regulación emocional¹⁰. Desde esta perspectiva, se propone actuar sobre las emociones para modificar, bien la misma emoción, bien sus consecuencias. La única cuestión debatida desde este punto de vista es si el propósito de la intervención es la experiencia hedónica de

⁵ D. NARVAEZ, “Triune ethics: The neurobiological roots of our multiple moralities”, *New Ideas in Psychology*, 26.1 (2008), pp. 95-119; L. VARGAS Y M^a C. GONZÁLEZ-TORRES, “La revitalización de la Educación del Carácter en el ámbito psicoeducativo actual: Aportaciones desde las ciencias de la Prevención y la Psicología Positiva”, en *Electronic Journal of Research in Educational Psychology*, 7.3 (2009), pp. 1379-1418.

⁶ K. DUCKWORTH y otros, *Self-regulated learning: a literature review. [Wider Benefits of Learning Research Report No. 33]*. Centre for Research on the Wider Benefits of Learning, Institute of Education, University of London, London (2009).

⁷ M. SOLEDAD Y R. CHÁVEZ, “Educar en las emociones: un desafío hacia la integración”, *Av. Psicol.*, 16.1 (2008), pp. 195-218.

⁸ K. D. VOHS Y R. F. BAUMEISTER, *Handbook of self-regulation* (ed. K. D. Vohs y R. F. Baumeister), The Guilford Press, New York, London 2011.

⁹ J. J. GROSS, *Handbook of emotion regulation* (ed. J. J. Gross), The Guilford Press, New York, London 2014.

¹⁰ Como puede verse en J. J. GROSS, “Emotion Regulation: Current Status and Future Prospects”, en *Psychological Inquiry*, 26.1 (2015), pp. 1-26; M. T. TULL Y A. ALDAO, “New Directions in the Science of Emotion Regulation”, en *Current Opinion in Psychology*, 3 (2015), pp. 1-18.

la persona o el alcance de sus propios objetivos. Si se trata de intervenir según el valor hedónico, el criterio es sencillo: promover lo agradable y reducir lo desagradable. Pero cuando el objetivo de la intervención busca el logro de objetivos, la promoción o reducción de sentimientos dependerá de los objetivos marcados¹¹. Sea como sea, la intervención está dirigida a la modificación.

La inteligencia emocional es definida de la siguiente manera:

La inteligencia emocional es un conjunto de habilidades que explican las diferencias individuales en el modo de percibir y comprender nuestras emociones. Más formalmente, es la habilidad para percibir, valorar y expresar emociones con exactitud, la habilidad para acceder y/o generar sentimientos que faciliten el pensamiento, para comprender emociones y razonar emocionalmente, y finalmente la habilidad para regular emociones propias y ajenas¹².

Otras definiciones de autores de relevancia son: “La inteligencia emocional es... un conjunto de capacidades no cognitivas, competencias y destrezas que influyen en nuestra habilidad para afrontar exitosamente las presiones y demandas ambientales”¹³, o bien: “Inteligencia emocional incluye autocontrol, entusiasmo, persistencia, y la habilidad para motivarse a uno mismo... hay una palabra pasada de moda que engloba todo el abanico de destrezas que integran la inteligencia emocional: el carácter”¹⁴. La existencia de este constructo es criticada desde la propia psicología¹⁵, interpretándola como un rasgo distintivo de la personalidad¹⁶. Además, sería difícil aceptar el término inteligencia emocional o inteligencias múltiples en sentido estricto, pues la neurociencia confirma que la inteligencia no se asocia ni a áreas ni a redes, sino a una forma de funcionar sincronizada¹⁷. Tal sería el caso de la

¹¹ Ver nota anterior.

¹² J. D. MAYER Y P. SALOVEY, “What is emotional intelligence?”, en *Emotional Development And Emotional Intelligence: Educational Implications* (ed. Peter Salovey y David Sluyter), BasicBooks, New York 1997, pp. 3-31 y p. 10.

¹³ R. BAR-ON, *The Emotional Intelligence Inventory (EQ-i): technical manual*, Health Systems, Toronto 1997, p. 14.

¹⁴ D. GOLEMAN, *El cerebro y la inteligencia emocional: nuevos descubrimientos*, Grupo Z, Barcelona 2012, p. 28.

¹⁵ R. BISQUERRA Y N. PÉREZ, “Las competencias emocionales”, en *Educación XXI*, 10 (2007), pp. 61-68.

¹⁶ J. C. PÉREZ-GONZÁLEZ Y M. J. SÁNCHEZ-RUIZ, “Trait emotional intelligence anchored within the Big Five, Big Two and Big One frameworks”, en *Personality and Individual Differences*, 65.0 (2014), pp. 53-58.

¹⁷ A. K. BARBEY, R. COLOM Y J. GRAFMAN, “Distributed neural system for emotional in-

llamada inteligencia emocional¹⁸, aunque hay algunos estudios que lo intentan sin converger totalmente¹⁹. Desde la misma psicología también se ha planteado que el término inteligencia emocional no sea más que un rasgo distintivo de la personalidad²⁰. Además, el problema de acudir a la palabra *inteligencia* es que, si bien no es lo mismo inteligencia que habilidades intelectuales, de ordinario se toman unas por otras. De hecho, cuando se evalúa el cociente intelectual, en realidad se están evaluando habilidades intelectuales, lo que ha llevado a la creencia de que la inteligencia es fija y se puede medir. El creador del cociente intelectual, Alfred Binet, detectaba esta carencia en 1909:

He comprobado con frecuencia y con profunda pena que existe una prevención frecuente contra la educabilidad de la inteligencia... algunos filósofos (parecen haber) afirmado que la inteligencia de un individuo es una cantidad fija, una cantidad que no puede aumentar. Debemos protestar y reobrar contra este pesimismo brutal; vamos a demostrar que no se funda en nada²¹.

La historia le da la razón, pues el cociente intelectual, considerado usualmente fijo, ha ido aumentando progresivamente en la sociedad hasta en 25 puntos, y no debido a cambios genéticos, sino a la propia educación de la sociedad²².

También en el ámbito psicológico surge la línea de la llamada “psicología positiva”, cuyo representante destacado es Seligman²³, que es definida como “el estudio científico de las experiencias positivas y los rasgos individuales positivos y de las instituciones que facilitan su desarrollo”. Esta corriente no se limita a eliminar el sufrimiento,

telligence revealed by lesion mapping”, en *Social cognitive and affective neuroscience*, 9.3 (2014), pp. 265-72.

¹⁸ A. K. BARBEY et al., “An integrative architecture for general intelligence and executive function revealed by lesion mapping”, en *Brain*, 135 (2012), pp. 1154-64.

¹⁹ H. TAKEUCHI et al., “Regional gray matter density is associated with achievement motivation: evidence from voxel-based morphometry”, en *Brain structure & function*, 219.1 (2014), pp. 71-83; H. TAKEUCHI et al., “White matter structures associated with emotional intelligence: evidence from diffusion tensor imaging”, en *Hum Brain Mapp.*, 34.5 (2013), pp. 1025-34; N. S. KOVEN et al., “Regional gray matter correlates of perceived emotional intelligence”, en *SCAN*, 6 (2011), pp. 582-90.

²⁰ J. C. PÉREZ-GONZÁLEZ Y M. J. SÁNCHEZ-RUIZ, “Trait emotional intelligence...”.

²¹ Cita tomada de P. FERNÁNDEZ-BERROCAL Y D. RUIZ, “La Inteligencia emocional en la Educación”, en *Revista Electrónica de Investigación Psicoeducativa*, 6.2 (2008), pp. 421-36.

²² D. P. BAKER et al., “The cognitive impact of the education revolution: A possible cause of the Flynn Effect on population IQ”, en *Intelligence*, 49 (2015), pp. 144-58.

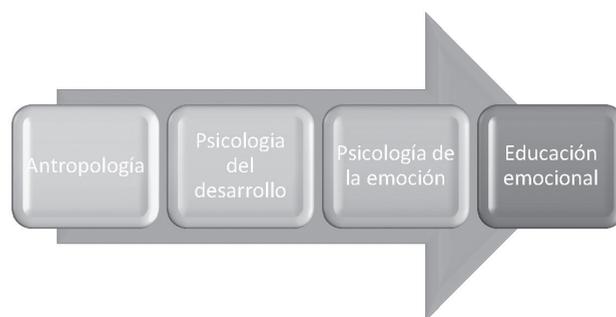
²³ M. E. P. SELIGMAN, “The President’s address. APA 1998. Annual Report”, en *American Psychologist*, 54, (1999), pp. 559-562.

sino que desea dar un paso más tratando de alcanzar el bienestar. Sin embargo, este paso no sucede espontáneamente, sino que para ello hace falta desarrollar tres dominios: el del placer, el del compromiso y el del significado. Tal y como ellos mismos reflexionan, este planteamiento requiere de una evaluación más profunda. Cuando la psicología positiva se ha aplicado al mundo de las organizaciones ha surgido el estudio de la organización positiva (*POS-Positive Organizational Scholarship*)²⁴.

Las distintas líneas mencionadas sobre la emoción (inteligencia emocional, psicología positiva, psicología positiva de las organizaciones y autorregulación) coinciden en un modelo claramente regulatorio que se orienta por actuar sobre la emoción puesto que en última instancia lo que buscan es modificar su naturaleza o sus efectos.

3. Los tres radicales de Leonardo Polo

Estas propuestas psicológicas sobre la emoción (inteligencia emocional, psicología positiva, psicología positiva de las organizaciones y autorregulación) guardan una correspondencia lógica con propuestas psicológicas del desarrollo humano en general. Para poder descubrir la propuesta antropológica subyacente deberemos estudiar esta forma de caracterizar a la persona y su desarrollo, es decir, lo que antes habíamos dicho que la antropología afectaba a la educación emocional a partir de la psicología queda ahora más especificado como sigue:



²⁴ K. CAMMERON, J. DUTTON Y R. E. QUINN, *Positive Organizational Scholarship. Foundations of a new discipline*, Berrett-Koehler Publisher Inc, San Francisco 2003.

Con el objetivo de poder describir la línea común a las distintas propuestas actuales del desarrollo humano vamos a utilizar a modo de herramienta la presentación que hizo Leonardo Polo²⁵, filósofo español, llamada “los tres radicales”. Con esta clasificación en tres radicales lo que hace Polo es ordenar la historia de la filosofía. Agrupa toda la historia de la filosofía en tres grandes principios: el radical de la naturaleza, el radical del sujeto y el radical de la persona. Veamos en qué consisten estos tres radicales ya que ellos nos ayudarán a comprender las clasificaciones que hacemos entre los modelos antropológicos del *autonomous self* y del *inter-processual self*. Polo sostiene que el gran defecto de las propuestas filosóficas y psicológicas actuales no es que estén equivocadas, sino que están reducidas, pues para comprender bien al ser humano es necesario comprender los tres radicales conjuntamente y ordenados desde el radical personal. En cambio, lo que encontramos actualmente es una filosofía y psicología que aísla el radical del sujeto y lo entroniza. En tal caso, la propuesta lejos de ayudar al crecimiento humano lo deforma.

3.1. Lo radical del ser y del actuar

Polo recurre al término *radical* en el sentido de “raíz”, de tal forma que lo radical muestra lo que se enraíza/echa raíces en el ser humano y su actuar. La palabra *radical* muestra, pues, lo que es fundamental, lo importante y lo que no puede ser soslayado.

A estos tres radicales Polo los llama inicialmente como el radical clásico, moderno y cristiano, porque ellos son el sustrato cultural y filosófico que los ha manifestado. Estos tres radicales podrían reformularse como el radical de la naturaleza humana, el del sujeto y el de la persona.

El *radical clásico* o *de la naturaleza humana* descubre que hay una realidad que el ser humano recibe, que es su naturaleza, y evidencia que la verdad no es creación humana, pues lo verdadero es estable. También advierte que hay algo inmaterial en el ser humano que supera el tiempo, y que al poner en acto sus facultades, estas mejoran. El ser humano es acto en sus actos. El *radical moderno* o *del sujeto* es productivo y aporta la novedad cultural. Pero “producir” no es “causar”, porque el efecto de la causa no comporta novedad. El *radical cristiano* o *personal* señala que se está llamado a trascenderse, a encontrarse con las demás personas creadas e increadas. Hay en él, por tanto, una libertad de destinación. Los puntos de partida de cada radical serían:

²⁵ L. POLO, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid 2007, pp. 181-242.

RADICAL CLÁSICO	RADICAL MODERNO	RADICAL CRISTIANO
LA NATURALEZA HUMANA	EL SUJETO	LA PERSONA
<p><i>El ser humano es solo naturaleza humana. Esto implica:</i></p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Hay algo que se recibe y nos debemos a ello. 2. No somos mera materia. El hombre no es un mero ser temporal. Hay algo de intemporal en él que le da estabilidad. 	<p><i>El ser humano es solo sujeto. Esto implica:</i></p> <ol style="list-style-type: none"> 1. El hombre es capaz de producir. 2. Por lo que produce, el hombre llega a ser hombre; lo que importa es lo producido y no tanto el sujeto que lo produce. 3. El hombre no es un ser terminado en su nacimiento. 	<p><i>El ser humano es primeramente persona. Esto implica:</i></p> <ol style="list-style-type: none"> 1. La persona es novedad absoluta por ser creada. De ahí le viene su singularidad de ser cada quién, el no ser intercambiable, ni poderse reducir. 2. La persona es libertad, es decir, irreductible.

Tabla: Los tres radicales de Leonardo Polo.

Veamos con detalle cómo Polo²⁶ describe distintos temas (el tiempo, el origen, el actuar, el conocer, la verdad y la libertad, y la motivación), apoyándose en los distintos radicales.

Sobre la continuidad en el “tiempo”, en el radical de la naturaleza, Polo señala que el ser humano posee estabilidad temporal gracias al alma (*nous*). Esta es inmortal y la forma más alta de la vida. El cuerpo es cambiante y no resucita. Con el radical del sujeto muestra al ser humano material y mortal. Tiene *psique*, pero no realidad espiritual. No posee una referencia estable frente al tiempo. Con el radical de la persona solventa el tema de la continuidad y la novedad, pues el cuerpo también resucita.

Sobre el “origen” del ser humano, con el radical de la naturaleza manifiesta que todo surge de algo. Hay un principio. No se arranca del vacío. La naturaleza lo precede todo. Con el radical del sujeto entiende que todo surge a partir de la producción, incluso se es lo que se produce. Con el radical de la persona entiende que esta surge de la creación direc-

²⁶ L. POLO, *Persona y libertad*, EUNSA, Pamplona 2007, pp. 181-242.

ta y personal de Dios, por lo que no es ni causada (como dice el radical de la naturaleza) ni producida (como dice el radical del sujeto).

El “acto humano” en el radical de la naturaleza se entiende como un desarrollo y perfección de lo recibido gracias al desarrollo de las potencias de la inteligencia y la voluntad. Esto acontece con el ejercicio virtuoso. Virtud implica cambio de la naturaleza recibida. La ética no es solo una mera cuestión de comportamiento, sino del modo de ser. El hombre es más que los animales porque los actos del hombre repercuten en la naturaleza del hombre. El radical del sujeto, en cambio, se centra en la producción. Producir no es causar porque el efecto está de alguna forma en la causa, lo cual niega la novedad, pero la producción trae novedad. Producir es crear, innovar. El arte, la política, la tecnología son producciones. El perfeccionamiento virtuoso se ve como una simple ganancia de eficiencia. El radical de la persona muestra que el acto fundamental es trascenderse, lanzarse a un futuro que nunca se agota (si el futuro se agotase, se desfuturizaría el futuro). Actuar en el radical personal ya no es un mero cubrir necesidades o un perfeccionamiento –a modo de desarrollar lo recibido, como diría el radical de la naturaleza– ni un acto irreferenciado –como diría el radical del sujeto–, sino que este acto hace que la persona sea efusiva de sí misma. Por tanto, en el radical de la naturaleza crecer es el perfeccionamiento de la naturaleza. El radical del sujeto resalta la búsqueda de autodomínio. El radical de la persona incluye en el crecimiento la propia destinación, por lo que evita que el radical del sujeto caiga en la independencia.

Si nos fijamos en el “acto de conocer”, el radical de la naturaleza permite descubrir que *conocer* es un acto y además el central, ya que, según Aristóteles, en el conocer hay coincidencia temporal entre lo conocido y el conocer. En cambio, en el radical del sujeto *conocer* es considerado como un acto productivo y algo que se va constituyendo. En el radical de la persona, el acto de conocer puede darse por un ejercicio mental, pero que puede ser superado e incluso abandonado, pues hay más formas de conocer. En este radical también está el modelo platónico del conocimiento, pero en Platón propiamente no hay conocimiento, sino reconocimiento. No obstante, Polo se centra más en Aristóteles.

Sobre la “verdad” y la “libertad”, en el radical de la naturaleza se entiende lo verdadero como lo seguro, lo real y no se debe a ningún convencionalismo. Considera necesaria la libertad para poder desarrollarse y resalta el acto electivo. En el radical del sujeto, reduce verdad a certeza, y la certeza lo liga a lo práctico. La libertad es ser libre de constricciones. En el radical de la persona, resalta que la verdad no es cerrada, sino

abierta y siempre comporta novedad. La libertad se amplía al ser libertad para la propia destinación.

Sobre la “motivación”, en el radical de la naturaleza manifiesta la motivación intrínseca, pues el sujeto es beneficiario de la acción ya que es el desarrollo de sí mismo. En el radical del sujeto manifiesta la motivación extrínseca, pues el valor es en función de lo que ocurre fuera de uno (premio/castigo o utilidad/perjuicio); incluso el desarrollo de las propias capacidades es extrínseco, pues estas se valoran por la eficiencia. En el radical de la persona manifiesta una motivación trascendental, pues se considera el beneficio que se reporta al otro.

La clave para entender los tres radicales, según Polo, es que los tres deben considerarse simultáneamente en el ser y el actuar humano para no caer en deformaciones de lo humano. “Cada uno de los tres tomados aisladamente es insuficiente”. Cuando el radical de la naturaleza se aísla, se confunde causar con producir. La causa no necesita del efecto, pues la contiene. Si el hombre es solo causa, nunca hay novedad, solo un despliegue. Cuando el radical del sujeto se aísla, se pierde, pues no sabe ni de dónde viene, ni a dónde va.

Polo criticó el radical del sujeto con el trilema del barón de Munchhausen. Creado por Fries en 1860, Polo lo utiliza para criticar el modernismo. El barón trata de cruzar el río de tres formas, pero las tres inútiles. Por un lado, no hace pie, y con esto critica el modernismo, al que le falta la naturaleza, el fundamento de las acciones. Por otro lado, el barón trata de tirarse de la coleta, mostrando la incompletud del Gödel por la que ningún sistema se explica a sí mismo. Por último, el barón no sabe nadar, con lo que se critica que el modernismo no puede generar alternativas a los fallos y depende de la genialidad del momento.

A este radical aislado le falta coherencia interna y la producción lleva a la disgregación, porque no hay nada que unifique los actos. Todo vale, pues el actuar no surge de nada y no lleva a ningún sitio. Esto acaba haciendo que la visión sea a corto plazo, que conduce a su vez al hedonismo. El sujeto acaba siendo un objeto porque lo que conozco de él es en cuanto objeto. Se sabe que el sujeto existe, pero no es más que una necesidad lógica. El radical de la persona aislado se identifica con una visión de corte luterano donde no hay nada que hacer con la naturaleza, ni nada que producirse, solo gracia. Hay una pasividad y una desvalorización de la naturaleza de la que solo se esperan cosas malas. Lo mejor es limitarse a obedecer y recibir todo de Dios.

“Los tres radicales juntos permiten que toda la riqueza del ser humano se manifieste” y pueda integrar e integrarse sin disgregarse. Y aunque el radical que queda peor parado es el radical moderno, Polo no lo considera equivocado, sino incompleto. El radical moderno aisladamente no puede explicar lo radical del ser humano, necesita los otros dos radicales; de la misma forma, los otros radicales también reclaman los otros. El *producir* Polo lo considera esencial, pues el hombre vive por el instinto de la libertad y la llamada a producir. Tiene la conciencia, o más bien la intuición, de que aún no ha aparecido todo lo que tenía que aparecer en la tierra. No se trata de un acto necesario, como sería la relación causa-efecto. El efecto se produce por necesidad ante la presencia de la causa y el efecto está contenido en la causa. En el efecto no hay novedad, sino que es la evolución lógica de la causa. Pero en el producir hay novedad radical. El hombre necesita producir hasta el punto de que, sin él, moriría. La novedad es inesperada en sí misma y requiere que el hombre se posicione ante ella con un acto libre. Esta producción de la novedad muestra un ser humano desadaptativo. Sin embargo, paradójicamente la investigación con mentalidad propia de la filosofía moderna se empeña en mostrar al ser humano bajo el paradigma adaptativo, tal vez para no caer en el absurdo, ya que, si fuera desadaptativo, pero no tuviera un para qué, se convertiría en un ser errante y perdido.

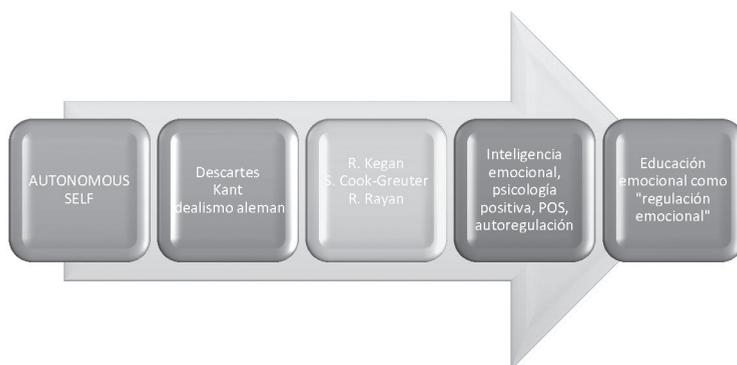
Las características del actuar conforme a los tres radicales son la caracterización de la globalidad del acto global-personal²⁷. La conjunción de los tres radicales dibuja un actuar de gran calidad, pues requiere “desarrollar la naturaleza, traer novedad y una entrega personal”. Si al joven se le ayuda a realizar actos de tal calidad, se le estará introduciendo en una espiral de crecimiento sin fin. En Polo, crecimiento y hábito van juntos. El acto global-personal introduce en el crecimiento porque los hábitos se hacen presentes en él. Veámoslo en el siguiente apartado.

4. Conceptualización de *autonomus self* y del *inter-processual self*

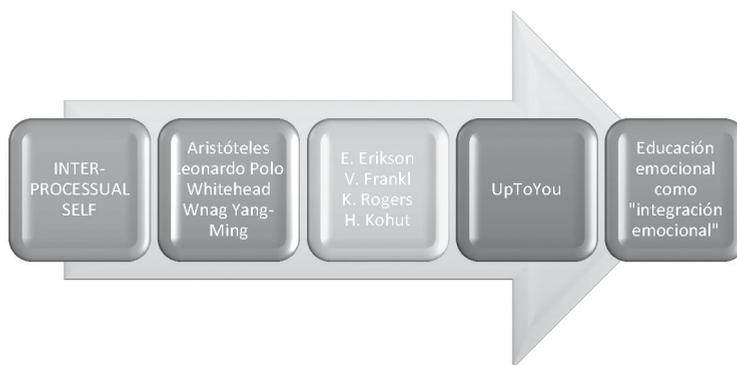
Una vez se ha presentado la propuesta de Leonardo Polo sobre los tres radicales, vamos a usarlos como herramienta para analizar las propuestas psicológicas actuales sobre el desarrollo humano. Adelantamos lo que encontramos: que las propuestas psicológicas actuales dominantes que llevan a la “regulación emocional” encajan muy bien con el radical del sujeto mientras que los otros dos radicales no encuentran apenas eco. Esto nos servirá para descubrir el perfil de la antropología subyacen-

²⁷ J. V. ORÓN, “El acto global persona”, en *Colloquia Revista de Pensamiento y Cultura*, 4 (2017), pp. 23-44.

te a estas propuestas actuales. A una de ellas la llamamos *autonomous self* (AS) y a la otra, *inter-processual self* (IPS)²⁸. Nuestra investigación nos lleva a afirmar que la concepción antropológica del AS se encuentra en coherencia conceptual con la propuesta de regulación emocional, mientras que la del IPS se encuentra en coherencia con la integración emocional. Aunque en el presente trabajo nos centramos en analizar la línea del AS, dejamos indicadas las dos para que el lector pueda tener una perspectiva mayor. Así pues, presentamos a modo de esquema lo que vamos a desarrollar y esperamos con ello guiar la lectura:



Otra línea de pensamiento es:



²⁸ Consultar K. AKRIVOU, J. V. ORÓN Y G. SCALZO, *The Inter-Processual Self. Towards a Personalist Virtue Ethics Proposal for Human Agency*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2018; J. V. ORÓN, "Nueva propuesta de educación emocional en clave de integración y al servicio del crecimiento", en *Metafísica y Persona. Filosofía, conocimiento y vida*, 16 (2016), pp. 91-152.

La psicología presenta multitud de diversas corrientes acerca de la forma de entender el crecimiento y la maduración personal. A nivel psicológico, el estudio del desarrollo madurativo de la persona ha tenido un amplísimo tratamiento. Sus raíces se encuentran en los trabajos de Piaget²⁹ y Vygotsky³⁰ en lo que se refiere a desarrollo cognitivo, Kohlberg³¹ y Haidt³² en el desarrollo moral, y Erikson³³ en el desarrollo psicosocial e identitario. Estas teorías fundacionales han tenido una posterior evolución en psicólogos actuales que asumen y al mismo tiempo reelaboran las teorías iniciales, como Robert Kegan, Richard Ryan y Jane Loevinger –y su sucesora Susanne Cook-Greuter–, Carl Rogers y Viktor Frankl, entre otros. Unos se han apoyado en los otros combinando, por ejemplo, el trabajo de Piaget sobre el desarrollo cognitivo con el desarrollo moral de Kohlberg. De este modo, las diversas teorías se reformularon para originar así una postversión, como la versión postPiaget realizada por Kegan, Lahey Laskow, Loevinger y Perry, y teorías cognitivas como las de Harvey, Hunt y Schroeder. También han ido apareciendo otras líneas de una psicología humanista, como Gendlin, Maslow y Rogers, y otras teorías enraizadas en un empirismo más radical, como Dewey y Kolb³⁴. En todas ellas se puede identificar un tema común: la integración o unificación del ser humano. Esta es una noción fundamental para el crecimiento humano o su maduración, así como para el desarrollo en el ámbito ético³⁵. Pero, aunque todos hablan de integración, la entienden de formas muy distintas³⁶.

Así pues, el tema de la unidad personal queda como una de las grandes cuestiones que resolver. Los diversos modelos mencionados usualmente afrontan este tema en los últimos estadios, esto es, en lo que llaman estadios postconvencionales o postautónomos. Hemos estudiado en un artículo conjunto la integridad humana en las teorías de L. Kohlberg, R. Kegan, J. Loevinger y S. Cook Greuter³⁷ analizando las diversas simi-

²⁹ J. PIAGET, *El lenguaje y el pensamiento del niño pequeño*, Paidós, Buenos Aires 1972.

³⁰ L. VYGOTSKY, *Mind in society: the development of Higher psychological processes*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1978.

³¹ L. KOHLBERG, *Psicología del desarrollo moral*, Desclee de Brouwer, 1992.

³² J. HAIDT, *The moral emotions*, en R. J. DAVIDSON, K. R. SCHERER, & H. H. GOLDSMITH (Eds.), *Handbook of affective sciences*, Oxford University Press, Oxford 2003, pp. 852-870.

³³ E. H. ERIKSON, *El ciclo vital completado*, Paidós Ibérica, Barcelona 1997.

³⁴ K. AKRIVOU Y J. V. ORÓN, "Two kinds of human integrity: Towards the ethics of the inter-processual self (IPS)", en *Challenges of Capitalism for the Common Good and Virtue Ethics*, ed. K. Akrivou y A. Sison (Elgar, 2016), pp. 221-53.

³⁵ K. AKRIVOU, *Differentiation and Integration in Adult Development: The Role of Self-Complexity and Integrative Learning in Self-Integration*, VDM Verlag, Munich 2009.

³⁶ K. AKRIVOU, J. V. ORÓN Y G. SCALZO, *Inter-processual self*, pp. 149-52.

³⁷ K. AKRIVOU, J. V. ORÓN Y D. A. KOLB, "Two modes of integrity: their moral psychology and relevance with normative moral theory", en *Business and Society Review*.

litudes y diferencias. Se encontró que en los últimos estadios del desarrollo o crecimiento humano se descubren dos formas contrastadas y alternativas de entender la integración. Una línea sigue reforzando un yo seguro y fuerte caracterizado por su autonomía, *autonomous self* (AS), y la otra línea muestra una dinámica más procesual, *processual self* (PS), que se da en los últimos estadios de la vida. No obstante, la propuesta del PS no termina de satisfacer porque no abandona del todo el modelo del AS, y sigue descansando en el *self* como única fuente de referencia y su distancia con el *no-self*. Pensamos que, si el punto de partida es la distancia entre el *yo* y lo que no es *yo*, pues el uno (el *yo*) se constituye sin el otro (el *no-yo*), resulta muy difícil justificar que luego se establezca una relación entre ambos. ¿Por qué relacionarse si la constitución se ha dado al margen de la relación? Por ello pensamos que el PS, aun presentando un carácter más dinámico, no abandona el AS. Aun así, hay un claro contraste entre el AS y el PS, pero damos un paso más en la investigación ya que la diferenciación encontrada en los últimos estadios del desarrollo humano podría ser más bien una diferenciación en la forma de conceptualización. En tal caso, se trataría de dos conceptualizaciones del desarrollo humano en todos sus estadios desde el mismo inicio. No es suficiente un *yo* que se relacione dinámicamente (PS), sino que hace falta que el *yo* sea relacional desde su mismo origen. Por ello propusimos otra comparación, en este caso, entre los modelos: *autonomous self* (AS) e *inter-processual self* (IPS)³⁸.

En la obra citada, sugerimos que el AS descansa principalmente en la maestría que ejerce sobre sus diversos dominios y en un ejercicio principalmente cognitivo. Por el contrario, IPS descansa principalmente en la integración sistémica de la persona y, dentro de ella, en un diálogo real y sincero en sus relaciones interpersonales. Tal diálogo se realiza desde la interioridad de la persona en una actividad que comporta una integración de emoción, razón e intuición. El IPS diferencia realidades sin independizarlas de lo personal y lo social, y se presenta como un modelo más fluido, pues la referencia central es la persona y su desarrollo en su mundo de relaciones. Igualmente, desarrollamos los modelos del AS y del IPS buscando diversas propuestas psicológicas entre las que, aunque puedan encontrarse muchas discrepancias, hay elementos que las unifican en torno a la consideración de la persona y su desarrollo. Nos centramos en investigar cómo consideraban el *yo* (*self*) y su desarrollo. En los citados trabajos estudiábamos también

³⁸ K. AKRIVOU Y J. V. ORÓN, "Two kinds of..."; K. AKRIVOU, J. V. ORÓN Y G. SCALZO, *Inter-processual self*.

otros autores que no pertenecen propiamente ni al AS ni al IPS, como Dewey, Thelen-Smith y Maturana-Valera. Estas propuestas son difíciles de caracterizar como AS o como IPS pues acaban diluyendo el *yo*. Tanto en AS como en IPS se identifica el *yo-self* como el agente intencional de su desarrollo y crecimiento. Pero en los modelos de Dewey, Thelen-Smith y Maturana-Valera resulta confusa la identificación del agente, ya que en muchas ocasiones la autoría la atribuyen más bien al contexto y no tanto al ser humano propiamente.

Definimos³⁹:

La comprensión del AS entiende lo que es el *yo* y el desarrollo personal bajo la categoría exclusiva del radical moderno de Polo. Por lo tanto, AS entiende el *yo* como sujeto; y el desarrollo del *yo* se debe a la actividad productiva del sujeto, que es fundamentalmente cognitiva. De esta forma alcanzará autónomamente la propia maestría de su vida cambiándola y construyéndola bajo su dominio.

La comprensión del IPS entiende el *yo* y su desarrollo personal bajo la sistémica integración de los tres radicales de Polo: el radical de la naturaleza (o clásico), el radical del sujeto (o moderno) y el radical personal (o cristiano). Pero tal integración se da desde la ordenación jerárquica del radical personal. Por lo tanto, el modelo del IPS entiende el *yo* como persona y el desarrollo del *yo* ocurre cuando la persona es realmente lo que está llamado a ser en su propia singularidad y en las interrelaciones personales. De esta forma se desarrollará interrelacionadamente en un proceso simultáneo de diferenciación, integración y crecimiento que muestra su situación identitaria.

El AS recibe ese nombre por la importancia que da a la autonomía. A pesar de que en los últimos estadios los psicólogos de referencia para este modelo hablan de un estadio postautónomo⁴⁰ o transpersonal⁴¹, acaba apareciendo un *yo* tremendamente fuerte que es, en realidad, el único punto estable, pues solo la autorreferencia justifica las propias acciones; esto es, existe una autorreferencia tan fuerte que lo somete todo a lo que uno mismo decida, haciendo que el *yo* se confunda con la voluntad.

El IPS recibe ese nombre por señalar que la persona no es una realidad superficial e independiente, sino intrínsecamente relacional, desde

³⁹ K. AKRIVOU, J. V. ORÓN Y G. SCALZO, *Inter-processual self*, pp. 40-43.

⁴⁰ R. KEGAN, *In over our heads. The mental demand of modern live*, Harvard University Press, London 1994.

⁴¹ S. COOK-GREUTER, "Mature Ego Development: A Gateway to Ego Transcendence?", en *Journal of Adult Development*, 7.4 (2000), pp. 227-40.

la interioridad. Considera que esto es una realidad constitutiva y no una posibilidad añadida al *yo*. Como Polo señala, el ser humano es *co-ser*. Esto permite mantener tanto la singularidad, el cada quién, de cada uno, como la profunda interacción personal. Ser persona será vivir el encuentro de intimidades.

No se trata estrictamente de que AS sea falso e IPS verdadero, sino que AS es incompleto y el IPS es completo. Así lo hace Polo al explicar los tres radicales. AS es una versión reducida del IPS pues solo considera un radical, el moderno, y obvia los otros dos, el de la naturaleza y el personal. Esto explica tanto las deficiencias como los aciertos del AS. El AS acierta cuando en los estudios psicológicos examina variables como la autonomía, pues ciertamente es una pretensión humana; pero falla al querer entender la persona desde esa sola variable. Incluso al estudiar la autonomía aisladamente, la malinterpreta. Luego el error del AS surge cuando quiere ser el paradigma único de comprensión de lo humano. Toda la crítica de Polo al radical moderno con el trilema de Munchhausen⁴² puede aplicarse al AS, ya que ambos quieren presentarse como suficientes para comprender lo humano. Polo afirma la necesidad de contar con los tres radicales y, además, ordenados desde el radical personal, para no deformar lo que es el ser humano⁴³.

Hemos realizado la caracterización del AS y del IPS desde un estudio interdisciplinar de la filosofía y la psicología, pues tanto los psicólogos lo hayan explicitado o no, sus posturas sobre la conceptualización del ser humano y su desarrollo quedan descubiertas al estudiar sus propuestas. Todo psicólogo tiene un trasfondo filosófico concreto, implícito o explícito. Para el AS, los principales filósofos de referencia han sido Descartes, Kant y los del idealismo alemán, mientras que Robert Kegan, Richard Ryan y Jane Loevinger/Susane Cook-Greuter son los psicólogos más prominentes de esta misma corriente.

Para el IPS los filósofos de referencia son: Aristóteles, Leonardo Polo, Alfred North Whitehead y Wang Yangmin, mientras que Carl Rogers y Viktor Frankl son los psicólogos más representativos. De este modo, dependiendo de cómo haya caracterizado el “yo” y su desarrollo cada uno de ellos, hemos caracterizado el AS y el IPS. Así se pone en evidencia que también el vocabulario utilizado es coincidente en muchos momentos entre el modelo del AS y el IPS; pero el significado de las mismas palabras es bien distinto, ya que entienden los mismos términos de diferente

⁴² L. POLO, *Persona y libertad*, cit.

⁴³ *Ibid.*

forma. Esto ocurre, por ejemplo, con las palabras integración, intencionalidad (existencia intencional), libertad y cognición.

Insistimos en que, como se ha indicado al principio de este apartado, con este uso de los autores citados no se quiere decir que entre ellos no haya discrepancias. Por ejemplo, no sería correcto situar al mismo nivel a C. Rogers (psicología humanista) con V. Frankl (psicología existencial), pues el primero se centra en el ámbito de la “autorrealización” fundamentalmente psicológica, mientras que V. Frankl apunta a un sentido extrapsíquico. Por lo tanto, la lectura que se hace de los autores es en función de la caracterización del AS y del IPS.

Por otro lado, en el presente artículo para la caracterización del IPS y del AS hemos hecho una selección de autores que obviamente no recogen toda la riqueza de investigación sobre el *self* y habría que extender la investigación a otros muchos. Esto no resta valor a las afirmaciones del artículo, pero sí requiere de futuros contrastes para acabar de definirlo. Siguiendo a Weber⁴⁴, AS y IPS deben entenderse como “tipos ideales” que no tienen que encontrarse en su formato “puro” en la realidad. Sino que se trata de caracterizaciones conceptuales que nos sirven para entender la realidad. Por ejemplo, es difícil encontrar “el egoísta” o “el generoso” representado en una persona al 100%, pero tener el modelo ideal de la generosidad o el egoísmo puede ser una ayuda para evaluar comportamientos. De forma similar, es difícil encontrar AS y IPS 100% coincidentes con la realidad, pero son conceptualizaciones muy útiles para evaluar las formas de comprender el *self*.

Esta investigación fue de gran pertinencia pues el AS entiende la gestión emocional en clave de regulación y el IPS en clave de integración. Así pues, hay una correspondencia entre la filosofía, la neurociencia y la psicología a la hora de comprender el ser humano.

Psicología	<i>Postura del AS</i>	<i>Postura del IPS</i>
Filosofía	<i>De estilo analítico</i>	<i>De estilo sistémico</i>
Estas líneas se corresponden entre ellas y coinciden en la		
aplicación a la educación emocional	<i>Modelo regulatorio</i>	<i>Modelo de integración</i>

Tabla: Bases de la postura del AS y del IPS y su aplicación a la educación emocional.

⁴⁴ M. WEBER, *The Methodology of the Social Sciences*, The Free Press, New York 1949.

El rechazo a la postura de AS por estimarla incompleta ayuda a comprender el rechazo del modelo regulatorio aplicado a la educación emocional. En simetría, la defensa que se hace del modelo IPS por valorarlo completo ayuda a entender la propuesta del modelo de integración. En⁴⁵ mostramos cómo estos modelos psicológicos de entender el desarrollo humano afectan directamente a la caracterización como regulación o como integración en la temática emocional. Presentamos brevemente los modelos AS como base psicológica para la regulación emocional y señalamos al IPS como base psicológica de la integración emocional.

5. Autores de referencia para el *autonomous self* (AS)

5.1. Filósofos de referencia para el *autonomous self*

El AS remite a un paradigma filosófico que tiene sus raíces en la tradición del Descartes, Kant, Fichte, Schelling y Hegel (para una revisión: Dusing, 2002). Estos filósofos modernos han descubierto la potencia que tiene el sujeto, un sujeto realmente activo en sus acciones, entre las que resaltan sobre todo las cognitivas.

En un trabajo previo⁴⁶ afirmábamos que: “El yo, el sujeto idealista, termina siendo un objeto, ya que solo sabe de sí mismo a través de su relación con los objetos. Para Polo, por otra parte, el sujeto es la puerta a la expresión de bienestar personal”. Es decir, ese *yo* en su potencia se acaba autodestruyendo pues pierde su propia condición de sujeto. Esta potencia del *yo* la encontramos en Descartes en su obra *Discurso del método* y en Kant en *Crítica a la razón pura* y *Crítica a la razón práctica*. Ese *yo* fuerte es deudor de la postura existencial del autor, porque “la ‘actitud’ determina, en definitiva, qué se entiende por filosofía y su método”⁴⁷. Descartes y Kant son autores bien conocidos y su estudio no forma parte de esta investigación. Sin embargo, sí interesa la postura existencial que sostienen para descubrir la correspondencia lógica entre esta propuesta filosófica y los psicólogos del AS.

Descartes parte de una sospecha clara de ser engañado, engaño que es fundamental para entender sus proposiciones. Descartes sospecha de todo, en una postura angustiada que busca ser resuelta en-

⁴⁵ K. AKRIVOU, J. V. ORÓN Y G. SCALZO, *Inter-processual self*, pp. 225-37.

⁴⁶ J. V. ORÓN, “Leonardo Polo’s integrative dynamic as a philosophical framework for understanding neuroscience”, en *Journal of Polian Studies*, 2 (2015), pp. 109-33.

⁴⁷ R. CORAZÓN, “La actitud del filósofo. Polo y Descartes”, en *Studia Poliana*, 5.1 (2003), pp. 241-62.

contrando seguridad. En el fondo, este autor no quiere conocer nada, y desde luego, si conoce algo, lo conoce al margen de la cognición⁴⁸. Digamos que la vivencia de Descartes consiste en empezar a pensar y, al hacerlo, descubrir el límite del pensamiento por la duda, por las experiencias pasadas de engaño. Descartes ve el límite, retrocede y se encierra en sí mismo. Al encerrarse en sí mismo, vuelve a la voluntad y cae en lo que quería evitar: buscando algo seguro, descansa en la voluntad. Así, la voluntad es la que salta por encima de los datos engañosos y afirma como real lo que conoce o cree conocer. Descartes no duda de su capacidad de pensar ni de las posibilidades del pensamiento, sino del objeto pensado. Polo, en cambio, dirá que la limitación está en el conocer, no en lo conocido⁴⁹.

Kant rinde un tributo a la lógica y a las ciencias empíricas. Este es su punto de partida, que no puede ser discutido. No es fácil establecer diferencias entre verdad y lógica, ya que, al ser su principio, acaba siéndolo todo. Desde luego, no se puede reprochar a Kant falta de lógica en su discurso. Por otro lado, Kant se sorprende del éxito y eficacia de las ciencias, lo cual le lleva a una clara convicción de partida: todo lo que se parezca a ellas es algo que queda acreditado. Su valoración de las ciencias y las matemáticas es indiscutible, ya que “tales ciencias ya están realmente dadas y es oportuno preguntar cómo es posible, ya que el hecho que deben serlo queda demostrado por su realidad”⁵⁰. El *a priori* espaciotemporal es deudor de su valoración de las ciencias⁵¹. La distancia entre lo que se conoce y la realidad es insalvable⁵², por ello es mejor proponer un esquema lógico de comportamiento que se adopta como norma. Kant, al descubrir las limitaciones del conocimiento, acaba proponiendo la división entre la razón práctica y la teórica. Además, él le otorga predominio a la razón práctica sobre la teórica: “La autonomía del hombre, que se da a sí mismo su propia ley moral, implica la primacía de la razón práctica –de la voluntad– y la sumisión de la razón a un interés”⁵³.

Estas posturas filosóficas de Descartes y Kant se reconocen también en su visión de la realidad emocional del ser humano.

⁴⁸ R. CORAZÓN, “La soledad de Descartes y la razón como postulado”, en *Studia Poliana*, 9 (2007), pp. 23-46.

⁴⁹ L. POLO, *Evidencia y realidad en Descartes*, EUNSA, Pamplona 1996, p. 262.

⁵⁰ I. KANT, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid 1978, B, p. 20.

⁵¹ J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, “El Límite Mental y el Criticismo Kantiano”, en *Studia Poliana*, 7.1 (2005), pp. 25-40.

⁵² J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, “Empirismo y facticidad en la Crítica de la razón pura: una interpretación desde Polo”, en *Studia Poliana*, 16.1 (2014), pp. 25-46.

⁵³ R. CORAZÓN, “La soledad de Descartes y la razón como postulado”.

El deseo de Descartes, decimos, es controlar. Así se comprende que proponga “adiestrar” las emociones⁵⁴. También encontramos en Descartes la dualidad sujeto-objeto. La distancia sujeto-objeto se reconoce en que el sujeto, en este caso el alma, controla el objeto, que son las emociones. Las emociones pertenecen al cuerpo y las pasiones se darán en el alma que conoce las emociones. Estas pasiones, aun siendo del ámbito del alma, son oscuras y confusas. También en Descartes encontraremos posturas que son germen de lo que hallaremos desarrollado en Kegan y Ryan; nos referimos a la alta estima del *ego*. La virtud en Descartes se liga a lo que hoy llamaríamos *autoestima* y esta se entiende como la satisfacción de saberse libre y con capacidad de controlar la voluntad. Su concepto del *yo* es muy alto, como lo refleja su postura sobre la compasión. La compasión es de los débiles, porque supone no saber mantener la distancia emocional con los demás. La compasión en el virtuoso solo puede explicarse por un acto de condescendencia generosa del superior que, sin necesitarlo, ha decidido serlo.

La presentación que hace Kant de los sentimientos tiene elementos coincidentes con Descartes, ya que las emociones son del ámbito del cuerpo y los sentimientos se relacionan con una elaboración posterior de los mismos. En Kant, emoción es el aspecto orgánico del sentimiento, y aunque tiene algún componente de representación objetiva, se refiere a placer o displacer corporal. El sentimiento es algo más amplio y exclusivamente subjetivo. La pasión comporta cierta intencionalidad y tiene un carácter negativo⁵⁵. Como hemos visto en Descartes, para Kant los sentimientos son básicamente efecto de la sensación⁵⁶ y en sí no constituyen conocimiento⁵⁷, sino que más bien son obstáculos de la razón⁵⁸. Kant no presta mucha atención a los sentimientos y emociones, pero se detiene en el sentimiento moral de respeto, el cual surge de la consideración de la ley moral⁵⁹. Es el único sentimiento *a priori*⁶⁰, es decir, algo con total independencia de la experiencia⁶¹. Para Kant, los demás sentimientos son efecto de la experiencia sensible. En ese sentido, los sentimientos son efecto de algo, pero también mueven, pues el sentimiento sensible “está en la base de todas nuestras inclinaciones” y “hacen su efecto” de forma

⁵⁴ R. DESCARTES, *Las pasiones del alma*, Edaf, Madrid 2005.

⁵⁵ A. M. GONZÁLEZ, “Emoción, Sentimiento y Pasión en Kant”, *Trans/Form/Ação*, 38 (2015), pp. 75-98.

⁵⁶ I. KANT, *Crítica de la razón pura*, A, p. 29.

⁵⁷ *Ibid.*, A, p. 49.

⁵⁸ *Ibid.*, A, p. 55.

⁵⁹ I. KANT, *Crítica de la razón práctica* (5ª), Sigueme, Salamanca 2002.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ I. KANT, *Crítica de la razón pura*, B, p. 3.

transitoria, pero no sirven para tomar decisiones porque no establecen principios.

La visión de Kant sobre las emociones, sentimientos y pasiones es negativa. La emoción puede contaminar el juicio y la pasión impide a la razón su libre ejercicio, por lo que se convierte en un obstáculo para la libertad. El instinto es una compulsión por apoderarse de un objeto antes de conocer el objeto. La pasión no es un instinto, sino reglas que direccionan el apetito a un objeto conocido. La pasión se opone a la razón y no se doblega ante ella. La pasión ata a la razón y no deja que esta compare opciones. La emoción también afecta a la razón, pero no la inutiliza. Emoción y pasión son “enfermedades” por dificultar el ejercicio racional⁶².

Estas dos posturas existenciales de Descartes y Kant las podemos reconocer en el AS. La distancia del *yo* con el *no-yo* es clara; por ejemplo, el conocimiento *a priori* habla de un conocimiento “absolutamente independiente” de la experiencia⁶³. Tras (o previa a) la distancia, sucede la desconfianza. Hay una desconfianza inicial a todo lo que no sea *yo*. Afirmar que el *yo* no sea discutible recuerda a Descartes, pues duda de todo, pero no de sí. El *no-yo* es el objeto, un mundo de desconfianza del que uno no puede fiarse. La relación con el *no-yo* es en búsqueda de seguridad. Por otro lado, el modelo del AS presenta un *yo* muy fuerte, recordando la postura de Kant. Es activo, exitoso y transformante de la realidad. La fortaleza de Kant se descubre en Kegan. El sujeto de Kegan es realmente fuerte, extendiendo su dominio ámbito tras ámbito. Ryan muestra también esas ansias de autoconstitución por la autodeterminación. Este es su punto de seguridad, ya que, al igual que Descartes, dará prioridad a la voluntad. Y Cook-Greuter mostrará en esa autooblación personal la mejor forma de defender el *self*. El postmodernismo no ha añadido mucha novedad al modernismo en lo que al pensamiento se refiere. Este se suele presentar como una ruptura con el modernismo, cuando no es más que su consecuencia lógica. La crítica de Polo al respecto es ciertamente aguda. Cuando el sujeto moderno ve fracasados sus ambiciosos proyectos de maestría, encuentra desilusión, pero persiste en el mismo modelo aun viendo su inutilidad. En ese momento lo único que le queda es desistir de una recompensa a largo plazo y se convierte en cortoplacista, esperando una recompensa rápida y fácil. El hedonismo surge, pues, como consecuencia lógica⁶⁴.

⁶² A. M. GONZÁLEZ, op. cit.

⁶³ I. KANT, *Crítica de la razón pura*, B, pp. 2-3.

⁶⁴ L. POLO, *Quien es el hombre. Un espíritu en el tiempo* (6ª), Rialp, Madrid 2007, p. 40.

Este análisis nos permite alinear autores psicológicos claramente posmodernos con filósofos modernos, pues son su sustento conceptual. Como decíamos, la fuerza y la potencia del sujeto es su claro distintivo; así lo encontramos en los psicólogos mencionados, pues en Kegan⁶⁵ el sujeto es autónomo, en Ryan⁶⁶ el sujeto se autodetermina, y en Cook-Greuter⁶⁷ el sujeto se autodestina. Decíamos que debido a la “potencia” del sujeto, la corriente recibe el nombre de *autonomous self* (AS).

La fuerza de este sujeto se descubre también en que su presencia se requiere para que se pueda producir el desarrollo. El desarrollo acontece gracias a la potencia del *yo* y tiene por objetivo incrementar esa potencia. Se está ofreciendo una visión romántica, idealizada, del sujeto. El sujeto se convierte en una referencia des-encarnada de quien lo hace todo, pero no se sabe qué o quién es. Pensamos que la prolongación actual de ese sujeto, que nace en el modernismo y se extiende a nuestros días, es el fenómeno del transhumanismo⁶⁸, en el que el *yo* ha llegado a tal nivel de maestría y poder que cambia su propio cuerpo hasta autocrearse en una nueva especie: el posthumano⁶⁹. Esta visión es “romántica” porque el sujeto acaba siendo una idea o un sueño de plenipotencia llegando, en el caso de Cook-Greuter, al absurdo de negarse a sí mismo⁷⁰. Esto está en plena consonancia con la visión del *yo* del AS, pues las acciones del *yo* son las que sirven para autodefinirse y su máxima acción, según estos psicólogos, descansa en su voluntad. Cuando la voluntad se aísla del resto de lo humano, cuesta no confundirla con el capricho, pues el *yo* no necesita referencias para determinarse. Oigamos a los principales referentes del AS para corroborar lo indicado.

5.2. Psicólogos de referencia para el *autonomous self*

Robert Kegan, quien actualiza la propuesta de Piaget –a quien pone muchas veces como ejemplo–, marca con claridad la división sujeto-objeto. Además, en la medida en que el sujeto avanza en su desarrollo, la

⁶⁵ R. KEGAN, op. cit.

⁶⁶ R. M. RYAN, R. R. CURREN Y E. L. DECI, “What humans need. flourishing in aristotelian philosophy and self-determinatin theory.pdf”, en *The best within us: Positive psychology perspectives on eudaimonia*, ed. Alan S Waterman, American Psychological Association, Washington D.C. 2013, pp. 57-75; y R. RYAN, “Psychological Needs and the Facilitation of Integrative Processes”, en *Journal of personality*, 63.3 (1995), pp. 397-427.

⁶⁷ S. COOK-GREUTER, “Mature Ego...”.

⁶⁸ N. BOSTROM, “A history of transhumanistic thought”, en *Journal of Evolution and Technology*, 14.1 (2005), pp. 1-30.

⁶⁹ J. V. ORÓN Y F. GÜELL, *Biología y Persona. Hacia una visión sistémica de la sexualidad*, Paulinas, Madrid 2015, pp. 22-23.

⁷⁰ S. COOK-GREUTER, op. cit.

distancia sujeto-objeto se hace mayor. La distinción es el origen de todo: “la diferenciación siempre precede a la integración”⁷¹. Sujeto es lo que se es en un momento determinado y también es el lugar desde el que se ejerce la maestría; y objeto es fundamentalmente lo que no es sujeto. Define el *objeto* como “aquellos elementos de nuestro conocimiento o la organización sobre los que podamos reflexionar, interiorizar, asimilar u operar”⁷²; y *sujeto*, como “aquellos elementos de nuestro conocimiento o la organización con los que nos identificamos, atamos, fusionamos o incrustamos”⁷³. Es decir, nosotros somos sujeto y tenemos el objeto, y al apoderarnos de nuevos objetos, cambiamos el ser del sujeto. El objeto es aquello sobre lo que el sujeto ejerce su actividad y así consigue dominarlo y manipularlo. En esta dinámica se construye todo y, sobre todo, uno mismo se autoconstruye: “Todo principio está constituido por una relación sujeto-objeto”⁷⁴. Hay una especie de purificación del sujeto ya que el sujeto de hoy es el objeto de mañana. Es decir, una vez se ha dominado el objeto presente, ese sujeto ha realizado toda su función. La persona se replantea sus presupuestos y, con ello, toma distancia sobre lo que hasta ahora era sujeto para convertirlo en objeto e ir ampliando así su campo de dominio. Se está dando de este modo un proceso de síntesis que recuerda a la *Ciencia de la lógica*, de Hegel: en un proceso de *A*, *no-A*, y con la síntesis emerge *B*. Como ya apuntamos con anterioridad, para Kegan, integrar es lo mismo que subordinar. El yo es fuertemente constructivo de lo que es él: construye su desarrollo, sus valores, sus relaciones, sus creencias... No es que Kegan desconozca el valor de las relaciones entre las personas, puesto que según el autor es a través de las relaciones que se establecen contextos más ampliados que nos permiten cuestionar nuestro *sujeto* anterior⁷⁵, pero las relaciones interpersonales siempre son vistas con un valor instrumental, porque también son algo que el sujeto crea. El encuentro interpersonal nunca tiene valor por sí mismo, pues esa relación interpersonal es algo sobre lo que también el sujeto opera. La distancia desde la que opera cognitivamente el yo debe mantenerse en todo momento:

[...] con el fin de evitar asumir la responsabilidad en lo que no es nuestro, vamos a necesitar una capacidad mental que conserve una distinción entre la otra persona y su internalización del punto de vista de la

⁷¹ R. KEGAN, *In over our heads...*, cit., p. 326.

⁷² *Ibid.*, p. 32.

⁷³ *Ibid.*, p. 32.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 33.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 92.

otra persona, entre nosotros y nuestra interiorización del punto de vista de la otra⁷⁶.

Gracias a esa distancia se puede ejercer el control: “la demanda de esta construcción del yo –como autor, fabricante, criticador y rehacedor de su experiencia, el yo como un sistema o complejo, regulador de sus partes– es de nuevo una demanda del cuarto orden de conciencia”⁷⁷. La potencia del yo se va haciendo cada vez más evidente ya que:

El yo es una ideología, una identidad interna, una propia autoría que puede coordinar, integrar, actuar sobre, o inventar los valores, creencias, convicciones, generalizaciones, ideales, abstracciones, lealtades interpersonales y los estados interpersonales. Ya no está escrito por ellos, es autor de ellos y de esta manera logra una autoridad personal⁷⁸.

El epílogo⁷⁹ es una consecuencia lógica de su camino recorrido, pues se trata de una apología del movimiento por el movimiento sin un “hacia dónde”. Para Kegan, el movimiento lo es todo. Sin embargo, es un movimiento que no va a ningún lugar. El yo de Kegan acaba siendo, según nuestra opinión, un astronauta perdido en el espacio que se mueve sin saber a dónde. El sujeto ha llegado a un nivel de autoconstitución suma. Utilizando la terminología de Polo diríamos que el sujeto en Kegan llega a disponer de su propia esencia porque el sujeto es lo que nos permite dominar objetos, pero como el sujeto de hoy es el objeto de mañana, es posible disponer del propio disponer. Es decir, dispone de lo que posibilita que se pueda disponer.

Suzanne Cook-Greuter⁸⁰ ampliará la teoría del desarrollo gracias a un proceso de síntesis de las propuestas de Jane Loevinger⁸¹, enraizadas en la teoría psicoanalista. El proceso sintético también es bien claro en Cook-Greuter, pues lo entiende como una secuencia que parte del pre-personal (*A*), al que sucede el personal (*no-A*) y se resuelve en el trans-personal (*B*). La persona, desde su inicio, va ganando en identidad en el estadio personal –que incluye los estadios convencionales y post-convencionales–, para desde ahí hacer un camino de difusión personal que culmina con la oblación diluyente de la propia persona⁸². La época

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 125-126.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 133.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 185.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 153-155.

⁸⁰ S. COOK-GREUTER, “Mature Ego...”, cit.

⁸¹ J. LOEVINGER, “Theories of Ego Development”, en *Clinical-Cognitive Psychology. Models and integration*, ed. Louis Berger, Englewood Cliffs, New Jersey 1969, pp. 83-135.

⁸² S. COOK-GREUTER, “Mature Ego...”, cit.

personal es una época de definición del *yo*, a través del poder del lenguaje y del símbolo, en la que la persona se asienta en los hábitos del lenguaje. Para Cook-Greuter, el hábito no es más que un estadio del desarrollo que necesita ser abandonado. Las personas maduras no tienen hábitos, pues estos son una barrera para el desarrollo (p. 228). El proceso de liberación que propone procede de la tradición Veda, un precedente del hinduismo, de lo que llama “la consciencia cósmica”. Esta consciencia permite conocer el hábito, su pobreza, y así abandonarlo, pues en la época personal la distancia entre el sujeto y el objeto es muy fuerte, pero en la medida en que se avanza en ese camino de liberación, la barrera conocido-conocedor se pierde. El momento personal es altamente cognitivo, pero la superación de este estadio implica también una superación de la cognición que dé cabida a los sentimientos, estados corporales, intuiciones y sueños. La ruptura de las barreras de la distinción se va extendiendo hasta llegar a un momento en el que “bien y mal, vida y muerte, belleza y fealdad aparecen ahora como dos lados de la misma moneda, como algo que se requieren mutuamente”⁸³. Se inicia entonces un proceso de “fusión” (*merge*) en el que no queda claro si el sujeto es ya activo o pasivo, pues la autora pasa a hablar en voz pasiva sin indicar el agente: “Ellos tienen la esperanza de que con suficiente perseverancia, el coraje y la práctica, ellos serán finalmente transformados y conocerán una naturaleza más profunda”⁸⁴; y se adquiere más bien la postura de ser testigo⁸⁵. Se trata, como vemos, de un camino de iluminación⁸⁶.

Richard Ryan es el tercer psicólogo que elegimos para caracterizar el AS. Ryan ha trabajado con frecuencia con Edward L. Deci y ambos han propuesto el camino de la autodeterminación como el camino de la maduración personal⁸⁷. Una presentación de su idea la encontramos en su artículo de 1995⁸⁸ donde propone una contextualización que trata de ser dinámica y añade ciertos elementos de sistematicidad, pues considera que no se produce la maduración por la simple actuación del sujeto, sino en una gran interrelación con el medio social. De hecho, Ryan critica la rigidez de Piaget por ignorar estos aspectos sociales o am-

⁸³ *Ibid.*, p. 235.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 236.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 237.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 239.

⁸⁷ E. L. DECI y R. M. RYAN, “Overview of self-determination theory: An organismic dialectical perspective”, en *Handbook of self-determination research*, ed. E. L. Deci y R. M. Ryan (Suffolk: The university of rochester press, 2002), pp. 3-33; E. L. DECI y R. M. RYAN, “The importance of autonomy and Development of wellbeing”, en *Self-regulation and autonomy*, ed. B. W. Sokol, F. M. E. Grouzet y U. Müller (Cambridge University Press, New York 2013).

⁸⁸ R. M. RYAN, “Psychological Needs...”, cit.

bientales. Propone que la maduración comporta la integración en tres dimensiones que llama “integración motivacional”, “internalización” e “integración emocional”. Pero esta integración no es posible sin una serie de condicionamientos sociales que califica de “necesidades psicológicas”, que son la autonomía, la competencia y los lazos de relación entre las personas. El psicólogo remarca que las necesidades psicológicas no son gustos personales, sino necesidades reales que nuestra propia naturaleza requiere. La motivación intrínseca la describe en términos que recuerda más a la espontaneidad que a una acción propiamente fruto de toda la dinámica que implica la persona. Pero esta motivación no puede surgir sin autonomía, el soporte de los demás y la percepción de la propia competencia. Si esto se da, se adquirirá un *locus* de control interno. La internalización supone la asimilación del propio comportamiento y aceptación personal, y la integración aparece porque se puede percibir la unidad en todo lo acogido. La integración emocional es un tipo concreto de internalización. Lograr unidad y coherencia interna es lo mismo que integración. El éxito de este proceso madurativo se descubre porque lo que encontramos al final es una persona que puede regularse a sí misma. Comenta también que las necesidades psicológicas indicadas se deben cosatisfacer e indica asimismo que son ciertamente condicionantes y que no son elegibles. Se descubre la relevancia de estas necesidades psicológicas cuando las personas que sitúan el dinero y la fama sobre otras necesidades reportan bajos niveles de felicidad. Como puede verse, este autor ha abierto, por un lado, el campo monopolizado por el *self*, pero por otro lado mantiene una visión centrada en el *yo*, pues ese *yo* va ampliando su campo de determinación dominio tras dominio⁸⁹, para acabar volviendo a colocar el *self* en un pedestal, en tanto que cae en el voluntarismo que parece ignorar la emoción y la razón⁹⁰. Lo importante, a fin de cuentas, es lo que uno decida, no importa qué decida. No es primordial que uno decida ser dependiente o independiente, lo importante es que decida bien entre vivir autónomamente dependiente o autónomamente independiente. Si está decidido, bien decidido está⁹¹.

Como vemos, estos tres autores, referentes del AS, consideran el término *integración*, pero lo entienden como un adjetivo, como algo que define un estadio personal, como algo que se alcanza. En Kegan, integrar y subordinar es lo mismo; en Cook-Greuter, integrar y fusionar

⁸⁹ *Ibid.*, p. 416.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 419.

⁹¹ E. L. DECI y R. M. RYAN, “The importance of autonomy...”, cit., p. 29.

o desvanecer es lo mismo; y en Ryan, integrar es lo mismo que coherencia. Por otro lado, indicábamos que en los últimos estadios del AS intenta ser más procesual, pero sin perder nunca el *auto*, por ello difiere sustancialmente del IPS. Veamos, por tanto, cómo queda definido el *yo* y su desarrollo en el AS.

6. Modelo antropológico subyacente en el *autonomous self*

6.1. El *yo* o el sujeto agente en el *autonomous self*

La precedencia del *yo* respecto de su actuación, sea del tipo que sea, es absoluta; por ello, la mejor forma de conocer al *yo* es por los límites de su actuación y su contorno. El *yo* tiene una frontera clara con el *no-yo*. Esta distancia le permitirá definir el campo de actuación sobre el que ejercer su maestría. Al ejercer su dominio, se apodera de ellas y las hace más objeto todavía, por lo que la distancia *yo-mundo* aumenta en un sentido, y en otro se reduce. Se extiende porque la realidad pierde su riqueza y se convierte en piezas de dominio, y se aminora porque de alguna forma quedan incorporadas al *yo*. Por esto, el *yo* es conocido por su actividad. En este proceso el mundo es cada vez más objeto y la persona es cada vez más inmaterial, hasta quedar reducida a su voluntad o capricho.

El problema se ha reducido a cómo se conoce al *yo*, pues conocer al *yo* es ciertamente una cuestión de conocer al agente, al sujeto de la actividad. Pero ya se ha indicado⁹² que ese *yo-sujeto-agente* no llega más que a ser una necesidad lógica, pues alguien tiene que estar sustentando la actividad. La crítica a ese *yo* viene de la mano de Kant: “No me conozco tal como soy, sino solo como me manifiesto a mí mismo”⁹³. Y de forma similar se expresa, también en *Crítica a la razón pura*: “De ese sujeto real no tenemos, ni podemos tener, el menor conocimiento”, del *yo* solo tenemos un conocimiento lógico, “fuera de tal significado lógico del *yo*, no conocemos en sí mismo al sujeto que, como sustrato, le sirve de base a él y a todos los pensamientos”⁹⁴, y ese *yo* no es más que “la condición formal”, “la unidad lógica, de todo pensamiento”⁹⁵. Pero del *yo* conocemos cosas, aunque no sabemos quién es⁹⁶.

⁹² K. DÜSING, “La subjetividad en la filosofía clásica alemana de Kant a Hegel. Una panorámica a modo de programa”, en *Azafea: revista de filosofía*, 4 (2002), pp. 97-121.

⁹³ I. KANT, *Crítica de la razón pura*, B, p. 158.

⁹⁴ I. KANT, *Crítica de la razón pura*, A, p. 350.

⁹⁵ I. KANT, *Crítica de la razón pura*, A, p. 398.

⁹⁶ J. V. ORÓN, “Leonardo Polo’s integrative dynamic...”, cit.; K. AKRIVOU Y J. V. ORÓN, “Two kinds...”, cit.

Este *yo* autoconstituyente sigue vigente hoy en día con diferentes caracterizaciones, por ejemplo, en la propuesta de Korsgaard⁹⁷. El *yo* puede descubrirse como el agente que mantiene la propia consistencia y, en concreto, el humano se distingue porque, al decidir actuar, se autoconstituye en un acto prerracional, pues no hay razón para actuar, aunque luego al actuar usemos la razón para elegir bien. En este caso el *yo* es el agente autoconstituyente, aunque tampoco sabemos nada más de ese *yo*.

En los psicólogos mencionados el *yo* es autónomo (Kegan), autodeterminado (Ryan), el que se autodestina y desvanece en la unidad (Cook-Greuter) o el que se posiciona en medio de la diversidad⁹⁸. Este *yo* potente presenta muchos límites. Así se ha puesto de manifiesto, por ejemplo, desde el campo de investigación de la educación del carácter⁹⁹, pues sin una ética y unos principios este sujeto tiene un peligroso potencial de acción. No obstante, se pretende solucionar las deficiencias de este modelo completándolo con más aspectos. En este estudio, en cambio, creemos que conviene tomar un modelo más completo que integre desde el principio todos los elementos de lo humano recogidos en los tres radicales. La base debería integrar los tres radicales de Polo jerarquizados por el radical personal y no contentarse solo con el radical moderno. Porque el problema de añadir elementos es múltiple. Por un lado, se requiere de una justificación externa, ya que se ha estado haciendo todo el recorrido sin contar con ese elemento añadido al final. ¿Por qué añadirlo ahora? Y si es importante, ¿por qué no se añadió antes? y si se añade ahora, ¿de dónde surge, pues no es del propio sujeto? Otra dificultad se descubre cuando se plantea el problema de la unidad: ¿cómo afecta ese nuevo elemento a la unidad? Este problema de “añadir al final” se evidencia, por ejemplo, en la moralidad o la ética. Se le suele tratar como un dominio más sobre el que extender la maestría, lo cual recuerda el modelo de Ryan. Si la moralidad es un ámbito más, quiere decir que los otros ámbitos se solucionan al margen de la moralidad, y añadir la moralidad en el fondo no está justificado. El modelo de IPS que estudiamos luego solventa satisfactoriamente estas limitaciones del AS, pues nada se añade en un segundo o tercer momento, sino que todo está en el principio y todo crece gracias a la relación.

⁹⁷ C. M. KORSGAARD, *Self-constitution. Agency, Identity, and Integrity* (1ª), Oxford University Press, New York 2009.

⁹⁸ W. G. PERRY, *Forms of ethical and intellectual development in the college years*, Jossey-Bass, San Francisco 1998.

⁹⁹ A. BERNAL, M^ª DEL C. GONZÁLEZ-TORRES y C. NAVAL, “La educación del carácter. Perspectivas internacionales”, en *Participación Educativa*, 4.6 (2015), pp. 35-46.

6.2. El desarrollo del sujeto en el *autonomous self*

Definida la distancia sujeto-objeto, el sujeto con su actividad empieza a ejercer su dominio sector tras sector. Con lo visto se descubre que el AS crece, bien por un ejercicio cognitivo en Kegan, bien por un ejercicio de la voluntad que decide en Ryan, bien por una oblación de su identidad en Cook-Greuter, o bien porque desde su propia fe se posiciona en un mundo diverso en Perry.

Más que de un desarrollo, crecimiento o maduración del *yo*, habría que hablar de una cierta autopurificación para llegar al verdadero *yo*. El *yo* se convierte de alguna forma en una autoconquista. Pero en todo momento ese *yo* parece que “no se ha movido”, es decir, que no ha crecido. Es el mismo, pero más auténtico, porque se ha depurado. Una de las razones para esta ausencia de movimiento es que, en el fondo, el *yo* está solo. Todo lo que no es *yo* es objeto. El *yo* no se relaciona de igual a igual con nadie. No existen otros *yoes*, pues el *yo* no se conoce. El *yo* solo conoce objetos, luego cuando conoce otros *yoes* o a sí mismo, se objetualiza. Convierte en objeto todo lo que conoce. Por eso el *yo* está solo ante los demás y ante sí mismo.

El *yo* en su actuar necesita reglas. Aunque el tratamiento de las reglas es bien distinto, por ejemplo, en Kant y en Kegan, acaba identificándose en la medida que la referencia de enjuiciamiento es la regla. En Kant, la regla es universal y desde luego no la crea el sujeto, sino que la reconoce. En Kegan la regla es creada por el sujeto, y tal cual la crea, la puede cambiar. De forma similar ocurre en Ryan, pues, decida lo que decida el *yo*, estará justificado, siempre que se cumpla la condición de que es el sujeto quien lo haya decidido. Esto hace que el *yo* no tenga que responder ante nadie más que ante sí mismo. El crecimiento se dará por ajustarse a la regla, aunque en las diversas fases del crecimiento se pueda cambiar la regla. Frankl critica este modelo cuando señala que solo somos responsables ante otra persona:

El *yo* no puede ser responsable ante sí mismo, el *yo* nunca puede ser su propio legislador ético. Así que en definitiva tampoco puede haber un “imperativo” autónomo, ya que todo imperativo categórico ha de estar a fin de cuentas legitimado por la trascendencia, y no por la inmanencia¹⁰⁰.

Se entiende que la visión del AS esté asociada al modelo regulatorio pues se percibe con claridad la distinción regulador-regulado en paralelo a la de sujeto-objeto que indicaba Kegan. La regulación emocional se

¹⁰⁰ V. E. FRANKL, *La presencia ignorada de Dios*, Herder, Barcelona 1977, p. 64.

corresponde con un dominio más en el que ejercer la maestría. Ryan, Kegan y Cook-Greuter presentan con claridad una mentalidad de dominios y con un principio regulador en torno al yo: su voluntad. La forma de entender el desarrollo humano del AS también incluye la integración, pero, como decíamos, esta no es entendida como una dinámica de crecimiento, sino como una característica alcanzada por la maestría y sería una especie de coherencia interna; siendo algo que ocurre al final del desarrollo humano, que muy pocos alcanzan.

Por ello podemos concluir que el sustrato antropológico que hay detrás de la propuesta dominante de educación emocional, la regulación emocional, es una antropología que se centra en la fuerza del sujeto y soslaya la relevancia de la naturaleza humana y del carácter personal del ser humano. Encontramos confirmación a nuestra crítica en otro autor que desde otro recorrido llega a semejante afirmación¹⁰¹.

Faltaría desarrollar la otra línea que se ha indicado del *inter-procesual self* que conduce a otra propuesta de intervención sobre educación emocional. Un ejemplo de educación emocional en clave de integración y al servicio del crecimiento puede ser el programa educativo UpToYou (www.uptoyoueducacion.com)¹⁰².

¹⁰¹ F. ALTAREJOS, “Autorregulación e integración: dos propuestas en la educación de la afectividad (D. Goleman y Tomás de Aquino)”, *Estudios sobre Educación*, 7 (2004), pp. 45-66.

¹⁰² J. V. ORÓN, “Nueva propuesta ...”, cit.; J. V. ORÓN, “La integración emocional en el desarrollo adolescente. Aportaciones de la neuropsicología y la filosofía de Leonardo Polo”, Tesis doctoral, University of Navarra, 2017.