

Patrística y psicología. Relaciones posibles

Rubén Peretó Rivas

UNCuyo - CONICET

La oportunidad de plantear un proyecto de investigación sobre la temática que nos reúne en esta ocasión, necesita de una discusión epistemológica previa que de cuenta de la posibilidad de que entre pensamiento patrístico y psicología puedan establecerse relaciones efectivas que vayan más allá de meros hallazgos de trazas de alguna idea o alguna frase de los Padres en los autores contemporáneos de psicología, al modo en el que un paleontólogo podría descubrir, por ejemplo, que el hueso sinsacro del flamenco es idéntico al sinsacro del teratornítido prehistórico. Más allá del interés histórico que este descubrimiento científico pudiera poseer, la propuesta que discutimos tiene que ver con que las relaciones entre ambas disciplinas -patrística y psicología- puedan enriquecerse mutuamente, y que los aportes de los escritos de los autores que vivieron en los primeros cinco o seis siglos de la era cristiana signifiquen un insumo real para quienes, dedicados a la profesión de la psicología, desean incorporar a sus prácticas elementos que amplíen una perspectiva hacia otras dimensiones.

Conviene para este propósito situarnos en la discusión que se dio en esos siglos, cuando la enseñanza cristiana irrumpió en medio de un mundo dominado por la filosofía helénica, y la pregunta que recorría los ámbitos académicos del momento era: ¿hasta qué punto la “ciencia secular” puede ser influida por la “ciencia sacra”? En *De doctrina christiana*, San Agustín se plantea esta cuestión y escribe:

Si tal vez los que se llaman filósofos dijeron algunas verdades conformes a nuestra fe, y en especial los platónicos, no sólo no hemos de temerlas, sino reclamarlas de ellos como injustos poseedores y aplicarlas a nuestro uso. Porque así como los egipcios no sólo tenían ídolos y cargas pesadísimas de las cuales huía y detestaba el pueblo de Israel, sino también vasos y alhajas de oro y plata y vestidos, que el pueblo escogido, al salir de Egipto, se llevó consigo ocultamente para hacer de ello mejor uso, no por propia autoridad sino por mandato de Dios, que hizo prestaran los egipcios, sin saberlo, los objetos de que usaban mal; así también todas las ciencias de los gentiles, no sólo contienen fábulas fingidas y supersticiosas y pesadísimas cargas de ejercicios inútiles que cada uno de nosotros, saliendo de la sociedad de los gentiles y llevando a la cabeza a Jesucristo ha de aborrecer y detestar, sino también contienen las ciencias liberales, muy aptas para el uso de la verdad, ciertos preceptos morales utilísimos y hasta se hallan entre ellas algunas verdades tocantes al culto del mismo único Dios. Todo esto es como el oro y

plata de ellos y que no lo instituyeron ellos mismos, sino que lo extrajeron de ciertas como minas de la divina Providencia, que se halla infundida en todas partes, de cuya riqueza perversa e injuriosamente abusaron contra Dios para dar culto a los demonios; cuando el cristiano se aparta de todo corazón de la infeliz sociedad de los gentiles, debe arrebatárles estos bienes para el uso justo de la predicación del Evangelio.¹

Estas líneas advierten acerca de los peligros y señalan los beneficios del uso del conocimiento secular. Los judíos, cuando escaparon de las manos del faraón, llevaron consigo el oro y las joyas de los egipcios -objetos preciosos que eran mal usados puesto que no estaban al servicio del único Dios verdadero-, a fin de usarlos para su culto. Aquellos instrumentos en sí mismo buenos pero a los que se le daba mal uso, debían ser rescatados para ponerlos al servicio de Yavé.

El hecho bíblico y la interpretación alegórica de San Agustín pueden ser colocadas como un telón de fondo que brinde un marco, lejano y difuso quizás, a nuestra discusión. No se trata de buscar una hermenéutica exacta al texto agustiniano ni apostar a coincidencias o identificaciones. Simplemente, de mantener abierta la posibilidad de un “intercambio de elementos” si no entre dos pueblos, sí entre dos saberes.

Pero volvamos a la pregunta inicial. ¿Es posible relacionar las enseñanzas de los autores cristianos de la antigüedad tardía con la psicología contemporánea? Un primer modo de resolver esta pregunta sería explorar las relaciones entre el cristianismo primitivo y el conocimiento secular encarnado en la filosofía griega. Sabemos que las terapias psicológicas se apoyan en ciertos conjuntos de valores que poseen una base filosófica de acuerdo a la cual interpretan el conocimiento humano y su conducta.² Sin embargo, la psicología en la actualidad hace enormes esfuerzos para demostrar que ella nada tiene que ver con cuestiones especulativas sino que es una ciencia cuantificable que se despliega en variables psicométricas perfectamente mensurables. No nos corresponde a nosotros discutir esta pretensión, pero sí podemos preguntarnos si siempre fue así, si es que los Padres se desarrollaron siempre en órbitas completamente diversas a las de las ciencias de la salud.

¹ San Agustín, *De doctrina christiana* II, XL, 60.

² Ciertamente, es una cuestión discutida por algunos el hecho de que toda terapia psicológica posea un apoyo en cierta estructura de valores. Al respecto, puede verse: Allen Bergin, “Values and Religious Issues in Therapy and Mental Health”, en *American Psychologist* 46 (1991), 394-403, y Alan Tjelveit, “The Ethics of Value Conversion in Therapy: Appropriate and Inappropriate Therapist Influence on Client Values”, en *Clinical Psychology review* 6 (1986), 515-537.

Los Padres, la medicina y la psicología

Y es aquí, en el terreno que nos ofrece esta segunda pregunta, donde podemos hilvanar algunas respuestas. San Basilio enseña que “la gracia de Dios es tan evidente en el poder curador de la medicina y de quienes la practican como lo es en las curas milagrosas”.³ Este reconocimiento de Dios como fuente del proceso terapéutico nos lleva a considerar la posibilidad de la existencia de una estrecha relación entre el arte médico y la oración cristiana o, en otros términos, entre el cristianismo y la antigüedad clásica, incluida la medicina secular.⁴ Esta alianza forjada por los Padres puede ser claramente vista en la aceptación por su parte de la medicina hipocrático-galénica, ya que respaldaron tanto sus principios como sus técnicas médicas incluyendo la medicación preparada a partir de sustancias animales, vegetales y minerales.⁵ Los médicos de esa época a los que la Iglesia venera como santos, como Cosme, Damián y Pantaleón, estaban entre los mejores y más brillantes profesionales de su época, según cuentan las hagiografías.

Podrían plantearse dudas acerca de la real efectividad o alcance que tuvo esta alianza entre medicina y patrística frente a los desórdenes psicológicos o enfermedades de la mente, puesto que podría haber sido el caso que tal alianza solamente se hubiese dado para las enfermedades del cuerpo. Sin embargo, una mirada atenta a los tratados de Hipócrates y de Galeno revelan una medicina capaz de diagnosticar condiciones mórbidas de la psicología como la manía, caracterizada por la excitación patológica, o como la depresión (*melancholia*), caracterizada por la tristeza y las tendencias suicidas.⁶ San Juan Crisóstomo hace una fina distinción entre una condición patológica de la psicología y un ataque demoníaco, cuando nota que “una tristeza profunda es más dañina para nosotros que todos los ataques de un espíritu maligno”.⁷ Además, los Padres nunca caracterizaron a todas las enfermedades mentales como el resultado de una posesión diabólica como podría pensarse, sino que más bien reconocieron en ellas tres posibles causas -orgánicas, espirituales y diabólicas-, y dirigieron sus tratamientos de acuerdo a cada una de ellas.⁸

³ San Basilio, *Regla 55*; PG 31, 1048b.

⁴ Cf. John Demakis, “Historical Precedents for Synergia and Combining Medicine, Diaconia, and Sacrament in Byzantine Times”, en Stephen Muse (ed.), *Raising Lazarus: Integral Healing in Orthodox Christianity*, Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2004, 16.

⁵ Jean-Claude Larchet, *Thérapeutique des maladies spirituelles*, Paris: Cerf, 2007, c. 1.

⁶ Galeno, *Quibus catharticiis medicamentis et quando purgare oporteat*, en *Opera omnia*, vol 11, Heildesheim: Georg Olms Verlag, 1965, 344.

⁷ San Juan Crisóstomo, *A Stagirio tormentato da un demone*, trad. Lucio Coco, Roma: Città Nova, 2002, 44.

⁸ Cf. Larchet, *Thérapeutique...*, 8.

Es oportuno señalar la frecuencia con la que los Padres utilizan analogías tomadas de las prácticas médicas. Por ejemplo, describen al padre espiritual como un médico de las almas,⁹ a los preceptos como remedios para la salud y a la Iglesia como un hospital espiritual.¹⁰ Sin embargo, nunca utilizan metáforas de tipo filosófico, por ejemplo, considerar a la Iglesia como una sociedad filosófica, o a los Padres como filósofos especulativos, al modo de los filósofos griegos. Esta sola posibilidad despertó en ellos un fuerte rechazo puesto que implicaba una distorsión del significado de la Iglesia y su proceso de salvación. Es un hecho que privilegiaron al saber médico o bien, que prefirieron identificarse con los médicos y no con los filósofos. Vemos entonces, que las relaciones entre patrística y medicina se dieron tanto históricamente como también a nivel retórico, y que se trató de una relación armoniosa y pacífica.

Lo mismo debería decirse de la psicología, en tanto forma parte de las ciencias de la salud y se orienta a reducir el sufrimiento provocado por los desórdenes mentales. Si alguno de los Padres se enfrentara con los datos provistos por las investigaciones en psicoterapia, los que son científicamente verificables y repetibles, sospecho que no habría de sus parte temor a estos avances de la ciencia, sino más bien gratitud a Dios puesto que ese conocimiento podría ser valorado y empleado de un modo consistente con su plan providencial de la creación y que ayudaría a sanar las almas de los hombres.

Pero más allá de esta apreciación personal, me interesa discutir cuáles son las posibilidades concretas de relación de ambos campos -la patrística y la psicología- que se han planteado a lo largo de la historia y que aún hoy se plantean. Richard Niebhur especifica cinco respuestas históricas en términos de relación entre el cristianismo y la cultura en general: oposición, fusión, síntesis, tensión y transformación.¹¹ David Entwistle propone este otro tipo de descripciones para calificar las interacciones entre psicólogos y teólogos: enemigos, espías, colonialistas, neutrales y aliados.¹² Otros autores, como James Beck, se refieren a “modelos manipuladores” enfrentados a “modelos co-relacionales”, en términos de credibilidad, convertibilidad, conformidad, compatibilidad y

⁹ En las *Constituciones apostólicas* (2.41. PG 1, 697b), por ejemplo, se aconseja a los pastores ser médicos compasivos. Los ejemplos abundan en autores como San Juan Casiano, San Juan Clímaco o Simeón el Nuevo Teólogo.

¹⁰ Dice el segundo canon del Concilio de Trullo, que “cánones son para la curación [*therapeia*] de las almas y para el tratamiento [*iaitreía*] de las pasiones”. PG 137, 520d-521a.

¹¹ Cf. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, New York: Harper & Row, 1951, 40-43.

¹² Cf. David Entwistle, *Integrative Approaches to Psychology and Christianity: An Introduction to Worldview Issues, Philosophical Foundations, and Models of Integration*, Eugene, OR: Wipf & Stock Publisher, 2004, 164.

complementariedad.¹³ Estas tesis pueden ser reducidas a tres aproximaciones básicas, que son rechazo, identificación y varios modos de interrelación.

Mi propuesta, siguiendo a Alexis Trader, consiste en analizar de qué modo algunos Padres reaccionaron a la posibilidad de relaciones con las ciencias profanas y de qué modo estas reacciones, de acuerdo a las reacciones básicas enumeradas más arriba, se replican en la actualidad. Para ello, tendré en cuenta figuras de la antigüedad tardía que pueden resultar de alguna manera paradigmáticas: Tertuliano, Valentín y Clemente de Alejandría y Basilio de Capadocia.

Tertuliano

En los comienzos mismos de la Iglesia, cuando el contacto permanente con el paganismo ponía a los cristianos en peligro constante de apostasía, fue natural que aparecieran posturas que extremaran las oposiciones, rechazando cualquier tipo de manifestación que implicara aceptar, por parte de los cristianos, elementos que tuvieran origen pagano, incluida la cultura y la filosofía. Esta actitud aparece de un modo muy marcado en Tertuliano, quien desarrolló una postura de perfecta consistencia lógica e indudable fervor cristiano. Él consideraba que las perennes preguntas filosóficas sobre el conocimiento, la conducta y el gobierno, habían ya encontrado su respuesta más perfecta en la revelación de Jesucristo. Y sin esa revelación, la filosofía, la ciencia y la cultura son, en palabras de San Pablo, “basura”, porque son mortales y sujetas a la corrupción. Escribe: “Alejémonos de todo intento de crear una cristiandad moteada de estoicismo, platonismo y compuestos dialécticos. Queremos a Jesucristo... Con nuestra fe no deseamos creer en otra cosa”.¹⁴ Para Tertuliano, si una persona se convertía al cristianismo, debía rechazar definitivamente a Atenas y a la Academia en razón de Jerusalén y de la Iglesia. No había otro camino ni compromisos intermedios.

Algunas corrientes cristianas contemporáneas, sobre todo protestantes, adoptan una actitud similar frente a los intentos de combinar sus creencias con la psicología, pues entienden que este acercamiento pondría en peligro la posibilidad misma de la salvación. La psicología, afirman, “es una infección destructiva en la vida de la Iglesia que impide la comprensión de nosotros mismos, debilita nuestra devoción a Cristo y reemplaza el Reino de Dios en los corazones con fines tales

¹³ Cf. James Beck, “The Integration of Psychology and Theology: An Enterprise out of Balance”, en *Journal of Psychology and Christianity* 22/1 (2003), 22.

¹⁴ Tertuliano, *Prescripciones contra todas las herejías* 7; trad. Salvador Vicastillo, Madrid: Ciudad Nueva,

como la individuación, la autoestima, el sentirse bien, la coherencia y la satisfacción de la propia vida”.¹⁵

Ciertamente, las advertencias que hacía Tertuliano y que hacen hoy aquellos que podemos llamar *tertulianistas* son reales y se debe estar atentos a lo que ellos señalan. Sin embargo, la posición de Tertuliano es problemática en términos de consistencia interna. Por ejemplo, aunque rechaza con vigor al estoicismo, las recomendaciones que aparecen en sus tratados sobre la modestia y la paciencia, tienen fuertes e innegables matices estoicos. No podía ser de otro modo, ya que su amplísima y profunda cultura no era una vestimenta de la que pudiera despojarse voluntariamente, sino más bien una parte constitutiva de su mundo interno. Ella le permitía comunicarse con los demás, de la misma manera que el conocimiento de la literatura griega le permitió al apóstol Pablo comunicarse con los atenienses cuando dijo: “Porque en Él vivimos, nos movemos y existimos, como algunos de vuestros poetas han dicho: porque somos de su linaje” (Hech. 17,28). Algo similar nos sucede a nosotros, que estamos inmersos en un mundo en el que sin ser plenamente consciente de ello, producimos pensamientos recubiertos de cientificismo y psicología. Un rechazo total de la cultura y la filosofía no fue posible en ese momento y tampoco lo es ahora.

La pretensión, entonces, de Tertuliano y sus seguidores antiguos y modernos carece de solidez; resulta imposible desprenderse o prescindir absolutamente del ámbito cultura en el que se vive pues hasta el mismo lenguaje utilizado está transido de esa misma cultura. La pretensión de pureza absoluta, por tanto, no solamente se revela como imposible sino que impide cualquier tipo de diálogo real y efectivo, puesto que se parte de la convicción que la otra postura está totalmente equivocada y es peligrosa.

El gnosticismo de Valentín

La adopción acrítica de la cultura dominante fue la postura diametralmente opuesta que adoptó Valentín, filósofo agudo y principal representante del gnosticismo egipcio, al que Tertuliano llamaba “el apóstata, y hereje y platónico”.¹⁶ Vivió en la segunda mitad del siglo II, cuando el dualismo persa y el platonismo medio eran las filosofías con mayor vigencia en el ecléctico pensamiento secular, tanto a nivel popular como intelectual, un rol cultural que algunos han asimilado al que ocupa la psicología en la sociedad contemporánea.

¹⁵ Robert Roberts, “Outline of Pauline Therapy”, en Mark McMinn y Timothy Phillips, *Care for the Soul: Exploring the Intersection of Psychology & Theology*, Westmont: IVP Academic, 2001, 134-135.

¹⁶ Tertuliano, *De carne Christi* 20, PL 2.786.

Los gnósticos admitían para su doctrina una interpretación “científica” y “filosófica” de la persona y la obra de Cristo. En lugar del inefable misterio de Dios, inaccesible más allá de los límites de la razón humana, presentaban una emanación de Dios llamada Cristo, que descendió en una persona, Jesús, en el momento de su bautismo y que la había abandonado en el de la crucifixión.¹⁷

Leyendo las obras de Valentín, los Padres llegaron a conclusiones decisivas. San Hipólito, por ejemplo, escribe que Valentín “puede ser estimado como un pitagórico o un platónico, pero no como un cristiano”.¹⁸ San Ireneo de Lyon exclama: “Que todas aquellas personas que blasfeman del Creador... por una perversión en el sentido [de las Escrituras], que aquellos seguidores de Valentín y todos los que falsamente se llaman gnósticos, sean reconocidos como agentes de Satanás”.¹⁹ Los Padres Occidentales como Cipriano, Jerónimo, Hilario de Poitiers y Ambrosio de Milán, y los Orientales como Basilio el Grande, Gregorio Nacianceno y Juan Crisóstomo fueron unánimes en denunciar los intentos de Valentín por fusionar el cristianismo con la filosofía secular, transformándolo de ese modo en otra filosofía con tonalidad religiosa.

En la actualidad podemos reconocer algunas posturas en las cuales “el evangelio de Cristo es reemplazado por el evangelio de la autoayuda”.²⁰ Es fácil encontrar dentro de la infinidad de publicaciones de este género muchas que apelan aquí y allá a elementos cristianos, a los que combinan con otros pertenecientes a distintas tradiciones religiosas o, simplemente, a principios terapéuticos surgidos del sentido común de la humanidad. De ese modo, Cristo deja de ser el Hijo de Dios y el cristianismo deja de ser una religión de fundación divina, y pasan a ser un ingrediente más de una suerte de tónico revitalizador del ánimo y del humor de los lectores.

Se trata, pareciera, de un diluido del gnosticismo de antaño, pero igualmente peligroso en tanto desdibuja los perfiles propios del cristianismo en una fusión indiferenciada. Richard Niebuhr escribe que “los términos difieren, pero la lógica es siempre la misma: Cristo es identificado con lo que el hombre concibe como sus más altos ideales, sus más nobles instituciones y su mejor filosofía... El Cristo de la cultura se convierte en un camaleón, en el que la palabra *Cristo* es

¹⁷ Sobre el valentinismo, puede verse de entre la abundante bibliografía al respecto Einar Thomassen, *The Spiritual Seed: The Church of the “Valentinians”*, Boston: Brill, 2006.

¹⁸ Hipólito, *Refutatio omnium haeresium*, ed. Miroslav Marcovich, Patristische Texte und Studien 25, Berlin: Walter de Gruyter, 1986, 237.

¹⁹ Ireneo de Lyon, *Adversus haereses* 5.26 (PG 7.1194).

²⁰ Cf. Mark McMinn y Clark Campbell, *Integrative Psychotherapy: Toward a Comprehensive Christian Approach*, Downers Grove Il: IVP Academic, 2007, 388.

solamente término honorífico y emocional al que cada persona adjunta altísimas cualidades según sean sus ideales”.²¹

Es preferible, por todo esto, hablar de *integración* y no de *fusión*, tal como proponen Collins y Gingrich.²² Es decir, de situarse en una orientación teórica básica, en este caso el cristianismo, y comenzar a tender relaciones con la psicología sobre la base de presupuestos comunes. Se trata de una tercera vía de relación entre psicología y teología, “una vía media entre los peligros que llevarían a destruir la comprensión cristiana de la humanidad y de los que destruirían la psicología como disciplina”.²³

Clemente de Alejandría y Basilio de Cesarea

Clemente de Alejandría y San Basilio fueron contemporáneos de Tertuliano y Valentín y pavimentaron el camino de una tercera vía, permitiendo una cooperación inteligente de los cristianos con los no creyentes pero manteniendo la distinción de la fe y la vida cristianas. A diferencia de Tertuliano, Clemente no pretendió posicionar al cristianismo como un enemigo del estoicismo, sino que más bien buscó hacer uso de ambas posturas a fin de alentar a los creyentes a llevar una vida virtuosa. Por ejemplo, en su libro *Quién es el hombre rico que será salvado*, ubica al principio de desasimiento propio de la filosofía estoica (la *apátheia*) dentro del contexto del amor cristiano y lo transfigura, transformándolo de un concepto de resignación negativa con respecto a la vida en este mundo, a una afirmación positiva del mandamiento más importante de Cristo.²⁴

San Basilio, en su *Carta a un joven sobre la correcta lectura de los clásicos*, destaca el proceso que encuentra en el uso cristiano que hace Clemente de la filosofía estoica. Escribe: “Si, entonces, hay alguna afinidad entre las dos literaturas, el conocimiento de ambas debería ser útil para nosotros en la búsqueda de la verdad. Si no existe esta afinidad, al enfatizar el contraste, la comparación será de gran ayuda para el fortalecimiento de nuestro aprecio por la mejor de ellas”.²⁵ Esta visión optimista de San Basilio por buscar coincidencias, comparar y encontrar los contrastes,

²¹ Niebuhr, *Christ and Culture*, 103-107.

²² Cf. Gary Collins, *Christian Counseling: A Comprehensive Guide*, Nashville: Thomas Nelson Inc., 2007, 127, y Heather Davediuk Gingrich y Fred C. Gingrich, *Treating Trauma in Christian Counseling*, Downers Grove Il: IVP Academic, 2017, 19-38.

²³ Cf. Entwistle, *Integrative Approaches*, 273.

²⁴ Clemente de Alejandría 12, *The Rich Man's Salvation*, ed. G.W. Butterworth, Cambridge Ma.: Harvard University Press, 1960, 292.

²⁵ Basilio de Cesarea, *Ad adolescentes* 4, ed. Wendy Helleman, *Basil's Ad Adolescents: Guidelines for Reading the Classics*, en *Christianity and the Classics: The acceptance of a heritage*, Lanham: University Press of America, 1990, 42.

sugiere una actitud de sana apertura acompañada de discernimiento y permitiendo la selección, integración y transfiguración de la mirada de aquellos que están fuera del ámbito cristiano.

Esta actitud, que podríamos denominar de “apertura con discernimiento” y que encontramos en autores como Clemente de Alejandría, Basilio Magno y Máximo el Confesor, surge de la convicción que ellos tienen acerca del poder totalizante y transfigurador de la fe cristiana. Es esta convicción la que le otorga a los Padres la audacia necesaria para ir más allá de la actitud de aislamiento que propone Tertuliano, y es la fe la que los ilumina con la agudeza necesaria para detectar y rechazar la seductora fusión que propone Valentín con argumentos cuestionables. Es este el motivo por el que San Basilio, por ejemplo, puede alentar a los jóvenes estudiantes a aplicarse a los textos seculares, y a seleccionar en ellos los elementos que proveen alimento y pueden ser armonizados con el último fin de la vida que es la santificación.

No hay que perder de vista que esta aproximación de dos culturas -pagana y cristiana en el caso de los Padres, y religiosa y “científica” en el caso actual- implica siempre relaciones asimétricas y jerárquicas. Asimétricas, porque desde la perspectiva cristiana, la teología con sus normas y valores posee un lugar prioritario con respecto a los saberes seculares; y jerárquica, porque los conceptos de estos saberes están ubicados dentro de una visión más amplia y enmarcada en la teología cristiana.²⁶ Es que, justamente, la enseñanza cristiana reivindica la posesión de una estructura o marco dentro del cual los aspectos útiles del conocimiento secular pueden ser orientados hacia Cristo, encontrando de ese modo su significado más alto y profundo. Se trata de una suerte de “bautismo” de esos elementos, a fin de poder ser incorporados en su cosmovisión y ser operativos en ese ámbito.

Este tipo de relación permite que los conceptos psicológicos puedan ser situados y estructurados dentro del contexto de la Verdad, para ser transfigurados por la vivificante experiencia de Dios y convertirse de ese modo en ocasión de salvación. Se trata de una verdadera y propia transformación en la que lo natural -como es la psicología-, es elevado y transfigurado por el mensaje cristiano y, al incorporarse a la experiencia de la fe, se integra como un elemento más en el proceso de deificación, en la *zoon theoumenon* o vida divinizada. Y no es esta una opinión novedosa; es, sencillamente, la extensión a la psicología de lo que fue el proceder normal de los Padres con respecto a al conocimiento pagano. Ellos, por ejemplo, tomaron prestados de la filosofía griega términos como *hypostasis* y *ousia* y los fortalecieron con un nuevo contenido, y luego los emplearon no solamente en la teología, sino también en la liturgia y la himnografía.

²⁶ Cf. Deborah van Deusen Hunsinger, “An Interdisciplinary Map for Christian Counselors, Theology, and Psychology in Pastoral Counseling”, en McMinn y Phillips, *Care for the Soul*, 225, 230.

El empleo de esta perspectiva que podríamos llamar “clementino-basiliana” permite la apertura de la patrística a los conceptos psicológicos y habilita a éstos a anclarse en una narración que se extiende desde la Creación hasta la consumación de todas las cosas. De esta manera, son provistos de lo que en sí mismos no poseen y que los capacita para responder a aquellos problemas existenciales para los que la psicología no tiene una respuesta adecuada o plenamente satisfactoria. Por ejemplo, conceptos tales como la culpa y la condenación, el vacío y la falta de sentido, el destino y la muerte son enriquecidos exponencialmente por la perspectiva religiosa, completando así a la psicología que, con respecto a ellos, está muy limitada.²⁷

Conclusión

A partir de lo expuesto podemos arribar a algunas conclusiones. La amistad histórica entre los Padres y la medicina hipocático-gelénica es suficiente para considerar que las objeciones de Tertuliano no pueden sustentarse. Y, por otra parte, la fusión irreflexiva que propone Valentín sería equivocada e irresponsable. La tercera opción, la de Clemente y Basilio, se presenta como aquella que selecciona, incorpora y transfigura. Se trata, sin embargo, de una estrategia asimétrica y jerárquica, puesto que los valores cristianos son diversos y superiores al significado de un temporario bienestar o del *well being* al que se orienta la psicología.

Es también una postura selectiva, puesto que no todas las corrientes psicológicas son aptas para ser incorporadas al cristianismo. En este caso, la enseñanza cristiana funciona como un filtro que admite algunos conceptos, rechaza otros y otras veces sugiere alternativas. Es por este motivo que esta tarea, para ser exitosa, requiere de un estrecho trabajo interdisciplinar en el que se conjuguen la claridad de una mentalidad teológica capaz de identificar aquellos conocimientos o percepciones de la psicología para ubicarlos dentro de la concepción cristiana, y la capacidad de discernimiento de una psicología que proponga aquellos elementos de su área que pueden recibir el “bautismo cristiano”.

²⁷ Para este tema, es particularmente recomendable la lectura de los tipos de ansiedad que describe Paul Tillich en el segundo capítulo de su libro *The Courage to Be*, New Haven: Yale University Press, 1952, 40-53.