

María GALLARDO GARRIDO-LESTACHE

"AMARME PARA AMARTE"

EL AMOR DESORDENADO DE SÍ
COMO FACTOR ETIOLÓGICO EXPLICATIVO DEL
PSIQUISMO ENFERMO, EN LA PSICOLOGÍA
CLÁSICA Y CONTEMPORÁNEA

*Trabajo Final de Grado
dirigido por el
Dr. Martín F. ECHAVARRÍA*

*Universidad Abat Oliba CEU
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
Grado en Psicología*

2014

Piense cada uno que tanto se aprovechará en todas las cosas espirituales cuanto saliere de su propio amor, querer e interés.

IGNACIO DE LOYOLA (EE.EE., 189)

Resumen

Breve exposición de la función que ejerce el amor de sí en la configuración y dinamismo del equilibrio psíquico humano. Se estudia su naturaleza y las causas explicativas de su génesis, ordenación y perfeccionamiento, así como de su perversión, a la luz de la enseñanza de la Psicología clásica, particularmente la aristotélico-tomista, y de las corrientes de Psicología contemporáneas.

Resum

Breu exposició de la funció que exerceix l'amor de si en la configuració i dinamisme de l'equilibri psíquic humà. S'estudia la seva naturalesa i les causes explicatives de la seva gènesi, ordenació i perfeccionament, així com de la seva perversió, a la llum de l'ensenyament de la Psicologia clàssica, particularment la aristotèlic-tomista, i de les corrents de Psicologia contemporània

Abstract

Brief exposition of self-love's function in the configuration and personal dynamic equilibrium of the human psyche. Its nature and the causes of its genesis, ordination and improvement, as well as its perversion, have been studied in the light of the teaching of classical Psychology, particularly the aristotelian-thomist, and streams of contemporary Psychology.

Palabras claves / Keywords

Psicología humana - Amor - Afectos - Amor de sí - Amistad - Fin último - Virtud - Desorden - Enfermedad psíquica - Egocentrismo - Narcisismo - Soberbia

Sumario

Introducción	9
PRESUPUESTO: El amor es el principio, medio y fin de la vida personal	11
PARTE PRIMERA: Principio y fundamento de nuestra vida psíquica	
I. Estructura y dinamismo de las facultades cognoscitivas y afectivas	
I.1. El punto de partida: la realidad verdadera y buena es conocida y amada	23
I.2. Influencias recíprocas del conocimiento, el amor y la acción	29
I.3. Triple fuente etiológica de nuestro psiquismo: orgánica, psíquica y sobrenatural	35
I.4. Anatomía psíquica: las cuatro facultades básicas y sus relaciones naturales	43
I.5. El sentido último: todo agente obra por un fin, su bien amado	46
II. Naturaleza del amor, principio y fuente de todos nuestros afectos	
II.1. Todo agente es amante: un bien para alguien	47
II.2. Todo amante es paciente: la semejanza, principio de amor	49
II.3. Dos semejanzas, dos amores	51
II.4. Frutos del amor	
II.4.1. El amor es fuerza unitiva: unión	52
II.4.2. El que ama vive donde ama: mutua inhesión	54
II.4.3. El que ama sale de sí: éxtasis	55
II.4.4. El que ama odia lo que se opone al amor: celo	56
II.4.5. El amor derrite o lesiona: licuefacción o herida	57
II.4.6. El amor es principio de toda operación: afectos y obras	57
II.5. Las múltiples caras del amor	58
PARTE SEGUNDA: El amor propio desordenado en la génesis del psiquismo enfermo	
III. Indagar la historia clínica: las heridas del alma caída, punto de partida	
III.1. Desorden heredado	59
III.2. Desorden adquirido	62
IV. Acertar con el diagnóstico: sintomatología y principio común del desequilibrio psíquico	
IV.1. El encadenamiento de la razón por parte de la afección sensible	65
IV.2. La voluntad esclava de la pasión: continente, incontinente y viciosa	72
IV.3. El apetito desordenado de la propia excelencia: soberbia, filautía, egocentrismo y narcisismo.	84
PARTE TERCERA: El amor de sí, fundamento de posibilidad del amor de amistad	95
Conclusión	105
Bibliografía	109
Anexo	113

Introducción

La pretensión fundamental de esta investigación, que no puede renunciar a la riqueza de la luz proveniente de la labor armónica de la razón y la fe, es ésta: bebiendo de la ciencia natural y teológica alcanzar *una mayor comprensión* del misterio de la psique humana para *una mejor intervención* sobre su salud y plenitud en el orden psíquico puramente natural. Salud y plenitud naturales que, aun pudiendo disponer mejor al hombre para recibir la Salud y Plenitud sobrenaturales, serán por sí mismas siempre insuficientes para alcanzar la felicidad suprema que anhela el psiquismo humano, la cual solo puede obtenerse como don gratuito en la amistad divina, verdadera necesidad del hombre, con la cual muchas deficiencias psíquicas son tantas veces paliadas. De manera que, aun sin poder ocuparnos de ello aquí, quedará a salvo la prioridad de la acción sanadora y santificadora de la gracia como fundamento de toda verdadera curación y plenitud psíquica, pues

el hombre es un ser relacional [y] si se trastoca la primera y fundamental relación del hombre -la relación con Dios- entonces ya no queda nada más que pueda estar verdaderamente en orden. De esta prioridad se trata en el mensaje y el obrar de Jesús. Él quiere en primer lugar llamar la atención del hombre sobre el núcleo de su mal y hacerle comprender: si no eres curado en esto [el perdón de los pecados], no obstante todas las cosas buenas que puedas encontrar, no estarás verdaderamente curado¹.

En efecto, en el estado caído en el que la humanidad se encuentra, ni siquiera en el orden natural le es posible al hombre alcanzar por sus propias fuerzas la salud y plenitud de su psique, ni para sí ni para otros. El desarrollo armónico de la personalidad requiere necesariamente la ayuda de la gracia divina. Si bien es cierto que ello escapa a la acción del psicólogo, éste -creyente o no- no puede ignorar esta verdad fundamental. De ahí que la ciencia psicológica, limitada por sí misma sin la acción divina para sanar y plenificar la psique humana, no pueda contradecir ni prescindir del dato revelado a la hora de comprender en profundidad la psicología del hombre -objeto de su análisis académico y de su tratamiento terapéutico- sin quedar gravemente sesgada en sus consideraciones teoréticas y en su práctica clínica.

Supuesto este marco teórico básico, comenzaremos nuestra exposición clarificando qué entendemos por amor y por “amor de sí”, para considerar después la naturaleza y consecuencias psíquicas de su desorden, terminando con una breve consideración acerca de su ordenación a la comunión de vida en la amistad. La inclusión de este último epígrafe no es casual, responde a la necesidad de orientar el recto amor de sí hacia la perfección humana, hacia la consecución del fin último de la vida psíquica

¹ JOSEPH RATZINGER, *La infancia de Jesús*, p.50. No es ésta una cita de carácter magisterial propiamente, pero sintetiza de manera muy sencilla la doctrina de la fe católica al respecto: “El pecado rebaja al hombre, *impidiéndole* lograr su propia plenitud”. El hombre está necesitado de salvación y no puede salvarse a sí mismo. La Psicología no puede salvar al hombre ni conducirlo a su plenitud. “Toda la vida humana, la individual y la colectiva, se presenta como lucha, y por cierto dramática, entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas. Más todavía, el hombre se nota incapaz de dominar con eficacia por sí solo los ataques del mal, hasta el punto de sentirse como arrojado entre cadenas. Pero el Señor vino en persona para liberar y vigorizar al hombre, renovándole interiormente y expulsando al príncipe de este mundo, que le retenía en la esclavitud del pecado” (CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 13).

en esa comunión de vida propia de la amistad, que se alcanza mediante las operaciones del conocer y del amar.

Se trata, por tanto, de un escrito de “Psicología Católica” en un doble sentido: porque aunque sus argumentos son formalmente psicológicos algunos de sus presupuestos son teológicos, y por su carácter universal. En efecto, además de contar con el esfuerzo de la razón natural, está abierta a otro orden de conocimiento que el hombre no puede de ningún modo alcanzar por sus propias fuerzas: el de la Revelación divina. Por ello, algunas de las afirmaciones realizadas partirán de premisas reveladas, a partir de las cuales se descubre una visión más profunda del hombre, de su psicología. Además, presta especial cuidado a otras afirmaciones que no provienen de esta fuente sobrenatural, para que no contradigan en ningún caso el depósito de la fe. En segundo lugar hablamos de “Psicología Católica” en cuanto que los conocimientos que ofrece son válidos para todo hombre de todo tiempo y lugar, por estar fundamentados en su naturaleza y finalidad última, que es siempre la misma. Se trata, en última instancia, de una psicología universal, universalmente válida y fundante por beber de todas las fuentes que sean capaces de ofrecer un conocimiento más completo del psiquismo humano sin contradecir la palabra que su más amante y sabio conocedor ha pronunciado sobre él: su Creador y Salvador.

PRESUPUESTO

Como presupuesto fundamental y presentación introductoria explicaremos aquí qué entendemos por “amor” enunciando sucintamente sus significados analógicos, esclareciendo y delimitando de este modo la operación psíquica que constituye el objeto central de nuestro análisis. Nos centraremos, ante todo, en el amor natural hacia uno mismo para justificar su bondad intrínseca -antes de habar de su desorden- y su relación con el orden sobrenatural.

El amor es el principio, medio y fin de la vida personal

El *primer movimiento* que existe en lo más íntimo de la psique humana es el amor. Se trata de un amor *bueno* hacia sí mismo². Sabemos que todo hombre se ama naturalmente a sí mismo porque es un hecho constatable, evidente, observable desde la experiencia personal humana. Todos deseamos bienes para nosotros mismos. Si no nos amásemos en alguna medida no pretenderíamos ningún bien para nosotros, no comeríamos, no respiraríamos, no trabajaríamos, no nos moveríamos. El corazón del hombre posee un apetito *natural* de su propia perfección, ama su felicidad, desea llegar a “ser mejor”, ser más de lo que ya es. Dicha inclinación a “ser más”, el deseo de desarrollar en plenitud el bien que *ya es*, las perfecciones que *ya posee*, es manifestativo del *primer amor innato* en toda criatura que “es”. Por eso busca bienes para sí mismo, porque se ama, porque quiere crecer hasta *ser y poseer* el máximo bien del que sea capaz. Toda criatura apetece, ama, desea su propia perfección, su bien mayor, su fin último³.

Hablaremos ahora de de este “primer amor” que constamos presente en todas las cosas, pero muy particularmente en el hombre. Trataremos después de un “segundo amor” fundado en el primero, pero que es consiguiente al conocimiento sensible, y de un “tercer amor” semejante a los anteriores, pero que es específico, exclusivo, de los seres personales, pudiendo darse tanto en el orden natural como en el sobrenatural. Veremos que estos tres amores son distintos, pero tienen algo en común: *por ellos el hombre se ama a sí mismo de un modo recto y bueno, deseando bienes para sí mismo*, bienes que le ayudarán a crecer y desarrollarse como persona. En consecuencia, dicha “triada de amores” constituyen un tipo particular de amor: *el amor de sí mismo* - amor concupiscible, en los clásicos-.

No obstante, existe otro tipo de amor que abordaremos en último lugar y que se apoya o fundamenta en este triple amor de sí: *el amor de amistad*, por el cual uno *desea el bien de la otra persona*, de la persona amada. De este segundo tipo de

² Amor que los grandes autores clásicos han denominado “*apetito natural*”, lenguaje demasiado extraño para la sensibilidad y comprensión de la psicología contemporánea. No renunciaremos a esta terminología, pero nosotros trataremos de él aquí denominándolo de diversas maneras: amor natural, amor primero de sí, amor o deseo de la felicidad, de la propia perfección o excelencia, del bien propio, de plenitud, del máximo desarrollo o madurez personal, etc. La terminología clásica habla de “apetito” para referirse a cualquier operación de las potencias apetitivas (inferiores o superiores), es decir, para cualquier movimiento psíquico afectivo, no solo el amor, sino cualquiera de las demás afecciones que nacen de él: el deseo, el gozo, el odio, la tristeza, la esperanza, etc. Todas estas pasiones o afectos son “apetitos”. La palabra “afecto” es su equivalente en nuestra lengua, término que genera menos confusión que “apetito” por la tendencia que tenemos a identificar éste con el “deseo”.

³ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.1, a.7 in c.

amor hablaremos en la última parte de este trabajo ya que el amor de sí se ordena, tiene como fin, la comunión de vida en la amistad. De ahí la importancia de esta primera fundamentación de la naturaleza del amor en general y del amor de sí en particular para la comprensión del amor de amistad, que es el fin último de la vida humana.

Acerca del *amor natural* de sí mismo expondremos solamente algunos principios fundamentales: en qué consiste, de dónde nace, y a dónde se dirige. El *primer amor*, el *primer movimiento psíquico* del que ahora tratamos, es *inherente a nuestra naturaleza*. No podemos extirparlo, *no podemos renunciar a él*. La libertad del hombre -que no es absoluta, dicho sea de paso- no puede dejar de querer ser feliz, no puede dejar de desear y buscar su propio bien, su Mayor Bien. En este orden ontológico, en este primer “nivel de amor”, el hombre no puede dejar de amarse. Todos aman su propio bien, desean su felicidad, incluso aquellos que en las acciones particulares se equivocan a la hora de juzgar qué es lo bueno para sí mismos -como la persona que realiza conductas autolíticas- están buscando “un bien”, su bien, aun cuando se trate de un “falso bien”, un bien solo aparente -como podría ser calmar su sintomatología ansiosa-. De la misma manera, el que “pierde su vida” entregándola por la persona amada en el recto y sano amor de amistad no deja de amarse a sí mismo y de buscar su bien aunque esta búsqueda no sea lo primero en su intención -porque entonces mira al bien de la persona amada-. Justamente es en esta entrega de sí mismo por amor donde se realiza, de hecho, su Mayor Bien, su fin último. Perdiendo su vida la encuentra, “perdiendo su bien”, renunciando a su propio amor, querer, e interés, se ama verdaderamente a sí mismo y alcanza su plenitud en la unión con la persona amada.

Es claro, por tanto, que en este sentido no podemos nunca renunciar a este sano, bueno y natural amor de nosotros mismos. Para perderlo tendríamos que dejar de “ser”, dejar de “ser un bien”. No morir, sino ser completamente aniquilados en nuestro ser. Y esto nunca ocurrirá, no porque sea imposible para Dios, sino porque Él es bueno: “Te compadece, Señor, de todos, porque amas a todos los seres [...]. Amas a todos los seres y no odias nada de lo que has hecho; si hubieras odiado alguna cosa, no la habrías creado” (Sb 11, 22). Este amor es un don. Es un regalo que forma parte de nuestra estructura psíquica y que nadie puede arrebatarlos.

He aquí el primer amor que el Psicólogo tiene que “rescatar”, que sacar a flote cuando las tendencias desordenadas parecen haberlo ahogado. El terapeuta no puede olvidarlo: delante de sí tiene alguien que se ama a sí mismo, que desea su bien, aunque exteriormente algunos aspectos clínicos escondan esta inclinación o parezcan haberla destruido totalmente. Así ocurre, por ejemplo, en la *pérdida de autoestima* común a muchos trastornos y manifestada en síntomas afectivos como el tedio, la anhedonia, el desprecio de sí mismo, los sentimientos crónicos de vacío; o cognitivos, como las distorsiones en los juicios de valor acerca de su persona y de su entorno presente, pasado o futuro, ideas deliriosas de culpa, de inutilidad, etc.; u otros síntomas motivacionales y conductuales relacionados con una aparente desestima de sí y de la propia vida, como la apatía, la restricción alimentaria, autolesiones, inhibición, aislamiento social, entre otros. Asimismo, la *autoestima exagerada* o las ideas de grandiosidad características de algunos síntomas

psicóticos, maníacos, o narcisistas y que son comunes a muchos trastornos pueden hacernos pensar en un amor de sí totalmente viciado o corrompido. Pero la arrogancia, engreimiento, egoísmo, la seguridad en sí mismos, el aire de superioridad, su tendencia a la dominación, explotación y rebajamiento del otro, los delirios o fantasías de grandeza, ideas megalomaniacas, ideas delirantes de mérito, de poder, de identidad, de conocimiento excesivo, etc., no pueden hacernos perder de vista el sano “amor primero” de sí que radica en lo más íntimo de su psiquismo.

Por otro lado, al decir que este amor de sí mismo es “natural”, queremos significar que se trata de algo innato. Es decir, nacemos con él, es una *característica constitutiva de nuestra psicología que no sigue a ninguna operación cognoscitiva* que hayamos realizado nosotros previamente. No es fruto de nuestro aprendizaje, de la influencia del “medio”. Es una inclinación “espontánea” de nuestra psique, tendencia que no es elegida ni adquirida por nosotros mismos, ni recibida en la interacción con unas determinadas “condiciones ambientales” o relaciones interpersonales.

Todo ello implica que este “amor natural” con el que el hombre se ama sí mismo deseando y procurando su propio bien natural *lo posee también cada una de las facultades de su psiquismo en particular*⁴. Así, las facultades cognoscitivas aman naturalmente conocer, desean conocer la verdad, cada una se inclina a realizar la operación que naturalmente le es propia y “se goza” al realizarla. Del mismo modo, también nuestras facultades afectivas se inclinan, aman naturalmente realizar las acciones que les competen, quieren amar, apetecen naturalmente los bienes de los que son capaces. De ahí que, por ejemplo, el hombre apetezca naturalmente conocer la verdad acerca del mundo que le rodea, de Dios, de sí mismo, o que se goce recordando, imaginando, mirando, escuchando, porque a todo ello se inclinan amorosamente su razón, sus sentidos internos y externos, respectivamente. Y por el mismo motivo, según sus inclinaciones afectivas naturales, también desea naturalmente, por ejemplo, vivir en sociedad, entrar en comunión con otras personas, relacionarse con ellas, amarlas, o amar a su Creador, conforme a la inclinación natural de su voluntad; asimismo también apetece, natural y bondadosamente, el alimento para su propia conservación o el ejercicio de la sexualidad en vistas a la generación según la inclinación de su apetito sensible hacia estos bienes de su naturaleza.

Todo lo anteriormente descrito lo desea el hombre en virtud de ese “amor primero”, amor natural. Es decir, lo desea “por naturaleza” no “por gracia”. He aquí otro sentido que puede darse al término amor “natural” en este contexto: la distinción de lo que pertenece al orden de la naturaleza y al orden de la Gracia. Esta distinción es importante, por eso nos detendremos un momento en ella. Es cierto que este trabajo no tiene como objeto principal el estudio de movimientos psíquicos de orden sobrenatural, pero, precisamente por ello, para delimitar nuestro objeto de estudio y comprender mejor el alcance de nuestras afirmaciones, merece la pena detenernos ahora en esta diferenciación. Vamos a intentar clarificar dicha distinción porque ambos órdenes son verdaderamente distintos, aun cuando en nuestra experiencia

⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q.80, a.1 ad 3.

personal actual, en nuestra vida de gracia, sean inseparables -hecho que a no pocos católicos de recta intención induce a confusión-.

En efecto, la gracia divina ha penetrado “el agua” de nuestras operaciones psíquicas naturales transformándolas en el “vino nuevo” de acciones sobrenaturales gracias al don de la caridad que ha sido infundida en nuestras facultades psíquicas, sin destruirlas ni sustituirlas, sin anular sus capacidades naturales, su dinamismo propio, sino dirigiéndolo ahora -este mismo dinamismo, esas mismas operaciones naturales, que en este sentido nunca dejan de ser “naturales”- a un fin sobrenatural. Es preciso aprender a *distinguir sin separar*, para que lo que Dios ha unido -la naturaleza y la gracia- no lo separe el hombre, pero también para que el hombre no niegue el primero de los dones recibidos: su naturaleza, fundamento de posibilidad de la recepción del segundo: la gracia, a la cual la naturaleza estaba destinada desde un principio en la Bondadosa intención de su Creador. Precisamente uno de los intereses que motiva este trabajo es investigar de qué modo la Psicología puede ayudar a recuperar el orden perturbado de la psique, no solo para aliviar un “malestar clínicamente significativo”⁵, sino, ante todo, para poder ayudar mejor al hombre a *disponerse para recibir* esa gracia. Y esto no porque la gracia necesite de una naturaleza perfectamente dispuesta para actuar, ni porque una perfecta disposición natural pueda conseguirse sin ella -sobre todo teniendo en cuenta el estado caído en el que se encuentra-, ni tampoco porque una buena disposición sea capaz de producir dicha gracia, sino porque la Providencia divina pide cooperación de sus criaturas y porque *el principal impedimento* a su Acción es un desorden de naturaleza psíquica: el amor desordenado de sí⁶. Este afecto recto o desordenado hacia uno mismo -culpable o inculpable- será, justamente, el objeto de nuestro análisis.

Es cierto que la naturaleza, la creación entera, es “una gracia” de Dios, un don inmerecido. Pero cuando hablamos del orden natural distinguiéndolo del sobrenatural nos referimos a la gracia como a la invitación gratuita que Dios ha hecho a la naturaleza humana para elevarla a la intimidad de su amistad divina, es decir, aquello que el hombre no puede conseguir con sus solas fuerzas naturales. Se trata, por tanto, de una “Gracia sobre gracia”. La caridad no es un don debido a nuestra naturaleza -a pesar de que ésta estuviese destinada a aquélla en el plan divino- sino que la sobrepasa, aunque la supone. Y no es una virtud que el hombre pueda alcanzar por sus solas fuerzas naturales, como tampoco la fe que la precede puede obtenerla el hombre por sí mismo. De modo que es preciso sostener con

⁵ Expresión y criterio común de los manuales diagnósticos en psiquiatría para los trastornos mentales, particularmente en *The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM). La edición vigente es la quinta (DSM-5), publicada por la *American Psychiatric Association* el 18 de mayo de 2013. En España su uso es preferido -tanto en los programas de formación de psicólogos como en la práctica profesional- a la Clasificación Internacional de Enfermedades, cuya última versión (CIE-11) está previsto que se publique en el año 2015.

⁶ Precisamente es este amor desordenado de sí el que lleva a las psicologías de la “autorrealización” a no querer reconocer que la plenitud o madurez psíquica exige y necesita siempre de un auxilio divino superior al orden de la naturaleza humana, considerando, por ejemplo, la “espiritualidad” -un supuesto orden sobrenatural- como natural al hombre y exigido por su creación, y pretendiendo, de este modo, alcanzar un “bienestar psíquico” -identificado con la felicidad humana- como una creación humana, o como algo connatural al hombre y no debido a una gracia divina. (Véase, por ejemplo, KENNETH I. PARGAMENT, *Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred*).

firmeza que la persona humana es capaz de llegar por sus solas fuerzas, con sus potencias naturales, a conocer y amar a Dios -fin último de la vida humana-, pero solo hasta cierto punto, solo con un conocimiento y amor naturales, limitadísimos. Limitados a un fin natural, que no es el destino último definitivo intentado para el hombre en el designio divino. Su fin último sobrenatural: el conocimiento y amor de Dios por la fe y la caridad en esta vida, y por la visión y la caridad en la venidera, no puede el hombre conseguirlo por su potencia natural⁷. Para entrar en la intimidad divina debe ser elevado por la gracia. Participar de la naturaleza de Dios por el conocimiento de la fe y el amor de la caridad no es algo que pueda ser exigido a nuestra naturaleza, es un don inmerecido. Gracia totalmente gratuita que el hombre no podría alcanzar con sus facultades psíquicas naturales, por sus operaciones cognitivas y afectivas, si estas mismas no fuesen penetradas, invadidas y elevadas por la acción divina “sobrenatural”. Acción, como su nombre indica, “sobre” lo “natural”. Una naturaleza humana, eso sí, que estaba ya adecuadamente dispuesta por la mano del Creador de la naturaleza para que su gracia penetrara en ella sin violencia, para que fuese recibida con suavidad⁸.

Volviendo al tema que nos ocupa, resulta ahora evidente que el amor natural de sí mismo es un don de Dios, pero un don que no es de orden “sobrenatural” sino “natural”. Esas operaciones que anteriormente hemos enumerado a modo de ejemplo -y todas aquellas a las que se incline nuestra naturaleza a causa de ese amor primero y espontáneo- son inclinaciones naturales y buenas. Por eso nuestra razón las juzga como buenas, porque lo son. Todas las tendencias citadas: el amor de uno mismo, el conocimiento y amor de Dios, el querer establecer relaciones interpersonales, unirse en amistad con otra persona, formar una familia, el deseo de conocer cualquier verdad, de contemplar la belleza, de imaginarla, el deseo del alimento, del acto sexual, etc., son fruto del “amor primero” del que estamos tratando, es decir: inclinaciones dadas por Dios en nuestra naturaleza y en cada una de nuestras facultades psíquicas. Son, por eso, inclinaciones *buenas*. Más aún, son “ley”. Son ley natural⁹. Mirando estas inclinaciones naturales, estos deseos espontáneos que brotan de sí mismo, el hombre puede leer la “ley” divina, reconocer la voluntad de Dios, el fin para el que ha sido creado, pues está inscrito en cada una de las inclinaciones de sus facultades psíquicas: “ámate a ti mismo”, “conóceme y ámame”, “conoce y ama a otras personas”, “conoce la verdad”, “ama todo los bienes”, “come”, “goza en la unión sexual y en la generación de otro ser humano”. En definitiva: “sé feliz”, “aseméjate a mí”, “conoce y ama como Yo”.

Si del apetito natural nacen “las leyes” naturales de la razón, “el deber” y nuestra obediencia a la ley no suponen, en realidad, una actuación contraria a nuestros deseos, sino que implican la satisfacción de nuestros anhelos más hondos. La dificultad radica en que actualmente el hombre vive interiormente dominado por afecciones desordenadas, cuya satisfacción contraría al bien humano, por eso

⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q.62, a.1 in c.; q.93, a.3 in c.

⁸ Más adelante sostendremos que la tendencia del hombre a amar a Dios más que a sí mismo es algo natural. Esta inclinación es no sólo conveniente, sino necesaria, pues si en el hombre únicamente existiera el amor natural a sí mismo la caridad no podría después perfeccionarlo, pues violentaría la naturaleza. (Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q.60, a.5 in c.; II-II, q.23, a.2 in c.).

⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q.94, a.2.

experimenta muchas veces la obediencia y el sometimiento a la ley divina -o simplemente de su propia razón- como una esclavitud limitante. Con todo, debemos tener presente que el deseo naturalmente ordenado (o sobrenaturalmente sanado y elevado por la virtud y la gracia divina) no debe ser reprimido, precisamente porque coincide con la voluntad divina inscrita en nuestra naturaleza. Ya lo hemos apuntado antes, el bien que el hombre apetece en lo más íntimo de su corazón lo aprende la razón como bueno y lo prescribe, gobernando así -con el concurso de la voluntad- las demás facultades psíquicas de las que ella es cabeza.

De modo que el gobierno de la razón se realiza en función de las inclinaciones de este primer amor natural: “esos bienes *que amo* deben procurarse y su mal contrario evitarse”. Y así lo dictará la razón: “debo conocer y amar a Dios”, “debo conocer y amar a las otras personas”. Y también: “debo comer”, “debo engendrar vida”, “debo procurar los bienes que naturalmente apetezco”. Pero, eso sí, según un orden y medida: “*tanto cuanto me conduzcan al fin* para el que he sido creado”¹⁰. Las afecciones desordenadas, serán tales, precisamente, en la medida en que no se sometan al gobierno de la razón, a la ley natural y divina, porque entonces son torcidas, se desvían del fin propiamente humano, del bien del hombre, y por eso lo dañan. Es decir, las afecciones desordenadas -particularmente el amor desordenado de sí del que todas nacen- son contrarias a nuestra naturaleza, al amor natural que el hombre tiene hacia sí mismo. Cuando la persona las secunda actúa contra sí misma, “se odia” a sí misma, se encuentra verdaderamente “reprimida” en su apetito fundamental, esclavizada. De ahí que las leyes naturales y divinas sean liberadoras, pues conducen al hombre a la satisfacción de sus aspiraciones más íntimas, justamente las que el amor desordenado impide. Más adelante tendremos ocasión de ahondar en ello.

La inclinación a conocer y amar a Dios es natural en el hombre, porque el hombre es *un ser religioso por naturaleza*. Esta inclinación ha sido puesta por el mismo Dios en nuestro corazón y en nuestra inteligencia¹¹. La inclinación a conocer y amar otras personas es también natural en el hombre, porque el hombre es *un ser social por naturaleza*¹². Esta inclinación natural a conocer y entrar en comunión de amor con otras personas también ha sido puesta por Dios de modo natural. Por eso el precepto fundamental de la ley es: amar a Dios y al prójimo, que el hombre puede leer inscrito en sus apetencias con la sola luz de la razón. A partir de ellas, sobre y en ellas, actuará la caridad sobrenatural. Penetrando y elevando estas tendencias, la ley de la caridad levanta la naturaleza del hombre a un fin sobrenatural al que no podría aspirar por sus solas fuerzas naturales: la invitación gratuita de la gracia divina a la participación de su Amistad, de su vida íntima, de su naturaleza divina, en comunión con otros “hijos en el Hijo”, hermanos suyos. En efecto, la participación en la Caridad increada, en el mismo ser divino, provoca que el hombre, inflamado por la caridad creada, ame todo, a todos, como Dios ama, a su imagen y semejanza. Este es el fin último de la vida humana. Culminación de todas sus aspiraciones. No puede existir finalidad mayor que ésta.

¹⁰ Cfr. IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, 23.

¹¹ Cfr. CEC, 44.

¹² Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, I, c.2.

Ya indicamos que la inclinación del amor a Dios y al prójimo se fundamenta en el amor de nosotros mismos. Consiguientemente el amor de sí no es únicamente una inclinación natural, sino también una “ley”. El hombre se ama naturalmente a sí mismo y *debe amarse a sí mismo*. Si falla en este “deber primero”, si no satisface este primer apetito de amor de sí, no podrá satisfacer el apetito de su propia perfección, su felicidad, su inclinación a amar a Dios y al prójimo. Sin amarse ordenadamente a sí mismo no podrá cumplir la ley del amor porque el amor de sí es el fundamento de cualquier otro amor. Con anterioridad a la exhortación esculpida sobre el dintel del templo de Delfos: “conócete a ti mismo”, ha sido esculpida otra ley fundamental en nuestro corazón por el primer amor natural que nos inclina a amarnos, el cual nos increpa: “ámate a ti mismo”. ¿Puede comprenderse desde una perspectiva mejor la importancia de este pequeño trabajo acerca del amor desordenado de sí, aquél que puede impedir la consecución de tales bienes?

Al mismo tiempo, y sin contradecir lo expuesto en el párrafo precedente, encontramos también en el apetito natural del hombre la inclinación a un amor de mayor alcance: “Ámame a Mí más que a ti mismo”. Además de amarse a sí de un modo natural, el hombre ama a Dios más que a sí mismo de un modo también natural. Aquel “ámate a ti mismo” anteriormente señalado, esa tendencia misma del hombre hacia su propia perfección, no es abolida sino llevada a cumplimiento en el “amar a Dios más que a uno mismo”. No es extraño que el hombre ame la Bondad divina -natural y sobrenaturalmente- más que a sí mismo. En el orden natural esto se explica porque la inclinación que naturalmente experimentamos hacia nuestro propio bien es también la tendencia al bien del Todo, y la inclinación al bien del Todo -amar a Dios más que a mí mismo- es la tendencia a mi propio bien. “Porque, por naturaleza, toda criatura, *en cuanto es, es de Dios*, se sigue que, por amor natural, también el ángel y el hombre aman a Dios más que a sí mismos”¹³. Respecto del orden sobrenatural es aún más manifiesto. “Dios es caridad, y así, el que permanece en la caridad permanece en Dios, y Dios en él” (1 Jn 4, 16). Entonces, amando la Bondad divina más que a sí, se ama el hombre a sí en la mayor medida, pues, ¿qué mayor bien puede alcanzar para él que la mayor semejanza con el ser divino que es Caridad? He aquí la razón de toda la redención obrada por Cristo, nuestro fin último sobrenatural: “para que el Amor que me tienes esté en ellos y yo también en ellos” (Jn 17, 26).

Vemos así una perfecta correspondencia entre los “amores naturales” del hombre hacia Dios y los “amores sobrenaturales” que recibirá por gracia: el amor de Dios como *un bien para mí* (amor natural hacia uno mismo, hacia el propio bien, que se corresponde con la virtud teologal de la Esperanza) y el amor de Dios como *un bien en sí mismo* (amar natural de Dios más que a uno mismo, que se corresponde con el amor de caridad). Los amores naturales no contradicen los sobrenaturales, sino que nos disponen para que su recepción gratuita no violente nuestra naturaleza sino que se realice con suavidad. Cualquier forma de amor a uno mismo no contradice, sino que fundamenta cualquier forma de amor de amistad.

Estas consideraciones nos introducen de lleno en la dirección a la que apunta este primer amor. Dijimos más arriba que acerca del amor natural de sí mismo

¹³ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q. 60, a.5.

abordaríamos tres cuestiones fundamentales: en qué consiste, de dónde nace, y a dónde se dirige. Ya hemos visto en qué consiste: no es un don sobrenatural de la gracia, ni es fruto de una elección, conocimiento, o acción previa de nuestra parte. Se trata de un amor constitutivo de nuestro psiquismo, inevitable e innato a nuestra naturaleza, a cada una de nuestras facultades psíquicas. ¿De dónde nace? Lo hemos indicado ya. El Autor de la naturaleza da a todas las cosas, también a nuestra psique, una facilidad, una inclinación natural hacia su propio fin, hacia los fines por Él señalados. De manera que se halla bien dispuesta para moverse con suavidad en la misma dirección a la que apunta la voluntad divina. Todas nuestras facultades psíquicas, nuestras inclinaciones, apuntan, coinciden, con la intención divina. Se dirigen, por tanto, a nuestro fin último, el querido e intentado por el Creador: su conocimiento y amor. Así ha querido disponer todas las cosas la Divina Providencia, atrayéndonos hacia Sí suavemente, gobernándonos mediante la inclinación amorosa -de orden natural y sobrenatural- que descubrimos presente en nuestro psiquismo, para hacernos partícipes de su felicidad bienaventurada.

Corresponde ahora presentar, brevemente, el que hemos denominado “segundo” y “tercer” amor propio. Son amores que *siguen al conocimiento*, a una operación cognoscitiva que sí es realizada por nosotros mismos, ya provenga de un conocimiento inferior (aprehensión sensible, que también poseen los animales, operación propia de nuestros sentidos internos: memoria, imaginación, etc.) o superior (aprehensión intelectual o racional, exclusivamente humana, propia de nuestro entendimiento). Precisamente *es éste el amor de sí del que trataremos en este trabajo*, el cual es doble: el amor de sí como pasión -“el segundo”-, y el amor de sí como afecto de la voluntad -“el tercero”-. Distinción que puede realizarse porque dichos amores *radican en facultades afectivas distintas*, que operan *en función de la cognición que las precede*: inferior y superior, respectivamente.

Por un lado podemos hablar de un “amor sensible” o inferior hacia uno mismo, que en este trabajo hemos denominado “amor segundo”. Es un afecto que nace del conocimiento sensible o inferior, por lo que se ve afectado en gran medida por el estado físico de nuestro organismo corpóreo. Se trata de una pasión, un “sentimiento” o “emoción”, acerca de nosotros mismos. Afección que en muchas ocasiones podemos experimentar sin pretenderlo, sin un control voluntario. Por ejemplo, puedo verme invadido por un sentimiento de inutilidad, sentir que “no valgo nada”, aunque sé que no es cierto, y aunque quisiera no sentirme así. O, por el contrario, puedo tener la impresión emocional de que “soy más”, superior a otros, poderoso, como si poseyese unas capacidades mayores a las que realmente tengo, a pesar de que entienda que dicha impresión no se corresponde con la realidad y no quiera, en mi voluntad, experimentar esos afectos. En este sentido, las experiencias pasadas en las que uno ha sido amado conforme al propio valer, infravalorado, o sobreestimado - particularmente en la primera infancia- juegan un papel decisivo. Y esto porque a partir de ellas es formado el *experimentum*¹⁴ de sí mismo, el cual condiciona en gran medida la vivencia afectiva de la propia identidad y de la propia valía.

¹⁴ “Dice [Aristóteles] primero que a partir de la memoria se causa en el hombre la experiencia [*experimentum*]. El modo de causarlo es éste: a partir de muchas memorias de una cosa alcanza el hombre la experiencia [*experimentum*] de algo, por la cual experiencia puede obrar algo con facilidad y rectitud” (TOMÁS DE AQUINO, *In I Metaphysicorum*, l. 1, n. 17).

Por otro lado podemos experimentar un amor a nosotros mismos más elevado, según los afectos de la potencia apetitiva superior: la voluntad, aquél que citamos al comienzo de este epígrafe con el nombre de “amor tercero”. Es éste un afecto amoroso consiguiente al conocimiento superior, intelectual, propiamente humano. Pero tampoco este amor depende únicamente del imperio de nuestra voluntad. No puedo amarme a mí mismo en este nivel si no aprendo primero a elaborar, a emitir un juicio adecuado sobre mí mismo. De la adecuación de dicho juicio sobre la realidad de lo que soy, de lo que valgo realmente, dependerá la medida del amor hacia mí mismo en este nivel. Además, conviene notar, que ambos amores, inferior y superior, ejercen entre sí una mutua influencia, ayudándose o impidiendo nuestra madurez afectiva, pues van configurando una “autoestima” habitual, más o menos conforme a nuestra auténtica valía.

Acerca de esta “valía personal”, no queremos dejar de anotar aquí una distinción importante, fácil de comprender teóricamente, pero que muchas veces es descuidada en la práctica clínica. Debemos subrayar que en el hombre es posible distinguir una doble valía, una doble dignidad¹⁵. Por el mismo hecho de ser hombre, cada persona posee una *dignidad ontológica* inviolable. Así, todo ser humano, antes de haber establecido por sí mismo relación alguna, antes de haber realizado ninguna acción digna de mérito, tiene valor por sí mismo. La persona es un bien en sí misma. En cualquier mes de gestación en el que se encuentre, sana, enferma o moribunda, dormida o despierta, malvada, culpable o inocente, digna de alabanza o castigo, condenada o salvada, posee esta dignidad ontológica. Por eso es siempre digna de ser amada por sí misma. Es siempre un bien. Pero, además, existe otra dignidad de la que esta primera que hemos expuesto es fundamento y a la que se ordena: la *dignidad moral*. La persona es capaz de acrecentar su valor, el bien que ya posee y es. Más aún debe acrecentarlo. De hecho lo apetece, lo desea: ¡a esta posibilidad y “deber” apuntaba el “primer amor”, el apetito fundamental de la propia perfección y felicidad que todos poseemos y del que hemos tratado tan extensamente! Por eso, en la medida en que uno crezca en este “valer más” por la virtud se amará más fácilmente a sí mismo, porque su bien será realmente mayor. Y, al mismo tiempo, se hará más amable para los otros, pues, por razón de la mayor perfección de los actos del conocimiento y del amor que confieren las virtudes se hace “más bueno” y son mejores sus obras. Amabilidad que le hará, de este modo, más semejante a Dios mismo, particularmente cuando sus actos son perfeccionados por las virtudes teologales, que no se adaptan solo a la regla de la razón, sino a la Razón divina. Esta es la Regla primera que regula la misma razón humana, imprimiendo en todas las acciones el orden al fin último sobrenatural, orden al fin que les confiere un valor incalculable. ¿Cómo no se amará más fácilmente a sí mismo aquél que ha sido elevado inmerecidamente a la dignidad de hijo de Dios y que, además, comprende que sus acciones, aun las que puedan parecer del todo inútiles, tienen verdaderamente un valor infinito?

Podemos ya presentar el “tercer amor” de orden sobrenatural que, como todos los anteriormente expuestos, se trata de un amor de sí que pretende bondadosamente bienes para sí mismo, pero impulsado por la gracia. Se trata de la *esperanza*. Esta

¹⁵ Cfr. CEC, 1700.

virtud teologal es también consecuencia de un acto cognoscitivo previo, sigue al conocimiento de la fe, y radica también en la voluntad. Por ella el hombre se ama deseando para sí, con la ayuda de Dios, el Mayor Bien imaginable para nosotros mismos: la bienaventuranza eterna, la misma Bondad Divina, fin último de toda la creación. La esperanza es, por ende, la cumbre del amor propio, en cuanto que nadie puede desear para sí un bien mayor que éste.

Pero habíamos señalado también que existe otro tipo de amor: el amor de amistad, por el que cualquier bien -incluso el propio bien- se ama *para el amigo*, sin dejar por ello de amarse uno a sí mismo. Ya hemos hecho alusión a este tipo de amor en varias ocasiones. El cual, sea de orden natural o sobrenatural, es siempre una operación de la voluntad, es decir, un amor consiguiente al conocimiento superior, que tiene, como cualquier afecto de la voluntad, repercusiones en la sensibilidad, sobre todo por redundancia. El nombre que recibe en el orden de la gracia es *caridad*. No hay mayor amor que éste, porque en la amistad de caridad ama el hombre a Dios por sí mismo -no por el conocimiento o la posesión del bien que de Él recibe, como ocurre con la fe y la esperanza, respectivamente- comprendiendo, a su vez, el amor de sí y del prójimo. Para terminar, ofrecemos ahora un breve cuadro que, a modo de síntesis, muestra las distinciones descritas hasta el momento:

DOS TIPOS DE AFECTO AMOROSO FUNDADOS EN EL AMOR DE SÍ
(cada afecto supone e incluye el anterior)

I. AMOR DE UN BIEN PARA MÍ
(AMOR CONCUPISCIBLE O DESIDERATIVO)

Amo e intento bienes para mí mismo (el "amado" soy yo)
Me amo como un bien en sí mismo
Amo al otro como un bien para mí

Nombre	Bien amado para mí	Orden	Operación precedente inmediata	Facultad originante
3 Amor tercero (apetito racional)	Bien último	Sobrenatural (Esperanza)	Cognición superior (entendimiento: Fe)	Afectiva superior (voluntad)
	Bienes espirituales	Natural	Cognición superior (entendimiento)	
2 Amor segundo (apetito sensible)	Bienes sensibles	Natural	Cognición inferior (sentidos internos)	Afectiva inferior (sensibilidad)
1 Amor primero (apetito natural)	Bien último	Natural	Ninguna (sino por naturaleza)	Se da en todas, pero nace de la substancia misma del alma

II. AMOR DE UN BIEN PARA OTRO (BENEVOLENCIA Y AMISTAD)

*Amo e intento bienes para otro. El “amado” es alguien distinto de mí.
Amo al otro como un bien en sí mismo
Me amo como un bien para el otro*

(El amor de amistad añade a esta benevolencia la reciprocidad y unión afectiva)

Nombre	Persona amada	Orden	Operación precedente inmediata	Facultad originante
2 Amistad	Dios mismo, y al hombre por Él	Sobrenatural (Caridad)	Cognición superior (entendimiento: Fe/Visión)	Afectiva superior (voluntad)
	Otro hombre	Natural	Cognición superior (entendimiento)	
1 Amor primero (apetito natural)	Amor de Dios más que a uno mismo	Natural	Ninguna (por naturaleza)	

Aunque de manera muy breve, hemos justificado suficientemente de qué modo el amor es el principio, medio, y fin de la vida personal en cuanto que ésta nace de un amor natural de sí (el “amor primero” por el que el hombre apetece su propia perfección, su fin último, manifestado en la inclinación que todas nuestras facultades psíquicas poseen respecto de sus operaciones propias, cognoscitivas o apetitivas), desarrollándose mediante un segundo amor consiguiente al conocimiento (por el que el hombre entra en relación con el mundo para conseguir los bienes que le son convenientes) hasta llegar a alcanzar la comunión con Dios y con otras personas en el amor de amistad (consiguiendo así el fin último que apetecía por naturaleza y por gracia). Solo resta recordar aquí una verdad fundamental y principalísima que ya apuntábamos discretamente al comienzo de este epígrafe: si el amor es principio, medio, y fin de nuestra vida personal es gracias a nuestro “ser”. Si el ser participado que poseemos, fruto de un Amor originario, no fuese ya un bien -“acto y perfección”, dirían los clásicos- no podría ansiar “ser más”.

Apetecemos un “mayor bien”, “ser más” de lo que ya somos, porque “ya somos”, ya somos “un bien”. Porque el hombre es imagen y semejanza de Dios ansia llegar a ser de un modo pleno su imagen y semejanza, porque participa del ser divino (aunque no “sin medida”, sino según la medida de su capacidad creatural) puede amar el bien que es y desear que éste se acreciente. Si el hombre no participara del ser, que es verdadero y bueno, no podría amarse, ni podría ansiar su plenitud, ni alcanzarla por las operaciones del conocimiento y del amor en la comunión interpersonal de la amistad. El ser divino, que es “acto y perfección” sin medida, que es caridad, es el origen de toda nuestra vida psíquica. Su eterno conocimiento y amor, su Bondad creadora, es el verdadero principio, medio y fin de la vida personal humana.

PARTE PRIMERA:

PRINCIPIO Y FUNDAMENTO DE NUESTRA VIDA PSÍQUICA

I. Estructura y dinamismo de las facultades cognoscitivas y afectivas

El “presupuesto” con el que comenzamos nuestro estudio exponía algunas consideraciones fundamentales ordenadas a edificar los cimientos de una comprensión integral del afecto amoroso que fuese conforme a la compleja realidad de nuestra vida psíquica. Hemos querido distinguir con el primer lugar a la que consideramos la parte primera y principal de todas ellas: el amor como principio, medio y fin de la vida personal, porque este epígrafe inicial ha sentado las bases de los posteriores, enmarcando todas nuestras reflexiones en su perspectiva adecuada.

I.1. El punto de partida: la realidad verdadera y buena es conocida y amada

Toda la vida psíquica del hombre se desarrolla en torno a dos operaciones principalísimas: conocer y amar. Las operaciones del conocimiento y del amor -de la aprehensión y apetición- en sus diversas formas configuran la estructura y el dinamismo básico de nuestra psicología. De una adecuada comprensión de las mismas depende la fiabilidad y validez de cualquier modelo teórico explicativo, y de toda técnica terapéutica aplicada.

Esta premisa que acabamos de afirmar -no a modo de hipótesis de trabajo sino con toda certeza- puede ser constatada tanto por un observador cualquiera, a partir de la experiencia propia y ajena, como apoyada por pruebas de la llamada “evidencia experimental”, fruto de investigaciones empíricas basadas en análisis estadísticos. En algunos manuales de psicoterapia cognitiva¹⁶ se recogen numerosísimos trabajos de investigación de esta índole, como hace, por ejemplo, Albert Ellis¹⁷ con el fin de apoyar su teoría de la RET o RECT¹⁸ y sus terapias cognitivo-conductuales. Por esta vía Ellis trata de justificar sus hipótesis, particularmente la que él denomina “central”, y que formula así: “El pensamiento crea la emoción”¹⁹. Si bien es cierto que él no

¹⁶ “Las psicoterapias cognitivas surgieron independientemente del giro cognitivo académico hacia la década de los 50 del siglo XX. [...] Los dos autores que se suelen considerar fundadores principales de una orientación cognitiva en psicoterapia son el psicólogo americano Albert Ellis (1913-2007) y el psiquiatra Aaron T. Beck (n.1921), fundadores respectivamente de la Terapia Racional-Emotiva (*Rational-Emotive Therapy*, RET) y de la Terapia cognitiva (*Cognitive Therapy*). Tanto Ellis como Beck comenzaron la práctica profesional como psicoanalistas pero, la percibir las serias limitaciones de esta terapia, comenzaron a probar otras vías que los llevaron a la elaboración de un nuevo tipo de terapia” (MARTÍN F. ECHAVARRÍA, *Corrientes de Psicología Contemporánea*, p.246).

¹⁷ Cfr. ABERT ELLIS, *Manual de Terapia Racional-Emotiva*, p.47.

¹⁸ “Ellis comenzó llamando a su propuesta Terapia racional. Ante las críticas que decían que dejaba a un lado lo emocional, agregó lo emocional: Terapia Racional-Emotiva (RET, según sus siglas en inglés). Como además incorporó algunas técnicas de modificación de conducta, incorporó al nombre también este aspecto: Terapia Racional-Emotivo-Conductual (TREC; en inglés RECT)” (MARTÍN F. ECHAVARRÍA, *Corrientes de Psicología Contemporánea*, p.248).

¹⁹ ABERT ELLIS, *Manual de Terapia Racional-Emotiva*, p.49.

trata de justificar la importancia del conocimiento y del amor en la vida psíquica, sino simplemente demostrar que “la conducta y la emoción humana incluyen una mediación cognitiva”²⁰ -tema interesantísimo del que trataremos más adelante-, todos los estudios allí citados por el renombrado psicólogo apoyan también, aunque de modo indirecto, la centralidad de las operaciones cognoscitivas y apetitivas que hemos mencionado anteriormente.

Con todo, no es una pretensión de este trabajo tratar de justificar sus premisas o conclusiones mediante estudios estadísticos. Nada más ajeno a nuestra intención. Más fácil y seguro nos resulta acudir a las fuentes de la revelación. Gracias a ella sabemos, con certeza plena, que “Dios, infinitamente perfecto y bienaventurado en sí mismo, en su designio de pura bondad ha creado libremente al hombre *para hacerle partícipe de su vida bienaventurada*”²¹. Bienaventuranza divina que se deriva, precisamente, de aquel eterno y perfecto *conocimiento y amor* que Dios tiene de Sí mismo. Por tanto, dado que el hombre alcanza el fin último de la comunión divina mediante estas dos operaciones, no es extraño que toda la vida psíquica de su naturaleza crezca y se perfeccione gracias a ellas.

Partiendo de la consideración del fin para el que hombre ha sido creado: conocer y amar a Dios, acabamos de sostener la primacía del conocimiento y del amor en nuestro dinamismo psíquico. Toca ahora exponer lo más esencial de estas dos operaciones: su distinción y unidad.

Los movimientos psíquicos, cognoscitivos y afectivos²², parten de la misma fuente: *lo que tiene ser*²³. A la psique del hombre le es ofrecida una realidad verdadera, buena y bella, una “cosa”, que puede conocer y amar gracias a sus facultades cognoscitivas y apetitivas, respectivamente. Ambas potencias psíquicas coinciden, por tanto, en su objeto material: *se aprende y se apetece el ser*²⁴. La realidad es la que pone en marcha nuestra vida psíquica. La realidad es algo *dado* al hombre, es

²⁰ ABERT ELLIS, *Manual de Terapia Racional-Emotiva*, p.49.

²¹ CEC, 1. Así se encabeza el capítulo al que pertenece el texto citado: “la vida del hombre: conocer y amar a Dios”.

²² “Afectivo” y “apetitivo” son términos equivalentes, así como “cognición” y “aprehensión”. “Amar” y “apetecer” también se emplean muchas veces como sinónimos por ser el amor el afecto fundamental y principio de todas las otras afecciones u operaciones apetitivas.

²³ Se trata del “ente”, del latín “ens”, que significa “existente” -participio de presente del verbo ser-. Así como de sus aspectos consecutivos o propiedades trascendentales que lo describen: coseidad (cosa), unidad (uno), alicuidad (algo), verdad (verdadero), bien (bueno, y también bello), unicidad (único), las cuales explicitan lo que en el concepto de ente sólo está implícito. Su estudio pertenece a la que Aristóteles denominó “filosofía primera” (la Metafísica, cuyo objeto material son todos los entes y el formal la entidad) pero no por ser la primera ciencia en el orden del conocimiento, sino por ser la primera en orden de importancia, también para el estudio de la Psicología. (Cfr. ANTONIO MILLÁN-PUELLES, *Fundamentos de Filosofía*, pp.424-434). Acerca de la belleza explica el Doctor Común que “lo bello es *lo mismo que el bien* con la sola diferencia de razón. En efecto, siendo el bien lo que apetece todas las cosas, es de la razón del bien que en él descansa el apetito; pero *pertenece a la razón de lo bello que con su vista o conocimiento se aquiete el apetito*. Por eso se refieren principalmente a lo bello aquellos sentidos que son más cognoscitivos, como la vista y el oído al servicio de la razón, pues hablamos de bellas vistas y bellos sonidos. En cambio, con respecto a los sensibles de los otros sentidos no empleamos el nombre de belleza, pues no decimos bellos sabores o bellos olores. Y así queda claro que *la belleza añade al bien cierto orden a la facultad cognoscitiva*, de manera que se llama bien a lo que agrada en absoluto al apetito, y bello a aquello *cuya sola aprehensión agrada*” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.27, a.1 ad 3).

²⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q.80, a.1 ad 2.

decir, no es fruto de nuestra voluntad. Es un don que el hombre es capaz de poseer, recibéndolo por el conocimiento y tendiendo a él por sus afectos.

Es éste el punto de partida desde el que toda psicoterapia debería orientarse, y que en la práctica clínica podría formularse así: “*Las cosas son lo que son*, no lo que yo *opino* que son; las cosas son lo que son, no lo que yo *quiero* que sean; yo *puedo* (y debo, en la medida de lo posible) llegar a conocer y querer lo que las cosas son”. Quizá algunos puedan encontrar demasiado evidente este axioma, pero por ser obviado casi de modo continuo en la psicología contemporánea no podemos dejar de insistir en su radical importancia. Este “principio de realidad” -en un sentido totalmente diverso al enunciado por Freud²⁵- es el fundamento de posibilidad de todo cambio o perfeccionamiento en nuestros pacientes, y al que el psicólogo habrá de volver una y otra vez en su tarea terapéutica.

¿A que “cosas” nos referimos? El principio es aplicable a cualquier realidad: cualquier bien exterior y también la naturaleza humana, su psicología, sus síntomas, su fin último, incluso Dios mismo²⁶, es como es, no como yo opino que es, ni como yo quiero que sea. Yo puedo y debo conseguir un conocimiento y amor verdaderos de esta persona, del sentido de su existencia, de sus dinamismos psíquicos, de su diagnóstico, de su Creador. Conviene notar que este “principio de la realidad” está también implícitamente apoyado por la Clasificación Internacional de Enfermedades (CIE de la OMS, ICD en inglés) y por el Manual Diagnóstico Estadístico de los Trastornos Mentales (DSM: *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, de la APA). En efecto, sin él sería imposible establecer criterios clínicos, como el de la alteración de la percepción de la silueta y la exageración de su importancia en la autoevaluación de la Anorexia Nerviosa, o las ideas delirantes y alucinaciones de la Esquizofrenia y otros trastornos mentales. Todos son considerados como síntomas característicos de dichos trastornos, precisamente, porque en ambos casos los pacientes contradicen la realidad de las cosas, percibiéndola cognitiva y afectivamente de modo falaz. Si no admitimos que “las cosas son lo que son” no podemos considerar nada como verdadero o falso, como bueno o malo, como conveniente o inconveniente, como “síntoma”, como “desordenado”, no podemos diagnosticar, ni aplicar terapia alguna. Si deseamos pensar bien como psicólogos

²⁵ El principio de realidad freudiano es un principio del “yo” que, impidiendo la realización inmediata de sus apetitos, particularmente sexuales, permite su supervivencia ante las presiones y el influjo del mundo exterior. La realidad es percibida como hostil para la realización de los deseos del hombre, aunque inevitable. “En este contexto, el yo no es innato, sino que es el resultado del choque del ‘ello’, masa de energía en desequilibrio que busca la descarga, contra la realidad externa” (MARTÍN F. ECHAVARRÍA, *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*, p. 178).

²⁶ Aunque la cuestión acerca de Dios pueda parecer un tema ajeno a la psicología, es muy común encontrar afirmaciones y referencias al orden sobrenatural que no pertenecen al ámbito “científico” que sus autores propugnan. Ellis, por ejemplo, hace referencia a él para negarlo, considerándolo como una creencia irracional, una invención del hombre que estorba su curación psíquica: “Ya no parece haber una forma de probar la existencia de dioses y demonios, y ya que el hombre puede vivir sin estas *hipótesis superfluas*, solamente *desordena el pensamiento humano y sus actuaciones* y probablemente hace más mal que bien. Más aún, los *conceptos* de dioses y demonios, obviamente varían enormemente de persona a persona y de grupo a grupo; *no añaden nada al conocimiento humano y normalmente obstruccionan la precisión de la comunicación intrapersonal e interpersonal*. Aunque es posible que las personas que se comportan estúpida y débilmente puedan obtener beneficios al inventarse seres sobrenaturales, no hay pruebas de que quienes actúan inteligente y firmemente tengan ninguna necesidad de ellos” (ABERT ELLIS, *Manual de Terapia Racional-Emotiva*, p. 109).

hemos de procurar conocer la verdad-buena, es decir, la realidad de las cosas, porque

pensar bien consiste en conocer la verdad, o en dirigir el entendimiento por el camino que conduce a ella. La verdad es la realidad de las cosas. *Cuando las conocemos como son en sí alcanzamos la verdad; de otra suerte caemos en el error.* [...] Cuando conocemos perfectamente la verdad nuestro entendimiento se parece a un espejo, en el cual vemos retratados con toda fidelidad los objetos como son en sí, cuando caemos en error se asemeja a uno de aquellos vidrios de ilusión que nos presentan lo que realmente no existe; pero cuando conocemos la verdad a medias podría compararse a un espejo mal azogado, o colocado en tal disposición que, sin bien nos muestra objetos reales, sin embargo nos los ofrece demudados, alterando los tamaños y figuras.²⁷

En la práctica clínica el principio expuesto convendría ser aplicado, en primer lugar, a la problemática sufrida por aquel que solicita nuestra ayuda profesional, así como a sus potencialidades personales de mejora, particularmente su entendimiento y voluntad libre. Por un lado, desde el punto de vista del terapeuta, podríamos formularlo de esta manera (como si de un “entrenamiento en autoinstrucciones” se tratase): “Debo realizar una evaluación lo más completa y objetiva posible, yo puedo acercarme, con toda la profundidad de que sea capaz, a la realidad de su problemática y posibilidades reales de mejora, porque el paciente que tengo delante y su dificultad es como es, no como yo opino o quiero que sea”. De aquí la importancia, como indicábamos en la introducción, de conseguir una visión no sesgada del hombre, de la verdad completa de su dinamismo psíquico, con el fin de poder orientar su sanación y ayudarlo a conseguir su plenitud. Por otro lado, desde la actitud del paciente: “Debo tomar conciencia de mi afectación o situación problemática -y de mis capacidades, particularmente del poder de mi libertad-, conocerla tal cual es y aceptarla, para poder cambiarla en la medida de lo posible, porque esta dificultad es como es, no como yo opino que es, ni como yo quiero que sea”. Esta conciencia de la realidad fundamenta la posibilidad del cambio, lo orienta, y lo motiva en el marco de una perspectiva esperanzadora y realista.

Dos son las realidades fundamentales a las que ha de mirar cualquier consideración psicológica que no quiera convertirse en una mera “tecnología de la conducta”: el *fin último* del hombre y su *naturaleza*, porque la norma que define el desarrollo humano se toma de aquí²⁸. De la mayor o menor adecuación de nuestro entendimiento a estas dos realidades: lo que el hombre es y lo que puede/debe llegar a ser, depende el mayor o menor acierto de nuestro criterio a la hora de determinar la normalidad, madurez, equilibrio, salud psíquica, plenitud, perfección... de la personalidad humana. Su desorden o desequilibrio está intrínsecamente vinculado al apartamiento de la auténtica finalidad que le da sentido: el conocimiento y amor de su mayor bien. Apartamiento que es efecto y causa de la destrucción del orden y armonía propios de su naturaleza psíquica. De todo ello tendremos ocasión de hablar en este trabajo, atendiendo particularmente a aquello que permite el pleno despliegue de la naturaleza humana: la virtud, cuya adquisición constituye su mejor

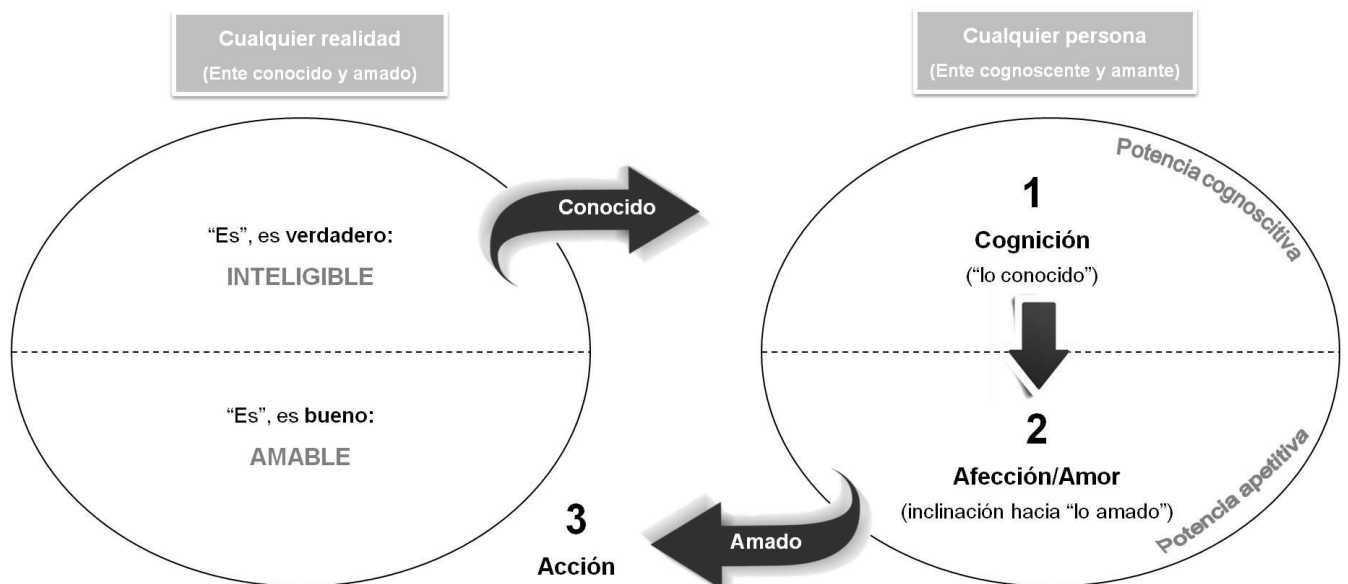
²⁷ JAIME BALMES, *El Criterio*, pp.3-5.

²⁸ Cfr. MARTÍN F. ECHAVARRÍA, *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*, p. 245 y ss.

ayuda para sanar y crecer en cuanto que la orienta e impulsa, cognoscitiva y afectivamente, hacia su fin a modo de “complemento” de sus capacidades psíquicas innatas.

Una vez asentado el principio según el cual nuestra psique no crea la realidad sino que la recibe como algo dado, queda clarificada la tarea fundamental del psicólogo como aquel que ayuda a su paciente a *disponerse para recibirla*. “Disponerse para recibir”, esto es, abrirse al conocimiento y amor de lo que es: de la situación en la que se encuentra y de la capacidad de su voluntad libre, para comprender así de dónde parte y a dónde puede llegar. En definitiva, con este largo inciso pretendíamos subrayar la importancia de que, tanto el paciente como el profesional, busquen con empeño conocer y amar la verdad de las cosas como punto de partida para el establecimiento de las metas terapéuticas, la determinación de los primeros pasos hacia el cambio, y la elección de los medios para conseguirlo: estrategias de acción y prevención de recaídas. Prosigamos ahora nuestra argumentación clarificando la naturaleza de estas dos operaciones: el conocimiento y amor de lo real.

Decíamos que los movimientos cognoscitivos y afectivos de nuestra psicología tienen el mismo objeto material: la realidad que el hombre es capaz de poseer, recibéndola por el conocimiento y tendiendo a ella por sus afectos. Nuestras facultades cognoscitivas y apetitivas se distinguen, sin embargo, en la formalidad de su objeto: la cognoscitiva aprehende esa realidad, el ser, como *verdad* que puede conocer -en cuanto ser sensible o inteligible para mí-, seguidamente la afectiva lo apetece como un *bien* que puede conseguir -en cuanto ser conveniente o bueno para mí, y bello-. De una manera gráfica la circularidad de nuestro dinamismo psíquico podría plasmarse así:



De manera que, por un lado, las operaciones de nuestras *facultades cognitivas*, aunque se producen dentro de nosotros, siguen una dirección muy particular: van

desde las cosas hasta nuestra psique. De este modo, los actos de nuestras potencias aprehensivas terminan o se consuman con la presencia de lo conocido en quien conoce. La realidad conocida está interiormente presente en aquél que la conoce, éste la posee de un modo inmaterial. Por el contrario, los actos o afectos de las *potencias apetitivas* de nuestra psique suponen, en todos los casos, una operación que va *del alma a las cosas*. El amante se inclina hacia el objeto amado, que es y de algún modo “está en lo amado”. Es la tendencia del sujeto que apetece hacia lo apetecido, el bien real. Su objeto, el motor que pone en marcha nuestra afectividad, es el bien que está fuera de ella, pero conocido previamente como verdadero gracias a las potencias cognoscitivas²⁹.

En consecuencia, el bien apetecido no es una creación del entendimiento, sino *la verdad de las cosas*, en tanto que conocidas como un bien. Los contenidos apetecidos llevan de la mano al conocimiento de la existencia de *la realidad* que el hombre percibe, entiende y apetece.

Y si el hombre desea el objeto conocido no sólo para sentirlo o entenderlo, no sólo en orden a realizar el acto cognoscitivo -sentir o entender-, es porque *requiere algo más* que la actualización de estas potencias y algo más que la posesión inmaterial de la forma de lo conocido. Necesitan el ente, la realidad, tal cual es, para poseerla materialmente (por ejemplo, el alimento), para utilizarla (el oro, por ejemplo), o para amarla (la persona). La finalidad última del hombre no es únicamente conocer, sino amar. Sin bien es cierto que no se puede amar sin conocer. La persona, sujeto espiritual, por ser creada a imagen y semejanza de Dios, está ordenada a asemejarse y unirse con Él en la felicidad, que consiste en la *contemplación* y en el *amor* del Bien divino.

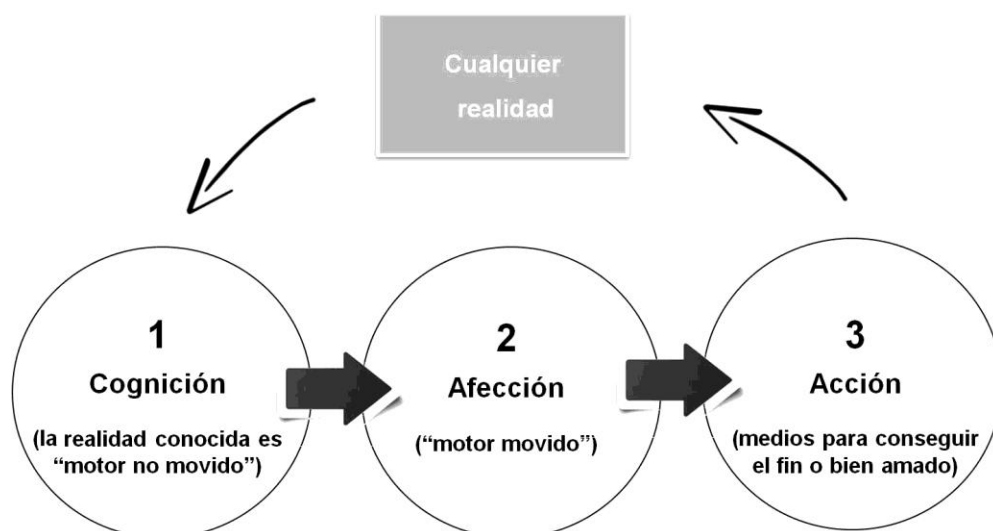
En efecto, el conocimiento se ordena al amor. Pues aunque el apetito siga a la aprehensión de la forma, desea el objeto *tal como es* en su naturaleza. “Pero en la facultad aprehensiva *no están según su naturaleza*, sino según su semejanza”³⁰, por eso, para apeteecer -como todos lo hacen- no sólo la formalidad o concepto de la cosa conocida que está en la mente, sino la cosa tal como es en sí fuera de mí, no basta el apetito natural de la potencia cognoscitiva, sino que es necesaria una facultad apetitiva que constituya un género especial de las facultades del alma. Es decir, que todo este dinamismo cognoscitivo-afectivo que parte de la realidad y termina en la realidad es posible porque en el alma existen dos facultades distintas: las que nos permiten conocer lo real y las que nos permiten amar lo conocido. Así, tanto el amor de sí mismo, como el amor de cualquier otro, se funda en la realidad de lo que la persona es. Realidad que será tanto más amada cuanto más sea conocido su auténtico valor, y tanto más amable cuanto más se haya acrecentado su valor real.

²⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q.19, a.1 ad 3; I-II, 30, a.3 ad 2.

³⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q.78, a.1 ad 3.

I.2. Influencias recíprocas del conocimiento, el amor, y la acción

Terminábamos el epígrafe precedente afirmando que a nuestra afectividad no le mueve sino la bondad real de las cosas en cuanto conocida -y posible de conseguir-. Vemos que su objeto principal es el bien que está fuera de ella: lo que es, lo que es bueno, la cosa tal como es en sí. Objeto amado que tratará de alcanzar después mediante otras acciones -por ejemplo las corpóreas o “conductas observables”- encaminadas a conseguir el bien o fin amado. Queda, por tanto, clarificado el orden fundamental de nuestra dinámica afectiva: realidad dada, conocida, amada, y buscada mediante acciones concretas, que no son sino medios para conseguir el fin que pretende, el objeto real, conocido y amado. He aquí el orden básico del primer dinamismo psíquico que ya hemos expuesto:



De lo dicho hasta el momento podemos extraer algunas consecuencias de enorme interés para la práctica clínica. En primer lugar cabe subrayar un hecho ineludible: las fuerzas apetitivas en nuestra alma siguen naturalmente a las aprehensivas, son un “motor movido”³¹. Es decir, que cualquier afecto que podamos experimentar, nocivo o conveniente, está provocado por una cognición previa: una imagen, un recuerdo, o un juicio de cualquier tipo. El conocimiento, en cualquiera de sus formas, actúa como factor *desencadenante*, *mantenedor*, y *modulador de la intensidad* en nuestra experiencia afectiva. De modo que si pretendemos modificar o provocar cualquier movimiento en nuestra afectividad debemos descubrir o inducir la cognición que lo precede. Cambiada ésta se mudará aquélla, para bien y para mal. Notando que la transformación de nuestra experiencia afectiva será tanto más verdadera y profunda cuanto más se adecue nuestra experiencia cognitiva a la realidad de las cosas.

³¹ Es ésta una expresión aristotélica: “La potencia apetitiva es una potencia pasiva que, por naturaleza, es movida por lo aprehendido. Por eso lo apetecible conocido es motor no movido, mientras que el apetito es motor movido, como se dice en *III De Anima* y en *XII Metaphys*” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q.80, a.2 in c.).

Con todo, es necesario señalar que no solo son nuestras cogniciones o aprendizajes adquiridos -voluntaria o involuntariamente- los que pueden reducir o acrecentar la intensidad de nuestra afectividad, porque también existe *un factor orgánico* -innato, o adquirido libre o involuntariamente- que puede incidir directamente en nuestro psiquismo a través de nuestras pasiones, de nuestra afectividad sensible. Y esto, porque las facultades apetitivas de la sensibilidad en nuestra alma son “potencias orgánicas”, es decir, depende esencialmente de la materia. Así, por ejemplo, pueden estar afectadas por el consumo de algún tóxico, por el efecto beneficioso de algún fármaco, por algún defecto congénito, por una favorable disposición temperamental heredada, por afectaciones neurológicas derivadas de nuestras elecciones libres y hábitos adquiridos o por experiencias vitales pasadas de carácter involuntario, por las condiciones climáticas, pautas alimentarias, etc. Además, hay que tener en cuenta la acción sobrenatural de la gracia, que suele actuar con mediación del conocimiento, pero que puede irrumpir también en la afectividad sin intermediario alguno.

A pesar de que en ninguno de los dos casos -la influencia de la corporeidad o de la gracia- pueda incidir directamente el Psicólogo -ya que no son los ámbitos propios de la actuación psicoterapéutica sino que pertenecen a la acción médica o divina, respectivamente- conviene, no obstante, que nos detengamos a considerar la influencia de estos factores. Pero esta cuestión la abordaremos en el siguiente epígrafe, dedicado a la descripción de la triple fuente etiológica de nuestro psiquismo: orgánica, psíquica, y sobrenatural.

El primer orden básico de nuestro dinamismo psíquico explicado hasta el momento, que era asumido como verdad incuestionable en los clásicos griegos y ampliamente expuesto en la teología del Medioevo, ha sido “redescubierto” e introducido en la práctica clínica como “mediación cognitiva” en la perturbación emocional, que en los últimos años han promovido las técnicas cognitivas. Dichos métodos han subrayado y ofrecido medios particulares, a nuestro parecer provechosos como, por ejemplo, los autorregistros de situación-pensamiento-emoción-conducta o el cuestionamiento socrático³². Todos ellos promueven un aprendizaje muy necesario: la regulación o gestión de la afectividad por medio de la modificación de las cogniciones, ayudando a reconocerlas, transformarlas o sustituirlas por otras más “adaptativas”³³.

La Terapia Racional Emotiva de Ellis (el ABC-DE de la TREC), así como la Terapia Cognitiva de Beck, aunque gravemente viciadas en sus presupuestos antropológicos y morales, tienen el mérito de haber *reconocido* -porque nada tiene de original su propuesta, como ellos mismos declaran³⁴- el principio clásico fundamental antes

³² Entre otras carencias, el problema de estas técnicas radica en el criterio con el que se valora la bondad o malicia de las emociones -pues no toda emoción desagradable es dañina-, así como el criterio empleado para juzgar las cogniciones, pensamientos automáticos, sesgos, identificar distorsiones cognitivas, evaluar qué creencias son propiamente irracionales y por qué, etc.

³³ “Conductas desadaptativas”, “adaptivo”, son términos heredados del evolucionismo que han asumido la gran mayoría de modelos psicológicos de la más diversa índole. El sujeto debe “adaptarse” a las “demandas” del “ambiente”. El éxito en la adaptación, la “supervivencia” al medio, se identifica con el “éxito” de un vida humana lograda, nuestra mayor aspiración.

³⁴ Así lo confiesa Ellis: “Pronto empezaron a reconocerse como uno de los verdaderos pioneros en los campos de la terapia cognitiva y de la cognitiva-conductual, aunque lo que entonces llamé ‘psicoterapia racional’ realmente tenía sus raíces en los escritos filosóficos de los antiguos Estoicos, Griegos y Latinos [...] y aunque varios escritores del siglo XX la habían defendido

enunciado: *los afectos son causados por alguna aprehensión precedente, y éstos son los que motivan nuestras acciones en busca del bien o fin amado, previamente conocido como verdadero y apetecido como bueno.*

El pensamiento crea la emoción. El pensamiento humano y la emoción no constituyen dos procesos separados o diferentes, sino que se hallan muy relacionados. El conocimiento representa una operación intermedia entre los estímulos y las respuestas. Lo que llamamos emociones y comportamientos no se originan en las reacciones de las personas a su medio ambiente sino también a sus pensamientos, creencias y actitudes ante ese ambiente. [...] 'A' (un acontecimiento activador) no causa exclusivamente 'C' (una consecuencia emocional); 'B' (las creencias sobre 'A' de las personas) influyen más fuerte y directamente y 'causan' 'C'. [...] La conducta y la emoción humana incluyen una mediación cognitiva³⁵.

Es esta la primera, y la considerada como la más importante y central, entre las treinta y dos hipótesis de la RET, así como de la terapia cognitivo-conductual en general, propuestas por este autor³⁶. En todo caso el giro cognitivo en la psicología académica³⁷ no clarifica algo de vital importancia: ¿Cuál es la "norma" o el criterio bajo el cual se juzga la bondad o maldad de estos movimientos psíquicos? Algo tan fundamental para la curación del paciente, lo único que da sentido a una terapia de mejora, no se indica. Y es que olvidan que en la práctica clínica el juicio ético está intrínsecamente implicado. Solo él nos ofrece la medida que permite juzgar como negativos los movimientos psíquicos o la situación vital en la que se encuentra el paciente, solo él puede decirnos cuál es la meta, el objetivo hacia el que hemos de dirigir la terapia para que sea realmente "de mejora", solo él determina, al fin, cuáles son los medios más eficaces para lograrlo. Así lo expresa uno de los psicólogos norteamericanos más influyentes en la psicología contemporánea:

Nuestro prolongado examen del desarrollo de sí mismo, la motivación y los estilos cognitivos nos conducen finalmente a la crucial cuestión de cómo es la personalidad madura. No podemos responder a esta pregunta únicamente en términos de psicología pura. Para que podamos afirmar de una persona que es mentalmente sana, normal, madura, debemos saber qué son la salud, la normalidad y la madurez. La psicología por sí sola no puede decirnoslo. Está implicado hasta cierto punto el juicio ético³⁸.

ampliamente [...] la habían olvidado en gran parte [...]. Por consiguiente, lo que yo empecé a afirmar con fuerza, en conferencias, en muchos artículos y libros desde 1955 hasta ahora, parecía muy original [...]. Efectivamente, me atribuían más originalidad de la que merecía" (ABERT ELLIS, *Manual de Terapia Racional-Emotiva*, p.18).

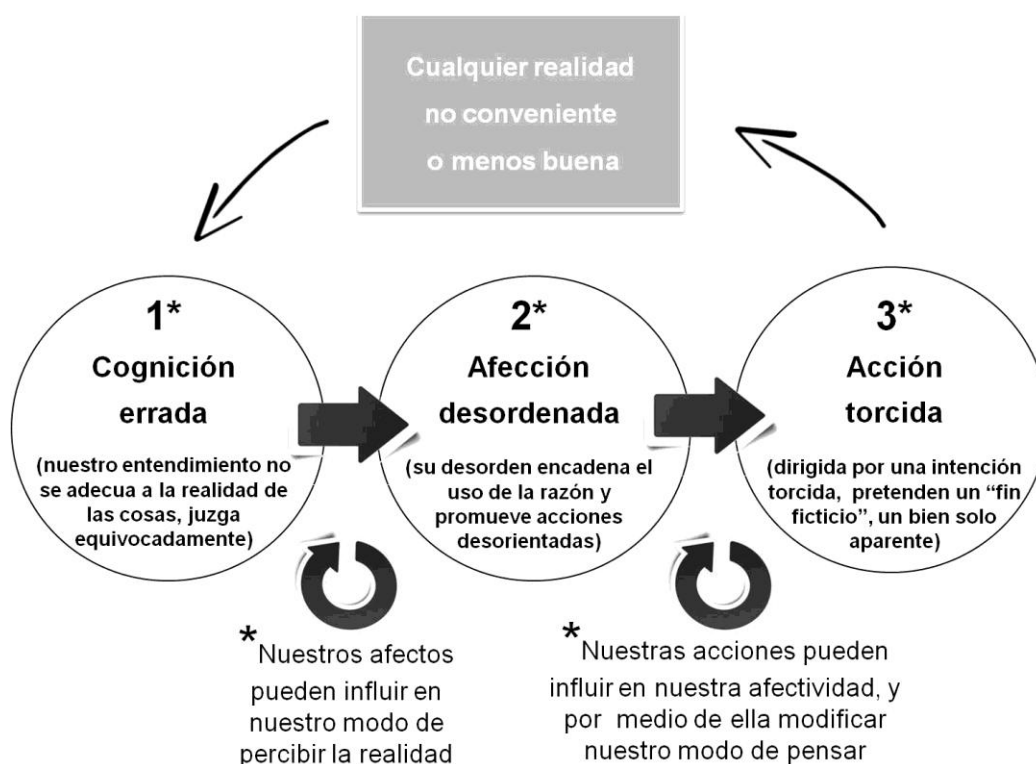
³⁵ ABERT ELLIS, *Manual de Terapia Racional-Emotiva*, p.49.

³⁶ En el mismo lugar enuncia otras que se derivan de ésta -por no decir que se identifican- como la tercera en la que se afirma que "los estados de ánimo dependen de la cognición", o la quinta que explica cómo "la imaginación y la fantasía son intermediarios de las emociones y los comportamientos", o la sexta: "la cognición, la emoción y la conducta se hallan interrelacionadas".

³⁷ El "cognitivismo", tan en boga en el ámbito académico de la psicología contemporánea, filosofía, y ciencias neurobiológicas no es una escuela homogénea, "bajo el nombre de 'cognitivismo' se encuentran estudios y orientaciones bien diversos" (MARTÍN F. ECHAVARRÍA, *Corrientes de Psicología Contemporánea*, p.244).

³⁸ GORDON W. ALLPORT, *La personalidad: su configuración y desarrollo*, p. 329. Este autor concluye su interesante capítulo sobre la personalidad madura con la siguiente consideración: "Los psicólogos [y los psiquiatras...] no pueden decirnos el significado de los términos normalidad, salud y madurez. Pero toda persona con sentido práctico, incluyendo a los psicólogos y a los psicoterapeutas reconoce esta cualidad. Examinando la extensa literatura sobre este tema,

Habiendo descrito el orden básico corresponde ahora dar un paso más en nuestra descripción de las influencias recíprocas del conocimiento, el amor y la acción. El influjo de estos movimientos psíquicos puede darse *en orden inverso*, de manera que es posible que *las afecciones lleguen, en un segundo momento, a modificar nuestras cogniciones*, condicionando así nuestro modo de percibir la realidad (1*), el nacimiento de nuevos afectos (2*), y las acciones observables consiguientes (3*). En la génesis del amor desordenado de sí suele darse esta inversión de influencias entre las facultades afectivas y cognoscitivas que, además, se retroalimentan, consolidando un afecto mal dispuesto que colabora en la cristalización de personalidades egocéntricas las cuales quedan incapacitadas para reconocer la realidad exterior en toda su riqueza, la verdad sobre sí mismos y aquel fin que es el auténtico bien suyo.



En el esquema precedente se indica que las conductas observables también pueden ejercer un influjo en nuestra afectividad. Así es, cualquier acción que realizamos no solo es consecuencia de un acto apetitivo sino que puede tener un efecto, positivo o negativo, sobre nuestra afectividad. Así ocurre, por ejemplo, en la ejecución de acciones contrarias a los sentimientos que experimentamos en un determinado momento, como podría ser sonreír cuando estamos tristes, acto que si bien no siempre es capaz de conseguir una extinción total sí puede lograr una mitigación de esa tristeza evitando que se vuelque desordenadamente sobre sí misma. Por el mismo motivo, no es necesario esperar a estar motivados para empezar a ejecutar

hallamos gran concordancia entre los diversos autores. [...] La personalidad madura tiene 1) una amplia extensión del sentido de sí mismo; 2) es capaz de establecer relaciones emocionales con otras personas, en la esfera íntima y en la esfera no íntima; 3) posee seguridad emocional fundamental y se acepta a sí misma; 4) percibe, piensa y actúa con penetración y de acuerdo con la realidad exterior; 5) es capaz de verse objetivamente a sí misma y posee sentido del humor; 6) vive en armonía con una filosofía unificadora de la vida" (*Ibid.*, p. 166).

una obra exterior que sabemos que es conveniente para nosotros. Aunque no deseemos realizarla, incluso cuando experimentemos la afectación contraria de la huida y nos veamos obligados a actuar en contra de nuestra inclinación afectiva, al ponerla por obra, podemos llegar a experimentar gozo en su realización. Si bien es cierto que al principio resultará costoso porque la conducta externa va en dirección diametralmente opuesta a la inclinación de la sensibilidad. Todo ello explica el éxito de algunas técnicas meramente conductuales como la activación conductual³⁹ o las llamadas “terapias no convencionales”⁴⁰, porque al alterar la disposición afectiva a través de la conducta observable se ejerce también influencia indirecta en las cogniciones.

No obstante, para el fin que pretendemos, es de mayor interés incidir en el hecho de que las afecciones desordenadas pueden modificar nuestro modo de percibir la realidad, conduciéndonos así a una finalidad ficticia, a la edificación de una personalidad y una vida falaz, irreal, vacía, vana. Y esto porque el dominio que un afecto mal dispuesto puede llegar a ejercer sobre nuestras facultades cognoscitivas tiene un alcance vital en cuanto que éstas son, como hemos visto, las rectoras de nuestro dinamismo psíquico. Encadenadas y engañadas por las inclinaciones afectivas, ¿a dónde podrá dirigirse el paciente cegado, o qué podrá aconsejar el terapeuta invidente? “¿Podrá un ciego guiar a otro ciego? ¿No caerán los dos en el hoyo?” (Lc 6, 39).

Al hombre afectado por alguna pasión las cosas *le parecen mayores o menores de lo que son en la realidad*. Así, al que ama, le parecen mejores las cosas que ama; y al que teme, más terribles las cosas que teme. Y de este modo, por falta de rectitud en el juicio, cualquier pasión, cuanto es de suyo, impide la facultad de aconsejar bien⁴¹.

Y lo que aquí se dice acerca del juicio y del amor -fuente primera de toda afección- es válido para cualquier otra pasión, como la del temor que declara el autor -la cual resulta particularmente invalidante en los trastornos ansiosos- pues resulta evidente, por ejemplo, que

si uno camina por una viga en alto, fácilmente se cae debido al temor, mas no se caería si caminase por la misma viga colocada en el suelo, por falta de temor. [...] Los que se caen de una viga colocada en alto, padecen *perturbación de la imaginación a causa del temor* de la caída que se imaginan⁴².

³⁹ Se ha aplicado con éxito en algunos pacientes depresivos: “De entre todas las técnicas que usa la AC, merece destacar la ‘actuación dirigida a la meta’ (Martell et al., 2001, pp. 116-119), una renovación de la ‘terapia del rol-fijo’ de George Kelly y del ‘actuar como-si’ de Alfred Adler (Pérez Álvarez, 1996, p. 154). Se instruye al cliente para que se comporte de acuerdo a una meta auto-propuesta o de una manera consistente con cómo le gustaría sentirse o ser percibido por los demás, valga por caso, como si tuviera ‘alta autoestima’. Se diseña y entrena el nuevo papel y se propone actuar como-si tuviera en este caso ‘alta autoestima’. La AC usa esta técnica de actuar de acuerdo con una meta más que de acuerdo con un sentimiento para demostrar al cliente que su conducta puede tener efecto en cómo se siente uno y en cómo los demás interactúan con él. Al fin y al cabo, el comportamiento depresivo contribuye a sentirse deprimido y crea un ambiente deprimente, incluyendo la interacción de los otros respecto de uno” (MARINO PÉREZ ÁLVAREZ, *La activación conductual y la desmedicalización de la depresión*, p. 106).

⁴⁰ Cfr. JAY HALEY, *Terapia no convencional. Las técnicas psiquiátricas de Milton H. Erickson*.

⁴¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.44, a.2 in c.

⁴² TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.44, a.4 ad 2 et arg.2. Es este un ejemplo muy claro de cómo nuestra disposición afectiva puede distorsionar nuestras cogniciones y provocar

Esta influencia del estado afectivo sobre el conocimiento de lo real explicaría la atracción que puede tener para el hombre el “bien aparente” -el mal- cuando vive dominado por sus pasiones. Pero también explicaría la formación del “*experimentum*” según los clásicos -o el origen de los “esquemas”⁴³- que provoca de modo habitual, como si de un estilo de reacción psíquica espontánea y personal se tratase, movimientos cognitivos, reacciones afectivas y respuestas conductuales automáticas o inconscientes difícilmente modificables. De todo ello tendremos ocasión de hablar más adelante, así como de la génesis de esas disposiciones afectivas que ejercen una influencia tan notable sobre nuestro modo de conocer. Solo apuntamos aquí una idea fundamental: la influencia de lo afectivo sobre lo cognitivo no siempre es negativa, porque la luz del amor es también fuente de conocimiento. “Si el amor necesita la verdad, también la verdad tiene necesidad del amor. Amor y verdad no se pueden separar”⁴⁴. Más aún, la suma perfección humana consiste en juzgar y actuar bajo el dominio de una disposición afectiva, como pone de manifiesto el don de sabiduría, que corresponde a la caridad⁴⁵. Todo dependerá del tipo de bien apetecido, ya que “lo que un hombre acepta como fin último domina su afecto, porque de ello toma las normas que regulan toda su vida”⁴⁶.

reacciones “desadaptativas”: el temor a caer -o el temor a tener una crisis ansiosa en el caso del Trastorno de Pánico, por ejemplo- perturba la facultad cognoscitiva imaginativa que anticipa un desenlace fatal del que no hay ninguna evidencia (1*); esta imagen aterradora aumenta la ansiedad anticipatoria aun cuando no exista un peligro real de caerse (2*); la excitación afectiva, con las repercusiones físicas que conlleva -como el temblor- provocan el resultado inicialmente temido: la caída -o el desencadenamiento de la crisis ansiosa ante estímulos inofensivos- (3*).

⁴³ Son las estructuras de organización de la información en la memoria que postulan las teorías cognitivas, las cuales pueden ser funcionales o generar cogniciones distorsionadas.

⁴⁴ FRANCISCO I, *Lumen Fidei*, 27.

⁴⁵ El don Sabiduría opera en el entendimiento pero su origen es afectivo, importa cierto sabor que pertenece al afecto, del cual es propio experimentar las delectaciones o dulzuras espirituales. Esta “ciencia sabrosa”, por la que el entendimiento juzga según razones divinas, tiene su causa en la voluntad, la cual, unida amorosamente a Dios por la Caridad, saborea su Bondad. Experiencia unitiva, afectiva, que inflama el corazón en el fuego del Espíritu Santo iluminando desde la comunión de voluntades el entendimiento, de modo que éste juzga lo Amado connaturalmente, pasiva o instintivamente, “desde dentro”, desde la mutua inhesión que es fruto del amor. Normalmente el hombre “ve” y “gusta”, conoce y luego es afectado por lo conocido, pero aquí “gusta” y “ve”, saborea afectivamente gracias al amor, que es fuerza unitiva, y por el sabor consigue mayor penetración cognoscitiva del bien que gusta. Por el don de Sabiduría el hombre conoce las cosas del Amado en virtud de su unión con Él, entiende desde la comunión de voluntades que es fruto del amor: “Gustad [causa] y ved [efecto] qué bueno es el Señor” (SI 102). Así, aunque se puede conocer para gustar, la Escritura no dice “ved y gustad”, “conoced para gustar”, sino “gustad para conocer”. Es necesario conocer para amar, pero también amar para conocer. Esta saludable influencia de la afectividad sobre la cognición, del amor como fuente de conocimiento, se da asimismo en el orden humano: quien mejor nos conoce es quien mejor nos ama, “quien ama comprende que el amor es experiencia de verdad, que él mismo abre nuestros ojos para ver toda la realidad de modo nuevo, en unión con la persona amada” (*Lumen Fidei*, 27). Y es también la dinámica propia de las virtudes teologales: “la fe conoce por estar vinculada al amor, en cuanto el mismo amor trae una luz. La comprensión de la fe es la que nace cuando recibimos el gran amor de Dios que nos transforma interiormente y nos da ojos nuevos para ver la realidad” (*Ibid.*, 26). Así es, la caridad que nace de la fe, ilumina esta misma fe, de este modo “el cristiano puede tener los ojos de Jesús, sus sentimientos, su condición filial, porque se le hace partícipe de su Amor, que es el Espíritu” (*Ibid.*, 21). (Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q.45, a.2).

⁴⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.1, a.5 sed c.

I.3. Triple fuente etiológica de nuestro psiquismo: orgánica, psíquica y sobrenatural

La reducción, o pretendida identificación, de nuestra actividad psíquica con movimientos meramente físicos (neuronales, endocrinos, anatómicos, genéticos, ambientales, sensoriales, etc.) sostenida como fundamento común en la gran mayoría de los modelos teóricos de la psicología actual, nos obliga a incluir este epígrafe -evidente y elemental- a fin de tratar de clarificar cuáles son los factores etiológicos que influyen en el dinamismo psíquico humano.

Pretendemos que este breve apartado ayude también a esclarecer la naturaleza misma de la psique, que es algo más que materia, algo más que química orgánica. Recuperada la “identidad perdida” de la Psicología, su objeto y estatuto epistemológico, quedará iluminado, al mismo tiempo, el vasto y precioso campo de acción propio del Psicólogo, así como los límites de su tarea profesional. En efecto, éste no tiene como labor específica la limitada cura del cuerpo -no es médico-, sino la salud de la psique; pero tampoco le corresponde como tarea propia la cura sobrenatural del alma -no es sacerdote-, sino la humilde colaboración en la organización de la mejor disposición de las facultades psíquicas de su paciente o cliente en lo que toca a sus operaciones naturales.

Estos son los dos ámbitos -distintos pero inseparables, pues el flujo de influencias recíprocas entre ellos es una realidad vital ineludible- que dibujan las fronteras de lo específicamente psicológico: el orden orgánico “por abajo”, y el orden sobrenatural “por arriba”. Nuestra psicología se encuentra, por tanto, bajo la acción de influjos diversos, imbuidas sus operaciones por la influencia de “dos mundos” que posibilitan, condicionan, y penetran sus propios dinamismos: los movimientos corpóreos y la acción de la gracia divina. Además, ella misma es actora de su configuración dinámica, por lo que, en definitiva, podemos decir que es triple la fuente etiológica de su organización y actividad: orgánica, psíquica, y sobrenatural.

3. Acción de la gracia divina (orden sobrenatural)

↓↓↓

Naturaleza humana	2. Psique (principio inmaterial)	Facultades psíquicas superiores (espirituales)
		Facultades psíquicas inferiores (orgánicas)
	1. Cuerpo (principio material)	Órganos y dinamismos físicos

La confusión del orden psíquico (2) con el meramente corpóreo sobre el que se apoya (1) es una “autodestrucción” de la ciencia psicológica de nuestros días. La cual se niega a sí misma cuando identifica sus operaciones propias con las reacciones fisiológicas que pueden acompañarla como causa, efecto, o fundamento

de posibilidad. Se olvida entonces el “principio de realidad” que enunciamos más arriba. Así ocurre, por ejemplo, cuando se define el amor o cualquier emoción, incluso animal, como un simple mecanismo bioquímico. Y es que hoy no solo se ignoran las diferentes dimensiones del ser humano sino de los mismos vivientes genéricamente considerados.

No nos referimos aquí a una antropología cerrada a la consideración del orden sobrenatural -no esperamos tanto-, sino a la negación explícita del orden psíquico en cuanto tal, cuya gravedad radica en que dicha negación es realizada, precisamente, desde postulados psicológicos. Por eso hablábamos de una “autodestrucción” de la Psicología, que tiene lugar, ante todo, cuando ella misma define sus operaciones como acciones corpóreas, explicables desde postulados empíricos, reducibles a medidas y datos cuantitativos, o susceptibles de ser evaluadas con instrumentos de las ciencias positivas. ¡La psique humana tiene su propia identidad!⁴⁷ (Y, por lo mismo, la labor del psicólogo, realizada en colaboración con el médico y con el sacerdote). Es una dimensión natural en el hombre, pero no es material. Se puede inhibir o potenciar la acción de un determinado neurotransmisor porque es algo tangible, se puede estimular la actividad cortical y evaluar la actividad cerebral, pero las operaciones propiamente psíquicas, lo específicamente psicológico, no se puede aislar en una “probeta”, justamente porque es “psicológico”, no corpóreo, no material. Se trata de una realidad, pero realidad inmaterial, espiritual.

Al decir “espiritual” no nos referimos aquí a una realidad “divina”, sobrenatural, sino a algo natural en todo hombre, un principio constitutivo suyo, porque el hombre es algo más que materia. Es cuerpo y alma, materia y espíritu, soma y psique. Por eso la tarea propia del psicólogo no es medicar, su acción no incide directamente en lo orgánico, modificable por diversos procesos físicos, sino en “lo psíquico”. Tampoco su labor es sacerdotal, no es, en cuanto psicólogo, medianero de la gracia. Este es un campo en el que la psicología puede también perder de vista su marco específico de acción, en este caso no por reducción sino por extensión indebida. Así ocurre, por ejemplo, cuando el psicólogo ofrece respuestas que no le competen elaborando “constructos teóricos” que invaden el ámbito científico propio de la Filosofía o, incluso, de la Teología.⁴⁸ Asimismo, el médico o el sacerdote, aunque en muchas

⁴⁷ “Tanto por su intento de desprenderse de la Filosofía y de establecerse como una disciplina científica independiente, como por una mentalidad científicista, la psicología del siglo XX, como la de fines del siglo XIX, ha sido una “psicología sin alma” [una psicología “sin psique”, sin objeto propio]. En línea con ello, la capacidad del ser humano para configurar su propia personalidad fue puesta en duda o simplemente obviada. De esta manera, la personalidad llegó a ser considerada en gran medida como el resultado pasivo de la interacción entre la dotación biológica del individuo y el ambiente social en que le tocara desarrollarse, sin tener en cuenta la intervención del libre arbitrio. Sin embargo, en el último decenio, la teoría de la virtud no sólo ha tenido un amplio desarrollo dentro de la investigación de los filósofos sino también de los psicólogos. Martín Seligman y otros psicólogos representantes de la *Positive Psychology* han promovido el estudio de la madurez humana desde el concepto de virtud, con referencia explícita a la tradición aristotélica, y a partir de allí se han desarrollado numerosas investigaciones psicológicas e interdisciplinarias, especialmente en el ámbito académico de lengua inglesa” (MARTÍN F. ECHAVARRÍA, *Formación del carácter y libre arbitrio. Actualidad de la Ética de la virtud en Psicología*, p.23).

⁴⁸ Tendríamos que hablar, más bien, de una “teología ficción”, o de una “psicologización” del ámbito sobrenatural. El cual quedaría negado y absorbido en un orden natural, reducido a una realidad meramente psicológica. Es un intento típico de la Psicología actual que paradójicamente acompaña -quizás como “mecanismo de defensa”- a la asfixiante reducción biologicista del espíritu humano ya mencionada. La Psicología, volcándose en dirección contraria al extremo opuesto del científicismo positivista, adopta entonces una postura acientífica suplantando el orden divino. Es

ocasiones ofrecen una ayuda psicológica más valiosa y eficaz que la de cualquier psicólogo experto, pueden olvidar la especificidad de estos profesionales, o convertirse ellos mismos en psicólogos, ampliando indebidamente su ámbito de intervención en el primer caso o cercenándolo en el segundo.

La naturaleza de los factores que inciden en la configuración de nuestro psiquismo, tanto perturbado como sano, es triple. Esta división hace referencia, por un lado, a los dos principios constitutivos de la naturaleza humana: el *principio material* -su corporeidad- y el *principio espiritual* -su alma o psique-, los cuales se ven afectados entre sí por recíprocas influencias debido a la unidad substancial constitutiva del hombre. Así, los defectos orgánicos, innatos o adquiridos, afectan a nuestro psiquismo, y los desórdenes psíquicos de cualquier orden inciden y se manifiestan fisiológicamente, tanto de modo temporal como permanente. Por otro lado, no debemos olvidar el tercer factor de orden sobrenatural, decisivo en la vida psíquica, y que también tiene -y tendrá en el último día- consecuencias a nivel corpóreo. Nos referimos a la apertura de nuestra naturaleza, herida por el pecado, a la acción sanadora y santificadora de la gracia.

Queremos terminar este epígrafe clasificando, esquemáticamente, las diversas influencias de estos tres factores etiológicos según su origen.

I. FACTORES ORGÁNICOS: Proviene de nuestro organismo biológico, de nuestro cuerpo. Tanto los de carácter innato como los adquiridos influyen siempre en nuestra vida psíquica.

A) **INNATOS.** *Configuración corporal dada por herencia genética, es siempre de carácter involuntario.* Dota a nuestra estructura psíquica personal de unas inclinaciones temperamentales e intelectuales muy particulares, afectando a la disposición de todas nuestras potencias, tanto cognitivas como afectivas. (Diversa capacidad intelectual, habilidad para las relaciones sociales, sensibilidad artística, fogosidad, fragilidad o vulnerabilidad para padecer diversos trastornos, etc.). Algunas enfermedades mentales se deben casi exclusivamente a la dotación genética (trastornos del espectro autista, o

ella misma quien pretende responder -desde sí misma- a la sed sobrenatural del hombre, ofreciendo consejos de "bienestar espiritual" o elucubraciones de entidades espirituales creadas también por ella misma. Inventa, en definitiva, una espiritualidad sin Dios. De este modo, la soberbia Psicología contemporánea mantiene una "doble personalidad" mostrando dos actitudes que son como las dos caras de la misma moneda: combina su rol de "científica atea y materialista" con el de "diosa creadora". Véase, por ejemplo, el capítulo segundo ("*Spirituality. The Sacred Domain*") de la obra de Pargament en el que se representa el "anillo sagrado" con sus elementos ("*soul, place, meaning, children, nature, time, marriage*"...), los cuales envuelven el "núcleo sagrado" ("*God, Divine, Transcendent reality*") que "hace sagrados" a todos los otros aspectos de la vida humana que lo rodean (cfr. KENNETH I. PARGAMENT, *Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred*, p.29). La APA ha reconocido el trabajo académico y el "análisis científico" de este autor acerca del papel de la religión en la salud mental. Hasta tal punto que han confiado a este "experto" de la psicología de la religión y de la espiritualidad, la edición de su "Manual de Psicología, Religión y Espiritualidad" publicado el pasado mes de junio ("*APA Handbook of Psychology, Religion and Spirituality*", 2013) en el que se responden a preguntas como estas: "¿Por qué existen personas religiosas y espirituales? ¿De qué modo son afectadas las personas por las diversas formas en que experimentan y expresan su fe? ¿Cómo pueden los psicólogos integrar la religión y la espiritualidad dentro de varios modelos de evaluación y tratamiento?".

psicóticos, por ejemplo). En otras el patrón heredado puede tener un mayor o menor peso etiológico, que tampoco debe despreciarse (trastornos del estado del ánimo, de la personalidad, etc.).

B) ADQUIRIDOS. *Las experiencias vitales y operaciones personales.* A lo largo de la vida se producen modificaciones orgánicas, tanto de carácter involuntario como fruto de nuestras elecciones libres, que también inciden de modo puntual o permanente en la configuración de nuestro psiquismo.

- **Involuntariamente.** Las experiencias vitales de cualquier orden pueden afectar directa o indirectamente a nuestro organismo, y por medio de él influir en nuestro psiquismo.

Directamente - Origen orgánico: Experiencia exterior o física. (Un traumatismo craneal, cambios en el ciclo hormonal, enfermedades, medicación, etc.).

Indirectamente - Origen psíquico: Experiencia psíquica interna. (Un estado ansioso con manifestaciones somáticas, cualquier aprendizaje o hábito adquirido involuntariamente, como una privación afectiva continuada que, además de una afectación psíquica, modifica nuestras conexiones neuronales, induce enfermedades epigenéticas, etc.).

- **Voluntariamente.** Nuestras acciones libres también tienen una repercusión física que muchas veces es decisiva para el equilibrio psíquico (consumo de tóxicos, pautas del sueño y alimentación, actividades de ocio). Es común que en muchos de los factores juzgados como de “adquisición involuntaria” intervenga también nuestra libertad, por lo que, en muchas ocasiones, las afectaciones orgánicas anteriormente expuestas pueden ser modificadas -en cierta medida- por nuestras elecciones libres (aprendizajes, relaciones interpersonales, toma de decisiones, etc.).

II. FACTORES PSÍQUICOS: Nuestra psique es actora y responsable de sus propios dinamismos. Las operaciones psíquicas que realizamos ejercen una influencia en la configuración de nuestro psiquismo -sano o enfermo- en su unidad, en el “conjunto ordenado de los hábitos operativos prácticos afectivos, cognitivos y conductuales”, que es nuestro carácter⁴⁹.

A) INNATOS. *Configuración psíquica dada por herencia genética, es siempre de carácter involuntario.* Responde, como hemos visto, a un *factor orgánico innato*, que incide particularmente en la actuación de las facultades psíquicas inferiores cognitivas y afectivas (llamadas “orgánicas” porque dependen esencialmente de los órganos corpóreos para realizar sus operaciones, y cuya mejor o peor disposición afectan también a la actividad de las superiores).

B) ADQUIRIDOS. *Las experiencias vitales y operaciones personales.* A lo largo de la vida se producen acontecimientos y realizamos acciones que tienen una repercusión psicológica, tanto de carácter involuntario como fruto de nuestras

⁴⁹ MARTÍN F. ECHAVARRÍA, *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*, p. 156.

elecciones libres, incidiendo de modo puntual o permanente en la configuración de nuestro psiquismo.

- **Involuntariamente.** Queramos o no, las experiencias vitales de cualquier orden que nos sobrevienen ejercen en nosotros una influencia psíquica.

Directamente - Origen psíquico: Acontecimientos externos inevitables que por medio del conocimiento inciden en la afectividad y en la organización global interna de nuestro psiquismo. Éstos son múltiples y muy variados, pudiendo afectar al mismo tiempo tanto a nuestra disposición psíquica como corpórea, de manera más o menos consciente, y de modo temporal o permanente (condiciones ambientales y climatológicas, alimentación, aprendizajes familiares y socio-culturales, relaciones interpersonales y laborales, vivencias infantiles o experiencias biográficas de cualquier tipo: actuales, conservadas en la memoria, futuras temidas o esperadas, etc.).

Indirectamente - Origen orgánico: Responden, como hemos visto, a un factor orgánico, un cambio físico acaecido de cualquier modo, el cual afecta a nuestro equilibrio psíquico.

- **Voluntariamente.** Es común que en muchos de los factores juzgados como de “adquisición involuntaria” tenga cabida también la intervención de nuestra libertad, por lo que, en muchas ocasiones, las afectaciones psíquicas anteriormente expuestas pueden ser modificadas -en cierta medida- por nuestras elecciones libres. Reconocemos, además, otras experiencias que responden a una decisión totalmente personal -y que parten siempre de factores intelectuales, como la ignorancia- ejerciendo este orden moral una profunda influencia en nuestra organización psíquica. Nos encontramos con el factor más significativo en relación a la tarea psicoterapéutica (intenciones, elecciones, acciones observables de cualquier orden, operaciones afectivas o cognitivas, virtudes y vicios, hábitos externos e internos) en el que el hombre sí puede libremente incidir y decidir⁵⁰. De todo ello tendremos ocasión de hablar más adelante, solo notar aquí el hecho de que este “factor psíquico de adquisición voluntaria” es, además, el que condiciona la acción beneficiosa del factor protector del que trataremos a continuación.

III. FACTORES DE ORDEN SOBRENATURAL: A pesar de que éste no es el ámbito de intervención que corresponde al psicólogo en cuanto tal, no puede ser obviado ya que su influencia es decisiva para la salud psíquica y la felicidad humana. Nadie puede evadirse de la acción de Dios y de los ángeles, seres personales que pueden ayudar -o impedir en el caso de los ángeles caídos- el desarrollo psíquico del hombre, incluso cuando éste niega su existencia por carecer de la riqueza del conocimiento de orden sobrenatural que proporciona la Teología

⁵⁰ Las facultades psíquicas superiores, particularmente la afectiva superior -el apetito racional o voluntad- permite al hombre ser dueño de sí mismo y responsable de sus propias acciones. La etiología de muchos desórdenes psíquicos está afectada, a veces en un alto grado, por la funesta influencia de una voluntad torcida o no rectora, sino esclava de la afectividad sensible. Podríamos hablar de un “TDV” (“Trastorno por Déficit de Voluntad”, que presupone siempre defecto en el entendimiento: “TDV-E”) causal o concomitante a muchos desórdenes psíquicos, particularmente en aquellos en los que la influencia del factor orgánico y el “psíquico adquirido” es menor.

católica. Por la fe sabemos, además, que los mismos actos que realizamos no solo son punibles o meritorios en el orden moral natural sino que pueden tener una repercusión de orden sobrenatural; sumándose las penas o efectos beneficiosos que los acompañan respectivamente. Así, por ejemplo, el psicoterapeuta debe tener presente que los actos pecaminosos -además de la culpa- conllevan *siempre* un desorden psíquico, una desarticulación de su disposición natural que, convertida en hábito vicioso, predispone a la afectación psicopatológica propiamente dicha. Esto no quiere decir que toda enfermedad psíquica esté causada por un vicio culpable. Con todo, es posible que la presencia de actos pecaminosos propiamente dichos sean un factor importante en su génesis o mantenimiento, pues rara vez la enfermedad psíquica impide completamente el ejercicio de la libertad humana.

En efecto, “las disposiciones psicológicas anormales no son siempre insuperables y no impiden siempre al sujeto la posibilidad de obrar libremente. Incluso los dinamismos del inconsciente y del subconsciente no son irresistibles; es posible, en gran medida, dominarlos, sobre todo para el sujeto normal”⁵¹. No le toca al psicólogo juzgar la culpa moral de sus pacientes, simplemente *tener en cuenta los efectos perjudiciales que dichas conductas pueden estar teniendo en su vida psíquica*. Rescatar la responsabilidad que tiene el hombre respecto de sus propias acciones, independientemente de la culpabilidad que conlleven en el orden natural o sobrenatural, no tiene como fin culpabilizar al paciente -o a sus familiares y amigos- sino, por el contrario, *ayudarle a reconocer y descubrir el propio poder de curación escondido en su interior: es dueño y señor de sus actos gracias a sus facultades psíquicas superiores (entendimiento y voluntad)*⁵², capaz de recuperar *por sí mismo* el equilibrio perdido, más allá de las limitaciones biológicas, nefastas influencias ambientales, falta de apoyo interpersonal, y tentaciones diabólicas.

“Capaz de recuperar *por sí mismo* el equilibrio perdido” no quiere decir que no necesite a nadie, que esta sanación pueda conseguirla autónomamente sin la ayuda de otros (como un amigo, el terapeuta, el psiquiatra, el sacerdote) o excluyendo el auxilio divino. La necesidad de la acción sanadora y santificadora de la gracia divina se justifica, en primer lugar, por el fin sobrenatural al que ha sido llamada y elevada nuestra naturaleza y, ante todo, por la mala disposición heredada con la que nace la psicología humana, herida después del pecado de nuestros primeros padres. De ello hablaremos en la parte segunda de este trabajo por las importantes repercusiones psíquicas que tiene este dato revelado en la práctica clínica. En definitiva, es de vital importancia estar abiertos a la perspectiva que abre el horizonte sobrenatural -aunque su conocimiento auténtico competa a la Ciencia Revelada- para que la actuación psicoterapéutica no impida, sino que favorezca, la consecución de la finalidad última de la vida humana: está en juego su felicidad presente, y la eterna.

⁵¹ Pío XII, *Congreso internacional de Psicología Aplicada* (1958), p.45.

⁵² “El hombre es dueño de sus actos mediante la razón y la voluntad; así, se define el libre albedrío como facultad de la voluntad y de la razón. Llamamos, por tanto, acciones *propiamente humanas* a las que proceden de una voluntad deliberada. Las demás acciones que se atribuyen al hombre pueden llamarse *del hombre*, pero no *propiamente humanas*, pues no pertenecen al hombre en cuanto que es hombre” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.1, a.1 in c.).

No se puede hacer abstracción del aspecto escatológico. Durante el tiempo que el hombre vive sobre la tierra puede querer el bien o el mal; pero, una vez separado del cuerpo por la muerte, el alma queda fijada en las disposiciones adquiridas durante la vida. Desde el punto de vista moral y religioso, el elemento decisivo en la estructura de la personalidad es precisamente la actitud que adopta en relación con Dios, fin último que le es dado al hombre por su propia naturaleza. Si está orientado hacia Él, en esta orientación permanecerá; si, por el contrario, se ha apartado de Él, mantendrá la disposición que voluntariamente se impuso. Para la Psicología, este último episodio del devenir psíquico puede no revestir más que un interés secundario. Sin embargo, como se ocupa de las estructuras psíquicas y de los actos que de ellas proceden y que contribuyen a la elaboración final de la personalidad, el destino de ésta no debería serle indiferente⁵³.

Para terminar nuestra breve exposición acerca de la triple fuente etiológica de la disposición ordenada y desordenada de nuestro psiquismo, queremos ofrecer una pequeña aplicación práctica, para que se entienda mejor su importancia a la hora de orientar los objetivos terapéuticos y seleccionar los instrumentos de intervención más adecuados. Una visión sesgada de las causas que están actuando como factores predisponentes, desencadenantes, o mantenedores en la vida personal de un paciente afectado por una adicción como el alcohol determinará negativamente la elección del tratamiento y su eficacia. Si, por ejemplo, consideramos *únicamente* su trastorno adictivo como consecuencia de una respuesta involuntaria provocada por una predisposición biológica vulnerable en contacto con estresores ambientales, mutilamos la riqueza etiológica de su trastorno, condicionando las propuestas terapéuticas. Más bien deberíamos detenernos a indagar con detalle todas las fuentes etiológicas presentes en su historia clínica, porque cuanto mejor las conozcamos más personalizada y eficaz será nuestra intervención. Utilizando un “lenguaje cuantitativo” podríamos decir que el terapeuta tendría que imaginar una tabla de porcentajes como la siguiente -imposibles de determinar en la práctica por las influencias recíprocas de estos factores, entre otras razones- de modo que no pierda de vista toda la gama de influencias que están cocausando, en diversa medida, su trastorno adictivo:

<i>Factores influyentes en el dinamismo psíquico</i> ⁵⁴		INNATO	ADQUIRIDO		
			Involuntario		Voluntario
			Directo	Indirecto	
Orden de la naturaleza	1) Orgánico	%	(orgánico) %	(psíquico) %	%
	2) Psíquico	%	(psíquico) %	(orgánico) %	%
Orden de la gracia	3) Sobrenatural	XXX	%		%

⁵³ Pío XII, *Congreso internacional de Psicología Aplicada* (1958), p.45.

⁵⁴ En el ejemplo propuesto, podríamos distinguir:

1) Factores orgánicos que pueden estar influyendo en su dependencia alcohólica:

- A) **Innatos:** La historia clínica y los antecedentes familiares parecen revelar cierta propensión heredada al alcoholismo.
- B) **Adquiridos.**
 - **Involuntarios:**
 - Involuntarios directos (origen orgánico):** La analítica muestra un déficit vitamínico (B1, B6, B12) y de ácido fólico. Le han recomendado un tratamiento farmacológico orientado a tratar el síndrome de abstinencia (Clometiazol y Benzodiacepinas) que él no ha aceptado seguir.
 - Involuntarios indirectos (origen psíquico):** La úlcera de estómago sufrida podría ser fruto de un trastorno ansioso. Conviene valorar la posibilidad de otro trastorno de base asociado al trastorno por sustancias de abuso.
 - **Voluntarios:** El mal hábito adquirido ha generado una dependencia física al alcohol que el paciente no puede dominar. Como indicamos, no ha aceptado el tratamiento farmacológico recomendado.

2) Factores psíquicos:

- A) **Innatos:** Desde su infancia ha manifestado una gran impulsividad, semejante a la de su padre y abuelo, que tampoco ha conseguido dominar en otros ámbitos de su vida, particularmente el familiar y laboral.
- B) **Adquiridos.**
 - **Involuntarios.**
 - Involuntarios directos (origen psíquico):** El paciente recuerda haber observado en su familia el recurso alcohol como medio de evasión. Admite que el dueño del bar donde habitualmente consume es un viejo amigo al que se siente muy vinculado, y cuya amistad es un relevante factor mantenedor de las mismas. También refiere una gran insatisfacción en sus relaciones familiares, particularmente con su mujer.
 - Involuntarios indirectos (origen orgánico):** Refiere graves dificultades para concentrarse en su trabajo.
 - **Voluntarios:** Desde el comienzo de su adolescencia el consumo de tóxicos ha formado parte de sus actividades recreativas, absteniéndose de ellos solamente cuando estos impedían su participación en competiciones deportivas. El bar al que nos referíamos anteriormente está situado entre el lugar de residencia y su trabajo, muchos le han sugerido la posibilidad de buscar otro itinerario que evite este trayecto, pero ha hecho caso omiso.

3) Factores de orden sobrenatural:

- **Involuntarios:** Fue bautizado, pero ha recibido una escasa formación religiosa, más bien solo posee un mal recuerdo de los escándalos del “cura de su pueblo”. La abuela materna es la única que le previno del vicio culpable cuando observaba sus iniciales búsquedas de actividades placenteras en diversos ámbitos, como el sexo y el juego. Además, sabemos que antes de cualquier elección libre de su parte, nació con una naturaleza herida. Tampoco es ajeno a la acción de la gracia divina y a las tentaciones diabólicas que pueden estar agudizando la sintomatología ansiosa y depresiva.
- **Voluntarios:** Su actitud soberbia y la resistencia a la escucha de los consejos ajenos pueden ser indicadores de este factor que nosotros no podemos determinar. Tenemos en cuenta que las gracias recibidas de modo involuntario -como el bautismo- pueden perderse o debilitarse de modo voluntario mediante el acto de pecado o el vicio culpable. Como en cualquier ser humano, la patología psíquica de este paciente adicto no es incompatible con la culpabilidad moral y la responsabilidad personal.

I.4. Anatomía psíquica: las cuatro facultades básicas y sus relaciones naturales

Así como existe una anatomía física de los organismos corpóreos, podemos hablar de una “anatomía psíquica” propia de nuestro organismo anímico. Un organismo es un conjunto de partes distintas que poseen diversa funcionalidad, la cuales, regidas por sus particulares leyes naturales en orden a alcanzar el fin o bien de la entidad, interrelacionadas y organizadas entre sí, forman en su conjunto una “unidad orgánica”, un organismo dispuesto armónicamente que es “algo uno” en y gracias al orden natural de subordinación, estructural y funcional, de la diversidad de las partes que lo componen. Dicha “unidad en la diversidad”, constituida gracias a la pluralidad de sus partes -jerárquica y teleológicamente interrelacionadas-, que colaboran conjuntamente en la consecución de la finalidad o bien común del organismo total, es también característica de nuestro psiquismo inmaterial. Del mismo modo que la compleja actividad de los distintos sistemas corporales de nuestro organismo físico no pueden entenderse sin que se estudie primero su división anatómica, sin una adecuada comprensión de nuestra anatomía psíquica -de las facultades o potencias que la componen y su funcionalidad específica- nunca podremos comprender la naturaleza del rico dinamismo de nuestro psiquismo y, en consecuencia, tampoco sabremos identificar qué factores desarticulan su equilibrio saludable pues no habremos sido capaces de reconocer previamente cuáles lo despliegan y potencian.

Esta fundamental e interesantísima temática -que es fiel al “principio de realidad” propuesto como punto de partida de nuestro trabajo-, merecería un tratamiento amplio que no podemos realizar aquí. Aunque menospreciada o ignorada por muchas corrientes y propuestas terapéuticas de la psicología actual, existe abundante bibliografía al respecto a la que remitimos⁵⁵. Nosotros nos limitaremos a una pequeña “disección”, señalaremos sencillamente cuáles son las facultades psíquicas básicas que enriquecen -y complican también- el dinamismo psíquico que hemos expuesto hasta el momento, sus funciones y relaciones naturales básicas.

Tal y como apuntábamos en el epígrafe anterior la psique humana posee dos sistemas o *partes fundamentales*: una *inferior* (llamada también parte sensible, orgánica, o animal en cuanto es constitutiva de la psique de otras especies animales) y una *superior* (parte racional o intelectual, espiritual, y específicamente humana, pues es exclusiva de los seres personales). Los términos “inferior” y “superior” con los que se designan las partes del alma son muy adecuados, ya que indican, por una lado, la función jerárquica superior que realizan las facultades rectoras que constituye la razón o parte espiritual y, por otro, el papel subsidiario y primario de las sensibles sobre las que se apoyan y nutren las superiores.

⁵⁵ El estudio de las “potencias del alma” ha sido abordado en profundidad por la Psicología filosófica desde la antigüedad (cfr. ANTONIO MILLÁN-PUELLES, *Fundamentos de Filosofía*, pp.299- 418). Para una descripción detallada aplicada a la Psicología actual véase MARTÍN F. ECHAVARRÍA, *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*, pp.97-237. Recientemente se ha publicado una breve y sencilla obra al respecto (JOSÉ ÁNGEL LOMBO Y JOSÉ MANUEL GIMÉNEZ AMAYA. *La unidad de la persona. Aproximación interdisciplinaria desde la filosofía y la neurociencia*). Otras aplican esta rica doctrina en diversos ámbitos, como el educativo (cfr. JOSÉ MANUEL ROQUEÑO, *Educación de la afectividad. Una propuesta desde el pensamiento de Tomás de Aquino*).

Asimismo, ya hemos expuesto cómo la vida humana se articula en torno a dos operaciones básicas intrínsecamente relacionadas: la del conocimiento y la del amor, que pertenecen a las facultades cognoscitivas y afectivas (apetitivas o tendenciales), respectivamente. Pues bien, éstas forman parte de los dos órdenes arriba mencionados, por lo que pueden ser sensibles o racionales, conforme a la parte del alma a la que pertenezcan: inferior o superior, respectivamente. De modo que podemos distinguir cuatro dimensiones en nuestra psicología con sus correspondientes potencias o facultades, que son sus principios internos de operación, como los “miembros” u “órganos” por medio de los cuales opera:

<i>Estructura básica de la psique humana</i>	Dimensión COGNITIVA ↓	Dimensión AFECTIVA ↓
Facultades* de orden SUPERIOR → (también llamada parte racional, espiritual, intelectual, específicamente humana)	CONOCIMIENTO RACIONAL Inteligencia (razón universal) <ul style="list-style-type: none"> • <i>Entendimiento paciente*</i> • <i>Entendimiento agente*</i> (Memoria intelectual)	AFECTO RACIONAL <ul style="list-style-type: none"> • <i>Voluntad*</i>
Facultades* de orden INFERIOR → (también llamada parte sensible, orgánica, animal, no específicamente humana)	CONOCIMIENTO SENSIBLE Sentidos internos: <ul style="list-style-type: none"> • <i>Memoria sensible*</i> • <i>Cogitativa o razón particular*</i> (estimativa en animales) • <i>Imaginación o fantasía*</i> • <i>Sensorio o sentido común*</i> Sentidos externos	AFECTO SENSIBLE <ul style="list-style-type: none"> • <i>Apetito irascible*</i> • <i>Apetito concupiscible*</i>

Nuestro conocimiento de la realidad física que parte de la estimulación recibida por mediación de los *sentidos externos* (vista, oído, olfato, gusto y tacto) acerca de lo que tiene ser, de las cosas verdaderas y buenas distintas de nosotros y existentes en el mundo exterior (exterocepción), se ve enriquecido por las *sensaciones corporales o somáticas* de nuestro propio organismo (interocepción), como son la sensación general de bienestar o malestar, de dolor o de hambre. Esta experiencia no externa sino “vívida” del propio cuerpo que nos proporcionan las sensaciones

somáticas constituye el primer componente del “autoconcepto” (conjunto de imágenes, valoraciones particulares y juicios acerca de nosotros mismos), conocimiento propio elemental para el buen desarrollo de un amor de sí equilibrado.

Las cualidades sensibles de los cuerpos, objeto de la sensación exterior, ofrecen a nuestra psique la primera información fidedigna de la realidad, nos ponen en contacto con lo real, con la verdad que aman nuestras facultades cognitivas y el bien que apetecen las afectivas. Esta “sensación” es el nivel más básico de cognición que podemos realizar. Dato sensible que será después interiorizado y elaborado por las facultades cognitivas humanas en tres niveles más, a los que corresponden otros dos niveles de activación emocional.

En primer lugar las facultades cognitivas de orden inferior captan los aspectos particulares de la realidad y los conservan: los cuatro sentidos internos (dos *sentidos formales*: sensorio común e imaginación, y dos sentidos *intencionales*: cogitativa y memoria) *integran* los datos sensoriales proporcionándonos una única “sensación elaborada” (1) que posee, además, un *significado vital* para nosotros (2). Conocimiento sensible que activará las afecciones inferiores (concupiscible y/o irascible) al ofrecerles su objeto, atrayéndolas o repeliéndolas hacia lo conveniente o nocivo. Éstas, a su vez, son capaces de ejercer una fuerte influencia en la actividad cognitiva inferior, y por medio de ella llegar a modificar nuestros juicios, pudiendo, de este modo, dominar también sobre la voluntad. Asimismo, la emotividad alcanza las afecciones de la voluntad por cierta redundancia recíproca entre sus operaciones, tiene una repercusión orgánica en nuestro organismo, y puede impulsar la ejecución de conductas externas.

Por otro lado, la inteligencia humana es capaz de conocer la verdad, de captar la naturaleza de las cosas (3), entendiéndola gracias a la operación abstractiva del entendimiento agente -que “ilumina” la esencia “escondida” en la cognición sensible que le ofrecen los cuatro sentidos internos-, y a la función aprehensiva del entendimiento paciente que genera el concepto, juzga, y razona. Como la razón universal solo puede ejercer su acto gracias al dato sensible elaborado por los sentidos internos, depende de ellos para su ejercicio, de ahí que pueda ser, en ocasiones, “engañada” por ellos. Sin embargo, al entendimiento le compete regir la vida psíquica humana, y activar el afecto intelectual proporcionándole su objeto: el bien inteligible, universal. La voluntad, por su parte, además de quererlo y elegirlo, posee una rica gama de simples afectos espirituales -análogos a los que se dan en el apetito concupiscible e irascible-, y es capaz, asimismo, de imperar sobre las demás potencias a través de su influencia en el entendimiento. Sus operaciones también pueden redundar en éste gracias al conocimiento connatural que proporciona la unión amorosa con el bien, y también en el apetito sensible, que participa así, de algún modo, de la actividad afectiva espiritual.

En el anexo de este trabajo hemos querido detallar más este interesantísimo intercambio de influencias apenas enunciado aquí. En el cual incluimos una tabla explicativa con la descripción de las funciones e interrelaciones de las potencias psíquicas presentadas, así como una síntesis gráfica de su estructura y dinamismo, que sería muy conveniente considerar para una mejor inteligencia de la cuestión.

I.5. El sentido último: todo agente obra por un fin, su bien amado

El bien que la persona pretende conseguir para sí o comunicar a otro, mediante las acciones que nacen del conocimiento y del amor, *tiene siempre carácter de fin*. Da sentido y configura la personalidad humana porque constituye la meta y el motor de la vida personal. Hablamos de “medios” para designar aquellos bienes que se desean para conseguir otros, de “fin último” cuando queremos significar el bien que se busca por sí mismo, sin otra utilidad fuera de la gozosa comunión con él. Éste se convierte entonces en el principio rector y unificador de cada acción particular.

Cualquier conducta propiamente humana -las que proceden de una deliberación de la razón, que es el principio propio de los actos humanos- la realizamos por un fin. Pero el innegable carácter motivador del fin no es una realidad exclusiva del hombre, sino que “todo agente obra necesariamente por un fin”⁵⁶. Como la voluntad en los seres personales, el apetito natural de los otros agentes les permite *determinarse por algo* en vista de lo cual actúan. De otro modo no habría movimiento alguno porque “si un agente no estuviera determinado a lograr algo concreto, no haría una cosa en vez de otra”⁵⁷, se mantendría siempre en esa indeterminación o indiferencia inmovilizante. Lo que nos distingue como agentes, como actores de nuestra propia vida, lo específico de la persona, es “tender a un fin moviéndose o dirigiéndose a sí misma; a su vez, lo característico de la naturaleza irracional es tender al fin como impulsada o dirigida por otro, bien sea a un fin de algún modo conocido, como los simples animales, bien sea a un fin del todo desconocido, como los seres privados de conocimiento”⁵⁸. Principio fundamental del que nos serviremos para analizar las motivaciones ocultas que el egocentrismo promueve, la meta que persigue, pues

característica de toda acción es el ser intencionada, es decir, el estar en tensión hacia un objetivo que la motiva. Por esto, toda acción está motivada; motivada por aquello a lo que se dirige como objeto, que es su fin. Toda conducta se dirige a un fin. Para comprender la acción y la conducta, y la estructura operativa habitual de la persona, es fundamental entender su motivación. Etimológicamente, motivación quiere decir “acción de mover”. Motiva todo aquello que mueve. [...] Lo que me motiva es lo que quiero obtener por medio de la conducta, mi meta u objetivo. Algo que me motiva, es algo que, conocido, atrae mi apetito, de manera que hace que yo desee conseguirlo. Una persona está “motivada” cuando está anímicamente muy atraída por algo que se le ha propuesto, de manera que está dispuesta a hacer los esfuerzos necesarios para conseguirla. Por el contrario, la causa de la desmotivación es la ausencia de un fin o bien que atraiga al apetito. Esto se puede deber a que el bien se percibe como existente, pero se juzga imposible de alcanzar; o a que se lo desconoce como bien para uno⁵⁹.

⁵⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.1, a.2 in c.

⁵⁷ “Debemos, no obstante, tener en cuenta que un ser puede tender a un fin de dos modos distintos: uno, cuando *se mueve a sí mismo hacia el fin*, como es el caso del hombre; otro, cuando es *otro ser quien lo encamina al fin*, como ocurre con la flecha, que se dirige a un fin determinado porque la lanza un arquero, dirigiendo su acción al fin. Así, pues, los seres dotados de razón *se mueven por sí mismos al fin merced al dominio de sus actos que les presta el libre albedrío, que es la facultad de la voluntad y de la razón*. En cambio, los que carecen de razón tienden al fin por inclinación natural, como movidos por otro y no por sí mismos, pues carecen de noción de fin”. (TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.1, a.2 in c.)

⁵⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.1, a.2 in c.

⁵⁹ MARTÍN F. ECHAVARRÍA, *Personalidad*, p.24.

II. Naturaleza del amor, principio y fuente de todos nuestros afectos

Es universalmente conocido el principio aristotélico-tomista según el cual todo ente, movido por sí o por otro, obra por un fin. Ya hemos tratado de esto, aunque muy brevemente, en el epígrafe precedente. Sabemos, por tanto, que la motivación primera de cualquier acción que pueda realizar el hombre nace del amor. Amor de un bien -de algo que es, algo real- que ha sido previamente interiorizado como verdad, poseído inmaterialmente dentro de nosotros -aunque no plenamente-, gracias a nuestra facultades cognoscitivas. El bien es el incentivo, la finalidad que se pretende; el amor es la tendencia a este bien conocido, la inclinación personal que desde el interior de nuestra psique -en las facultades afectivas- promueve su búsqueda.

El bien amado puede ser un objeto, una persona, o yo mismo. Avanzaremos ahora en nuestra exposición mostrando cómo ese bien, cualquiera que sea, se quiere *para alguien* (1 y 2). Veremos que puedo amar un objeto o una persona “para mí” (1). En este caso yo “me amo” porque soy un bien y deseo acrecentar este bien que soy mediante la consecución de otros bienes que puedan plenificarme. Entonces miro a ese objeto, o persona amada, como un bien para mí mismo. Propiamente yo soy “el amante y lo amado”, pues *la finalidad última que persigo es mi propio bien* -sin que ello implique necesariamente la negación del bien y dignidad de la otra persona-. Esta primera forma de amor se produce en virtud del apetito natural de la propia perfección que poseen bondadosamente todos los seres (el “amor primero” del que tratábamos en el presupuesto de este trabajo).

Pero también puedo amar un objeto, o a mí mismo, como un bien “para otro” (2). En este caso, sin dejar de amarme a mí mismo -pues me sigo considerando como un bien amable-, amo a la otra persona como un bien en sí mismo y a mí, o al objeto, como a bienes que la pueden plenificar de algún modo. En esta segunda forma de amor yo soy, propiamente, “el amante” y la otra persona “lo amado”, pues *la finalidad última que pretendo es el bien de la otra persona* -sin tener que negar por ello mi propio bien-

Ambas formas de amor son distintas pero no incompatibles, más bien son complementarias y recíprocamente necesarias. Esto es lo que en síntesis trataremos de exponer aquí, aunque su necesidad se comprenderá mejor a la luz de lo que declararemos en la tercera parte de este trabajo acerca del amor de amistad y su relación con el amor propio.

II.1. Todo agente es amante: un bien para alguien

Tomando ahora como presupuesto dicho principio, nos vemos obligados a sostener que, si todo agente obra necesariamente por un fin, *todo agente obra necesariamente por amor*. Este juicio, aseverado por Santo Tomás con toda rotundidad: “todo agente, cualquiera que sea, obra cualquier acción por algún amor”, se justifica porque “el fin es para cada uno el bien deseado y amado”⁶⁰. He aquí la

⁶⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.28, a.6 in c.

primera tesis fundamental que hemos de ratificar, porque no solo ayuda a comprender que el amante lo hace todo por amor sino que expresa una exigencia propia de todo agente: *todo agente es amante*, obra siempre por un bien amado, obra siempre por amor.

En cualquier ámbito de la Psicología, la clave de todo modelo explicativo de la motivación humana -que pretende comprender qué mueve al hombre a actuar de una manera y de qué modo lo consigue, para poder influir de alguna manera en este proceso- se encuentra, pues, en la dinámica amorosa. Descubrir qué realidad *está juzgando* esa persona como un bien, y apetece como fin, es primordial. Todos los otros bienes que pueda amar y desear, todas las demás acciones intermedias que le veamos realizar, tendrán solo carácter de medio en vistas a la consecución del bien/fin amado. De este análisis se desprende la importancia que tiene -muy particularmente para la Psicología de la Personalidad- entender “lo que un hombre *ha aceptado* como fin último” porque éste “domina su afecto” y de ello “toma las normas que regulan toda su vida”⁶¹. De ello hablaremos más detenidamente en la segunda parte de este trabajo al tratar de la desarticulación de la unidad personal que se da en algunos trastornos mentales, derivada del apartamiento afectivo del auténtico fin último de la vida humana. Baste por ahora subrayar que, sea cual fuere el amor, su causa es un bien *conocido* como tal, es decir, *tiene por objeto un bien aprehendido*, real o aparente, con carácter de medio o de fin, pero aprehendido como un auténtico bien.

Una vez señalado que el objeto que motiva es siempre un bien aprehendido y amado con carácter de fin o con carácter de medio (para un fin), conviene tener presente que ese bien que se pretende es siempre *para alguien*, para uno mismo o para otro. Si todo agente es amante, y todo amante busca un bien, *todo agente es amante de aquél para quien desea el bien*. En efecto, “el amor tiene siempre una doble dimensión: una, el bien que se quiere para alguien; otra, aquél para quien se quiere el bien”⁶². En consecuencia podemos afirmar que toda persona actúa siempre motivada por el amor a sí mismo, o por el amor a otro. Es decir, buscando un bien para sí o para otro. En el primer caso hablaremos de un “amor concupiscible o desiderativo”, en el segundo de un “amor de amistad” (supuesta la reciprocidad y la unión, pues sin éstas se trataría de un mero “amor benevolente”). Ambos amores son buenos en sí mismos. El amor por el que uno desea bienes para sí mismo, el que hemos denominado “concupiscible”, no es egoísta, es necesario y fundante, se da tanto en el apetito natural, como en el sensible, y en el inteligible. El amor de amistad pertenece, propiamente, a éste último.

“En esto consiste, propiamente, amar a alguien: querer para él el bien. Por eso, en aquello que alguien ama, quiere un bien para sí mismo”⁶³. He aquí el primer modo de “amor propio” o “amor de sí” objeto de esta investigación. Desde esta perspectiva podemos ya vislumbrar lo que expondremos en la segunda parte de este estudio: cómo el amor *desordenado* de sí -la filautía o egocentrismo- constituye el principio de muchos desórdenes psíquicos, y también de todo pecado. Sea cual fuere el bien

⁶¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.1, a.5.

⁶² TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q.20, a.1 ad 3.

⁶³ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q. 20, a.1 ad 3.

que *torcidamente* alguien apetezca para sí, veremos que toda afección desordenada no es sino un amor desmedido hacia sí mismo para quien se desea ilusoria y perjudicialmente la perfección que podrían conferir dichos bienes (que son, por ello, solo bienes “aparentes”, verdaderos males que dañan al hombre).

II.2. Todo amante es paciente: la semejanza, principio de amor

Una vez declarado que *el bien* (a) se desea *para alguien* (b) -constituyéndose éste (b) en el auténtico “amado”, en el bien final de la dinámica amorosa-, y que dicho bien (a) solo es querido si se aprehende como bueno, procede examinar otra condición necesaria para que el bien se comporte como causa del amor: *nada se aprehende como bueno si no se percibe como semejante*. Del mismo modo que no es posible amar lo desconocido, tampoco es posible amar lo desemejante. He aquí otra tesis fundamental que es necesario aseverar: no es tanto el conocimiento del bien cuanto la semejanza que en aquella aprehensión se advierte lo que es principio de amor.

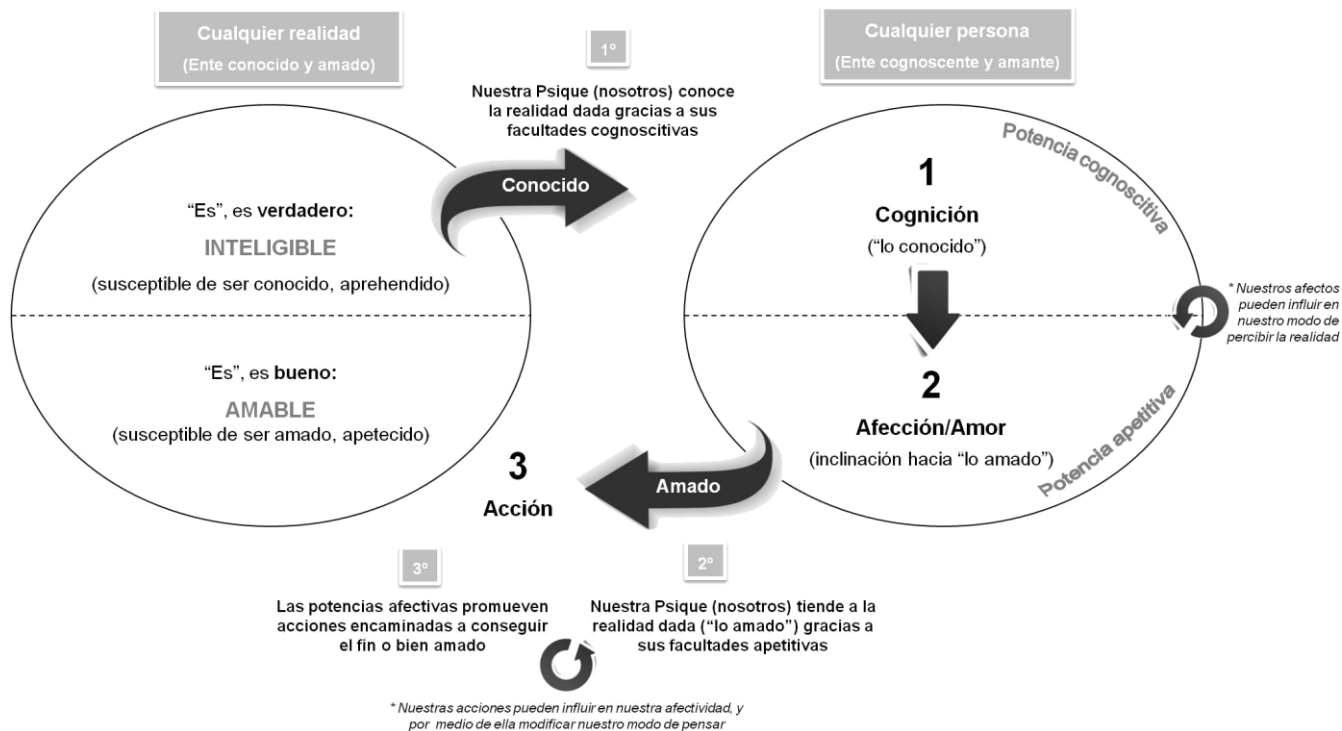
Lo anteriormente expuesto nos permite entender mejor la naturaleza misma del amor, fundada en la semejanza del bien. ¿Qué es el afecto del amor, entendido como el primer movimiento psíquico? No se trata, propiamente, de un movimiento de la potencia apetitiva hacia su objeto sino sólo del *principio* de dicho movimiento⁶⁴. Es más bien una inmutación, una inclinación provocada pasivamente en la facultad afectiva por la aprehensión del bien-semejante, el cual irrumpe en el alma penetrando en ella por mediación de las potencias cognoscitivas, complaciéndola, inclinándola y atrayéndola hacia sí de modo connatural⁶⁵. El amor es, pues, provocado por el objeto amable en aquél que será su amante. Es el *efecto* que deja en el alma dicha aprehensión, quedando ella enamorada, complacida, afectada por y en el bien/aprehendido/semejante que posee cierta proporción o connaturalidad para con ella, ya que ambos “son”, y por tanto, son buenos, semejantes en bondad.

Al considerar el amor como un “efecto” en el amante, estamos admitiendo que aquel que ama es más “paciente” que activo en este *primer* movimiento amoroso del que estamos tratando. Al mismo tiempo afirmamos que esa realidad concreta, aprehendida como un bien por el amante, es de alguna manera “agente” -aunque no siempre intencionadamente- de ese afecto amoroso producido en el que lo ama. Somos vulnerables a la belleza del ser -verdadero y bueno- que irrumpe en nuestra psique por las facultades cognoscitivas dejándola afectada, enamorada, en su dimensión apetitiva. Después, en un segundo momento, el amante podrá ser activo,

⁶⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.26, a.1, in c.; a.2 ad 1. “El amor, aunque *no designa el movimiento* del apetito tendiendo al objeto apetecible, denota, sin embargo, el movimiento del apetito mediante el cual es inmutado por el objeto apetecible, de manera que éste le produzca complacencia” (*Ibid.*, a.2 ad 3).

⁶⁵ El principio del amor que pertenece al apetito natural presente en todos los entes es la *connaturalidad* del que apetece con el objeto amado “puesto que cada cosa tiene connaturalidad con lo que le es conveniente según su naturaleza” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.26, a.1 ad 3). Respecto del apetito sensitivo o intelectual Santo Tomás habla de complacencia o “mutua adaptación” del apetito y el bien, “la misma complacencia del bien se llama amor sensitivo, o intelectual y racional” (*Ibid.*, in c.). (Cfr. *Ibid.*, a.2 in c.).

pero primero ha de ser afectado por lo amado. Recordemos, aunque ahora más detalladamente, la expresión gráfica de esta circularidad en la dinámica amorosa:



En este sentido denomina Santo Tomás "pasión" al amor, en cuanto que es *algo dado*, un don: "efecto del agente en el paciente"⁶⁶. Siendo aquí el agente el objeto apetecible que manifiesta su semejanza, su bondad connatural al paciente, para que éste se complazca en él convirtiéndose en su amante:

El objeto apetecible *da* al apetito primeramente una cierta adaptación para con él, que es la complacencia en ese objeto [...]. El objeto apetecible, en efecto, *mueve* al apetito *introduciéndose en cierto modo en su intención* [...]. La primera inmutación, pues, del apetito por el objeto apetecible se llama amor, que no es otra cosa que *la complacencia* en el objeto apetecible [...]. Así, pues, consistiendo el amor en una *inmutación del apetito* por el objeto apetecible, es evidente que el amor es una pasión: en sentido propio, en cuanto se halla en el concupiscible; y en sentido general y lato, en cuanto está en la voluntad.⁶⁷

Este texto, además de justificar el uso de la palabra "pasión" para todo tipo de amor, manifiesta esa aparente finalidad intencionada presente en todos los entes amables, incluso en los irracionales, de suscitar amor en el cognoscente, fundada en la verdad inteligible hallada en todos ellos. Este don que otorgan: "darse a conocer" con el fin de hacerse amar, es el que nos sugiere la presencia de un Agente ordenador de

⁶⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.26, a.2 in c.

⁶⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.26, a.2 in c.

toda la dinámica cognoscitivo-afectiva⁶⁸. La misma dinámica natural de nuestra Psique nos habla de Dios. Hemos visto, incluso lo hemos expresado gráficamente más arriba, que ésta se desarrolla circularmente: “El objeto apetecible, en efecto, mueve al apetito introduciéndose en cierto modo en su intención; y el apetito tiende a conseguir realmente el objeto apetecible [no sólo a conocerlo], de manera que el término del movimiento esté allí donde estuvo el principio”.⁶⁹

El Principio mismo del ser, la Verdad misma, el “todo Amable”, Belleza increada, parece intentar atraer todo hacia Sí, particularmente el entendimiento y el corazón humano, como buscando al hombre *en todas las cosas*. Y es que, “Dios trabaja y labora por mí en todas las cosas criadas sobre la haz de la tierra”⁷⁰ porque “el mismo Señor desea dárseme en cuanto puede, según su ordenación divina”⁷¹.

II.3. Dos semejanzas, dos amores

Como puede adivinarse, esa bondad aprehendida en el objeto amable como semejante resulta apetecible al amante por dos motivos. Puede implicar, en primer lugar, la percepción de una semejanza con lo amado *en un bien que el amante no posee actualmente pero sí potencialmente*. Es decir, que el bien amado es capaz de satisfacer una necesidad nuestra. Y, por eso, aun careciéndolo en el presente, percibe al objeto amado como semejante, *como algo suyo*, como algo *para sí*, un bien conveniente, un acto conforme a lo que necesita; y que enamora precisamente porque su consecución podría satisfacer el apetito de la propia perfección -existente en él en potencia-. Por eso a este tipo de amor le hemos denominado anteriormente “concupiscible” o “desiderativo” porque es un “amor de sí”, de un bien para sí.

Pero también puede ocurrir que el amante perciba una *semejanza con lo amado en un bien actualmente poseído* por ambos. Es decir, vemos que la otra persona es un bien como nosotros, valiosa por sí misma, digna de ser amada y no únicamente deseada como un “bien para mí”. Alguien a quien podemos desear bienes -incluso el don de sí- de la misma manera que los apetecíamos para nosotros. Esa misma perfección en acto hace que el amante aprehenda ese objeto como semejante, *algo como él*, inclinándose connaturalmente a la consecución de su perfección, apeteciéndola *para él como para sí mismo*, de ahí que este tipo de amor se le denomine “de amistad”⁷² (o “benevolencia” si no se da unidad afectiva y reciprocidad), que es amor “del otro”, de un bien para el otro.

⁶⁸ Esta finalidad, esta direccionalidad coincide con la del primer Amante que hizo al cognoscente ser, ser amado, y ser amante. Alguien ha hecho que la cosa sea inteligible -el mismo que ha hecho que sea- o Alguien es inteligible, Alguien está dando, Alguien se está dando, Alguien -algún Amante- está comunicando ese conocimiento al cognoscente que puede recibirlo como “amado”. Y si el cognoscente-amado conoce que recibe, entiende qué recibe, sabe de quién recibe, entonces descubre para qué recibe: entonces despierta a amar. Esta es la naturaleza más substancial del movimiento afectivo: el amante opera porque primero fue amado, porque primero conoció -y fue conocido-.

⁶⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.26, a.2 in c.

⁷⁰ IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, 236.

⁷¹ IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, 234.

⁷² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.26, a.4; q.27, a.3.

II.4. Frutos del amor

No es ahora momento de inquirir qué hace bueno o malo al amor, pero “aquello que es principio del movimiento que tiende al fin amado”⁷³, sea ordenado o no, sea un amor natural, sensitivo, o volitivo, afecta al agente de tal modo que produce en él unos efectos por los que nos es posible reconocerlo. Santo Tomás expone cuatro efectos comunes al “amor bueno” y al “amor malo”: la *unión*, la mutua *inhesión*, el *éxtasis*, y el *celo*; habiéndose de añadir -además del fruto de *las otras pasiones* que siguen al amor, y el de *las obras* que por amor realiza siempre el agente- un quinto efecto próximo: la *herida o lesión*, si nos referimos solamente al amor desordenado; y la *licuefacción o derretimiento*, que respecto del “amor bueno” no hiere al amante sino que lo perfecciona.

No obstante, al abordarlos, evitaremos inferir conclusión alguna de las mismas, siendo con todo muy numerosas y de gran interés para nuestra investigación, como se verá. Por el momento nos limitaremos a exponer sucintamente lo más sustancial de la doctrina del Aquinate al respecto, sirviéndonos aun de su mismo discurso, pero sin realizar un análisis exhaustivo, con el único fin de asentar los cimientos sobre los que se habrán de edificar ulteriores argumentaciones.

II.4.1. El amor es fuerza unitiva: unión

Comencemos con la primera de las consecuencias que el amor conlleva para el amante. En cierto modo ya hemos expuesto que *la unión* pertenece al amor no solo como causa sino también como efecto. *Como causa*, porque, como dijimos, tanto el amor de concupiscencia como el de amistad proceden de la aprehensión de una semejanza, de esa unidad en el bien de lo amado y del amante. “Unión de semejanza” propia de la perfección del conocimiento. Unión cognoscitiva que, dicho sea de paso, solamente es causa del amor de los entes *distintos* ya que hablamos de “unión sustancial” para referirnos al amor con el que uno se ama a sí mismo”⁷⁴.

Como efecto, en cuanto que el amor es inclinación a la “unión real” con el objeto amado, “por ejemplo, cuando lo amado está presencialmente junto al amante”⁷⁵. Y es que, como dijimos anteriormente, a éste no le basta la unión de semejanza fruto de su aprehensión. Nuestra psique apetece el objeto conocido no sólo para sentirlo o entenderlo, ansía algo más que la posesión inmaterial de la forma de lo conocido, y algo más que la mutua adaptación del afecto. Quiere *el ente tal cual es* -la cosa amada que existe fuera de mí, la realidad misma- para poseerlo materialmente (por ejemplo, comerme una naranja), para utilizarlo (un lápiz), o para amarlo con amor de amistad (una persona). Pues aunque el apetito siga a la aprehensión de la forma, desea el objeto *tal como es* en su naturaleza. “Pero en la facultad aprehensiva *no están según su naturaleza*, sino según su semejanza”⁷⁶, de ahí que, el alma, unida afectivamente con lo conocido por el amor, anhele la unión real.

⁷³ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.26, a.1 in c.

⁷⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.28, a.1 ad 2.

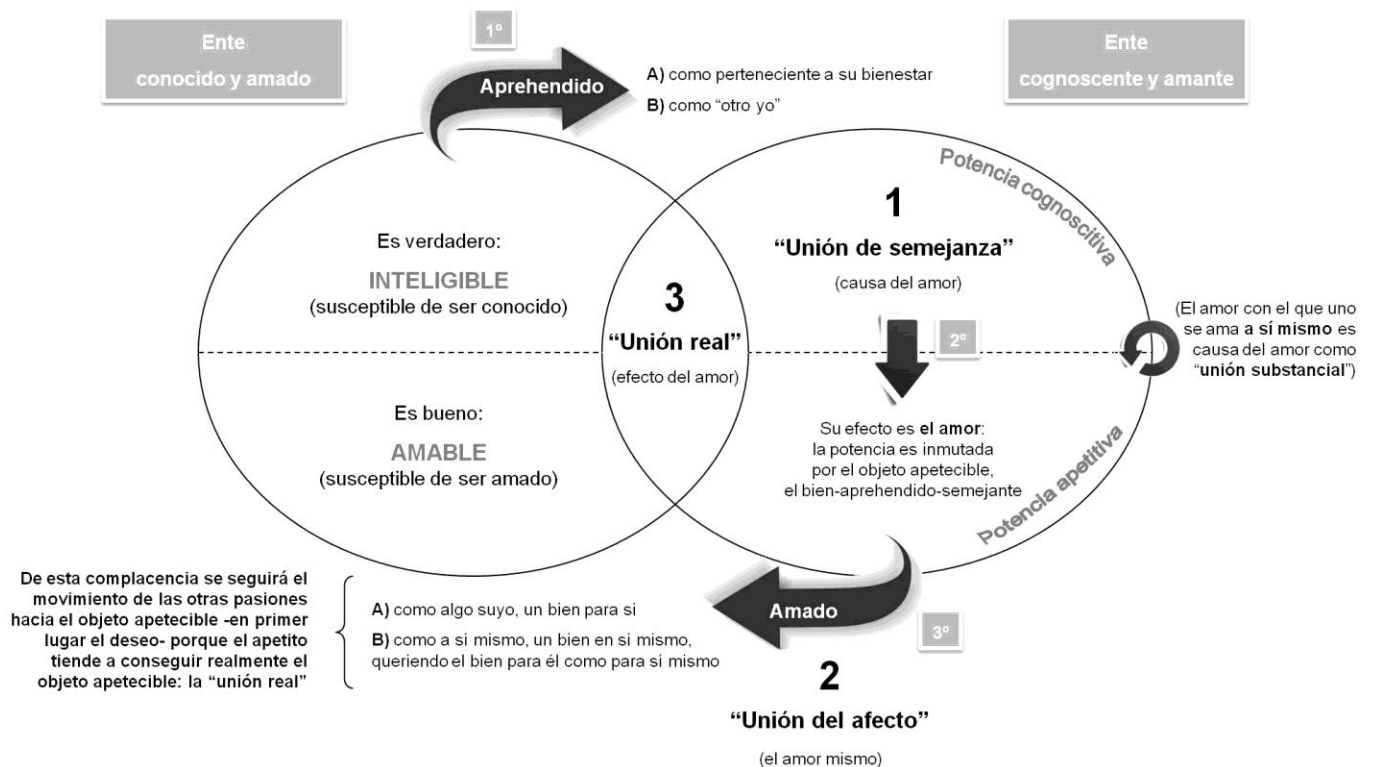
⁷⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.28, a.1 in c.

⁷⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q.78, a.1 ad 3.

Vemos que tampoco esa complacencia, ese primer vínculo del amor -a pesar de ser más unitivo que el conocimiento-, satisface al amante. Sino que, precisamente, de esa unidad de afecto se sigue el deseo y los movimientos de las demás pasiones hacia el objeto amado, porque el que ama tiende a conseguir realmente el objeto apetecible: la “unión real”, que es su consecuencia mediata

según la conveniencia del amor, pues, como refiere el Filósofo en II *Polit.*, Aristófanes dijo que *los amantes desearían hacerse de los dos uno solo*, pero como de esto resultaría la destrucción de ambos o de uno de ellos, buscan la unión que es conveniente y decorosa, esto es, de suerte que vivan juntos y conversen juntos y estén unidos en otras cosas similares⁷⁷.

Con el fin de esclarecer lo anteriormente expuesto, y lo que a continuación se declarará acerca de los demás efectos del amor, ofrecemos una imagen en la que podrá apreciarse, si bien de manera muy simple, la ordenación de las tres uniones mencionadas en la circularidad de la dinámica afectiva: la primera “unión de semejanza” que es *causa* del amor; la “unión del afecto” o complacencia que lo produce *formalmente* (porque en eso consiste el amor, en la unión según la mutua adaptación del afecto “en cuanto, por la complacencia del apetito, el que ama se refiere a aquello que ama como a sí mismo o como a algo suyo”⁷⁸); y la “unión real”, la única que propiamente es su efecto, dado que el amor la produce *efectivamente*, aunque no inmediatamente, “porque *mueve a desear y buscar la presencia* de lo amado como algo que le conviene y pertenece”⁷⁹.



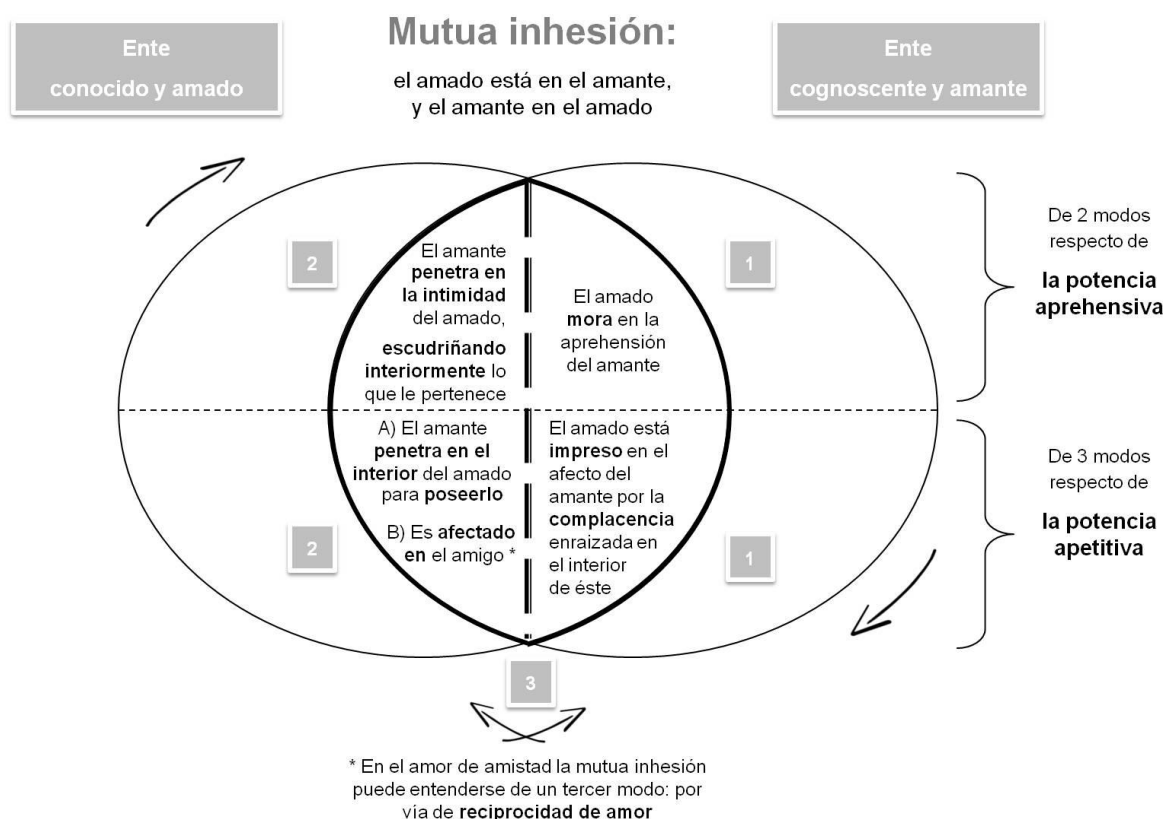
⁷⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.28, a.1 ad 2.

⁷⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.26, a.2 ad 2; q.28, a.1.

⁷⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.28, a.1 in c.

II.4.2. El que ama vive donde ama: mutua inhesión

La unión real que el amante busca con la cosa amada, expresada gráficamente en la intersección de las dos circunferencias, nos lleva de la mano a la consideración del segundo de los efectos del amor expuesto por el Aquinate: la mutua *inhesión*, amado y amante están contenidos el uno en el otro. Si bien son “continente y contenido” de diverso modo, según se considere, por un lado, la presencia del primero en el segundo o viceversa, por otro, la referencia a la potencia aprehensiva o a la apetitiva. De ahí que Santo Tomás declare que la inherencia recíproca puede entenderse de cuatro modos; añadiendo uno más conforme al amor que se da entre los amigos. Veámoslo en primer lugar gráficamente, siguiendo la representación precedente:



Como puede apreciarse, por un lado, *el amado se dice estar en el amante* respecto de la facultad cognitiva “en cuanto que el amado *mora* en la aprehensión del amante”⁸⁰. Respecto de la afectiva “en cuanto está *impreso en su afecto* por una cierta complacencia”⁸¹, deleitándose “en él, en sus bienes, en su presencia” (o deseándolo en su ausencia)⁸²; “y no por causa alguna extrínseca [...] sino por la

⁸⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.28, a.2 in c.

⁸¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.28, a.2 ad 1.

⁸² Tendiendo “hacia el amado mismo por el deseo con amor de concupiscencia, o hacia los bienes que quiere para el amado con amor de amistad” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.28, a.2 in c.).

complacencia en el amado enraizada en el interior. De ahí que también el amor se llame *íntimo* y se hable de *entrañas de caridad*⁸³.

Por su parte, *el amante está contenido en lo amado* porque “busca de algún modo lo íntimo de la cosa amada”⁸⁴. Penetrando en su intimidad, respecto de la potencia aprehensiva, por el esfuerzo “en escudriñar interiormente cada una de las cosas que pertenecen al amado”, ya que “no se contenta con un conocimiento superficial del amado”⁸⁵. Y análogamente la apetitiva, “porque más vive el alma donde ama que donde anima”⁸⁶. “Así como la razón inquiere, así el afecto del amor penetra en el objeto amado”⁸⁷, aunque por motivos diversos. Bien para *poseerlo* con la mayor perfección posible “porque el amor de concupiscencia no descansa con cualquiera extrínseca o superficial posesión o fruición del amado”⁸⁸. O bien para sentir, querer, obrar... en y por el amigo, como por sí mismo, “de modo que, en cuanto considera suyo lo que es del amigo, el amante parece estar en el amado como identificado con él”, como “afectado en el amigo”⁸⁹. He aquí como expresa Santo Tomás este modo de inhesión propio de los amigos:

En el amor de amistad, el amante está en el amado, en cuanto considera los bienes o males del amigo como suyos y la voluntad del amigo como suya, de suerte que parece como si él mismo recibiese los bienes y los males y fuese afectado en el amigo. Y por eso, según el Filósofo en IX *Ethic.* y en II *Rhetic.*, es propio de los amigos *querer las mismas cosas y entristecerse y alegrarse de lo mismo*. De modo que, en cuanto considera suyo lo que es del amigo, el amante parece estar en el amado como identificado con él. Y, al contrario, en cuanto quiere y obra por el amigo como por sí mismo, considerando al amigo como una misma cosa consigo, entonces el amado está en el amante⁹⁰.

II.4.3. El que ama sale de sí: éxtasis

Si, como hemos indicado, el amor une el amado al amante, y por el amor el amante está en el amado -y viceversa-, naturalmente se sigue el efecto enumerado por Santo Tomás en tercer lugar: el *éxtasis*. Cuando alguien ama sale de sí mismo, está como “fuera de sí”, para bien o para mal. El “éxtasis” lo produce el amor de forma indirecta, a modo de disposición, respecto a la facultad cognoscitiva porque “hace meditar sobre el amado, y la meditación intensa de una cosa aparta la mente de las otras”⁹¹. Esta manera de “poner fuera de sí” al amante conlleva “cierto

⁸³ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.28, a.2 in c.

⁸⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.28, a.2 ad 1.

⁸⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.28, a.2 in c.

⁸⁶ JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual (B)*, 11.

⁸⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.28, a.2 ad 2.

⁸⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.28, a.2 in c.

⁸⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.28, a.2 in c.

⁹⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.28, a.2 in c. Aunque reservamos las consideraciones acerca del amor de amistad para más adelante, añadimos aquí la última y tercera manera de inhesión que indica Santo Tomás respecto de la potencia apetitiva, válida sólo para este tipo de amor, en el que se hace difícil distinguir el agente y el paciente, ya que el amante es también “amado”, y el amado es también “amante”. En efecto, cuando “el amante es amado por aquel a quien ama”, “el amado está unido al amante *de la misma manera* que el amante al amado” (*ibid.*, arg.3.), “por vía de *reciprocidad* de amor, en cuanto que los amigos se aman mutuamente y quieren y obran el bien el uno para el otro” (*ibid.*, in c.).

⁹¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.28, a.3 in c.

enajenamiento”⁹² ya que su aprehensión sale fuera del conocimiento que le es propio “bien porque se eleva a un conocimiento superior [...] fuera de la aprehensión connatural de la razón y del sentido; o bien porque se rebaja a cosas inferiores”⁹³. Por eso, cuando hablemos del egocentrismo o filautía demostraremos que no es éste un verdadero amor de sí, pues el afecto desordenado rebaja al hombre uniéndolo a “bienes” que no le corresponden. Además, “lo saca de sí” pero encerrándolo en sí mismo, pues se trata de un amor concupiscible desviado que invalida toda forma de amistad sincera.

En efecto, respecto de la potencia apetitiva el amor concupiscible sí produce el éxtasis directamente, pero no de modo absoluto, porque *propriamente no tiende fuera de sí para dirigirse al amado* ya que entonces “el amante desea que el amado esté unido a él [y] atrae al amado hacia sí más bien que va él también hacia el amado”⁹⁴. Sin embargo, el que ama con amor de amistad, “sale fuera de sí [absolutamente] en cuanto quiere y hace el bien del amigo”.⁹⁵ Por ello advertirá San Ignacio al final de la segunda semana de sus *Ejercicios Espirituales*: “piense cada uno, que tanto se aprovechará en todas cosas espirituales, cuanto *saliere* de su propio amor, querer e interés”⁹⁶. Con semejante lenguaje se expresa el Aquinate en su argumentación:

En el amor de concupiscencia el amante es llevado de algún modo fuera de sí mismo, a saber, en cuanto no contento con gozar del bien que posee, busca disfrutar de algo fuera de sí. Mas porque pretende tener este bien exterior para sí, no sale completamente fuera de sí, sino que tal afección, al fin, *se encierra dentro de él mismo*. En cambio, en el amor de amistad, *el afecto de uno sale absolutamente fuera de él*, porque quiere el bien para el amigo y trabaja por él como si estuviese encargado de su cuidado y de proveer a sus necesidades⁹⁷.

II.4.4. El que ama odia lo que se opone al amor: celo

El último de los efectos comunes al amor bueno y al desordenado, el *celo*, es una forma de odio. “Tener odio a lo que se opone al amado procede del amor”⁹⁸, de la intensidad de amor. De tal modo que cuanto más intensamente tienda la facultad afectiva hacia su objeto amado tanto más fuertemente rechazará o le resultará odioso todo lo que pueda serle “contrario e incompatible”⁹⁹. Así, “el amor intenso trata de excluir todo lo que le es contrario”¹⁰⁰ moviéndose, si es de concupiscencia, “contra todo lo que se opone a la consecución o fruición tranquila del objeto amado”; y si lo que busca es el bien del amigo, rechazando todo aquello que pueda dañarle o impedir su comunicación en el bien, el cual “se ama en cuanto es comunicable al

⁹² TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.28, a.3 arg.1.

⁹³ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.28, a.3 in c.

⁹⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.28, a.3 arg.2.

⁹⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.28, a.3 ad 3.

⁹⁶ IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, 189.

⁹⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.28, a.3 in c.

⁹⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.28, a.4 ad 3.

⁹⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.28, a.4 in c.

¹⁰⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.28, a.4 in c.

amante”¹⁰¹. Interesantísimas apreciaciones que tendremos en cuenta como criterio a la hora de describir o detectar sintomatología egocéntrica.

II.4.5. El amor derrite o lesiona: licuefacción o herida

Además de las otras emociones sensibles o pasiones del concupiscible, como el deseo, la delectación o la tristeza -significadas también con los términos fervor, fruición y desfallecimiento, respectivamente- Santo Tomás atribuye otro beneficioso fruto al amor, tomado formalmente: *la licuefacción o derretimiento*. Este “reblandecimiento del corazón” perfecciona y mejora al amante como efecto próximo porque lo hace “*adecuado para recibir el bien que se ama*”. Oponiéndose de este modo a la “congelación o dureza”, la licuefacción dispone al que ama “para que en él penetre el bien amado”¹⁰². De ahí que Santo Tomás defienda que el amor “no es una pasión lesiva, sino más bien conservativa y perfectiva”¹⁰³ ya que al coadaptarse la facultad afectiva a un bien que le es conveniente sale ganando (¡cuánto más si se trata del bien divino!). Sin embargo, aunque el amor recto no cause daño psíquico alguno -corporalmente sí puede darse cuando es muy intenso- el desordenado provoca siempre, de un modo u otro, una “herida psíquica” en cuanto que por él nos unimos a algo que no nos conviene.

Luego el amor del bien conveniente perfecciona y mejora al amante, y el amor del bien que no conviene al amante le daña y deteriora. De ahí que el hombre se perfeccione y mejore principalmente por el amor de Dios, y sufra daño y deterioro por el amor del pecado, según aquello de Os 9,10: *Se hicieron abominables como las cosas que amaron*¹⁰⁴.

II.4.6. El amor es principio de toda operación: afectos y obras

La pasión del amor, distinta a las demás afecciones, es *causa primera* de todas ellas, y por ende, de todas las acciones que realiza el agente, siempre amante. Defendía el Aquinate que “el amor es temor, gozo, concupiscencia y tristeza, no esencial, sino causalmente”¹⁰⁵, “de ahí que toda acción procedente de una pasión cualquiera proceda también del amor como de su primera causa”¹⁰⁶. A continuación procuraremos explicar, aunque brevemente, estas *causas próximas* de todo cuanto hace el amante en orden a alcanzar el fin amado. Entonces se manifestarán los múltiples rostros del amor -tanto del amor recto como del desordenado- según la proximidad, lejanía, facilidad o dificultad en la consecución de la unión real con el bien amado. “O sea, que por sus frutos lo conoceréis” (Mt 7, 20).

¹⁰¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.28, a.4 ad 2.

¹⁰² TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.28, a.5 in c.

¹⁰³ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.28, a.5 sed c.

¹⁰⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.28, a.5 in c.

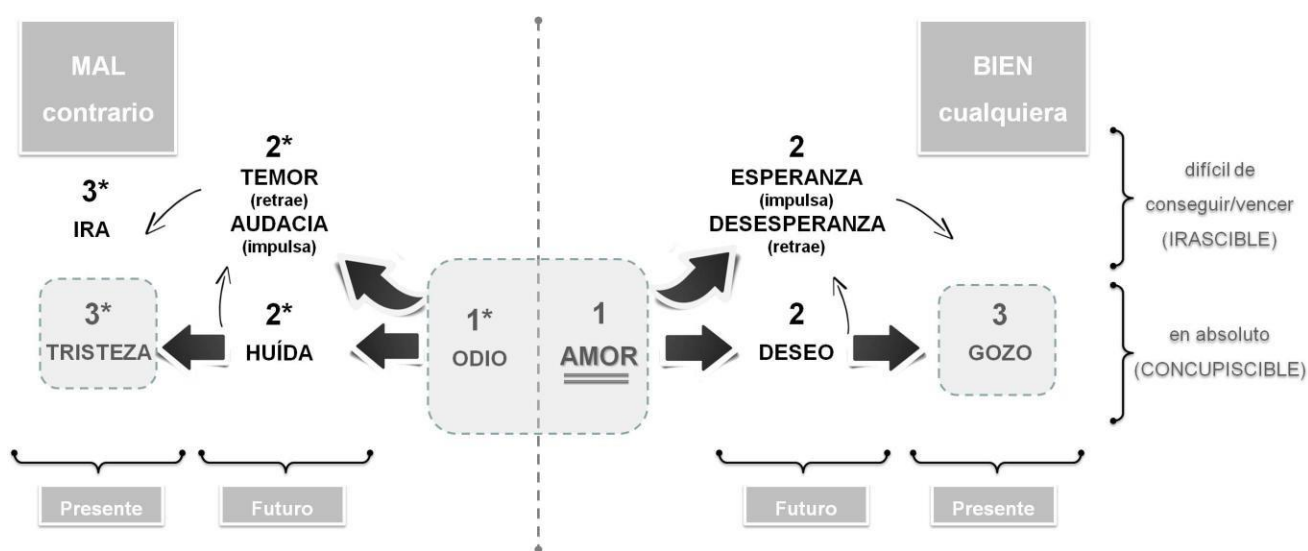
¹⁰⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.26, a.1 ad 2.

¹⁰⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.28, a.6 ad 2.

II.5. Las múltiples caras del amor

Sabiendo que todos los afectos, sensibles y espirituales, de los que es capaz nuestra psique nacen de la inclinación al bien que es propia del amor, podemos considerar a esta rica gama de movimientos apetitivos como las “múltiples caras del amor” - ordenado o desordenado- que los origina, instrumentos útiles para discernir la cualidad del mismo.

El amor *desea* el bien ausente pero posible de obtener y se *goza o delita* en su unión cuando está presente de algún modo. Asimismo, el amor *espera* gozoso ese bien futuro que desea cuando es difícil de conseguir, pero *desespera* si entiende que no podrá alcanzarlo. Es también el amor el que aborrece y se duele ante cualquier mal que pueda impedir o retardar la consecución del bien que ama. Este amor que *odia* el mal contrario lo *rehúye* también de diversos modos. Repugnancia que se convierte en *tristeza* cuando dicho mal está presente. Si, además, la dificultad para superarlo es superior a sus capacidades entonces el amor *teme*. Pero puede ser también *audaz* para enfrentarse a él si ve posible la victoria, sino, a la tristeza por el daño causado se suma la *ira*, amor irritado por el mal que ha impedido la unión con su bien amado. Así, estas diez afecciones básicas que brotan del amor dependen de la naturaleza del bien, y también del juicio que hacemos nosotros sobre su valor y sobre nuestra posibilidad de alcanzarlo¹⁰⁷. Es éste un tema muy estudiado en la Psicología filosófica¹⁰⁸, por lo que no nos detendremos aquí a exponerlo. Ofrecemos solamente una breve clasificación de la que nos serviremos más adelante al abordar la sintomatología y diagnóstico del amor propio desordenado.



¹⁰⁷ “El movimiento hacia las cosas corresponde propiamente al apetito, mientras que la acción de la potencia cognoscitiva se perfecciona no por el movimiento del que conoce hacia las cosas, sino, más bien, en cuanto las cosas conocidas están en el que conoce. Pero como la potencia cognoscitiva mueve a la apetitiva presentándole su objeto, según los diversos aspectos del objeto aprehendido, siguen diversos movimientos en la potencia apetitiva. Uno es el movimiento que resulta en el apetito de la aprehensión del bien, y otro de la aprehensión del mal. Y de la misma manera son diversos los movimientos que siguen a la aprehensión de algo presente o futuro, absoluto o arduo, posible o imposible (TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.40, a.2 in c.).

¹⁰⁸ Cfr. MARCOS F. MANZANEDO. *Las pasiones según Santo Tomás*.

PARTE SEGUNDA:

EL AMOR PROPIO DESORDENADO EN LA GÉNESIS DEL PSIQUISMO ENFERMO

III. Indagar la historia clínica: las heridas del alma caída, punto de partida

III.1. Desorden heredado

Cualquier reflexión que quiera hacerse hoy sobre el hombre y, más aún, sobre la ayuda que otros hombres pueden prestarle con el fin de suscitar una mejoría en su “salud psíquica”, promover su madurez en este orden, o su pleno desarrollo en el orden sobrenatural, no puede dejar de lado esta premisa fundamental: *nuestra psicología está herida*, nacemos con unas facultades psíquicas “defectuosas”, dañadas, aunque no del todo corrompidas.

¿Por qué no podemos obviarla, a pesar de que su verdad solo puede ser conocida mediante la fe? Sencilla y precisamente porque esta premisa es verdadera. Si no se tiene en cuenta el estado psíquico actual del paciente -y el nuestro-, el alcance real de sus potencialidades, sus capacidades y limitaciones básicas, no podremos comprenderle adecuadamente ni ayudarlo eficazmente. Para reconocer esta verdad fundamental de la persona que tenemos delante -y del propio terapeuta- debemos tener en cuenta este punto de partida: su psique, su alma, está herida o *destituida de su ordenación natural a la virtud*.

Aunque sus efectos son patentes, solo por la Revelación sabemos la causa de esta “herida de nacimiento” de la que aquí estamos tratando. Es consecuencia del pecado original, y permanece incluso en las personas bautizadas. Su defecto consiste en una carencia de orden. *Se ha alterado el orden natural de subordinación* en las potencias del alma. Dicha disarmonía interior, esa falta de unidad en la articulación de nuestra “anatomía psíquica”, se manifiesta fundamentalmente en dos aspectos.

Primero, en la alteración del orden natural de subordinación “interfacultades”, es decir, del gobierno e influencias propias que deberían existir entre unas potencias y otras. Por un lado, *las superiores obedecen a las inferiores*, de las que deberían ser rectoras, quedando nuestro entendimiento y voluntad sometidos a los dictámenes de los deseos sensibles. Éstos actúan como tiranos del alma, como la “nueva ley” autoritaria, imponiéndose a golpe de sus apetencias en el estado anímico, y rigiendo de este modo nuestras acciones externas sin justicia, según la medida de sus caprichos que despótica y egoístamente pretenden para sí. Por otro lado, *las potencias afectivas ejercen una negativa influencia sobre las cognitivas*, de cuyos actos deberían derivarse sus operaciones o afectos. La razón de esta nefasta influencia estriba en que las pasiones sensibles no ejercen su dominio despótico por coacción externa, como violentando a las otras facultades, sino transformando

primero sus inclinaciones propias, engañándolas y atándolas con sutiles redes y cadenas para que entiendan y quieran lo que ellas caprichosamente apetecen. En efecto, los afectos desordenados *actúan modificando nuestro modo de pensar y de percibir la realidad*, que no se adecúa ya con la verdad de las cosas. Y ello, hasta tal punto, que alguien puede llegar a juzgar como verdadero y querer como bueno para sí en el “aquí y ahora” lo que antes consideraba falso y malo, o incluso lo que “teóricamente”, en universal, juzga actualmente como falso y malo. De todo ello hablaremos con más detención en el siguiente epígrafe al tratar de la génesis del desorden adquirido.

En segundo lugar, se altera el orden natural de subordinación “intrafacultades”, es decir, el modo y orden que debería guardarse en la inclinación que cada potencia posee respecto de su propio objeto. Sus operaciones adquieren de este modo una medida desproporcionada, por exceso o por defecto. Y esto porque, al haber discordia en la sujeción e interdependencia jerárquica de unas potencias y otras -tal y como lo hemos indicado en el párrafo anterior-, sobre todo por la insubordinación de los afectos de la sensibilidad respecto del gobierno de la razón, *se pierde de vista el fin último* al que toda operación psíquica debería orientarse: *el bien total de la persona* que es sujeto de esas facultades y de sus operaciones. Así es, todas nuestras facultades psíquicas están privadas de su propio orden natural. Algunos autores han hablado de cuatro heridas específicas: de la inclinación a lo bueno por la *malicia* (en la voluntad, facultad afectiva superior que se encuentra propensa al mal, como endurecida respecto del bien), por la *ignorancia* acerca de la verdad (tanto en nuestro entendimiento, facultad cognoscitiva superior que está embotado respecto de las cosas que debemos practicar, como en la “verdad sensible” de los sentidos internos que descontroladamente invaden el alma con sus imágenes y recuerdos), por la *debilidad* para conseguir los bienes arduos (en la facultad afectiva inferior, la “irascible”, estorbando así el bien obrar), y por el *deseo inmoderado* de los bienes deleitables (en la facultad afectiva inferior, la “concupiscible” o “desiderativa”, que se enciende más fácilmente en su tendencia a dichos bienes).¹⁰⁹

Esta desequilibrada disposición, innata y habitual, de las partes de nuestra psique (pecado original “originado”), que sucintamente acabamos de describir, tiene como causa la *privación de la concordia que reinaba en el alma gracias a la justicia original*, la cual mantenía armoniosamente unidas sus diversas potencias. Estando las partes superiores (la razón) sometidas a la ley de Dios, las partes inferiores del alma -incluso las corporales- obedecían, por su parte, a la ley de la razón.

Dicha pérdida se siguió del primer pecado de la humanidad (pecado original “originante”). Al perder por el acto de pecado la sumisión de nuestra razón al gobierno de Dios, roto libremente el lazo con el que recta, amorosa y gozosamente nuestra voluntad estaba unida a la voluntad divina, las diversas facultades del alma tienden a cosas opuestas. “Roto el vínculo de la justicia original, bajo el cual se mantenían en cierto orden todas las fuerzas del alma, cada una de ellas tiende a su propio movimiento, y tanto más vehementemente cuanto más fuerte fuere. [...] Han quedado dejadas a sí mismas las partes inferiores del alma”¹¹⁰.

¹⁰⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.85, a.3.

¹¹⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.82, a.4 ad 1.

Dejar de obrar según la virtud es dejar de obrar según la razón, perder la orientación a nuestro fin apetecido: nuestro mayor bien¹¹¹. De manera que es la falta de rectitud, el apartamiento del fin último, la causa de todo desorden. El factor determinante de la salud psíquica es la dirección de nuestras facultades respecto a su fin o bien común. Sin la dirección al auténtico fin nuestro están desarticuladas, falta la regla y medida de nuestras operaciones psíquicas y acciones externas. Cada una tiende desmedidamente, por exceso o por defecto, hacia su propio bien, sin tener en cuenta el bien común, el bien de la persona que es sujeto de esas potencias. Así, aunque a corto plazo cada facultad individualmente parece satisfacer su propio apetito, a largo plazo se destruyen a sí mismas, porque el mal del todo repercute después en el mal de cada parte. Buscándose cada potencia a sí misma se impide la salud del alma. Y enfermando el alma las mismas facultades se ven perniciosamente afectadas. Con todo, el Doctor común enseña que esta enfermedad heredada con la que nacemos es particularmente patente en el *deseo* vehemente de los bienes deleitables, en el que de alguna manera están incluidas todas las otras pasiones¹¹²:

El objeto de la voluntad es el bien en común, que tiene razón de fin. Por eso, desde él la voluntad mueve las otras potencias del alma a sus actos, pues las usamos cuando queremos; porque los fines y las perfecciones de todas las otras potencias están incluidos en el objeto de la voluntad como bienes particulares¹¹³. [...] Pues bien, todo el orden de la justicia original provenía del hecho de que la voluntad del hombre estaba sujeta a Dios. Sujeción que, por cierto, primaria y principalmente, era por la voluntad, a la que corresponde mover hacia el fin a todas las otras partes. Así que por la aversión de la voluntad con respecto a Dios se siguió el desorden en todas las otras facultades del alma. [...] [El cual] se manifiesta principalmente en que se vuelven desordenadamente a los bienes mudables.¹¹⁴

Aunque la única fuente que nos permite acceder con certeza a la realidad histórica del pecado original es teológica, algunos psicólogos se han atrevido a abordarla desde la psicología natural. Sigmund Freud, por ejemplo, a pesar de su ateísmo, admite paradójicamente la historicidad del pecado original, si bien tiene su propia versión de este “mito cristiano” que concibe a modo de complejo de Edipo originario¹¹⁵. En consecuencia, para dicho autor, el desorden heredado del que aquí

¹¹¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.85, a.2 in c.

¹¹² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.82, a.3 ad 2.

¹¹³ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.9, a.1 in c.

¹¹⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.82, a.3 in c.

¹¹⁵ La religión es explicada por Freud del mismo modo que otros fenómenos de la cultura. Se trataría de una formación sustitutiva de complejos reprimidos: un síntoma. El análisis de los complejos conduce siempre al complejo de Edipo individual, que estaría en el origen no sólo de la neurosis, sino de la moral, la religión y la cultura. Llega a hablar de una especie de pecado original que sería el primer complejo de Edipo, el ‘parricidio original’, cometido por los hijos de la horda primitiva que mataron y se comieron a su padre apropiándose de las hembras de la horda. Reprimido este primer crimen es heredado filogenéticamente, convirtiéndose en la base de todas las represiones, incluso del complejo de Edipo individual. Lo describe en estos términos: “En el mito cristiano, el pecado original del hombre es indudablemente un pecado contra Dios Padre. Y bien; si Cristo redime a los hombres de la carga del pecado original sacrificando su propia vida, nos constriñe a inferir que el pecado fue un asesinato. [...] Así, en la doctrina cristiana la humanidad se confiesa con el menor fingimiento la hazaña culposa del tiempo primordial; y lo hace porque en la muerte sacrificial de un hijo ha hallado la más generosa expiación de aquélla. [...] En

hemos tratado sería algo *natural*, algo propio o constitutivo de nuestra naturaleza¹¹⁶. Por este motivo cualquier intento de ordenación, abnegación, o posposición de la inmediata satisfacción de nuestros apetitos desordenados -que para él no son tales- podría “reprimir” nuestra naturaleza. Por el contrario, hemos visto la profunda desorganización psíquica que el pecado original ha provocado en las facultades del hombre. Son nuestros deseos *desordenados* -que no guardan su medida y subordinación natural- los que están “construyendo” o “reprimiendo” la naturaleza del hombre, no dejándola ser ella misma. Nuestro entendimiento y voluntad están esclavizados por las pasiones inferiores no pudiendo dirigirse a la verdad y al auténtico bien humano. Por ello, la virtud no nos reprime sino que libera a las potencias superiores para que se dirijan al bien del compuesto. Y, por lo mismo, también la virtud es liberadora de las facultades inferiores, en cuanto que permite que sus operaciones se orienten a sus propios bienes pero con la medida adecuada, la que les corresponde como parte, apeteciéndolos solamente *tanto cuanto* conduzcan al verdadero fin: el bien de la persona, conocido por la recta razón.

III.2. Desorden adquirido

De lo expuesto en el epígrafe precedente se deduce que el punto de partida para un completo análisis diagnóstico debe contar, en primer lugar, con el hecho de que el “amor primero” -el amor natural y bueno hacia uno mismo por el que cada uno desea para sí los bienes que pueden conducirle a su pleno desarrollo- está herido, inclinado a apetecer desordenadamente dichos bienes para sí mismo.

el acto mismo de ofrecer al padre la mayor expiación posible, el hijo alcanza también la meta de sus deseos contra el padre. Él mismo deviene dios junto al padre, en verdad en lugar de él. La religión del hijo releva a la religión del padre. Como signo de esta sustitución, el antiguo banquete totémico es reanimado como comunión; en ella, la banda de hermanos consume ahora la carne y la sangre del hijo, ya no del padre, se santifica por ese consumo, y se identifica con aquél. Nuestra mirada persigue a lo largo de las épocas la identidad del banquete totémico con el sacrificio del animal, el sacrificio humano teantrópico y la eucaristía cristiana, y en todas esas ceremonias solemnes discierne el efecto continuado de aquel crimen que tanto agobió a los hombres y del cual, empero, no podían menos que estar orgullosos. Ahora bien, la comunión cristiana es en el fondo una nueva eliminación del padre, una repetición del crimen que debía expiarse. [...] En el allá del complejo de Edipo se conjugan los comienzos de la religión, la eticidad, sociedad y arte, y ello en plena armonía con la comprobación del psicoanálisis de que este complejo constituye el núcleo de todas las neurosis, hasta donde hoy ha podido penetrarlas nuestro entendimiento” (SIGMUND FREUD, *Totem y tabú*, pp. 155-158).

¹¹⁶ Erich Fromm, por su parte, considera este momento como el “comienzo de la libertad humana”: “Una imagen particularmente significativa de la relación fundamental entre el hombre y la libertad la ofrece el mito bíblico de la expulsión del hombre del Paraíso. [...] Desde el punto de vista del hombre se trata del comienzo de la libertad humana. Obrar contra las órdenes de Dios significa liberarse de la coerción, emerger de la existencia inconsciente de la vida prehumana para elevarse hacia el nivel humano. Obrar contra el mandamiento de la autoridad, cometer un pecado, es, en un aspecto positivo humano, el primer acto de libertad, es decir, el primer acto humano” (ERIC FROMM, *El miedo a la libertad*, p.51). También ROYO MAY posee una concepción dialéctica del pecado original en la que la rebelión contra el Creador no solo no dañaría la naturaleza del hombre sino que la conduciría a su pleno desarrollo: “No es accidental que este mito clásico que retrata el nacimiento de la conciencia humana sea un mito de rebelión contra Dios. Bajo la ‘dictadura benévola’ de Dios, Adán y Eva vivían en el Jardín del Edén en un estado de felicidad ingenua, prehumana. [...] El precio que pagaron por su rebelión contra la autoridad de Dios fue la vergüenza, la culpa, la ansiedad, el conflicto y la expulsión de un estado infantil y dichoso del Edén. [...] ¿Pero qué ganaron al despedirse del Edén? Ganaron diferenciación de sí mismos como personas, los comienzos de una identidad, la posibilidad de la pasión y de la creatividad humana. [...] El mito de Adán es, como decía Hegel, una ‘caída hacia arriba’. Es, de hecho, el surgimiento de la conciencia humana” (ROYO MAY, *La psicología y el dilema del hombre*, pp. 178-179).

Con todo, la psique humana, aunque mal dispuesta en las operaciones de sus diversas facultades, no ha quedado totalmente corrompida tras la pérdida de la justicia original. Nuestra naturaleza herida puede ser sanada por el ejercicio de la virtud en comunión con la gracia de Cristo, el único capaz de reparar sobreabundantemente los defectos de la naturaleza¹¹⁷. Pero también es cierto que diversos factores orgánicos, experiencias vitales, y nuestros propios actos son capaces de abrir más estas heridas, agudizar sus efectos o síntomas perniciosos, cooperando así negativamente a la *desorganización interna habitual* de nuestras facultades psíquicas y de nuestro carácter. De modo que a los defectos psíquicos que son comunes a todos los hombres a causa del pecado original se suman, en cada persona concreta, los que provienen de causas particulares.

Las causas que en la biografía personal de cada uno de nosotros promueven el “desorden psíquico adquirido”, del que aquí estamos tratando, son múltiples. A este respecto conviene subrayar, en primer lugar, que *los actos de pecado y los vicios culpables fomentan de manera singular la estructuración de una psique mal dispuesta, desequilibrada*. Pero no son el único factor. Ya hemos explicado que la fuente etiológica de la perturbación psíquica es triple.

Si bien es cierto que, en sentido estricto, la virtud y el vicio en su generación perfecta implican el uso del libre arbitrio, no debemos olvidar que en nuestra psique *se pueden ir formando disposiciones que no son perfectamente voluntarias, pero sí dañinas*, en cuanto que son impedimento para su madurez. De manera que “vicioso” no es siempre sinónimo de “hábito pecaminoso”, del mismo modo que tampoco son meritorias algunas “virtudes” o competencias adquiridas, como una buena memoria, capacidad creativa, aptitud empática, autorregulación emocional u otras habilidades positivas formadas por la costumbre. En consecuencia, el término “vicio” puede ser empleado para designar las *disposiciones habituales negativas* de las potencias cognitivas y afectivas, aunque no sean culpables. Con independencia de la responsabilidad moral que conlleven, afirmamos que son “negativas”, viciosas, en la medida en que *dificultan la operación propia de esas facultades psíquicas*, entorpeciendo su realización al verse afectado el *modo conveniente* de su ejecución, por exceso o por defecto.

De entre las disposiciones que pueden irse configurando sin una actividad plenamente consciente o perfectamente voluntaria encontramos los vicios -y virtudes- adquiridos por costumbre, por una *influencia ambiental* más o menos consentida. Tales son los hábitos formados y las experiencias vitales acontecidos en la infancia, que dependen en gran medida del ambiente familiar y cultural, bajo cuyo influjo se van desarrollando disposiciones habituales, inclinaciones afectivas y cognitivas a determinados actos, sin que intervengan una elección totalmente deliberada. Así, podemos encontrar personas adultas con un perfil de personalidad marcadamente narcisista o egocéntrico en cuya génesis se descubre un estilo educativo parental que ha expuesto al niño, desde su más tierna infancia, a una constante adulación, indulgencia, sobreprotección o favoritismo, o bien a experiencias reiteradas de rechazo, desprecio o subvaloración, dando lugar, en ambos casos, a esquemas protectores de la autoestima con manifestaciones

¹¹⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q.97, a.1 ad 3; III, q.14, a.4 ad 1.

clínicas de grandiosidad o de vulnerabilidad, respectivamente¹¹⁸. De esta doble manifestación hablaremos más adelante al abordar la cuestión del apetito desordenado de la propia excelencia. Solo subrayar que cualquier disposición que se adquiere en la infancia no es totalmente pasiva. Aunque no se traten de actos plenamente libres, el progresivo desarrollo evolutivo permite que los niños puedan empezar a formar hábitos electivos por el consentimiento o permisión -aunque solo sea por omisión- de las malas inclinaciones o condiciones ambientales recibidas. Esto ocurre también en la vida adulta cuando se da una “elección pasiva” de los vicios -que se multiplican o intensifican radicando más profundamente en las potencias del alma-, la cual acontece por falta de reflexión en la toma de decisiones que atañen a uno mismo.

Otro factor que debemos tener en consideración para una mejor comprensión del establecimiento de disposiciones psíquicas semideliberadas es la influencia de una *constitución débil*. Fragilidad innata que nos permite hablar de la existencia de *tendencias habituales congénitas en las facultades psíquicas* de cada persona, por las que se hallan inclinadas, en mayor o menor medida, a determinados actos desordenados (“vicios naturales”, según Aristóteles), como podría ser la inclinación a una ingesta inmoderada, temperamentos impulsivos o desinhibidos, estilos cognitivos más depresógenos, etc. Dado que no puede darse una propensión hereditaria al amor desordenado de sí mismo ni un “egocentrismo genético”, la indagación de antecedentes familiares en este orden de vicios resulta inútil para el tema que nos ocupa. Sin embargo la toma de conciencia de esta forma de vulnerabilidad puede ser provechosa en el trabajo terapéutico, muy especialmente para reconocer aquellos bienes particulares respecto de los cuales el apetito del paciente es más sensible y, en consecuencia, en los que el amor propio puede más fácilmente desordenarse.

En cualquier caso, lo que a nosotros nos interesa aquí es conocer a fondo estas heridas psíquicas que, como hemos visto, no son *actos*, sino *disposiciones habituales* de las facultades. En efecto, estas heridas o enfermedades son “vicios” en cualquiera de los sentidos enunciados: voluntarios, por costumbre, o constitucionales, por los cuales somos impulsados a obrar movidos por un amor desordenado de nosotros mismos, sea cual fuere el influjo etiológico más predominante -pues todos influyen en mayor o menor medida-. De entre todas ellas, la más a propósito para nuestro estudio, y la *más común*, es la herida del apetito sensible, en cuanto que el deseo de los bienes de los sentidos encadena el uso de la razón subvirtiendo el orden psíquico natural y saludable. Ya expusimos que las heridas de las demás facultades del alma se manifiestan principalmente en que se vuelven desordenadamente a los bienes sensibles. Como veremos, el apetito desordenado de la propia excelencia comúnmente encuentra su raíz en el deseo codicioso de estas riquezas. Por todo ello pasaremos ahora a considerar de qué modo las demás potencias del alma llegan a enfermar, heridas y esclavizadas por la influencia tiránica y seductora del deseo sensible -que nace siempre de un amor desordenado de sí mismo- quedando distorsionada la capacidad de juicio y de decisión del sujeto y, como consecuencia, su carácter y todo su estilo de vida.

¹¹⁸ Cfr. THEODORE MILLON, *Trastornos de la personalidad en la vida moderna*, p. 373 y ss.

IV. Acertar con el diagnóstico: sintomatología y principio común del desequilibrio psíquico

IV.1. El encadenamiento de la razón por parte de la afección sensible

El término “razón” -y otros vocablos equivalentes como “mente” o “espíritu”¹¹⁹- hace referencia a las facultades psíquicas que conforman la parte superior de la psique, las dos específicamente humanas: el entendimiento y la voluntad, aunque en ocasiones se emplea solo para designar la primera potencia mencionada. De ahí que nuestra alma, nuestra psique, se llame “racional”. Teniendo en cuenta las influencias recíprocas del conocimiento, el amor y la acción, así como todo lo expuesto en la primera parte de este trabajo acerca de nuestra “anatomía psíquica” y de las relaciones naturales entre unas facultades y otras, no nos será difícil comprender ahora de qué modo la afección sensible es capaz de encadenar el uso de la razón, consiguiendo así que el ser humano actúe de manera “irracional”, trastornada, rebajándose a la condición de los animales brutos que carecen de libre albedrío.

De lo tratado hasta el momento se desprende que la falta de orden en los actos humanos proviene, ante todo, de un *defecto de dirección en la voluntad*¹²⁰. La voluntad en sus elecciones es capaz de apartarse del fin auténtico, determinándose por un “fin ficticio”, es decir, de optar por unos “bienes” particulares que son perjudiciales para uno mismo apartando su intención del auténtico bien de la

¹¹⁹ En el contexto antropológico el nombre “espíritu” se ha utilizado para designar diversas realidades. Aquí, sosteniendo una visión hilemórfica del hombre (cuerpo-alma) y sin introducir una dualidad en el alma, lo empleamos para significar *la parte superior* de ésta, la cual consta de dos facultades: una cognoscitiva (entendimiento), y otra afectiva o apetitiva (voluntad). Gracias al espíritu, que puede también identificarse con el alma misma -que en el ser humano es *alma racional*-, el hombre es un ser *personal* (un animal *racional*) que a imagen de Dios es capaz de conocer el ser de las cosas y de amar libremente, capaz de establecer relaciones interpersonales de amistad y por ello “*capax Dei*”, capaz de conocer y amar a Dios en el orden natural y en el sobrenatural por la gracia. En la tradición católica ha sido muy discutido el alcance de este vocablo a propósito de la exhortación paulina a los tesalonicenses: “Que el mismo Dios de la paz os santifique totalmente, y que todo *vuestro espíritu, alma y cuerpo* se mantenga sin reproche hasta la venida de nuestro Señor Jesucristo” (1Ts 5, 23. Versión oficial de la CEE, 2010). La versión más literal del P. Manuel Iglesias traduce así este versículo: “El mismo Dios de la paz os santifique por completo. Ojalá toda *vuestra actitud moral, vuestra alma y vuestro cuerpo*, se conserven irreprochables para la venida de nuestro Señor Jesucristo” (Encuentro, 2003), indicando en la nota que “quienes piensan en una división tripartita del ser humano entienden *espíritu* como la actividad superior del alma humana; pero en la revelación bíblica no aparece esa división del hombre en tres partes, sino sólo en dos: material y espiritual (cuerpo-alma). Otros consideran *vuestro espíritu* como sinónimo de *vosotros* (“que todo vuestro ser -alma y cuerpo- se conserve”) [...]. Con todo, también esta terminología cristiana popular parece indicar, como en san Justino, san Ireneo y otros Padres, *el hombre perfecto*, el hombre *espiritual* -compuesto de *alma en estado de gracia* (=espíritu) y *cuerpo*-, todo él guiado por el *Espíritu* (que es quien hace que el ‘hombre animal’ sea verdaderamente ‘hombre espiritual’). ‘La Iglesia enseña (cfr. IV concilio de Constantinopla: DS 657) que esta distinción [espíritu, alma y cuerpo] no introduce una dualidad en el alma. *Espíritu* significa que el hombre, desde su creación, está ordenado a su fin sobrenatural, y que su alma es capaz de ser elevada gratuitamente hasta la comunión de vida con Dios’ (CEC, 367)”.

¹²⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.75, a.1 in c.

persona. Pero si este bien mayor y conveniente se subordina a la consecución de otros “bienes” inmediatos y dañinos -como la persona afectada por un TCA (Trastorno de la Conducta Alimentaria) puede subordinar su salud física, sus relaciones sociales o su felicidad misma, a la consecución de una imagen corporal ideal o a un éxito profesional-social-personal vinculado a dicha imagen- es porque se da un *error en los juicios de valor* de dichos bienes.

Cuando el bien mayor es considerado como el menor y el menor como mayor, cuando se juzgan los bienes-medios como fines y el bien-final como un simple medio del que se puede prescindir, el bien se convierte en vicio, en un mal para nosotros. Pues lo que apetecemos son siempre bienes en sí mismos, incluso cuando no son convenientes para nosotros. Esta consideración es clave para comprender la *funcionalidad del síntoma*: el síntoma manifiesta la búsqueda de un bien que se juzga como el mayor bien, pero que puede no ser conveniente para nosotros en algún aspecto. Por eso los beneficios que se esperan conseguir mediante el síntoma -como el alivio de la ansiedad o el deseo de control en las restricciones de la anorexia nerviosa o en los atracones bulímicos- solo son eficaces a corto plazo, a largo plazo generan pérdidas mucho mayores y aumenta el malestar. En efecto, el paciente siempre actúa esperando y deseando conseguir algún bien, algún beneficio al que -según el “balance interior” que juzga el valor de las cosas- se le atribuye un peso subjetivo mayor que a los perjuicios que conlleva. Pero se trata solo de “bienes aparentes”, falaces, “fines ficticios”. Por ello cuando alguien los ama y procura -o no los evita- *no se está amando bien a sí mismo*. Se está amando, porque lo que desea es un bien para sí, pero no se está “amando bien”, porque lo que escoge es un “bien aparente”, un “mal” para sí. Solo en este sentido se puede decir que entonces uno “se odia a sí mismo”, como más adelante veremos.

Tal y como acabamos de señalar, la desviación de la voluntad respecto de su objeto propio -que es el bien universal, el bien de la persona, y el auténtico fin último del hombre- solo puede deberse a *algún error en la aprehensión del bien por parte del entendimiento* que “engañe” a la voluntad presentándole algún “falso bien”, algún bien finito y aparente, como su objeto propio. De otro modo nadie buscaría contra el “bien común” de sus facultades, contra su propia salud psíquica o física, bienes particulares que sabe pueden dañarle, como el beber inmoderadamente, seguir rígidos rituales de limpieza, comprar compulsivamente o provocarse el vómito. Del mismo modo, si no se diese el “engaño” de la afectividad superior *por parte de una previa cognición errada* nadie pecaría, nadie trataría de saciar su apetito racional en la bondad participada de la criatura cuando sólo el Bien perfecto, el Bien divino, puede calmar totalmente el apetito humano.

Un impedimento para la rectitud de la voluntad y de las acciones humanas se halla, por tanto, en *un fallo en el juicio acerca del objeto de la voluntad*, del conocimiento por el que el hombre dirige sus operaciones rectamente, ya sea un conocimiento particular o universal¹²¹. Así lo afirma Santo Tomás con toda claridad: “siendo el objeto de la voluntad el bien real o aparente, *nunca se movería la voluntad al mal si aquello que no es bueno no se lo presentase la razón como bueno* de alguna

¹²¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.77, a.2 ad 1.

manera”¹²². Y esto se da aun en el que peca por verdadera malicia, pues “la voluntad *nunca tendería al mal a no ser por alguna ignorancia o error de la razón*”¹²³. Dicha ignorancia -que sólo será culpable en la medida en que sea voluntaria-¹²⁴ puede ser causa interior del desorden psíquico de tres modos.

En primer lugar, cuando la persona *no sabe plenamente* que lo que hace es malo o le puede dañar. En este caso tendríamos afectaciones psíquicas producidas por *simple desconocimiento*, por ignorancia -como las debidas a un déficit cognitivo, algún brote psicótico, falta de instrucción o de reflexión, etc.-, cuyo remedio podría ser la medicación o una buena psicoeducación, según los casos.

En segundo lugar, cuando sí lo sabe, conoce perfectamente -en universal- que lo que hace es pernicioso para sí mismo en algún orden -físico, psíquico, interpersonal, económico-, incluso lo afirma verbalmente: “sé que esto no me conviene, sé que me hace daño...”, pero cuando va a realizar dicha conducta, en ese mismo momento, *piensa que aquello en particular no es malo*, aunque después se arrepienta de haberlo hecho. Esto acontece porque *su juicio práctico está oscurecido por alguna pasión*, por el deseo de algún bien que *le impide juzgar rectamente sobre lo que conviene hacer en ese momento particular*, aunque en universal sí lo sepa. Se trata de un desorden psíquico por *debilidad o pasión*. La génesis de este tipo de trastornos es la que más nos interesa en este trabajo, por tratarse del *más común desorden del amor propio* y en el que la actuación del psicólogo es más decisiva.

En tercer lugar encontramos personas que saben también que las conductas que realizan son nocivas y punibles -como las heteroagresiones de cualquier tipo- pero juzgan que para conseguir el bien temporal que desean -como el éxito de sus planes o la propia satisfacción personal- *es bueno sufrir la pérdida de algún bien espiritual* de mayor valor -como la vida humana, las relaciones familiares o la misma amistad divina-. De ahí que no suela darse arrepentimiento pues en este caso no se actúa pasionalmente sino por *simple malicia*: el sujeto sabe que es malo, pero lo juzga bueno porque valora más su propia satisfacción que el bien objetivo. Su deleite, su propia voluntad, su propio amor, querer e interés es el bien mayor, el valor supremo ante el cual todo se subordina. Por esta razón hace el mal sin remordimiento alguno: lo quiere, lo hace y le satisface. Las motivaciones psicopáticas, sádicas y diabólicas son de esta índole, con marcados e inseparables componentes narcisistas, como puede advertirse.

Atendiendo a los tres tipos de ignorancia que pueden “engañar” a nuestra voluntad y que acabamos de explicar, en el orden sobrenatural se dice que, en el primer caso, uno *peca por ignorancia*¹²⁵, en el segundo *por pasión o debilidad*¹²⁶, y en el tercero *por malicia*¹²⁷. Distinción que corresponde a los tres principios de los actos humanos: el entendimiento, la sensibilidad -supuesta la aprehensión de los sentidos- y la

¹²² TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.77, a.2 in c.

¹²³ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.77, a.2 in c. Cfr. *Ibid.*, q.78, a.1 ad 1.

¹²⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.76 a.1, a.2.

¹²⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.76, a.2, a.3.

¹²⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.77, a.2.

¹²⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.78, a.1.

voluntad, a la que ha de deberse, como decíamos al principio, la desviación del apetito natural del fin.

Como la voluntad sólo actúa movida por el juicio previo del entendimiento, a quien le corresponde por naturaleza considerar la regla y medida debida de los actos, conviene decir que la causa inmediata y próxima del desequilibrio son estas dos facultades¹²⁸. Por este motivo, como acabamos de ver, pueden darse desórdenes que no tienen su origen en la afección desordenada del apetito sensible, como la ignorancia en el entendimiento o la maldad de la voluntad. Así lo prueba, por ejemplo, el pecado de los ángeles, los cuales no podían poseer esa inclinación desmedida al bien aparente que pertenece a la aprehensión del sentido. Con todo, nosotros nos centraremos aquí en *el desorden psíquico que nace del deseo sensible*, por ser el más común, como ya hemos advertido. Veámoslo.

Las afecciones desordenadas del apetito sensitivo, nuestros deseos, pueden ser causa del desorden de la voluntad de manera *indirecta*, cuando *la mueven afectando al juicio de la razón* acerca del bien aprehendido, que es el objeto de la voluntad. A su vez, dicho juicio de la razón solo puede ser perturbado *indirectamente* por las pasiones del apetito sensitivo mal dispuesto en la medida *en que los sentidos internos son dominados por su influencia* -particularmente la imaginación y la memoria- modificándose el juicio de la cogitativa. Echando estas “redes y cadenas”¹²⁹ sobre las potencias superiores -a través de los sentidos internos- es como la potencia apetitiva inferior puede influir en la aprehensión de la verdad. Y esto porque *de la disposición del apetito se sigue un juicio acerca del bien* “como también el juicio del gusto sigue a la disposición de la lengua”¹³⁰. De modo que juzgará mejor aquella persona que tenga un afecto bien dispuesto, y juzgará peor la que esté dominada por alguna pasión.

Es decir, que el deseo desordenado de nuestra sensibilidad solo puede llegar a arrastrar a la voluntad si consigue primero la modificación del juicio del entendimiento. Y esta alteración de nuestra capacidad de juicio solo se alcanza a través de la transformación previa del “juicio particular” del conocimiento sensible. De manera que nuestras afecciones desordenadas inciden *directamente* en nuestro modo sensible de percibir la realidad: *afectan en primer lugar a nuestra imaginación, memoria y cogitativa* -e incluso a la operación de nuestros sentidos externos pues en ocasiones “no vemos lo que no apetecemos ver” o “escuchamos solo lo que deseamos oír”- influyendo a través de ellas en las operaciones del entendimiento y voluntad. Por todo ello conviene ahora que nos detengamos a explicar con más detalle cómo, embriagada el alma por la afección sensible desordenada, la intención de la voluntad puede ser indirectamente arrastrada por la pasión que “encadena el uso de la razón”¹³¹.

¹²⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.75, a.2 in c.

¹²⁹ Cfr. IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, 142.

¹³⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.77, a.1 in c. Nótese que para que esto llegue a ocurrir primeramente ha de haberse dado alguna aprehensión sensible, pues todo movimiento apetitivo se sigue de una cognición previa. Por ello es preciso no sólo cuidar los sentidos internos sino tener “especial cuidado de guardar con mucha diligencia las puertas de los sentidos [externos], en especial los ojos, oídos y lengua de todo desorden” (IGNACIO DE LOYOLA, *Constitutiones Societatis Iesu*, p.III, c.1).

¹³¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.77, a.2 ad 2.

Si, según el orden natural, la razón universal debería imperar al apetito sensitivo por medio de la cogitativa para que se le subordinase y obedeciera, ¿por qué a la persona que posee el afecto mal dispuesto las consideraciones generales de la razón no parecen afectarla, es decir, que no mitigan -ni instigan, en caso de que la afección sea por defecto- los vehementes movimientos de la sensibilidad?¹³². Con otras palabras: ¿por qué nuestra razón no es capaz de dirigir la vida psíquica del hombre cuando está dominada por la pasión del deseo?

Ya hemos explicado que los afectos inferiores poseen su objeto propio: el bien sensible, el cual no solo les puede ser presentado por la cogitativa dirigida por la razón, sino también por la imaginación o los sentidos externos. “De ahí que experimentemos la resistencia que el apetito concupiscible e irascible oponen a la razón, *al sentir o imaginar* algo deleitable que la razón veta o algo triste que la razón ordena”¹³³. Si los apetitos sensibles pueden ser movidos, según su naturaleza, por la imaginación o los sentidos externos es porque no son como los siervos “que no disponen de ningún medio para enfrentarse a las órdenes de quien ordena porque no tienen nada propio”¹³⁴. Esta *autonomía* -aunque no absoluta- *respecto a su objeto propio les permite enfrentarse u oponerse a los mandatos de la razón y no ser inmediatamente movidos según el querer de la voluntad*. Es decir, que nuestros afectos -por su propia naturaleza- no están sometidos despóticamente a los mandatos de la razón como lo están, por ejemplo, los miembros del cuerpo sano. Y si en su estado natural-sano no son gobernados despóticamente por la razón sino políticamente¹³⁵, ¿cómo no podrán rebelarse estando, como están, heridos por la pérdida de la justicia original y el desorden adquirido?

A este respecto, conviene recordar aquí algo que introdujimos más arriba. En el pecado de debilidad que ahora nos ocupa, las afecciones desordenadas impiden la rectitud de la voluntad en sus elecciones en cuanto que afectan al *conocimiento particular* de la razón¹³⁶; y esto, aun cuando la persona esté perfectamente instruida y *en universal* posea un criterio habitual adecuado acerca de lo que se debe hacer, porque “dirigiéndose el hombre en la recta operación por un doble conocimiento, esto es, el universal y el particular, *basta el fallo de uno* de ellos para impedir la rectitud de la obra y de la voluntad”¹³⁷.

Este fallo de la razón en la deducción particular -que es contraria y no se sigue del juicio universal y habitual que sí posee acerca de la bondad de dicha acción- se produce porque el ardor de la desmedida pasión *induce a que la imaginación se aplique con excesiva vehemencia al bien sensible*; de modo que, por la embriaguez

¹³² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q.81, a.3 in c.

¹³³ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q.81, a.3 ad 2.

¹³⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q.81, a.3 ad 2.

¹³⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.81, a.3 ad 2.

¹³⁶ También pueden afectar al conocimiento universal en cuanto que el pecado de ignorancia puede ser causado por ellas: “se puede decir que *todos los pecados que provienen de la ignorancia pueden reducirse a la pereza*, a la cual pertenece la negligencia por la que uno, a causa del trabajo [trabajo corporal adjunto a un bien espiritual que entristece a la concupiscencia] rehúsa conseguir los bienes espirituales; pues la ignorancia que puede ser causa de pecado, proviene de la negligencia” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.84, a.4 ad 5).

¹³⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.77, a.2 in c.

de la viveza imaginativa, los apetitos sensibles *impiden el discernimiento de la razón* reteniendo la mirada de su consideración en dicho objeto, que obsesivamente la deslumbra y ciega en esa circunstancia particular.

Pero la razón no solo se ve impedida para prorrumpir libremente en su acción por una mera desviación de la atención -que sí se da “pues, radicando todas las potencias del alma en la única esencia de la misma, es necesario que, cuando una potencia se concentra en su acto, la otra afloje, o también se vea totalmente impedida en el propio”¹³⁸- sino también porque “frecuentemente *inclinan a lo contrario* de lo que sabe por el conocimiento universal”¹³⁹, además de la alteración corporal que pueden llevar consigo. Así, por la distracción, la contrariedad, y la alteración corporal, *no deteniéndose* la razón a considerar y juzgar la real conveniencia de ese bien, los apetitos o deseos ardientes apremian atropelladamente a su obtención, arrastrando también a la voluntad.

Cabe notar, por otro lado, que la pasión no arrastraría a juzgar en particular contra el conocimiento que tiene la razón en universal, tal como: “he de ser fiel a mi esposa y quiero serlo” (1), si el apetito no le presentase a la razón con urgencia -por medio de la imaginación, al modo dicho- una *segunda proposición universal* (2): “hay que buscar el placer”, de la que se siga el juicio particular errado: “ahora es bueno pasar la noche con esta otra mujer”. Así es como el silogismo práctico¹⁴⁰ -que no fallaba en el principio o regla de la razón universal- yerra en su conclusión particular acerca de lo que se debe hacer “aquí y ahora”.

Por este motivo observamos personas con muy buena formación en “valores” -que tienen “muy claras las ideas” y “firmes propósitos”, e incluso los enseñan correctamente a otros- pero que al ser débiles en la virtud -carecen de templanza o fortaleza, virtudes encargadas de regular los excesos o defectos en nuestros afectos sensibles- razonan mal cuando se les presenta delante el bien que desean desordenadamente para sí mismos, actuando de modo contrario a lo que realmente quieren y piensan. Entonces, debido a ese amor propio desordenado que debilita de modo habitual sus facultades, la razón encadenada por la afección deduce de la proposición universal sugerida por la inclinación de la pasión (2) y bajo ella concluye, dejando de lado la primera (1) que parecía tan clara y distinta antes de que se

¹³⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.77, a.1 in c. Así es como “una *delectación extraña* impide la operación [del entendimiento], unas veces *por distracción de la intención*, porque, como acabamos de decir, atendemos más a aquellas cosas que nos deleitan y, mientras atendemos vehementemente a una, necesariamente la intención se aparta de otra. *Otras veces también por contrariedad*, como la delectación de los sentidos, contraria a la razón, *entorpece la estimación de la prudencia*, más que a la estimación del entendimiento especulativo”. Pero también la delectación “no extraña” puede ayudar, por eso la hace pedir San Ignacio, como algo que “es propio del buen espíritu [el cual suele] dar ánimo y fuerzas, consolaciones...” (IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, 315), como también “es propio de Dios y de sus ángeles, en sus mociones, *dar verdadera alegría y gozo espiritual*, quitando toda tristeza y turbación, a las que el enemigo induce; del cual es propio guerrear contra esa alegría y consolación espiritual, trayendo razones aparentes, sutilizas y continuos engaños” (*Ibid.*, 329), porque sabe bien que “la delectación *que acompaña a la operación* del entendimiento *no la impide*, sino más bien la refuerza, como se dice en *X Ethic.*: pues *realizamos con más atención y perseverancia aquellas cosas que hacemos deleitablemente*” (cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.4, a.1 ad 3).

¹³⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.77, a.2 in c.

¹⁴⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.76, a.1 in c.

encendiese el fuego del deseo¹⁴¹. Apagado éste rebrotan los “valores” (1) y surge el arrepentimiento. Con todo, si se actúa siempre de modo contrario a la razón, los juicios universales (1) terminarán por transformarse totalmente (2).

“La pasión, pues, encadena a la razón para que no asuma la primera (1) y concluya por medio de ella; y por tanto, perdurando aquélla, asume la segunda (2) y concluye bajo su influjo”¹⁴². Pero todo ello se da supuesta la primera seducción de la razón por las redes del gozo inmediato que reaviva la imagen sensible, finas redes que luego se convierten en gruesas cadenas. Pues, “¿cómo puede uno entrar en la casa del fuerte para robar su ajuar, si no ata primero al fuerte? Entonces sí que podrá desvalijarle la casa” (Mt 12, 29). En efecto, aunque “el conocimiento, por su certeza, es lo más fuerte que hay en nosotros” en el desorden psíquico “de debilidad” el más fuerte es vencido por el más débil, es decir, por “la pasión que es débil y pasa pronto”, y esto debido a que “el conocimiento universal, que es certísimo, no tiene su primacía en el obrar, sino más bien el conocimiento particular, ya que las acciones son acerca de los singulares”¹⁴³. Todo lo cual es cierto tanto para los movimientos pasionales que se dan por exceso (los que se oponen a las virtudes “moderadoras” del carácter, en el ejemplo: “a”) como para los que implican defecto (contrarios a las “reforzadoras”: “b”). Así podría representarse el silogismo del incontinente, del cual trataremos con más detenimiento en el epígrafe siguiente:



En este sentido puede decirse que el que vive gobernado por las inclinaciones de sus afecciones desordenadas “ha perdido el juicio”, pues la operación de las potencias racionales, a las que corresponde la acción debida del hombre, se ve impedida por aquellos movimientos del apetito sensible que están fuera del orden de la razón, “como es evidente [en] los dementes, [en los cuales] el juicio y la

¹⁴¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.77, a.2 ad 4.

¹⁴² TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.77, a.2 ad 4.

¹⁴³ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.77, a.2 arg.1 et ad 1.

aprehensión de la razón, y también el juicio de la facultad estimativa, son impedidos por la aprehensión vehemente y desordenada de la imaginación”¹⁴⁴. Por eso, a este desorden lo llama Santo Tomás, cuando es consentido libremente, pecado “de debilidad”, flaqueza o enfermedad del alma¹⁴⁵. Patología que provoca la ruina del estado anímico del mismo modo que la rebelión social injusta implica el trastorno del orden establecido y la destrucción de todo el sistema civil ordenado al bien común. Es la “enfermedad mental” de mayor prevalencia, incluso en los desórdenes psíquicos que no son considerados como patológicos, y cuya deformidad no afecta únicamente al individuo sino que es capaz de infeccionar a toda la sociedad humana repercutiendo en toda la comunidad política¹⁴⁶. Por este motivo miraremos de examinarla con mayor detención.

IV.2. La voluntad esclava de la pasión: continente, incontinente y viciosa

En el epígrafe anterior expusimos detenidamente el proceso mediante el cual las afecciones del apetito inferior pueden llegar a arrastrar a la voluntad, inclinando de tal modo sus afectos espirituales hacia el bien sensible que estos le sean impedimento para su recta y libre determinación en la elección. A continuación explicaremos los tres modos en los que esta voluntad enferma puede presentarse, según el mayor o menor dominio que el amor desordenado de sí ejerce en nuestra psicología a través de los afectos sensibles. Mas, habiendo afirmado que el fin es el principio ordenador de la personalidad humana, no queremos dejar de hacer referencia, en primer lugar, al apartamiento del mismo que conllevan las tres enfermedades de la voluntad que describiremos seguidamente.

El amor desmedido del bien creado no conlleva únicamente *un amor desmedido de sí mismo* -para quien se desean como fin dichos bienes- sino también un *apartamiento afectivo del fin último* -que es el bien total de la persona y, tratándose

¹⁴⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.77, a.1 in c.

¹⁴⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.77, a.3 in c.

¹⁴⁶ El gobierno interior de nuestra psique no solo se asemeja al gobierno de una comunidad política, sino que el bien de ésta depende de la concordia anímica que reina en cada individuo que la compone, particularmente sus dirigentes. De este paralelismo causal entre la corrupción del alma y del Estado nos advirtió Platón. Del gobierno justo que el hombre ha de gozar en su propia alma depende el auténtico Estado edificado en la justicia, por ende, de la injusticia interior personal (de la enfermedad psíquica) se sigue la exterior social (el desorden político, una cultura enferma y, al mismo tiempo, patologizante): “El oyente debe estar en guardia contra ella, *temiendo por su gobierno interior*, y de que ha de creer lo que hemos dicho sobre la poesía [...] Grande, en efecto es la contienda, mi querido Glaucón, mucho más grande de lo que parece, entre llegar a ser bueno o malo; de modo que *ni atraídos por el honor o por las riquezas o por ningún cargo, ni siquiera por la poesía, vale la pena descuidar la justicia o el resto de la excelencia*” (PLATÓN, *La República*, Libro X, 608b). En este último diálogo Sócrates quiere examinar o justificar los principios en los que ha tratado de fundamentar el Estado en los nueve capítulos precedentes, subrayando el gobierno de las partes del alma como el factor principal (cfr. 595). La pretensión política de Platón parece clara: edificar el Estado sobre fundamentos sólidos, que solo puede hacerse sobre una reflexión antropológica, de la cual derivan medidas concretas, como el desterrar la pasional y superficial poesía imitativa. Y es que para Platón la perdición del alma es la perdición del Estado: “A vosotros os lo puedo decir, pues no iréis a acusarme ante los poetas trágicos y todos los que hacen imitaciones: da la impresión de que todas las obras de esa índole son *la perdición del espíritu* de quienes las escuchan, cuando no poseen, como antídoto, el saber acerca de cómo son” (595b).

del pecado, de su Fin último sobrenatural que es la misma Bondad divina-. Por ello precisamente hablamos de un amor “desordenado” pues, paradójicamente, uno actúa contra sí mismo -contra su propio bien y el mayor Bien que para sí podría apetecer- al amarse desordenadamente. ¿Cuál es entonces el bien ausente en la facultad psíquica que hace desordenados sus actos? Este bien del que carece la potencia no es otro que el ya enunciado: el *sometimiento* a la regla y medida. El desorden no es más que una carencia, la ausencia de una forma o perfección debida, una falta de sometimiento: la privación del orden al *auténtico fin*.

Ya hemos dicho cómo el desorden del acto de la potencia consiste en la ausencia de la regla que debería guiar sus operaciones y que la hace estar “desarreglada”¹⁴⁷. Pero, ¿acaso puede el hombre dejar de obrar por su fin último? En realidad no, ya que incluso “quienes pecan *se apartan de aquello en lo que se encuentra* realmente el fin último, pero *no de la intención* del fin último, que buscan equivocadamente en *otras cosas*”¹⁴⁸. De aquí que una de las tareas terapéuticas más importantes sea, incluso antes de procurar que el paciente alcance progresivamente una mejor “conciencia de enfermedad”, la determinación de esas “otras cosas”, de aquellos bienes particulares a los que el amor desordenado del paciente está inclinado. Es decir, aquellas cosas que él más valora en su estimación y más desea según su afecto, las “riquezas” en las que tiene puesto su corazón porque engañosamente cree que podrán calmar su apetito de bienestar o excelencia, que le harán más feliz, más perfecto, más valioso, “más”. Este discernimiento puede hacerse a partir de la diversa gama de afecciones experimentadas en torno a su bien amado, pues, como ya indicamos, nacen todas del mismo amor: ansiedad cuando teme perder dicho bien, estado hipomaniaco o alegría desordenada cuando lo consigue, ánimo depresivo cuando la tristeza de su pérdida le invade, agresividad desmedida, explosiones de ira o irritabilidad cuando lo ve amenazado, etc.

El hecho de que el principio en el orden de la intención sea el último fin nos obliga a pensar que si el que actúa desordenadamente no está dirigiéndose hacia su auténtico fin, necesariamente tendrá que haber aceptado ese bien aparente que desmedidamente ama como tal. No puede ser de otro modo, pues si no se tomase algún bien como fin último, aunque fuera aparente, no habría principio del acto malo, ya que sin amar algún bien último de la vida humana no puede darse movimiento alguno, nada podría apetecerse, ni se llevaría a cabo acción alguna, ni siquiera mala¹⁴⁹. Mas apetecer un “bien ficticio” o perecedero como fin último tiene muy graves implicaciones.

Supone, en primer lugar, que por ser estimado este fin aparente como el único “bien perfecto y perfeccionador de sí mismo” -ya que la voluntad del hombre se determina a un solo fin último¹⁵⁰- *de él tomará las normas a las que se someterá* emancipándose de cualquier otra ley -incluso la suprema ley de la caridad- las cuales regularán desordenadamente toda su vida¹⁵¹. Y como “a un bien perfecto se

¹⁴⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.71, a.6 in c.

¹⁴⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.1, a.7 ad 3.

¹⁴⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.1, a.4.

¹⁵⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.1, a.5 in c.

¹⁵¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.1, a.5 in c.

opone el que haya alguna perfección real distinta de él”¹⁵², dicho bien será *codiciado por sí mismo* y todo el amor estará inclinado hacia ese objeto ficticio o finito poseyendo enteramente el corazón, “pues dónde está tu tesoro, allí estará también tu corazón” (Mt 6, 21). De ahí la rigidez característica de todos los trastornos mentales -aun de los que no son efecto de etiología voluntaria, como los psicóticos o del espectro autista- por seguir su propio parecer y para que se cumpla su propio querer, ajenos a la realidad y a las necesidades del otro. Rigidez que nace de un enfermizo amor de sí, ya que “lo que un hombre acepta como fin último *domina su afecto*, porque *de ello toma las normas* que regulan toda su vida”¹⁵³ desequilibrando su personalidad, que entonces se rige por la ley que le impone su tiránica afección desordenada. Esta conversión a la criatura corresponde, en el orden sobrenatural, al primer aspecto del pecado, el material¹⁵⁴.

En segundo lugar, dado que “es necesario que *sea uno solo* aquello que busca la voluntad como último fin” y “la voluntad no es capaz de perseguir dos objetos distintos como fines últimos”¹⁵⁵, todo desorden psíquico supone -como todo pecado- cierta aversión al Bien infinito y un apartamiento de la Bondad divina que es el único y verdadero fin último de todo el universo. Y esto aun cuando no se pretenda como primera intención en el afecto¹⁵⁶, sino que se dé como una consecuencia o efecto de la conversión, pues no se pueden amar dos fines últimos, como “nadie puede ser esclavo de dos amos; pues, o tendrá que odiar a uno para poder amar al otro, o tendrá que entregarse [obedecer] a uno despreciando [desobedeciendo] al otro” (Mt 6, 24). En el orden sobrenatural se dice que esta es la razón formal del pecado, el aspecto más importante y donde estriba su mayor gravedad.

Teniendo en cuenta estos dos aspectos, pero particularmente el segundo, resulta claro que todo deseo de las cosas que el hombre apetece, aun cuando las apetezca naturalmente, será vicioso en la medida en que sea desordenado, es decir, en cuanto se desorienta del verdadero fin que plenifica al hombre, en cuanto “se desvíe de la norma, por exceso o por defecto”¹⁵⁷, aunque sea involuntariamente¹⁵⁸. En este sentido es posible afirmar que *todas sus obras serán perjudiciales para sí mismo “por defecto”*, ya que incluso el “exceso” conlleva defecto: defecto de dirección, de

¹⁵² TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.1, a.5 ad 2.

¹⁵³ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.1, a.5 sed c.

¹⁵⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.71, a.6.

¹⁵⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.1, a.5 ad 3.

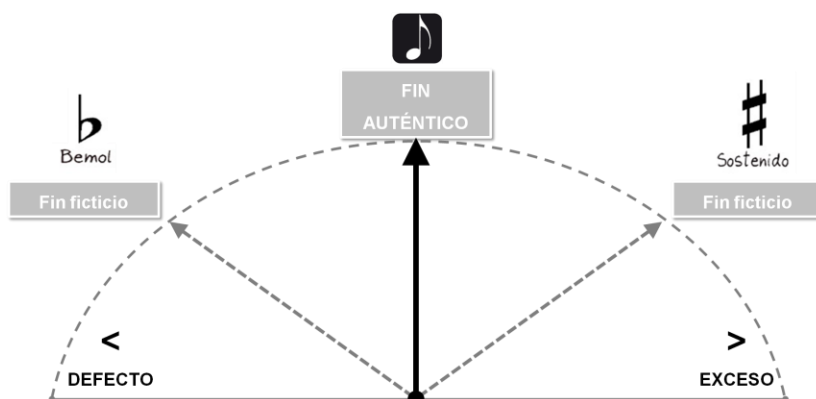
¹⁵⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q.162, a.2 ad 2. En este sentido explicaremos más adelante que de la soberbia nacen todos los pecados *indirectamente* en cuanto que “por la soberbia el hombre desprecia la ley divina que le impide pecar”, considerándose entonces la soberbia bajo un aspecto que le confiere cierta generalidad “como difundándose por todos los demás pecados” (*Ibid.*, II-II, q.162, a.2 in c.).

¹⁵⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q.162 ad 2.

¹⁵⁸ A este respecto conviene recordar que cualquier acto pecaminoso, aunque no sea culpable (un “pecado material”), por el hecho de ser desordenado y atentar contra la naturaleza misma del hombre *daña siempre su psique* desdibujando la imagen divina en el hombre. En consecuencia nunca podrá ser un medio terapéutico eficaz. “Una conclusión se deriva para la psicoterapia: ante el pecado material no puede permanecer neutral. Puede tolerar lo que, de momento, es inevitable. Pero debe saber que Dios no puede justificar esta acción. Todavía menos la psicoterapia puede dar a un enfermo el consejo de cometer tranquilamente un pecado material porque lo hará sin falta subjetiva [...] aunque tal acción pudiera parecer necesaria para el reposo psíquico del enfermo y, por consiguiente, para la finalidad de su curación. Nunca se puede aconsejar una acción consciente que sea una deformación y no una imagen de la perfección divina” (Pío XII, *Congreso internacional de Psicoterapia y Psicología Clínica* (1953), p.26).

medida, de equilibrio, de virtud, de salud psíquica. El “exceso”, en cuanto implica desorden, no responde a un “excesivo” amor de sí mismo sino todo lo contrario: nace de un defectuoso amor de sí mismo que apetece de tal modo para sí aquellos “bienes” que estos se convierten en “males”, como ya indicamos.

Una imagen muy sugerente de esta psicología sin belleza, sin medida, sin orden, “desafinada” por la carencia de orden al fin, por falta de la adecuada medida -por exceso o por defecto- es la del afinador electrónico para guitarra. Al tocar una de las cuerdas este indica su mayor o menor cercanía al tono de referencia. Si la cuerda está desafinada por defecto (bemol), por debajo de la nota, se ilumina en rojo el indicador de la izquierda; si está desafinada por exceso de tensión, por encima de la nota (sostenido), se ilumina el indicador de la derecha. Solo entonces es posible ajustar las clavijas para conseguir una medida adecuada en la tensión de la cuerda (tensando o destensando, respectivamente) de modo que la aguja apunte al centro, al punto medio, y se encienda la luz verde. Nuestra psique, afectada por la desarmonía interior de las potencias, debe ser también “ajustada” por la virtud en cada una de sus facultades, particularmente en los afectos inferiores (por la fortaleza o templanza, que “tensan” o “destensan”, según el defecto o exceso en el modo de su operación) de modo que todas apunten y estén orientadas al mismo fin.



Pero la enfermedad de la voluntad es más compleja. No supone solamente la carencia de medida o de dirección en la intención, un defecto de virtud que es patente por el “exceso o defecto” de sus afectos espirituales -consiguientes a las emociones o sentimientos del apetito sensible que la tienen esclavizada- sino que debe ser también puesta en relación con el conocimiento del entendimiento que la precede y con la firmeza de su determinación en las elecciones tomadas. La falta de virtud en este sentido se manifiesta de tres modos: continencia, incontinencia, intemperancia¹⁵⁹.

¹⁵⁹ Las consideraciones que siguen parece que se circunscriben a los desordenes “por exceso” en las pasiones del concupiscible que impulsan o arrastran al bien sensible y que deben ser mitigadas o refrenadas por virtudes “moderadoras” como la templanza (como el deseo o el deleite). Sin embargo, en cuanto que ésta afecta también a las pasiones del apetito irascible -ya que también la ira, el temor, la audacia o la desesperación “excesivas” deben ser moderadas- las tres enfermedades de la voluntad que hemos mencionado afectan al ejercicio de las virtudes “fortificantes” que refuerzan e impulsan a superar las pasiones del apetito irascible que “por defecto” retraen del bien difícil de alcanzar (también existe “defecto” en las pasiones del concupiscible que debe ser vivificado y robustecido, aunque es menos común). Especial relación guardan éstas con la voluntad continente, cuya “fuerza de voluntad” (que aguanta la investida de

En el caso de la voluntad *continente* y de la *incontinente* existe de modo habitual un conocimiento claro del fin. Las dos “poseen una razón recta y ambas, cuando no están bajo el influjo de la pasión, tienen el propósito de no obedecer a los malos deseos”¹⁶⁰. Pero he aquí el problema radical: la afectividad sensible, las pasiones o emociones del concupiscible y del irascible, no están integradas en el orden que reina en las facultades superiores que sí se hallan orientadas al auténtico fin. Por eso ni el continente ni el incontinente son propiamente virtuosos ya que “pertenece a la perfección del bien moral que el hombre *se mueva al bien* no sólo según la voluntad, sino también *según el apetito sensitivo*”¹⁶¹. El mal que padecen el continente y el incontinente es el mismo: su afecto sensible, aunque no llegue a la disposición del vicio, está mal dispuesto en cuanto que el amor propio todavía se busca a sí mismo desordenadamente y prorrumpe en deseos contrarios al orden de la recta razón.

Esto supone dos cosas. En primer lugar que la voluntad no es perfectamente libre. Aunque su querer esté fijo en el auténtico fin *sus afectos espirituales están influidos por la imperfecta disposición de su sensibilidad*. Como consecuencia, se añade el hecho de que la afeción sensible *no actúa como benéfica colaboradora* de los afectos espirituales de la voluntad y de las operaciones del conocimiento sensible. Es decir, no solo *resta* intensidad y autenticidad a los afectos espirituales de la voluntad sino que *no suma* lo que una afectividad inferior bien dispuesta puede aportar, y de hecho aporta, en un alma que tiene orientada e integrada toda su sensibilidad, intenciones, acciones y operaciones hacia el auténtico fin. La suavidad, blandura, alegría serena y naturalidad con las que vemos obra el virtuoso no se manifiestan en el continente, mucho menos en el incontinente. La serena evocación de sus recuerdos, su imaginación sosegada, la cordialidad y delicadeza en el trato, sus gestos, la modestia y paz de todos sus movimientos y obras es *fruto de esta beneficiosa participación y colaboración de la sensibilidad en las operaciones de las otras potencias*. Todo el hombre, sin dividir nada de sí, se dirige a su fin con todo su corazón¹⁶². Y es que las pasiones humanas “en cuanto están ordenadas por la razón pertenecen a la virtud”¹⁶³.

Es cierto que las pasiones, en cuanto predisponen e inclinan al mal, pueden ser consideradas como *cierto mal e imperfección* del alma dado que disminuyen, sin suprimir totalmente, “la capacidad del sujeto para actuar”¹⁶⁴. Particularmente la de la voluntad -“de la cual depende toda la moral”¹⁶⁵- ya que pueden ser causa de la

las pasiones desordenadas) nada tiene que ver con la auténtica virtud de la fortaleza que resiste el mal y acomete el bien arduo *en el irascible, sin desorden* pasional.

¹⁶⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q.155, ad 3 in c.

¹⁶¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.24, a.3 in c. (Esta enseñanza del Aquinate la recoge el Catecismo de la Iglesia Católica en el número 1770, aunque sin citar a su autor). “Otros dicen que la continencia es por lo que alguien resiste los malos deseos, que son en él vehementes. [...] Pero no alcanza a la perfecta razón de virtud moral, según la que también el apetito sensitivo se somete a la razón de tal modo que en él *no surjan* pasiones vehementes contrarias a la razón. Por eso el Filósofo dice, en el I. IV de la *Ética*, que *la continencia no es virtud, sino algo mixto*, en cuanto tiene algo de la virtud, pero le falta algo de ésta” (*Ibid.*, II-II q. 155 a. 2 in c.).

¹⁶² Con el término “corazón” se significa aquí la “facultad afectiva” genéricamente considerada, tanto los afectos de la potencia intelectual como los del apetito sensible.

¹⁶³ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.24, a.2 ad 3.

¹⁶⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q.48, a.4 in c.

¹⁶⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q.48, a.1 ad 2.

privación del debido orden de su intención al debido fin. Sin embargo, ni siquiera el desorden de las afecciones puede decirse que sea pecado, ni un mal por sí mismas, antes de que las potencias se apliquen a la acción¹⁶⁶. Además, si bien las afecciones desordenadas puedan atenuar la capacidad de las potencias para actuar una adecuada y *habitual* disposición de las afecciones *sensibles* no solo no atenúa, sino que puede *aumentar la bondad de la acción y perfeccionar e intensificar esta misma capacidad*, siendo al mismo tiempo como un signo de la perfección moral alcanzada¹⁶⁷. “Porque al que tiene un hábito le es de suyo amable lo que es conveniente según el propio hábito; pues *se le hace connatural en cierto modo*, en cuanto que la costumbre y el hábito se convierten en [una segunda] naturaleza”¹⁶⁸.

Este bien es precisamente del que carecen tanto el continente como el incontinente, en los que la virtud -particularmente en el continente- es solo aparente. De ahí la tensión o rigidez que se perciben en sus buenas acciones, supuestamente virtuosas pero poco naturales, pues se hacen con artificialidad o con violencia, contra la inclinación de la sensibilidad o, al menos, sin su colaboración. Tensión y frialdad propias del que actúa de un modo voluntarista y cumplidor, rigiéndose exclusivamente por el juicio de una razón que no es guiada por la luz y blandura del afecto amoroso, propio del virtuoso. A todo ello hay que añadir que la persona “contenida”, como en muchos casos se tiene por virtuosa -y lo parece externamente por la corrección de sus formas y la exactitud en el cumplimiento de sus deberes-, suele presentar rasgos narcisistas, un amor propio encubierto que dificulta notablemente su tratamiento -en el caso de que acudan a consulta- y el tránsito a un estado de crecimiento en la libertad de la auténtica virtud. A nuestro parecer, uno de los factores que han contribuido a la devaluación del concepto de virtud en la Psicología han sido estas personas “contenidas” -poco amables, poco amantes, poco amadas- pero tenidas o propuestas como “virtuosas”¹⁶⁹.

Es definitiva, el hombre se halla interiormente dividido entre lo que quiere y lo que desea. La única diferencia estriba en que la persona continente habitualmente obedece al juicio de la razón y el incontinente no. La “voluntad continente” es *más firme en su determinación* y la incontinente más débil, por eso esta última sucumbe cuando se ve invadida por la vehemencia del deseo que es contrario a sus débiles determinaciones. “Pero estas pasiones, por muy fuertes que sean, no son causa

¹⁶⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.75, a.1 ad 3.

¹⁶⁷ Antecedentemente las pasiones disminuyen la bondad del acto, pero consiguientemente la aumentan: “primero, *a modo de redundancia*, a saber, porque cuando la parte superior del alma se mueve intensamente hacia algo, la parte inferior sigue también su movimiento. Y así, la pasión que surge consiguientemente en el apetito sensitivo *es señal de la intensidad de la voluntad*. Y de este modo indica mayor bondad moral. Segundo, a modo de elección, esto es, cuando el hombre por el juicio de la razón *elige ser afectado* por una pasión, *para obrar más prontamente con la cooperación del apetito sensitivo*. Y así, la pasión del alma *aumenta la bondad de la acción*” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.24, a.3 ad 1).

¹⁶⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.78, a.2 in c.

¹⁶⁹ “La confusión entre virtud y continencia es característica de la ética moderna, y desembocó en la oposición entre moral y psicología, que ya explicamos. Así, el moralista se ocuparía de hacer que las personas se ‘comporten bien’, más allá de sus inclinaciones afectivas o de la felicidad, mientras que el psicólogo ayudaría a que la persona se reconcilie con sus propias tendencias afectivas (esencialmente perversas), reprimidas por la moralidad. El redescubrimiento del verdadero sentido de la templanza, da la clave para resolver esta falsa dicotomía” (MARTÍN F. ECHAVARRÍA, *Corrientes de Psicología Contemporánea*, p.291).

suficiente para la incontinencia, sino mera ocasión para ella, dado que, haciendo uso de la razón, el hombre puede siempre resistir a las pasiones”¹⁷⁰.

Ya explicamos más arriba, al tratar del desorden de debilidad, de qué modo la pasión arrastra el juicio de la razón, haciéndose “irresistible” para la voluntad el bien que el entendimiento engañado le presenta¹⁷¹. Santo Tomás señala también que la precipitación o la falta de asimilación de los principios teóricos universales es otro modo de atar y desatender el recto juicio de la razón:

Esto puede suceder de dos modos, según afirma el Filósofo en VII *Ethic*. En primer lugar, cuando el alma cede a la pasión antes de escuchar el juicio de la razón, en cuyo caso origina una incontinencia *desenfrenada*. En segundo lugar, cuando el hombre no persevera en el consejo dado, porque la debilidad con que se fijó en él la razón es grande; de ahí que esta incontinencia reciba el nombre de *debilidad*¹⁷².

No obstante, no podemos hablar todavía de “voluntad viciosa” o intemperada porque en este tercer caso la razón sí yerra en el juicio sobre el fin último, está *habitualmente cegada* acerca de la verdad y no solo en un momento pasajero en el que la intensidad de la pasión nubla el juicio, como le ocurre al incontinente¹⁷³.

¹⁷⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q.156, a.1 in c. Santo Tomás tiene en cuenta aquí el factor orgánico. Admite que la disposición corporal de cada uno puede originar diversas pasiones, en ocasiones de gran intensidad. Pero su estima y confianza en el hombre es mucho mayor que la de algunos psicólogos contemporáneos. Por muy fuertes que sean el hombre puede resistirlas, salvo que su juicio quede totalmente impedido: “si éstas son tan fuertes que impiden totalmente el uso de la razón, como en el caso de los que caen en la locura por la vehemencia de la pasión, no habrá razón de continencia ni de incontinencia, porque no queda a salvo, en ese caso, el juicio de la razón”. Es éste el motivo al que se alude en ocasiones cuando en psicología jurídica se realiza una prueba pericial para explicar la psicogénesis delictiva, determinar factores con trascendencia jurídica (como son el grado de imputabilidad, capacidad de obrar, laboral, para contraer matrimonio, para firmar contratos, para efectuar el Servicio Militar, disponer del permiso de armas o conducir) o para la aplicación de diferentes medidas (ingreso en un Centro Psiquiátrico, tratamiento ambulatorio, excarcelación, prisión atenuada, custodia de los hijos, etc). Los presupuestos de estos peritajes psiquiátricos son de gran interés para nuestro estudio, pues prueban que el hombre posee las cuatro facultades que aquí defendemos, subrayando la primacía de las potencias cognoscitiva y afectiva superiores (entendimiento y voluntad) sobre las inferiores, así como la desarmonía que puede darse entre ellas. La peritación aplicada al campo del Derecho Penal, por ejemplo, tiene como objetivo fundamental establecer una relación de causalidad psíquica del hombre con sus acciones, es decir, establecer su “imputabilidad”. Pues bien, para imputar a alguien deben requerirse dos elementos: la capacidad de comprender la ilicitud del hecho (entendimiento) y la capacidad de dirigir o de querer ejecutar la acción conforme a esta comprensión (voluntad). Por tanto, sería imputable aquella persona que gozare de entendimiento y que actuare con libertad, y por el contrario tendría una disminución de la imputabilidad quien tuviera perturbadas en mayor o menor medida estas facultades psíquicas. Es de notar que las personas que padecen un *trastorno de personalidad* suelen ser imputables, debido a que no tienen déficits cognitivos severos, conservan el juicio de la realidad y tienen cierto control voluntario. Como se ve el dictamen del psicológico forense en el ámbito penal no tienen como función el establecer si un sujeto es o no “enfermo mental” en el momento de cometer un hecho delictivo, sino que su misión consiste en establecer si aquello injusto realizado por un sujeto le es o no atribuible, hecho que es imposible de juzgar sin tener en cuenta los fundamentos antropológicos que aquí sostenemos. (Cfr. M^a CARMEN CANO LOZANO, *Evaluación psicológica de la imputabilidad*, pp. 157-172).

¹⁷¹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.77, a.2 ad 2.

¹⁷² TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q.155, a.1 in c.

¹⁷³ Conviene tener en cuenta una apreciación importante que hace Echavarría a propósito de la “incontinencia” y “normalidad” propia de los niños. “Nos queda por considerar una última forma de normalidad o perfección ‘relativa’: la perfección propia de cada edad. Dice santo Tomás: ‘Llamamos a alguno perfecto según el tiempo cuando no le falta ninguna de esas cosas que por naturaleza tendría que tener en ese momento; como decimos que un niño es perfecto porque tiene todo lo que requiere un hombre a esa edad’” (TOMÁS DE AQUINO, *Q. de Caritate*, a. 10, in c.). [...] No

Asimismo, sus deseos desordenados son habituales, *opera normalmente bajo su influjo porque son fruto de un apetito mal dispuesto* a modo de una cualidad estable y difícilmente modificable. El vicio se convierte también, en cierto modo, en una segunda naturaleza, por lo que a la persona le es deleitable actuar en la dirección en que sus afectos desordenados le indican y muy violento actuar rectamente.

En este caso la voluntad está totalmente dominada, por lo que no experimenta la división interior, el arrepentimiento y el dolor del incontinente. Toda su afectividad y facultades cognitivas están orientadas al mismo fin ficticio, pudiendo por ello no generar ningún malestar clínicamente significativo, presentar una mínima o nula conciencia de enfermedad e, incluso, llegar a gloriarse de sus vicios como si de virtudes se tratasen. El intemperado solo sufre cuando no consigue el objeto que desordenadamente apetece o lo ve amenazado. Si lo posee vive en un “bienestar” aparente, en una “paz” anestesiante que oculta su enfermedad latente. Cualquier verdad dicha o vista que venga a turbar su deformada quietud es detestada y rechazada. De ahí el aborrecimiento que pueden llegar a cobrar a la virtud o las personas virtuosas que tratan de corregirles o mostrarles la insatisfacción real que ese estilo de vida conlleva.

Sin duda la voluntad viciosa es la que ofrece un peor pronóstico, por estar desviado el juicio de la razón respecto del fin último y mal dispuesta la inclinación del apetito, tanto inferior como superior. Será preciso un abordaje progresivo que desarticule las justificaciones que estructuran sus juicios para que la razón no contradiga sus deseos, la liberación de la sindéresis reprimida¹⁷⁴, la rectificación de la intención y de sus inclinaciones, el rechazo voluntario de sus desórdenes... Por eso nuestra intervención tendrá lugar cuando se halla establecido un buen vínculo terapéutico y se respete la evolución del paciente, siendo él el que marque los tiempos, sin interferir demasiado en la toma de decisiones. A nuestro parecer, en estos casos sería muy interesante seguir las pautas que propone el “Modelo de los Estadios del Cambio” diseñado por Prochaska y Diclemente para el tratamiento de las adicciones¹⁷⁵, ya que las resistencias y negación de estos pacientes son semejantes a las presentadas en la drogodependencia y otras adicciones comportamentales.

se puede esperar de un niño de dos años la normalidad plena de la virtud humana consumada, que podemos llamar no sólo normalidad sino también ‘madurez’. Este niño no es ‘anormal’ si no tiene la prudencia o la fortaleza perfectas, que suponen la experiencia, la repetición de actos y la elección. Por ello se equivoca profundamente Freud cuando llama al niño ‘perverso polimorfo’, viendo sólo su potencialidad para el desarrollo desviado de sus capacidades. Por otro lado, no es lo mismo, por ejemplo, no poder controlar la propia voracidad o furia a los cuarenta años, que a los tres. El primero es un ‘incontinente’, un vicioso o un enfermo, el segundo es una persona que está todavía desarrollando su carácter” (MARTÍN F. ECHAVARRÍA, *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*, p.266).

¹⁷⁴ La sindéresis es el hábito de los primeros principios prácticos, gracias a los cuales tenemos la percepción intelectual natural del bien humano, que se deriva de la luz natural de la razón (véase MARTÍN F. ECHAVARRÍA, *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*, pp. 269 y 398).

¹⁷⁵ Según los diferentes estadios (precontemplación, contemplación, determinación, acción, mantenimiento y recaída) se proponen diversas actitudes y tareas terapéuticas ajustadas a cada fase. No son sino descripciones de las diversas disposiciones de la voluntad para el cambio, que permiten valorar el grado de motivación para el mismo y que corresponden a diversos niveles de toma de conciencia de la gravedad de la situación. Un ejemplo del ajuste de nuestra ayuda al estadio del paciente sería que mientras está en fase de “precontemplación” -no ve ni quiere ver que tiene un problema- intentemos suscitar en él la duda, la percepción de los riesgos y problemas que conlleva la permanencia en ese estilo de vida para aumentar la conciencia de su problemática

También el incontinente comparte algunos rasgos característicos de la enfermedad adictiva en la que el peso de la intervención recae más en la psicoterapia que en la medicación, pudiendo ser el tratamiento de elección el mismo que en el abordaje de las adicciones de carácter psicológico. Si bien es cierto que no toda persona incontinente precisará de un tratamiento psicoterapéutico, el paciente de voluntad débil, debido al malestar y conciencia de la división interior que este desorden conlleva será más fácilmente tratable. No obstante será difícil ayudarlo a superar su ambivalencia para el cambio y conseguir una firme determinación en la acción¹⁷⁶.

El continente, sin embargo, como rara vez acude a consulta -si lo hace es por otras problemáticas ajenas a su estado, aunque en parte derivadas de la tensión, frialdad y dureza que éste conlleva- y en algunos casos puede tener la falsa conciencia de ser muy virtuoso, puede presentar dificultades en las fases iniciales del tratamiento. Mientras que el incontinente tiene una mayor conciencia de su debilidad, el continente y el vicioso están satisfechos de sí mismos y suelen manifestar cierto desprecio - combinado con envidia- hacia el terapeuta o hacia las personas virtuosas - tenidas por libertinas y faltas de seriedad por el primero, y arrogantes o severas por el segundo-. En este sentido, dado que el conocimiento de sí está afectado por una falsa creencia de la propia bondad nos podemos encontrar con la rigidez de un amor propio endurecido, en ambos casos de muy difícil abordaje.

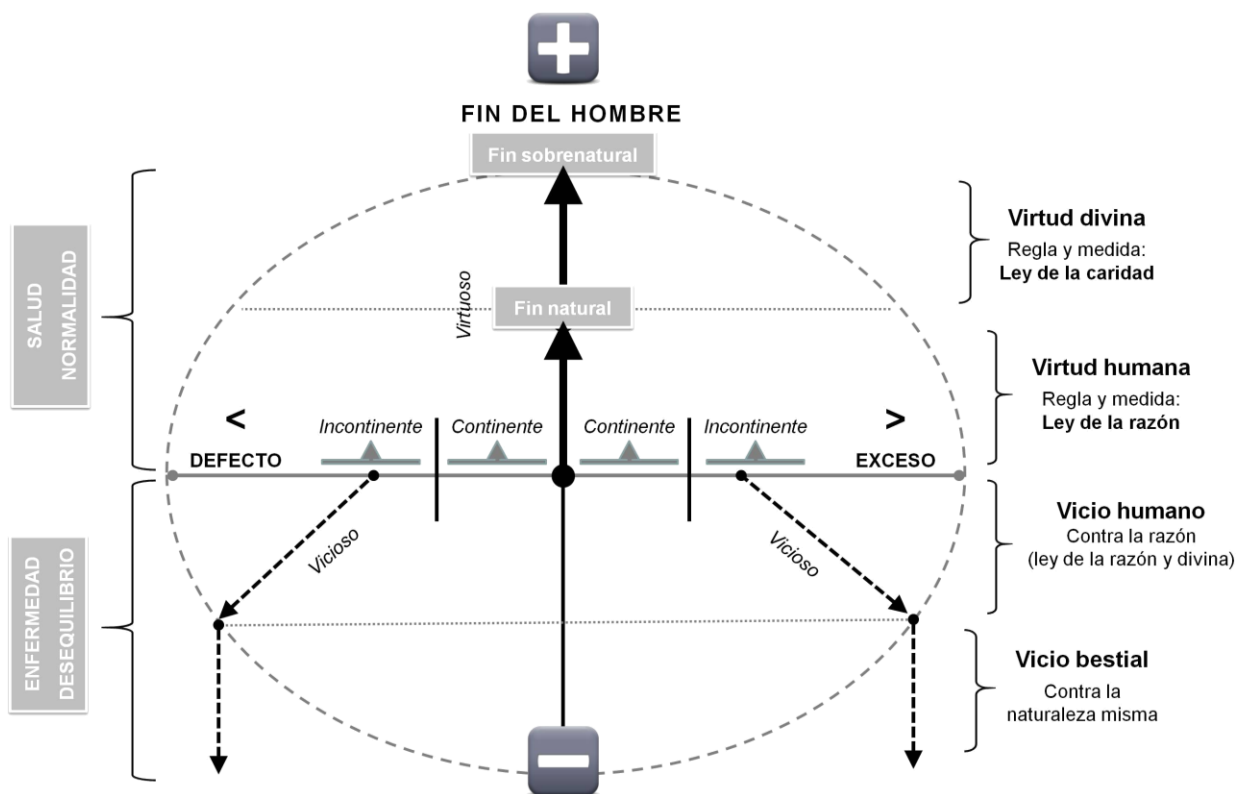
En cualquier caso, aunque la intervención psicológica se diseñará en función de la evaluación del estado y la fase en la que la voluntad del paciente se encuentre, el objetivo prioritario será en todos los casos focalizar la atención terapéutica en la fortaleza-debilidad más radical: *la educación del deseo*. Educar el deseo de los bienes que se aman para sí -y el modo de amarlos- conlleva educar el amor de sí. Educar el amor de sí supone educar el conocimiento del auténtico valor de lo que uno es y puede-debe llegar a ser. Pero este deseo no debe ser reprimido en ningún caso, ni tampoco simplemente “contenido” por una autorregulación voluntarista, sino dirigido al auténtico fin. El cual deberá ser previamente entendido, valorado en cierto modo como tal por la cognición sensible, amado libremente y elegido con firme determinación. Pero el conocimiento del auténtico fin y la implementación de los mejores instrumentos y medidas terapéuticas serán insuficientes. Para curar al cegado intemperado, al débil incontinente y al contenido tan seguro de sí mismo “no es suficiente el solo conocimiento, *se requiere el auxilio interior de la gracia que*

y la posibilidad del cambio. Sin embargo, al que se encuentra en una fase “contemplativa” -período caracterizado por la ambivalencia, en el que considera y rechaza el cambio a la vez sin llegar a determinarse por él- se le invita a sopesar “pros y contras” para que se decida a intentar el cambio, inclinando la balanza de su afecto indeciso al “sí” mediante la evocación de las razones para cambiar y los riesgos de no cambiar. (Cfr. JAMES PROCHASKA; CARLO DICLEMENTE, *The transtheoretical approach: Crossing the traditional boundaries of therapy*).

¹⁷⁶ La llamada “Entrevista Motivacional” -que pretende fomentar “afirmaciones automotivadoras”- así como las “Hojas de Balance Decisional” -que sopesan los beneficios y costes de permanecer en el mismo estado o decidirse a cambiar- o los “Autorregistros”, son estrategias interesantes para la intervención con este tipo de pacientes, aunque en su origen hayan sido empleadas para la evaluación clínica de las adicciones. Así es descrito el estado de ambivalencia tan típico en incontinentes: “*There is something peculiarly sticky about ambivalence, even though it can also be an uncomfortable place to be. People can remain stuck there for a long time, vacillating between two choices, two paths, or two relationships. Take a step in one direction and the other starts looking better. [...] The path out of ambivalence is to choose a direction and follow it, to keep moving in the chosen direction*” (WILLIAM R. MILLER; STEPHEN ROLLNICK, *Motivational Interviewing. Helping People Change*, p. 7).

mitigue el deseo [y el amor propio desordenado del que estos nacen], y se añade también el remedio exterior de la admonición y la corrección, con las cuales puede empezar a resistir a las concupiscencias, y con ello se debilita el deseo”¹⁷⁷.

Por último hay que tener en cuenta que, supuesta la rectitud de la voluntad, el estado de virtud admite el más y el menos, se puede ser virtuoso en menor o en mayor grado y en el orden natural o sobrenatural. También conviene considerar que hasta ahora hemos tratado, ante todo, el desorden psíquico que viene determinado por el modo en el que se apetece el bien, la falta de sometimiento a la medida conveniente de la razón. Sin embargo también existen otras enfermedades en las que no solo está afectado el modo de apetecer un bien propio sino lo que se desea. Se tratan de tendencias “bestiales” por las que algunos se inclina hacia cosas *contrarias a la naturaleza misma*, en cuanto que no solo se apartan del fin por exceso o defecto de la medida de los bienes convenientes a nuestra naturaleza racional -como darse atracones, tener un apetito sexual inhibido o hipoactivo hacia personas del sexo opuesto-, sino que son tendencias radicalmente contrarias al apetito natural en cuanto que se apetecen “bienes” contrarios a la misma naturaleza animal del hombre -comer tierra, parafilias y otros trastornos de la sexualidad-¹⁷⁸.



¹⁷⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q.156, a.3 ad 2.

¹⁷⁸ El hombre es “animal (1) racional (2)”. El desorden psíquico altera el orden de su naturaleza en estos dos aspectos: el *vicio humano* es un desorden del apetito contra la razón (2), no se guarda la medida, pero queda a salvo la disposición natural del apetito, es la división entre las potencias inferiores y superiores; el *vicio bestial*, sin embargo, supone además un desorden intrínseco del afecto respecto de sus objetos connaturales (1), desea aquello que no corresponde a lo que naturalmente se inclina el apetito. Este tipo de inclinaciones no siempre se derivan del vicio humano sino que admiten la triple etiología que hemos propuesto, así como ciertas formas de continencia e incontinencia (Cfr. MARTÍN F. ECHAVARRÍA, *La praxis de la Psicología*, p. 411).

Con el esquema gráfico que acabamos de presentar y las consideraciones hechas hasta el momento quedan resueltas algunas cuestiones controvertidas a las que la Psicología contemporánea no ha sabido dar una respuesta clara y satisfactoria. La limitada extensión de este trabajo no nos permite desarrollarlas, pero no queremos dejar de hacer una breve mención de algunas de ellas. En primer lugar, queda superado el falso antagonismo entre quienes sostienen una concepción categorial y dimensional de la psicopatología¹⁷⁹. La frontera con la normalidad y la salud psíquica es categorial y queda determinada por la orientación al fin. Todas las operaciones psíquicas cognoscitivas o afectivas que se apartan del fin son desordenadas, todo desorden se opone al equilibrio y salud psíquica. Una vez hecha esta distinción categorial según la cual entre la normalidad y la anormalidad psíquica no hay una diferencia simplemente de cantidad sino de cualidad, no solo de grado sino de naturaleza (ordenado o desordenado, sano o enfermo), cabe admitir una dimensionalidad o gradación de la afectación (más o menos desviada del fin, más o menos arraigada, mayor o menor virtud).

En segundo lugar, queda aclarada también la moralidad de las pasiones y la necesidad de su ordenación, de su radical sanación y elevación¹⁸⁰. Hoy se insiste mucho en que hay que poner nombre a nuestras emociones, escucharlas, no juzgarlas... Porque “no son buenas ni malas”. O bien, en el mejor de los casos, se admite que no son buenas ni malas hasta que son consentidas: “no importa sentir, lo importante es no consentir”. Salvando la verdad y buena intención de estas afirmaciones, no podemos negar que cualquier inclinación afectiva que se aparta del bien humano, del fin auténtico del hombre, por ir contra su naturaleza y contra la ley de Dios será siempre mala, desordenada, aun cuando la persona que la padece no sea en absoluto culpable de experimentarla (por no existir ninguna forma de consentimiento -que predisponga a ellas, las acepte, fomente o no las impida- antecedente o consecuentemente, lo cual es difícil).

En tercer lugar, y en conformidad con lo que acabamos de aseverar, hay que subrayar que la reorientación del deseo al auténtico fin implica en muchas ocasiones su negación, su “no-satisfacción” inmediata. Pero esto no es una represión, ni una mera contención, sino una auténtica abnegación de sí mismo que “dando muerte” (“mortificando”) el deseo desordenado que surge espontáneamente -sin atender al orden de la razón y del auténtico amor de sí- permite el resurgimiento del vivo deseo que brota del auténtico amor de uno mismo. Lo que renace no es aquel mismo deseo desordenado-reprimido ahora sublimado, sino el auténtico y ardiente apetito

¹⁷⁹ Cfr. THOMAS A. WIDIGER; PH. D. STEPHANIE; N. MULLINS-SWEATT, *Modelos categoriales y dimensionales de los Trastornos de la Personalidad* (en JOHN M. OLDHAM; ANDREW E. SKODOL; DONNA S. BENDER, *Tratado de los Trastornos de la Personalidad*, pp. 35-52).

¹⁸⁰ “Las pasiones del alma pueden considerarse de dos maneras: una, en sí mismas; otra, en cuanto están sometidas al imperio de la razón y de la voluntad. 1) Si, pues, se consideran en sí mismas, es decir, en cuanto son movimientos del apetito irracional, de este modo no hay en ellas bien o mal moral, que depende de la razón, como se ha dicho anteriormente. 2) Mas si se consideran en cuanto están sometidas al imperio de la razón y de la voluntad, entonces se da en ellas el bien o el mal moral, pues el apetito sensitivo se halla más próximo a la misma razón y a la voluntad que los miembros exteriores, cuyos movimientos y actos, sin embargo, son buenos o malos moralmente, en cuanto son voluntarios. Por consiguiente, con mucha mayor razón, también las mismas pasiones, en cuanto voluntarias, pueden decirse buenas o malas moralmente. Y se dicen voluntarias o porque *son imperadas* por la voluntad o porque *no son impedidas* por ella” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.24, a.1 in c.).

del propio bien que por la abnegación queda liberado de las tendencias desordenadas que lo oprimían. La abnegación del desorden es una liberación, un “desatar” o “desencadenar” de sus redes y cadenas al auténtico deseo.

Finalmente, una última aclaración. Hemos señalado una cualidad común a todas las virtudes morales: su medio *prudencial* que nos protege del apartamiento afectivo del fin, de todo exceso o defecto de amor a los bienes-medio que conducen al auténtico fin último del hombre, que es de carácter sobrenatural: el conocimiento y amor de Dios. En consecuencia, es obvio que teniendo las virtudes teologales como regla y medida el mismo Dios no cabe exceso en ellas. Como la caridad es la medida misma del apetito y “en la medida no puede haber nada que no esté ajustado a ella”¹⁸¹, la caridad tiene medida en sí misma, no se somete a otra regla sino que ella es su propia ley, pues “el fin de todas las acciones y afectos humanos es amar a Dios”¹⁸². El cual debe “ser amado de todo corazón, es decir, que sea amado cuanto pueda serlo”¹⁸³, con el mayor amor posible, buscando la mayor gloria divina, sin medida. Tanto mejor y mayor cuanto más amado¹⁸⁴.

La normalidad y la madurez humanas no solo son posibles sino que no tienen medida, no tienen límite. No se identifican con la virtud natural o con la adquisición de determinadas competencias aisladas -como “las fortalezas” de la Psicología Positiva de Martin Seligman (2002), la “inteligencia emocional” de Daniel Goleman (1995), o las llamadas “inteligencias múltiples” de Howard Gardner (1983)- sino con la santidad misma, un “estado de virtud” que supone la perfección natural pero que supera la fuerzas humanas. Porque, quiera o no, el hombre -herido por el pecado original- ha sido creado, elevado e invitado a la amistad divina, destinado a una realidad que le sobrepasa: un fin sobrenatural. Y la consecución de la unidad consumada en la caridad, el fin de la mayor gloria divina, no podemos alcanzarlo sino por Cristo, el auténtico médico de las almas que sabe “lo que hay en el interior del hombre” (Jn 2,25). El Psicólogo debe tener presentes estas realidades, pero debe saber también que exceden a su competencia profesional, su actuación como psicólogo se circunscribe al orden psíquico natural¹⁸⁵.

¹⁸¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 27, a.6 in c.

¹⁸² TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 27, a.6 in c.

¹⁸³ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 27, a.6 ad 2. En el artículo anterior enseña el Doctor Común que “todo Dios” debe ser amado por “todo el hombre” pero que la medida de nuestro amor no puede ser adecuada a la medida de este objeto amado porque Dios es bueno sin medida y como “una cosa puede ser amada en la medida en que es buena [...] Dios, cuya bondad es infinita, es infinitamente digno de ser amado, y ninguna criatura puede amar a Dios de manera infinita, dado que toda su capacidad, sea natural sea infusa, es finita”. Con todo, es preciso recordar que el Autor de nuestra caridad hace que ésta sea formalmente participación de la suya y que por ende pueda llegar a “causar un efecto infinito al unir el alma con Dios justificándola” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q.23, a.2 ad 3).

¹⁸⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 27, a.6 in c.

¹⁸⁵ El artículo 17 de nuestro Código Deontológico indica que “la autoridad profesional del psicólogo/a se fundamenta en su capacitación y cualificación para las tareas que desempeña. [...] Debe reconocer los límites de su competencia y las limitaciones de sus técnicas”. Sin embargo, la APA, en la guía de consulta del DSM-5, no reconoce estos límites y vulnera este principio atribuyendo al terapeuta una labor que no le corresponde. Así, en el apartado titulado “Otros problemas que pueden ser objeto de atención clínica” incluye “Problemas relacionados con otras circunstancias psicosociales, personales o ambientales” entre las que se encuentra: “V. 62.89 (Z 65.8) Problemas religiosos o espirituales”. Y explica: “Esta categoría se debe utilizar cuando *el objeto de la atención clínica* es un problema religioso o espiritual [!]. Entre los ejemplos cabe citar experiencias angustiosas que implican un pérdida o cuestionamiento de la fe, problemas relacionados con la conversión a una fe nueva o el cuestionarse valores espirituales que no

IV.3. El apetito desordenado de la propia excelencia: soberbia, filautía, egocentrismo y narcisismo

El amor de sí constituye -junto con el conocimiento habitual de sí- la inclinación de la substancia misma de nuestra alma por la que ésta apetece y se halla ordenada hacia aquello que puede procurar su perfección, su debida excelencia, en todos los órdenes: los diversos bienes que son convenientes a cada una de sus potencias, y su Bien último¹⁸⁶. No obstante, ha sido puesto de manifiesto de qué modo este noble y necesario apetito de la propia excelencia, motor primero de toda nuestra vida psíquica, es capaz de desordenarse apartándose de la verdad, del auténtico bien suyo, a través de las operaciones de las potencias que nacen de la misma esencia del alma. En este momento corresponde hacer una breve aclaración terminológica y, al mismo tiempo, recoger aquellas aportaciones finales que puedan clarificar el auténtico significado del amor desordenado de sí mismo.

Es poco habitual encontrar en los diversos modelos de psicología la expresión “amor de sí” o “amor propio” (*amor sui*) -que nosotros hemos preferido- para hacer referencia a los desordenes de éste. El amor desordenado de uno mismo ha sido denominado como “filautía” (*amor sui*, traducido como “egoísmo”¹⁸⁷) en la psicología griega clásica y en los Santos Padres. Más populares son el término adleriano “egocentrismo” característico de la Psicología Individual y, ante todo, el de “narcisismo” extendido por la escuela psicoanalítica¹⁸⁸. Los distintos matices de

necesariamente están relacionados con una iglesia u organización religiosa concretas” (p. 413). En esta misma categoría se incluyen otros problemas tan dispares como los relacionados con “embarazo no deseado”, “multiparidad” o “ser víctima del terrorismo o tortura”. Aclara el manual que “las afecciones clínicas y problemas que se citan en este capítulo no son trastornos metales. Se incluyen en el DSM-5 para llamar la atención sobre la diversidad de *problemas adicionales* que se pueden encontrar en la práctica clínica rutinaria y para ofrecer un listado sistemático que sirva a los clínicos para documentarlas” (p. 395).

¹⁸⁶ “A la unidad interna del espíritu como memoria pertenecen, pues, como interpretó con precisión Santo Tomás de Aquino, todos los conocimientos e inclinaciones intencionales apetitivas habituales del entendimiento y de la voluntad [...]. En la mente en cuanto memoria de sí misma para sí misma existen, pues, la noticia y el amor substancial y habitualmente [...]. Recuérdese que este hábito de conocimiento que es la noticia de sí misma no es una cualidad accidental, sino la propia substancia de la mente, y el amor, por lo mismo, aquí significado es el orden o peso que inclina la mente en su misma substancia hacia la perfección y bien” (FRANCISCO CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, p. 472).

¹⁸⁷ Sustantivo: “Amor de sí” o “egoísmo” (Φιλαιτία). Verbo: “Amarse a sí mismo” o “ser egoísta” (Φιλαιτέω). Adjetivo: “Amante de sí” o “egoísta” (Φιλαιτικός). Adverbio: “Por amor a sí” o “con egoísmo” (Φιλαιτικώς). [“amour de soi, égoïsme” (sustantivo); “s’aimer soi-même, être égoïste” (verbo); “amoureux de soi, égoïste” (adjetivo); “par amour de soi, avec égoïsme” (adverbio)]. Cfr. ANATOLE BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, p. 2070.

¹⁸⁸ Propiamente Freud fue solamente el divulgador del término “narcisismo”. Tal y como él mismo confiesa (en “*Introducción al Narcisismo*”, 1914; y en “*Tres ensayos sobre la teoría sexual*”, 1920) el vocablo fue empleado por primera vez por el psiquiatra alemán Paul Näcke, especialista en criminología, en su obra “*Die sexuellen Perversitäten in der Irrenanstalt*” (1899). A su vez, Näcke se inspiró en el sexólogo liberal Havelock Ellis, el primero en incorporar el mito de Narciso al cuerpo de la literatura psicológica en su obra “*Autoerotismo: un estudio psicológico*” (1898). “En mi estudio de autoerotismo [explica Ellis] he hablado de varias y desarrolladas formas de este género de contemplación propia, y con referencia a ello cité la fábula de Narciso, de la cual ideó Näcke la palabra ‘narcisismo’ para explicar este grupo de fenómenos” (HAVELOCK ELLIS, *Estudios de psicología sexual*, p.223). Cfr. VANDA ZAJKO; ELLEN O’GORMANP, *Classical Myth and Psychoanalysis*, pp. 76-86). Echavarría analiza los diversos matices que el término adquiere en estos autores. Para Ellis el narcisismo es “una conducta sexual que consiste en una excitación erótica provocada por la contemplación cautivante de la propia belleza”, un fenómeno sexual-genital “que podría formar parte de la normalidad, y que se manifestaría en la contemplación ante el espejo”. El cual, “si se

estos términos, su diverso origen y ambigüedad conceptual, así como la idea de hombre y de su psique que subyace en todos ellos -debido a las diversas escuelas a las que inevitablemente están vinculados dichos vocablos- nos obligan a emplearlos con cautela.

Mientras que los Santos Padres reservan el término “filautía” (filautía pasional) para designar el desorden del amor propio¹⁸⁹, Aristóteles lo emplea también para el virtuoso “amante de sí mismo” en un sentido positivo (filautía virtuosa):

Se suscita también la dificultad de si uno debe amarse a sí mismo [filautía: Φιλαιτία] más que a ningún otro. En efecto, se censura a los que se aman sobre todo a sí mismos, y se llama egoístas, como si se tratara de algo vergonzoso. [...] Cada uno es el mejor amigo de sí mismo¹⁹⁰, y debemos amarnos, sobre todo, a nosotros mismos¹⁹¹.

transforma en una conducta exclusiva, que excluye totalmente al otro, se transforma en patológico”. El psicoanálisis de Freud cambia su significado, amplía y oscurece el concepto. El narcisismo “deja de ser un fenómeno restringido al ámbito de la excitación sexual-genital y pasa a ser un fenómeno fundamental en la vida psíquica humana”. En un primer momento del desarrollo de su teoría “el narcisismo es visto como una fase de la evolución libidinal, intermedia entre el autoerotismo y la elección del objeto”. Más tarde el “narcisismo primario” designará “el momento inicial de la vida humana, la vida intrauterina, en el que la libido se halla completamente replegada sobre el individuo”; con el paso del tiempo el “yo fortalecido” se presentaría ante el ello como el único objeto de “amor” -acaparando así toda la corriente libidinosa que afluye del ello hacia objetos distintos al propio sujeto- *generando de este modo un “narcisismo secundario” en el que el único objeto del propio deseo es uno mismo*. Mientras que la “neurosis de transferencia” (histeria u obsesión) sí es capaz de descargar la libido sobre objetos distintos a uno mismo, la “neurosis narcisista” (psicosis) se caracteriza por el replegamiento de la libido sobre el yo. En definitiva, “yendo a lo esencial, según la concepción de Freud el ser humano es narcisista por naturaleza. Es imposible para éste relacionarse con los demás de otro modo que como “objetos” de descarga de la libido y, en el fondo, como una extensión de sí mismos” (MARTÍN F. ECHAVARRÍA, *Corrientes de Psicología Contemporánea*, pp. 72-78). No es así en Adler: “Puesto que el curso natural no es así, no podemos considerar el fenómeno del narcisismo como una componente o una fase innata en la evolución. Lo consideramos como una fase secundaria que se presenta cuando una persona ha excluido las relaciones sociales que se sobreentienden y se dan naturalmente, o cuando nunca las ha encontrado” (AFLRED ADLER, *Superioridad e interés social*, p. 183).

¹⁸⁹ “La philautie (Φιλαιτία) est considérée par beaucoup de Pères comme la source de tous les maux de l’âme, la mère de toutes les passions, et en premier lieu des trois passions génériques dont toutes les autres sont dérivées [...]. Il est une forme de philautie vertueuse, qui appartient à la nature de l’homme, que recommande le Christ dans le cadre du premier commandement : ‘Tu aimeras ton prochain comme toi-même (Mt 19, 19 ; 22, 39. Lc 10, 27)’, et qui consiste à s’aimer en Dieu et à aimer Dieu en soi. La philautie-passion est une perversion de cette philautie vertueuse et consiste au contraire dans l’amour-propre au sens premier et non édulcoré de ce terme, c’est-à-dire dans l’amour égoïste de soi, dans l’amour du moi déchu, détourné de Dieu et tourné vers le monde sensible, menant dès lors une vie charnelle et non plus spirituelle. Pour cette dernière raison, la philautie est généralement définie comme un amour ou une passion pour le corps et pour ses penchants passionnés” (JEAN-CLAUDE LARCHET, *Thérapeutique de maladies spirituelles. Une introduction à la tradition ascétique de l’Église orthodoxe*, p. 151). El autor de este interesante estudio es un cristiano ortodoxo francés, doctor en Filosofía y Teología, profesor emérito de la Universidad de Estrasburgo, y especialista en patristica oriental. Ha publicado numerosas obras en las que ha abordado la cuestión de la enfermedad mental y la fe cristiana.

¹⁹⁰ Propiamente nadie se ama a sí mismo con amor de amistad, por muchas razones. Primero porque, aunque uno se ama con cierta benevolencia en cuanto quiere para sí algún bien, nunca puede darse *reciprocidad* en el amor propio. La amistad se funda en la mutua comunicación de un bien entre *personas distintas* -el mismo bien comunicado incluye el don de sí mismas-. Además, la unidad que se da entre los amigos no es de identidad. Las personas no se funden ni desaparecen, se trata de una *unión afectiva*. Pero la unión que cada cual tiene consigo mismo es mucho más que una unión según el afecto, es una *unidad substancial*. Uno no se “siente identificado” consigo mismo, como se experimentan los amigos, sino que uno “es” uno mismo. Y no es el amor propio el que causa esta unión substancial, sino que el amor de sí se da en esta misma unidad fundamental de nuestro ser: uno, verdadero y bueno. Por último, la amistad implica cierta *elección* de la otra persona, sin embargo uno no puede elegir “no amarse” a sí mismo.

Por su parte, Alfred Adler, médico protestante de origen judío -formado inicialmente en la escuela freudiana y afín al socialismo- a pesar de haber adoptado una postura aparentemente agnóstica durante su vida, en contraposición a Freud o Jung no presenta una actitud hostil hacia la moral. Por el contrario su “Psicología del Individuo” considera el “sentimiento de comunidad” como la línea directriz del hombre maduro y responsable. El “estilo de vida” egocéntrico (“carácter” en Adler) fraguado desde la infancia -y no la sexualidad freudiana mecanicista y determinista-, ocupa el lugar central en la génesis de la neurosis y de los demás desórdenes psíquicos y sociales. Son los sentimientos de inferioridad infantiles -que conforman el “complejo de inferioridad”- los que promueven en el neurótico-egocéntrico un compensatorio “afán de poder”, en orden a la autoafirmación de la propia valía.

Lo que constituye el punto de partida de todo proceso neurótico encuéntrase en el amenazante sentimiento de inseguridad o inferioridad, que engendra un deseo irresistible de darse un objetivo capaz de hacer llevadera la vida y de brindarle una dirección, fuente de seguridad y de calma. [...] El neurótico es un ser que viene de un clima de inseguridad, y que en su infancia ha sufrido bajo la penosa impresión de una inferioridad constitucional, hecho fácilmente demostrable en la mayoría de los casos. En otros, el paciente se comporta como si tuviera una inferioridad. Pero siempre y en todos los casos su pensamiento y su voluntad se apoyan sobre la base de un sentimiento de inferioridad, sentimiento que resulta ya de un desajuste con el ambiente, ya de hallarse muy por debajo del objeto ambicionado. Este sentimiento es siempre relativo, producido por una comparación que el individuo establece entre él y los demás: con el padre, el miembro más fuerte de la familia, a veces con la madre, con los hermanos, y más tarde con toda persona que la vida haya puesto en su camino¹⁹².

A nuestro parecer, la gran aportación de este autor a la Psicología es la recuperación de la noción clásica de *finalidad* (“ley del movimiento” para Adler, “causa final” en Aristóteles) vinculada a la existencia de una *tendencia a la propia perfección* -apetito de esa misma finalidad- presente en todo hombre. “El carácter neurótico se nos revela al servicio de una *finalidad ficticia*. No surge como un producto, independiente, mecánico, de fuerzas naturales, biológicas o constitucionales. Obedece a una dirección y a una tendencia impuestas por una superestructura psíquica compensadora y por un línea de orientación”¹⁹³. En efecto,

Con todo, el hombre sí puede amarse a sí mismo con amor de caridad, aunque solo bajo cierto aspecto, el segundo aquí explicado: “Siendo la caridad, como hemos visto, amistad, podemos hablar de ella en dos sentidos. 1) Uno, *bajo la razón común de la amistad*. En este sentido hay que decir que propiamente uno no tiene amistad consigo mismo, sino *otra cosa mayor que ella*. La amistad, en efecto, entraña cierta unión, ya que, como escribe Dionisio, el amor es *un poder unitivo*, y cada uno tiene en sí mismo una unidad superior a la unión. [...] 2) En otro sentido podemos hablar también de la caridad según su naturaleza propia, es decir, *en cuanto es principalmente amistad del hombre con Dios* y, como consecuencia, con todas las cosas de Dios, entre las cuales está también el hombre mismo que tiene caridad. De esta forma, entre las cosas que por caridad ama el hombre como pertenecientes a Dios, está que se ame también a sí mismo por caridad” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q.25, a.4 in c.).

¹⁹¹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, p. 366.

¹⁹² ALFRED ADLER, *El carácter neurótico*, p.60.

¹⁹³ ALFRED ADLER, *El carácter neurótico*, p.52. Véase el capítulo tercero de esta obra: “La ficción reforzada como idea directriz en la neurosis”.

la adopción del finalismo en sus obras de madurez le permitió liberarse de cualquier determinismo biológico o freudiano¹⁹⁴. Para Adler,

todas las cosas tienden a la perfección. El problema del neurótico es que busca su perfección oponiéndose a los demás, de un modo egocéntrico, por no entender que el camino de la perfección se recorre comunitariamente. El neurótico tiene escasamente desarrollado el sentimiento de comunidad. Por el contrario, su afán de perfección, más que referirse a sí mismo, está siempre en relación de comparación con el otro. El otro es un rival, por eso la perfección se convierte en superioridad. El neurótico quiere alcanzar el sentimiento de personalidad, es decir, de la propia importancia, siendo más que los demás, estando "arriba". A partir de aquí, en el neurótico se desarrollan rasgos de carácter como la vanidad, la envidia, la desconfianza y la tendencia a la depreciación del prójimo¹⁹⁵.

Como puede advertirse, la concepción neurótica del carácter egocéntrico comparte la descripción fenomenológica y estadística de la "personalidad narcisista"¹⁹⁶, cuyos rasgos nos hemos visto de alguna manera obligados a admitir desde la publicación del DSM-III¹⁹⁷. Colocados en el centro de su propia mirada, tanto el egocéntrico

¹⁹⁴ Anota Echavarría que en ocasiones se advierte un determinismo finalista en este autor. Parece negar las acciones casuales y la posibilidad de actuar puntualmente en sentido contrario a la finalidad general de la vida que uno ha elegido. Esto impediría toda posibilidad de cambio en la orientación vital de una persona, hecho que Adler sí defiende. Asimismo, la elección -consciente o inconsciente según Adler- del "sentido de la vida" (fin último) -y no de los medios que conducen al fin- parece quedar al arbitrio de la propia voluntad, negando así la objetividad del fin último de la vida humana que consiste en el conocimiento amoroso de Dios y de los hombres por Él. (Cfr. MARTÍN F. ECHAVARRÍA, *Corrientes de Psicología Contemporánea*, pp.153-167).

¹⁹⁵ MARTÍN F. ECHAVARRÍA, *Corrientes de Psicología Contemporánea*, p. 158.

¹⁹⁶ El mismo Adler admite una posible identificación de la acepción egocentrismo-neurótico y del narcisismo freudiano, reconviniendo el "hurto" de su original noción: "Freud anunció su concepto de narcisismo durante un período en que la Psicología Individual señalaba agudamente el aspecto egocéntrico del neurótico. Es una cuestión de terminología. Si entiendo por narcisismo solamente el amor sexual a sí mismo, entonces el narcisismo no es más que una de las miles de variantes del amor propio. [...] Si uno expande enormemente el concepto del narcisista, como en el psicoanálisis, no se manifiesta otra cosa más que el tipo de la persona egocéntrica, que nosotros hemos descrito extensamente" (AFLRED ADLER, *Superioridad e interés social*, p. 183).

¹⁹⁷ La CIE no incluye este trastorno de la personalidad que el DSM-5 describe en estos términos: "Un patrón dominante de *grandeza* (en la fantasía o en el comportamiento), *necesidad de admiración* y *falta de empatía*, que comienza en las primeras etapas de la vida adulta y que se presenta en diversos contextos, y que se manifiesta por cinco (o más) de los hechos siguientes: 1. Tiene sentimientos de grandeza y prepotencia ['un grandioso sentido de autoimportancia', decía la anterior versión] (p. ej., exagera los logros y talentos, espera ser reconocido como superior sin contar con los correspondientes éxitos). 2. Está absorto en *fantasías* de éxito, poder, brillantez, belleza o amor ideal ilimitado. 3. Cree que es 'especial' y único, y que sólo pueden comprenderle, o sólo puede relacionarse con otras personas (o instituciones) especiales o de alto status. 4. Tiene una *necesidad excesiva de admiración*. 5. Muestra un sentimiento de privilegio ['Es muy pretencioso', sintetizaba el DSM-IV] (es decir, expectativas no razonables de tratamiento especialmente favorable o de cumplimiento automático de sus expectativas. 6. *Exploita* las relaciones interpersonales (es decir, se aprovecha de los demás para sus propios fines). 7. Carece de *empatía*: no está dispuesto a reconocer o identificarse con los sentimientos y necesidades de los demás. 8. Con frecuencia *envidia* a los demás o cree que éstos sienten envidia de él. 9. Muestra comportamientos o actitudes *arrogantes, de superioridad* ['soberbios', se traducía antes]".

En función de estos rasgos descriptivos se ha pretendido una medición cuantitativa del narcisismo en poblaciones normales mediante la administración del *Narcissistic Personality Inventory* (NPI) de Raskin y Terry (1988), que recoge elementos de grandiosidad en 40 ítems con respuesta dicotómica (verdadero/falso). "El objetivo fundamental del NPI no es medir el narcisismo como trastorno de personalidad, sino investigar en qué grado los individuos difieren en narcisismo como

descrito por Adler como el narcisista, se hacen ciegos para el mundo, para la realidad que está fuera de sí mismos. Ésta solo es vista y valorada en función de la capacidad que posee para satisfacer el apetito desordenado de la propia excelencia. El otro solo es utilizado para calmar aquella ansia de superioridad convertida en aspiración vital, “ficción directriz” o causa final que como “ley de movimiento” motiva todas las acciones.

Cabría objetar que las causas del carácter egocéntrico-neurótico y de la personalidad narcisista son diversas. El primero se desarrollaría por el influjo de un complejo de inferioridad infantil que produce una reacción autoafirmadora, *compensatoria* de la propia insuficiencia advertida -real o imaginaria-. Sin embargo, el mismo excesivo afán de poder y de grandiosidad que se observa en el narcisista no parece reactivo a una vivencia de la propia insuficiencia sino más bien fruto de la *percepción de algún valor personal* que se posee -real o imaginario-. Ésta parece ser la característica definitoria del narcisista puro: un autoconcepto y autoestima exagerados -en ocasiones delirantes- similares a los experimentados en un episodio maniaco o hipomaniaco. Deformada visión de uno mismo que se funda en la percepción de algún bien que se posee y se sobreestima¹⁹⁸, ya se trate de un valor innato -una noble estirpe, la propia raza o nación, capacidades intelectuales, artísticas o físicas- o alguna otra “riqueza” adquirida -ciencia, autoridad, fama, dinero, pertenencia a una ilustre o “poderosa” institución social o eclesial, o incluso la propia “virtud”¹⁹⁹-.

Por este motivo Millon indica que el trastorno (o “desorden” según la traducción más fiel al original: “*Narcissistic Personality Disorder*”, “*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*”) de personalidad narcisista “parece ser más prevalente en las profesiones que suelen ser más respetadas, como la abogacía, la medicina y la ciencia, así como en las personas famosas de distintos ámbitos, como los artistas,

rasgo de personalidad. Sin embargo, los individuos con TPN obtienen puntajes más altos” (cfr. JOSÉ M. GARCÍA GARDUÑO; JOSÉ F. CORTÉS SOTRES, *La medición empírica del narcisismo*, p.727).

¹⁹⁸ En este sentido el narcisismo se asemeja a la *soberbia angélica* que se dio entre aquellos ángeles que poseían alguna forma de superioridad sobre los demás, como dice san Gregorio: “El primer ángel pecó porque, *debido a su categoría* de príncipe de las multitudes de ángeles, *a todos los superaba* en resplandor, y, *comparándose* con ellos, todavía se vio más resplandeciente”. Este texto lo cita Santo Tomás, añadiendo que “si se considera *el motivo* de pecar, encontramos que es *mayor en los superiores* que en los inferiores. Hemos visto ya que el pecado de los demonios fue la soberbia, *cuyo motivo es la grandeza*, y que poseyeron en mayor grado los superiores que los inferiores. Por eso Gregorio dice: El que pecó fue el supremo entre todos. Esto parece lo más probable. Porque el pecado del ángel no provino de ninguna propensión, sino sólo del libre albedrío [...]. Sin embargo, no hay que desechar la otra opinión, ya que también *en el más elevado de los inferiores* pudo haber motivo para pecar” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q.63, a.7 in c.).

Con todo, lo más interesante de la soberbia angélica no es esto, sino el hecho de que apeteció, como nuestros primeros padres, *algo en sí mismo bueno*: la semejanza divina, pero “no con arreglo de la debida medida, de suerte que el *defecto* causante del pecado no viene por parte de lo elegido, sino de *la elección*, que no guarda el orden debido. [...] Así es como pecaron los ángeles, los cuales, por el libre albedrío, *se inclinaron al propio bien sin someterse a la regla de la voluntad divina*” (*Ibid.*, a.1 ad 4). “Apeteció obtener la bienaventuranza final [natural o sobrenatural] *por su capacidad*, lo cual sólo es propio de Dios” (*Ibid.*, a.3 in c.).

¹⁹⁹ “Por eso algunos se ensoberbecen incluso de la humildad” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q.162, a.5 ad 3).

deportistas y políticos”²⁰⁰. Sin embargo, este mismo autor admite diferentes variantes del desorden de personalidad narcisista. La denominada “compensadora” se identificaría con una causalidad adleriana -visión infravalorada-, mientras que la “elitista” correspondería al “patrón puro” -visión sobrevalorada-:

Las experiencias tempranas de los *narcisistas compensadores* no son muy distintas a las de las personalidades evitadora y negativista. Todos ellos han recibido “heridas” a edades muy tempranas. En vez de hundirse por el peso de la inferioridad y apartarse de la vida social [...] el narcisista compensador desarrolla una ilusión de superioridad. Así, su vida se convierte en una búsqueda constante de la consecución de sus aspiraciones de estatus, reconocimiento y prestigio. [...] Son extremadamente sensibles a las reacciones de los demás, detectan cualquier juicio crítico y se sienten desairados ante cualquier signo de desaprobación. Sin embargo, a diferencia de los evitadores, intentan ocultar su profundo sentimiento de deficiencia, tanto ante sí mismos como ante los demás, y para ello crean una fachada de superioridad.

[Los elitistas], al igual que la variante compensadora, construyen una fachada falsa que, en su caso, magnifica una imagen de ellos mismos que ya es de por sí superior, es decir, que no se limita a compensar sentimientos profundos de inferioridad [...]. Cuando estas características son llevadas a su extremo lógico, se convierten en personas que se consideran semidioses, que creen formar una raza aparte de los seres humanos normales. [...] La mayoría de ellos idolatran el reconocimiento y se involucran con gran energía en la promoción de sí mismos. [...] Al tener tantas pretensiones, los elitistas narcisistas se exponen a crear una gran división entre su identidad real y la forma de ser que aparentan. Aunque otras personalidades narcisistas a menudo son conscientes de esta dicotomía, los elitistas son tajantes en la creencia de su grandeza²⁰¹.

Salvando los diversos matices que pueden reconocerse, en definitiva se advierte que ambos desequilibrios comparten una etiología y manifestación sintomatológica común. Tanto el egocentrista-neurótico descrito por Adler como el narcisista poseen un *apetito desordenado de la propia excelencia* (1º), que les conduce a *codiciar las “riquezas”* que puedan acrecentarla y defenderla (2º), ofreciendo ante los demás una *imagen grandiosa* de la propia valía (3º). Lo cual conlleva un endurecimiento del amor propio, un estado de egoísmo cristalizado (4º) por la “congelación o dureza” de la que hablábamos en la primera parte de este trabajo, contraria al reblandecimiento del corazón que perfecciona y mejora al amante para recibir el bien que ama²⁰². La

²⁰⁰ THEODORE MILLON, *Trastornos de la personalidad en la vida moderna*, p. 348. Es curioso que este autor *norteamericano*, para explicar por qué la CIE no reconoce este trastorno indique que “es una expresión típicamente norteamericana que no suele aparecer en otras naciones” (*Ibid.*, p.347).

²⁰¹ THEODORE MILLON, *Trastornos de la personalidad en la vida moderna*, pp. 353-355. Las otras dos variantes que describe simplemente comparten rasgos de otros desórdenes de la personalidad: el “sin escrúpulos” combina “la autoconfianza característica del narcisista con la conducta criminal recurrente y aberrante del antisocial” (*Ibid.*, p.351); el “apasionado” incluye características histriónicas, “se distingue por el juego de seducción erótica que mantiene con el sexo opuesto” (*Ibid.*, p.353).

²⁰² Si realizamos una indagación completa de la historia clínica, en gran número de pacientes podemos encontrar que en muchas ocasiones el *principio* enunciado que nace del “amor primero” (el apetito desordenado de la propia excelencia) va acompañado de un *factor mantenedor* de gran relevancia: la codicia de “riquezas”. Ésta se convierte en la *raíz* que sostiene, alimenta, y hace crecer el trastorno, siempre orientado por la ficción directriz que marca aquel principio y motor. La codicia es el apetito de los “bienes” concretos (medios) que la persona juzga como valiosos porque que le conferirán la perfección o enriquecimiento personal apetecido en cualquier orden (fin).

diferencia más notable estriba en que, en el primer caso, el amor propio desordenado *nacería de una carencia*, de un bajo autoconcepto/autoestima que buscan compensar; en el segundo de un autoconcepto/autoestima sobreapreciada que pretende reafirmar, acrecentar o defender. No obstante, tanto el uno y como el otro están “enamorados de sí mismos”, *focalizan toda su atención y energía psíquica en la contemplación y acrecentamiento del propio valer*, de la propia belleza, la cual apetecen *únicamente* para sí mismos.

Por defecto o por exceso, en ambos casos el *defectuoso* conocimiento y amor de sí mismo -del gran “bien recibido” que son y del gran “bien recibido” para el que son destinados, y que se manifiesta a otros sin que esta comunicación conlleve menoscabo para uno mismo- les conduce a la búsqueda enfermiza y egoísta de aquella propia perfección o excelencia, que nadie puede dejar de apetecer. Como ya hemos indicado, “se apartan de aquello en lo que se encuentra realmente el fin último, aunque no de la intención del fin último, que buscan equivocadamente en otras cosas”²⁰³. Por este motivo, en el egocéntrico-neurótico se acaban manifestando rasgos narcisistas -si no un desorden de la personalidad narcisista propiamente dicho-, y el narcisista toma siempre una orientación vital de directriz egocéntrica sobre la que elabora también su plan de vida, consolidando así sus rasgos deformados de carácter. Podría admitirse, incluso, que la forma de ser narcisista no fuese sino una variante del egocentrismo, enamorado o desencantado de sí mismo. De hecho, no hay inseguridad egocéntrica sin cierto narcisismo, ni narcisismo que no sea egocéntrico. El “complejo de inferioridad” suele derivar en un “complejo de superioridad” narcisista, y éste no deja de esconder, de algún modo, una percepción oculta de la propia inferioridad, como lo prueba su extremada sensibilidad a la evaluación y aprobación ajena.

En realidad, *el apetito desordenado de la propia excelencia*, con componentes egocéntricos y rasgos narcisistas, es *común a todas las deformaciones caracteriales*, aunque sus manifestaciones sintomatológicas y sus causas sean diversas. ¿Acaso no es un fenómeno revelador de esta “enfermedad” la independencia y aislamiento autosuficiente del esquizoide que le conduce a un desapego emocional e interpersonal, al distanciamiento deliberado de las relaciones sociales? ¿Y la hipervigilancia defensiva del paranoide, con sus persistentes ideas autorreferenciales y su visión de los otros como seres injustos, maliciosos o amenazantes? Asimismo, la terquedad controladora del obsesivo, duro e inflexible

Además, comúnmente se advierte también la poderosa presencia de un tercer factor consiguiente: la necesidad de la manifestación o aprobación social de la propia excelencia adquirida, el “falso honor”. De modo que son realmente tres los escalones hacia el desequilibrio psíquico: lo primero la codicia de riquezas, raíz del desorden. Lo segundo: el deseo del falso honor, manifestación social del mismo. Lo tercero: su fruto, egocentrismo o narcisismo cristalizado -en algunos casos también soberbia-, y de aquí se puede general todo desorden. En el orden sobrenatural encontramos también comúnmente esta misma dinámica: el primer principio que impulsa a subir los “escalones” de la codicia y vanagloria es una *incipiente* soberbia, que después de subidos se manifestará como “*crecida* soberbia” gravemente arraigada, y dispositiva para una abierta desobediencia o aversión a Dios en “*todos los otros vicios*”. En efecto, la soberbia se puede considerar como “incipiente” (1^º) o como “crecida” (2^º). En el primer caso se trata del primero y principio de todos los pecados, el segundo sentido permite entender que en el orden de la ejecución haya otros pecados más leves antes que la soberbia, como los que se cometen por ignorancia o flaqueza (cfr. IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, 142).

²⁰³ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.1, a.7 ad 1.

en su juicio crítico de lo ajeno, ¿no es signo de ese amor propio endurecido? ¿Y no lo es también la inhibición social del evitativo, siempre desconfiado y replegado sobre sí mismo, agudo observador de los menores indicios de rechazo y desaprobación? Su baja autoestima, devaluadora de los propios logros y enfatizadora de los propios fracasos, ¿no es otra de las muchas caras del amor propio encubierto que se “autoafirma” negándose en apariencia? Los pensamientos automáticos autodenigrantes están estrechamente ligados a predicciones negativas de la conducta del otro. Sus sentimientos constantes y generalizados de tensión emocional, temor y tristeza no solo son indicio de una baja autoestima y autoconfianza sino de una expectativa negativa del comportamiento malicioso de los demás, los cuales son tenidos por severos críticos y productores de humillación.

Antes de avanzar con nuestro análisis es necesario reiterar que existe una gran diferencia entre el egocentrismo “inevitable” de algunos trastornos mentales en los que existe una limitación cognitiva de base somática de la que se deriva el desorden afectivo -como los de etiología orgánica o psíquica de carácter innato o de adquisición involuntaria: experiencias traumáticas, espectro psicótico o autista, algunos TP del *cluster A*, incluso el egocentrismo evolutivo que se da en algunas etapas del desarrollo normal infantil- y el egocentrismo “actitudinal” en el que la afectividad mal dispuesta que impide salir de uno mismo no se deriva tanto de una limitación cognitiva de origen físico sino más bien de las actitudes que la persona adopta ordenando las cosas a sí mismo como fin -como en los desórdenes inducidos por factores psíquicos de adquisición voluntaria, como el desequilibrio neurótico o el pecado-. En el primer caso no pueden salir de sí mismos por un déficit cognitivo insuperable: no tienen ventanas o se las han tapiado; en el segundo porque han aprendido a cerrarlas: no saben o no quieren abrirlas.

Si advertimos un apetito de la propia excelencia desordenado (AED) en cualquier desorden de la personalidad -incluso en aquellos que no se consideran como patológicos sino como simples “estilos de personalidad”²⁰⁴- la observación clínica de otras enfermedades psíquicas nos obliga a dar un paso más. Nos descubre *un indicador de desequilibrio psíquico* omnipresente en todas las perturbaciones mentales con independencia del peso del factor etiológico orgánico: una “*egoatencionitis* crónica y despersonalizadora” (ECD). Se trata de una disposición torcidamente ensimismada de las facultades cognoscitivas y afectivas que, atencionalmente volcadas sobre las propias operaciones e inclinaciones, se vuelven enfermizamente sobre sí mismas de tal modo que cierran toda posibilidad de auténtica comunicación amorosa con otras personas, invalidando así su propio proceso madurativo.

²⁰⁴ La concepción dimensional de Millon elimina la frontera entre normalidad y patología, solo hay una diferencia de grado: todos somos narcisistas en alguna medida. Existen “narcisistas saludables”, mientras que el trastorno se situaría en el “extremo más patológico”. “Se han propuesto algunas variantes del *estilo* narcisista centradas en algún aspecto distintivo del patrón global, que se sitúan en la *zona de la normalidad*. Dado que nuestra sociedad suele valorar los rasgos narcisistas, muchos lectores reconocerán aspectos de sí mismos en las breves descripciones que siguen” (THEODORE MILLON, *Trastornos de la personalidad en la vida moderna* p. 349). “El *estilo narcisista normal* también puede describirse a partir de las variantes normales de los rasgos patológicos del DSM-IV. [...] Quien sufre un *trastorno* narcisista necesita una admiración excesiva y busca de forma activa que los demás le expresen admiración, en cambio el *estilo* narcisista acepta con elegancia los cumplidos y el halado sin hinchar demasiado el yo [...]. Otro criterio diagnóstico que puede situarse en un continuo con la normalidad” (*Ibid.*, 350).

La evidencia empírica señala que este rasgo egocéntrico (ECD) es comórbido a enfermedades tan dispares entre sí como los trastornos del desarrollo neurológico o del espectro autista (piénsese en su indiferencia y desinterés a las señales sociales, en el deterioro de su actividad interpersonal y las dificultades de comunicación derivadas de su retraimiento, viven encerrados en el mundo de sus propias necesidades: “yo, me, para mí”), trastornos de la gama de la esquizofrenia y otros trastornos psicóticos (nótese como todas las ideas delirantes siguen siempre una directriz egocéntrica: delirios de persecución, de ruina, celotípico, megalomaniaco, místico, erotomaniaco... Hacen referencia al propio daño, a la propia grandeza: “yo, me, a mí”), los trastornos depresivos o por ansiedad (continuamente pendientes de sus propias emociones negativas), el obsesivo-compulsivo y afines, desórdenes de la conducta alimentaria, disruptivos, adictivos, parafilicos... Particularidad sintomatológica universal que constituye un notable impedimento para las relaciones interpersonales. ¿Procederá este síntoma o “efecto común” (ECD) de una causa o principio asimismo común (AED)? Aunque por diversos factores, de nuevo encontramos que el afectado actúa movido por *un apetito desordenado de la propia excelencia*. Encerrado en sí mismo busca en todo la satisfacción de las propias inclinaciones sin juzgar su conformidad con la recta razón, perdiendo de vista la realidad de las cosas, su valor y la finalidad última: el bien de la persona, de uno mismo y del otro.

Declarar que todos los desórdenes psíquicos proceden de un amor propio desordenado, del apetito desmedido de la propia excelencia, resultaría una afirmación temeraria, sobre todo si tenemos en cuenta la diversa etiología de los trastornos mentales anteriormente descritos (particularmente la influencia de los factores de origen innato o de adquisición involuntaria que pueden participar en su génesis). No obstante, sabiendo que toda enfermedad corporal -incluso las que no tienen una repercusión psiquiátrica inmediata- es herencia del pecado de nuestros primeros padres la conclusión no parece tan descabellada. Por revelación sabemos que el origen histórico de *todos los males* -corporales, psíquicos y sobrenaturales- del hombre se halla, justamente, en un apetito desordenado de la propia excelencia: *la soberbia*. También el principio de *todo* pecado personal se encuentra en ella. ¿Qué entendemos por “soberbia”?

Considerada como pecado especial, la soberbia es un “deseo desordenado de la propia excelencia”²⁰⁵. En cuanto a esto, Santo Tomás pone “como *principio* de todos los pecados la soberbia”²⁰⁶. Pero no como un principio *especial* de los pecados -al

²⁰⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 84, a.2 in c.

²⁰⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 84, a.2 in c. Esto nos ayuda a comprender por qué la razón formal del pecado, lo más esencial en él, se encuentra en la “*aversio a Deo*” manifestada en la rebelión o insubordinación de los afectos -espirituales o sensibles- a la voluntad divina, pues “en los bienes espirituales, cuando alguien se aficiona a ellos, no puede haber pecado, a no ser que en tal afecto no se observe la regla del superior” (*Ibid.*, I, q.63, a.2 in c.). Por todo lo expuesto, resulta evidente que la soberbia no es sólo el principio de todo pecado, sino el más grave en sí mismo. Es cierto que la propia excelencia que el soberbio busca de modo desordenado es un bien espiritual que *debe ser apetecido* y que se desea, de hecho, naturalmente, porque conseguir la propia perfección forma parte de la bienaventuranza. Su máxima gravedad reside, por tanto, en ese “exceso en el odio” que el Angélico vincula indisolublemente con su raíz: la rebeldía, es decir, “con el hecho de que el hombre, en alguna medida, no se somete a Dios ni a su regla” (*Ibid.*, I-II, q.162, a.5 in c.). Y es que la obediencia, aun cuando se distinga del amor, es manifestación inequívoca del mismo ya que “la amistad produce *un mismo querer y no querer*” (*Ibid.*, II-II, q.104,

modo de los vicios capitales- “sino que más bien se la pone como una especie de *reina de todos los vicios*, según dice Gregorio”²⁰⁷, en cuanto que posee “cierta generalidad” “como difundiéndose por todos los demás pecados”²⁰⁸. La razón que da el Aquinate para adherirse al parecer de San Gregorio y excluir la soberbia de dicha clasificación es que la principalidad de todos vicios capitales se ha de considerar bajo la razón de fin y la soberbia tiene una cierta *causalidad final última general* sobre los demás pecados porque *lo primero en la intención de todo bien apetecido viciosamente es cierta perfección o excelencia que de él se espera conseguir*. “Por eso los fines de todos los pecados se ordenan al de la soberbia” y, por lo mismo, “no debe ser computada entre los principios especiales de los pecados, que son los pecados capitales”²⁰⁹, sino considerada como “la reina y madre de todos los vicios”²¹⁰.

Que la soberbia -considerada genéricamente y no como virtud particular- sea el principio de todo pecado, no quiere decir que siempre que el hombre peca peque por soberbia. “En otros pecados el hombre se aparta de Dios por ignorancia, por flaqueza o por el deseo de otro bien, pero en la soberbia se aparta de Dios porque no quiere someterse a Él o a su norma”²¹¹. Afirmar que la soberbia es principio de todo pecado significa, por tanto, que todos los bienes que el hombre desordenadamente pueda apetecer los desea movido por el íntimo y bondadoso amor de uno mismo, por el hambre de plenitud que posee el corazón del hombre, el natural apetito del fin de la propia perfección o excelencia, pero que se busca equivocadamente en aquello que no puede conferirla. Estos bienes que pueden cautivar nuestro apetito son muchos y atraen de modos diversos a cada uno según su condición²¹². “Los ínfimos son los bienes exteriores; los medianos, los corporales; y los bienes supremos, los del alma; entre ellos, la voluntad es en cierto modo el principal, en cuanto que por ella el hombre se sirve de todos los demás”²¹³. Pero el hambre de todos estos bienes tiene algo en común: “el fin del hombre en la adquisición de todos los bienes temporales es *lograr por ellos cierta perfección y excelencia*”²¹⁴. He aquí la razón de la supremacía capital de la soberbia considerada genéricamente: en todo pecado el fin último que se pretende es el mismo al que la soberbia apunta, la felicidad que todos apetecen. La misma dinámica observamos en toda operación psíquica desequilibrada, aunque no sea moralmente culpable.

a.3 in c.); por eso “la soberbia va siempre contra el amor divino, *en cuanto que* el soberbio no se somete a la regla divina en la medida en que debe hacerlo” (*Ibid.*, I-II, q.162, a.5 in c.).

²⁰⁷ Vanagloria, envidia, ira, tristeza, avaricia, gula y lujuria (Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 84, a.4 ad 4).

²⁰⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 162, a.2 in c.

²⁰⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q.132, a.4 in c.

²¹⁰ Al modo de un soberbio “general de capitanes”, o como pecado “capital de capitales”, porque “cuando se apodera del corazón lo entrega a los siete vicios capitales como si fueran capitanes de un ejército devastador, de los cuales nacen otros muchos vicios” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q.162, a.8 in c.; q.132, a.4 ad 1). En este sentido Santo Tomás hace una apreciación muy interesante: la soberbia es lo último en desaparecer. “Puesto que lo primero en el orden de causalidad es lo último en desaparecer, al comentar el salmo 18,14: *seré limpio del mayor delito*, dice la Glosa: *es decir, del delito de soberbia, que es el último en volver a Dios y el primero en apartarse de Él* (*Ibid.*, q.162, a.7 ad 4).

²¹¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.162, a.6 in c. Cfr. *Ibid.*, a.7 ad 4.

²¹² “Las disposiciones particulares de los hombres son infinitas” haciendo sentirse a unos más atraídos por un determinado bien y a otros por otro, el cual toman como fin (TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.84, a.4 in c.).

²¹³ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 104, a.3 in c.

²¹⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 84, a.2 in c.

Hemos llegado al principio explicativo más importante de esta investigación. Aunque no todo desorden psíquico sea culpable ni nazca de la soberbia, sostenemos que *el objetivo último que el hombre pretende en la adquisición de todos los "bienes" que su psiquismo enfermo apetece es lograr por ellos cierta perfección o excelencia propia*. Solo en este sentido podemos afirmar que el amor desordenado de sí es el factor etiológico explicativo del psiquismo enfermo. El paciente se ama a sí mismo, quiere su bien, pero lo busca mal: desordenadamente. Pero hay una diferencia que ya hemos apuntado: en algunos casos la soberbia es -en alguna medida- la causa del desequilibrio, en otros el desorden del apetito es consecuencia, no causa, del trastorno. En cualquier caso, lo que ocurre es que la persona apetece su bien de un modo contrario a la recta razón, de tal manera que su afecto mal dispuesto genera una búsqueda del "bien propio" que daña al mismo sujeto. Provoca una "división psíquica" en las relaciones de sus facultades interiores y una "división social" con las personas y la realidad exterior, a cuyo conocimiento auténtico se cierra. Las actitudes egocéntricas o narcisistas que fenoméricamente se advierten no son sino la manifestación de aquella filautía o amor propio que se ha vuelto torcidamente sobre sí mismo. Y esto aunque no hubiese causa alguna culpable, como vemos ocurre en los trastornos psiquiátricos de etiología puramente orgánica o en los efectos psicopatológicos que provocan las experiencias sociales traumáticas. Porque también estas afectaciones participan de un "desorden heredado", por mediación de una carne enferma y herida por la pena de aquella primera soberbia original en el primer caso, o a través de la psicopatología o pecado de otros.

A nuestro parecer, es de vital importancia que cualquier psicólogo que se precie de serlo, aun los que niegan la influencia de un factor sobrenatural en la vida psíquica, tenga en cuenta la dinámica interna de la soberbia y atienda a su relación con los otros vicios y desórdenes psicopatológicos. Y ello por razón de las interesantísimas orientaciones que esta cuestión puede aportar en la planificación de estrategias y metas terapéuticas de cualquier abordaje psicológico, no solamente en la intervención del trastorno de personalidad narcisista o del carácter neurótico. Es este un tema que no podemos desarrollar aquí. Pero es claro que el análisis de todos estos factores muestra la urgencia de plantear una reorientación general de todo tratamiento terapéutico hacia la humildad -virtud moderante del apetito de excelencia y cimiento del edificio psíquico²¹⁵- y rectitud moral. De esta manera, la orientación cognitivo-afectiva-conductual al auténtico fin permitirá actuar a este como principio sanador y perfeccionador de toda la personalidad humana, evitando al mismo tiempo el efecto pernicioso de algunas terapias que fomentan un egocentrismo yatrógeno.

²¹⁵ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 161, a.5 ad 2.

PARTE TERCERA:

EL AMOR DE SÍ, FUNDAMENTO DE POSIBILIDAD DEL AMOR DE AMISTAD

Siendo el amor de sí mismo el fundamento de posibilidad de *todo perfeccionamiento de la vida humana*, es claro que también debe serlo, y de un modo muy particular, del amor de amistad. En efecto, si no nos amásemos a nosotros mismos con aquel “amor primero” y natural del que tratábamos en el presupuesto de este trabajo no deseáramos ni procuraríamos ningún bien para nosotros. Por tanto, tampoco el gran bien de la amistad humana -en el que se incluye el amor esponsal- ni de la amistad divina, que constituyen el mayor “bien propio”, la perfección y *finalidad última* de nuestra vida personal.

Sin embargo, a pesar de su importancia capital, la cuestión del amor de amistad no ha sido objeto de una atención significativa en la psicología contemporánea. Más bien ha quedado relegado, en el mejor de los casos, a un capítulo final prescindible, o ha sido juzgado como un ideal utópico. Erich Fromm, filósofo ateo, sociólogo neomarxista y terapeuta humanista formado en la escuela psicoanalítica, despertó su interés gracias a divulgación de su obra “*El arte de amar*”. Para este autor el amor es una *capacidad del carácter maduro* o “productivo”, un “fenómeno relativamente raro [en términos de estadística social], en su lugar hay cierto número de formas de pseudoamor, que son, en realidad, otras tantas formas de la desintegración del amor. [...] ¿Cuál es el resultado? El hombre moderno está *enajenado de sí mismo, de sus semejantes y de la naturaleza*”²¹⁶. Si Fromm supo reconocer el valor radical de la amistad en la vida humana -sin designarla con este término- fue gracias a su amplia visión de la Psicología como disciplina:

Generalmente se considera que la psicología es una ciencia relativamente moderna, y esto porque el término ha entrado en el uso general sólo en los últimos cien, ciento cincuenta años. Pero se olvida que hubo una psicología premoderna, la cual duró más o menos desde el 500 a. C. hasta el siglo XVII, pero que no se llamaba “psicología”, sino “ética” o, con más frecuencia aún, “filosofía”, aunque se trataba justamente de psicología.

¿Cuáles eran la sustancia y los fines de tal psicología premoderna? La respuesta puede ser sintetizada así: era el conocimiento de la psique humana que *tenía como meta el mejoramiento del hombre*. Ella tenía, por lo tanto un propósito moral, se podría decir incluso religioso, espiritual.

Me limito a ofrecer sólo algunos breves ejemplos de la psicología premoderna. [...] Aristóteles ha escrito un manual de psicología que ha intitulado, sin embargo, Ética. Los

²¹⁶ ERICH FROMM, *El arte de amar*, p. 113. Su ateísmo es patente en esta obra, a pesar de dedicar un largo capítulo a Dios como “objeto amoroso” (*Ibid.*, pp. 88-112). “Puesto que he hablado del amor a Dios, quiero aclarar que, personalmente, no pienso en función de un concepto teísta, y que, en mi opinión, el concepto de Dios es sólo un concepto históricamente condicionado, en el que el hombre ha expresado su experiencia de sus poderes superiores, su anhelo de verdad y de unidad en determinado período histórico”. Aborda también el “mito” del pecado original como el día del “renacimiento”: “después de haberse vuelto humanos al emanciparse de la originaria armonía animal con la naturaleza, es decir, después de su nacimiento como seres humanos” (*Ibid.*, p. 23).

estoicos han elaborado una psicología de altísimo interés; muchos de ustedes conocerán seguramente las Meditaciones de Marco Aurelio. *En Tomás de Aquino se encuentra un sistema psicológico del cual se puede probablemente aprender más que de gran parte de los actuales manuales de tal disciplina; se encuentran en él interesantísimos y muy profundos tratados de temas como narcisismo, soberbia, humildad, modestia, sentimientos de inferioridad, y muchos otros*²¹⁷.

Aunque su concepción del amor y de la psique humana, así como sus presupuestos éticos y religiosos, se alejen mucho de nuestra perspectiva, en algunos puntos -de inspiración claramente aristotélica- Erich Fromm apoya la tesis básica de este trabajo: el amor de sí, aunque pueda desordenarse, no es un amor egoísta que impide el amor del otro, sino su fundamento de posibilidad.

Hemos llegado ahora a las premisas psicológicas básicas que fundamentan las conclusiones de nuestro argumento. En términos generales, dichas premisas son las siguientes: no sólo los demás, sino nosotros mismos, somos "objeto" de nuestros sentimientos y actitudes; *las actitudes para con los demás y para con nosotros mismos, lejos de ser contradictorias, son básicamente conjuntivas*. En lo que toca al problema que examinamos, eso significa: el amor a los demás y el amor a nosotros mismos no son alternativos. Por el contrario, en todo individuo capaz de amar a los demás se encontrará una actitud de amor a sí mismo.

[...] Dando por establecido que el amor a sí mismo y a los demás es conjuntivo, ¿cómo explicamos el egoísmo, que excluye evidentemente toda genuina preocupación por los demás? La persona egoísta sólo se interesa por sí misma, desea *todo para sí misma*, no siente placer en dar, sino únicamente en tomar. *Considera el mundo exterior sólo desde el punto de vista de lo que puede obtener de él* [amor de concupiscencia desordenado]; carece de interés en las necesidades ajenas y de respeto por la dignidad e integridad de los demás. No ve más que a sí misma; *juzga a todos según su utilidad* [amor de concupiscencia desordenado]; es básicamente incapaz de amar [con amor de amistad].

[...] El egoísmo y el amor a sí mismo, lejos de ser idénticos, son realmente opuestos. *El individuo egoísta no se ama demasiado, sino muy poco; en realidad, se odia*. Tal falta de cariño y cuidado por sí mismo, que no es sino la expresión de su falta de productividad, lo deja vacío y frustrado. Se siente necesariamente infeliz y *ansiosamente preocupado por arrancar a la vida las satisfacciones que él se impide obtener* [amor de concupiscencia desordenado]. Parece preocuparse demasiado por sí mismo, pero, en realidad, sólo realiza un fracasado intento de disimular y compensar su incapacidad de cuidar de *su verdadero ser* [lo específicamente humano: la razón, que le hace capaz de conocer y amar lo que las cosas son]. Freud sostiene que el egoísta es narcisista, como si negara su amor a los demás y lo dirigiera hacia sí. Es verdad que las personas egoístas son incapaces de amar a los demás, pero tampoco pueden amarse a sí mismas²¹⁸.

Descubrimos en Fromm la misma tesis que encontramos en los Santos Padres y en Santo Tomás: amarse desordenadamente es "odiarse" en cierto modo. Porque entonces la persona apetece *lo que le daña*, quiere para sí "un bien" que no le es

²¹⁷ ERICH FROMM, *Psicología per non psicologi*, p. 82.

²¹⁸ ERICH FROMM, *El arte de amar*, p. 81-87.

conveniente (1); o busca un auténtico bien pero *de tal modo* que le es perjudicial, por exceso o defecto (2); o porque lo quiere sólo *para la parte más baja* de sí mismo, desatendiendo lo que es más principal y valioso en él, sus facultades superiores, su espíritu o "*mens*" (3); o lo desea sólo *para sí mismo*, sin amar su bien como una riqueza comunicable al amante (4). El Aquinate distingue dos aspectos básicos en el desorden del propio amor: uno *por parte del bien*, que se quiere para sí; otro *por parte de sí mismo*, para quien se quiere el bien:

Hablando *per se* es imposible que alguien se odie a sí mismo. Pues naturalmente todos apetecen el bien, y nadie puede apetecer algo para sí sino bajo la razón de bien. Pues *el mal está fuera de la voluntad*, como dice Dionisio en el c. IV de *Los nombres de Dios*. [...] Pero *per accidens* sucede que alguien tenga odio a sí mismo. Y esto de dos maneras.

- (a) De una, por parte del bien que quiere para sí. Pues sucede que a veces lo que se quiere como bueno en algún aspecto, considerado absolutamente sea malo, y así alguien quiere algo malo para sí *per accidens*, y esto es odiarse.
- (b) De otra manera, por parte de sí mismo para quien quiere el bien. Porque cada uno es sobre todo lo que en sí mismo es principal. [...] Pero es evidente que el hombre es principalmente su mente. Sin embargo, algunos estiman que ellos son sobre todo lo que son según la naturaleza corporal y sensitiva. Por eso *se aman según lo que juzgan que ellos son*, y se odian según lo que verdaderamente son, al querer lo que es contrario a la razón.

Y de ambos modos, el que ama el mal odia no sólo su alma, sino también a sí mismo"²¹⁹

Nuevamente nos encontramos con la ignorancia. *De la ignorancia de lo que uno es* (su dignidad recibida como "ser personal", su verdad y su origen) y *de lo que está llamado a ser* (su dignidad moral personal: "ser en plenitud" en comunión con otras personas, su fin) *proviene la ignorancia de los bienes que debe apetecer y del modo cómo debe apetecerlos, para sí y para otros*. "Se aman según lo que juzgan que ellos son", declaraba el Angélico. No reconocen su propia dignidad, por exceso o por defecto. Se juzgan mal, por eso se aman mal. De tal manera que con la misma medida con la que alguien se juzga y ama desordenadamente a sí mismo desordenadamente ama y juzga al otro: no reconoce la dignidad del otro, por lo que no le procura los bienes que le convienen, o del modo que le convienen. Apetece *lo que* le daña, quiere para el otro "un bien" que no le es conveniente (1); o busca su auténtico bien pero *de tal modo* que le es perjudicial, por exceso o defecto (2); o porque lo quiere sólo *para la parte más baja* de "su amado", desatendiendo lo que es más principal y valioso en él, sus facultades superiores, su espíritu o "*mens*" (3); o sólo *procura el bien del otro "para el otro"* con una autosuficiente benevolencia que no espera reciprocidad ni desea nada de nadie, es decir, no aprecia el bien del amigo como algo valioso y plenificante también para sí mismo (4).

Acabamos de presuponer que el que "se ama mal" a sí mismo es capaz de amar a alguien, aunque "lo ame mal". Hemos descrito la primera forma de desorden del amor al otro: *un desorden del amor de benevolencia*. El amante, en este caso, es capaz de buscar el bien del amado, de reconocer a la otra persona como semejante a sí mismo en cierta medida, "alguien como yo", pero apeteciendo para él los mismos bienes que desordenadamente quiere para sí mismo. Así vemos, por

²¹⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.29 a.4.

ejemplo, como algunos padres que se aman desordenadamente a sí mismos, que solo apetecen riquezas y honores, aman para sus hijos estos mismos “pobres bienes” que quieren para sí. No obstante, el impedimento *más común* para la amistad en aquél que se ama desordenadamente es su *amor concupiscible desordenado* que le impide salir de sí mismo: no es capaz de buscar el bien de la otra persona, ni siquiera con la pobre benevolencia antes descrita.

En este segundo caso el otro *solamente* es amado con un amor concupiscible, visto como *un objeto útil o deleitable*. Tal y como ampliamente lo expusimos en la primera parte de este trabajo, el amor nace del conocimiento de algo bueno, de una bondad aprehendida como semejante. Cuando amo con amor de concupiscencia apetezco el bien conocido como semejante en cuanto que percibo aquello como capaz de satisfacer una necesidad propia cualquiera, algo que puede calmar mi apetito de plenitud o excelencia en cualquier orden. Así amamos la comida, la ciencia, incluso a Dios mismo. Bajo este aspecto la otra persona puede y debe ser reconocida y deseada como *“un bien para mí”*. Pero este amor fácilmente se tuerce cuando alguien se ama desordenadamente a sí mismo. Entonces la otra persona *solamente* es reconocida como un bien para mí, no como *“un bien como yo”*, digno de ser amado por sí mismo, alguien a quien debo procurarle el mismo bien que deseo para mí. El egocentrismo impide salir del propio amor, querer e interés para reconocer el valor que la otra persona posee por sí misma y procurar para ella el bien como lo deseo para mí mismo.

Este amor concupiscible desordenado dirigido a la otra persona puede manifestarse de muchas maneras y, además, ser recíproco: conductas de abuso, de menosprecio, posesivas, relaciones de dominio-sumisión, manipulación del otro por medio de la manifestación de la propia vulnerabilidad o indefensión, utilización mutua para la propia diversión o placer... Incluso con apariencia de verdadera amistad: como el amor invasivo, sobreprotector y fusionante de algunas madres hacia sus hijos, o las actitudes serviciales, generosas y complacientes de los dependientes que en realidad únicamente pretenden obtener cuidados y atención hacia su propia persona. Pero el amor de amistad no brota de la carencia sino de la plenitud. *Se funda en la comunicación de un bien que recíproca y benévola se desea para el amado por razón de la unión afectuosa con él*. No consiste en una imperfección o carencia simbióticamente satisfecha, sino en la plenitud de perfección y bondad personal mutuamente poseída y manifestada. Porque el bien no solo es apetecible sino también *difusivo* en quien lo posee. Comunicativo de la propia perfección por la plenitud del amante, y no solo por la imperfección del amado.

En síntesis, quienes se tienen “en poco” a sí mismos (aunque sean “narcisistas”), como no reconocen su auténtica dignidad personal y moral (quizás porque esta última es deficiente), tampoco serán capaces de reconocer el valor de la otra persona y, como mucho, le desearán los ínfimos bienes que desean para sí mismos. En consecuencia las relaciones de amistad de los que no son virtuosos son solo “amistades aparentes”, una forma más de satisfacción de sus propias carencias, o una huida de sí mismos, pues

no pueden convivir consigo mismos retornando a su corazón, sino que buscan convivir con otros, hablando y cooperando con ellos según las palabras y actos exteriores. Porque

pensando a solas sobre ellos mismos recuerdan las muchas cosas graves y malas que cometieron en el pasado, y prevén que harán cosas semejantes en el futuro, lo que les resulta doloroso. Pero cuando están con otros hombres, distrayéndose con las cosas exteriores, se olvidan de sus males²²⁰.

En continuidad con lo declarado en el anterior epígrafe haremos ahora una rápida alusión al impedimento que supone para la amistad aquel desorden del amor propio que se deriva de un “complejo de inferioridad” y al que proviene de un “complejo de superioridad”. Como reiteradamente hemos expuesto en diversas ocasiones los que se aman desordenadamente, aunque sea “por exceso”, en realidad se aman poco, pues no apetecen los bienes mayores, sino que *aspiran a bienes inferiores de los que son capaces*. Inhabilitándose así para alcanzar la plenitud del bien que se halla en la auténtica amistad humana -menospreciando asimismo el don incomparable de la amistad divina-. El narcisista, por ejemplo, se basta a sí mismo, encuentra su mayor satisfacción en la autocontemplación egoísta cerrándose al reconocimiento del inmenso bien que podría encontrar en la comunión con otras personas. De este modo expresaba Salvador Dalí su máxima aspiración en la vida: “A los tres años quería ser cocinero. A los cinco quería ser Napoleón. Mi ambición no ha hecho más que crecer y ahora es la de llegar a ser Salvador Dalí y nada más”. Sin embargo a continuación añade la profunda insatisfacción que genera esta actitud existencialmente egocéntrica, pues, como asegura Aristóteles, nadie puede vivir sin amigos²²¹: “Por otra parte, esto es muy difícil, ya que a medida que me acerco a Salvador Dalí, él se aleja de mí”²²².

El círculo vicioso autorreferencial en el cual queda prisionera la persona por dicha autocontemplación es también común a los desordenes del amor propio “por defecto”, aunque con matices diversos. Ambos coinciden en la *incapacidad para reconocer el bien actual y completo de uno mismo presente en la otra persona, digna de ser amada por sí, pero también de ser deseada en el benévolo y recíproco intercambio de bienes -del don de sí- que supone la relación de amistad*. En el caso del desorden por exceso, el autoconcepto sobreestimado induce siempre juicios

²²⁰ TOMÁS DE AQUINO, *In IX Ethicorum*, l. IV, n. 1816 (en MARTÍN F. ECHAVARRÍA, *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*, p. 437).

²²¹ “El amigo es el más valioso entre todos los bienes exteriores, puesto que *sin amigos nadie puede vivir*, como constata el Filósofo en VIII *Ethic*. Por eso se lee en Eclo 6,15: *No hay nada comparable a un amigo fiel* (TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 74, a.2 in c.).

²²² SALVADOR DALÍ, *Vida secreta de Salvador Dalí*, p.1. (Ejemplo propuesto por MANUEL VILLEGAS Y PILAR MALLOR en *El narcisismo y sus modalidades*, p.71. En este artículo, en el que se presenta una visión constructivista del narcisismo -concebido como un déficit de descentramiento en el proceso de diferenciación del yo-, el egocentrismo es considerado la causa de la ausencia de empatía típica de este trastorno. Estos autores proponen, con atrevida y blasfema ignorancia, el “mito trinitario” para comprender la dinámica autorreferencial que se da en la génesis del narcisismo: “En la concepción agustiniana [no citan ninguna obra de este autor] Dios (primer principio o *arché* en la terminología presocrática), a través del conocimiento de sí mismo, genera una imagen o representación de sí mismo (logos), dando origen al desdoblamiento entre el principio engendrador (padre) [“Ego” o “protoimagen” en el Mito de Narciso y en la génesis del egocentrismo primario] e imagen engendrada (hijo) [“Imago”, reflejo en el agua, fruto de la autocontemplación narcisista]. De la relación entre ambos surgen *Philia* y *Agapé* (el amor), completando de este modo la visión intratrinitaria con el Espíritu Santo [“eros”, enamoramiento narcisista de uno mismo”] (p.68). Olvidan un pequeño detalle: las tres personas divinas son realmente personas *distintas*, no una sola persona que se autocontempla enamorada soberbiamente de sí misma. Una cosa hacen bien, tratar de entender al hombre “desde arriba”, como dice Rudolf Allers: “desde las alturas”. Así es, una contemplación sapiencial de las relaciones intratrinitarias permite comprender mejor el amor humano, particularmente el amor de amistad).

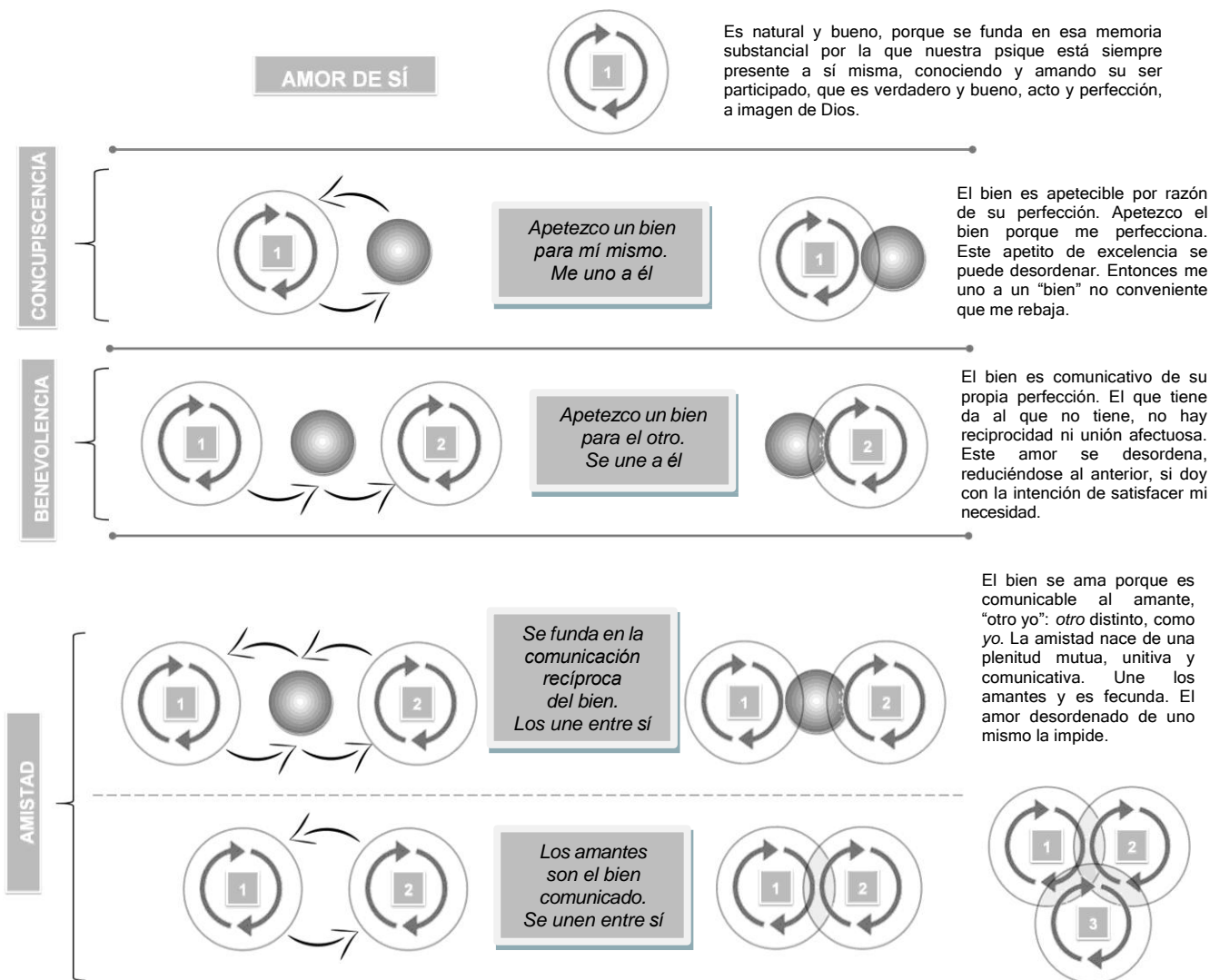
ficticios, tanto sobrevalorados de sí mismo como menospreciativos de la otra persona. La falsa creencia de que uno “está por encima” o “vale más” en cualquier aspecto, de que no necesita de nada ni de nadie (perfiles de personalidad antisocial, narcisista, esquizoide...) impide el reconocimiento del bien que el otro podría aportar, comportando además actitudes humillantes que contradicen su dignidad.

No nos referimos solamente a las vejaciones características de la psicopatía, sino a la misma “benevolencia” arrogante del narcisista. Éste suele humillar cuando intenta “buscar el bien” de la otra persona -comunicándole su ciencia por la enseñanza, dando una limosna, ofreciendo sus servicios, aconsejando, etc.-. No se trata de una auténtica benevolencia porque no le interesa realmente el bien del otro -no sale de su propio amor, querer e interés- ni tampoco de una amistad pues no busca reciprocidad alguna. Tan solo pretende reafirmar su propia valía y superioridad en el don que ofrece a la otra persona, subrayando así la inferioridad del otro respecto de sí mismo. No espera nada de ella porque no la juzga poseedora de ningún bien que pueda enriquecerle -ya que él los posee todos, es el “Sumo Bien”-. No puede aportar nada, salvo su admiración o alabanza que, contradictoriamente, sí desea en gran medida como confirmación de su proceso de autoafirmación²²³. Nada más lejos de la unión amorosa propia de la amistad. La reciprocidad característica de la auténtica amistad *se funda en la semejanza y tiende a la semejanza* entre los amantes. Ello implica que uno no solo desea comunicar un bien a la otra persona desinteresadamente -porque entiende que es un bien digno de ser amado por sí mismo- sino que espera, al mismo tiempo, la respuesta de amor de la persona amada, el don de sí que ella es capaz de comunicarle también benévola y recíprocamente.

En el caso del desorden por defecto, el autoconcepto subestimado suele inducir un ficticio juicio menospreciativo de sí mismo y aparentemente sobrevalorado de la otra persona. La falsa creencia de que uno “está por debajo” o “vale menos” en cualquier aspecto, de que es una persona que necesita de cuidados particulares (perfiles de personalidad depresiva, dependiente, pero también histriónica o neurótica) conlleva la focalización de la atención en la satisfacción de las propias necesidades. En consecuencia, el paciente se halla también incapacitado para valorar a la otra persona como un bien en sí mismo. Su benevolencia es, de nuevo, solo aparente. Aunque se presten servicios y se procure el bien del otro, éste solo es visto como alguien capaz de suplir las propias carencias -sobre todo afectivas-. Tratan de complacer y agradar, sacrificarse por la otra persona, “donarse”, pero movidos por una carencia: que les hagan caso, que no les dejen solos, que no les olviden... No dejan de buscarse a sí mismos, utilizan a la otra persona para sanar sus carencias. El bien del otro se apetece solo en vistas del propio. Además, comporta en muchas ocasiones la adopción de actitudes humillantes o anuladoras de sí mismo que

²²³ Si realmente se juzgan tan valiosos y se aman tanto a sí mismos, ¿por qué necesitan la humillación de la otra persona para reafirmar su propia valía? ¿Por qué les importa tanto la estima o parecer de los otros, tan inferiores e inútiles? Por eso indicábamos al principio que el juicio menospreciativo del otro y el juicio sobrevalorado de sí mismo es solo aparente, ficticio, vano. No puede haber mejor prueba de su autoengaño, de la falsedad de su desorden.

contradicen su dignidad o, al menos, la supeditación de la propia valía al reconocimiento y estimación ajenas²²⁴.



Podríamos exponer otros muchos motivos que justifican la necesidad de poseer un ordenado amor hacia nosotros mismos para que sea posible el establecimiento de sanas relaciones interpersonales unidas por el vínculo de una auténtica amistad y,

²²⁴ El llamado "trastorno de la personalidad dependiente" comparte con el evitativo los sentimientos de inferioridad, la hipersensibilidad a la crítica y la necesidad de afirmación por parte de terceros. Pero mientras que en el trastorno por evitación la preocupación ansiosa gira en torno a evitar la humillación y el rechazo -y se distancia de los demás por temor a las mismas- la principal preocupación del dependiente es que se ocupen de él. Por eso no reacciona a las críticas huyendo de las relaciones sociales sino haciéndolas más intensas, incrementando su mansedumbre, dependencia y actitud de sumisión constante, se humilla y se deja humillar. Su dependencia se cultivan y alimenta por una preocupación constante "del bien del otro". Están atentos a sus necesidades y deseos, a sus gestos y expresiones. Son complacientes y caritativos con los demás, resaltan continuamente las virtudes de los otros, son acrícos, pasivos, "obedientes" y sin iniciativa. Incluso realizan actos no deseables -hasta el "autosacrificio"- con tal de agradar al otro, pero con la intención de conservar su afecto, su apoyo, consejo y protección, que buscan activamente. Cfr. JOHN M. OLDHAM; ANDREW E. SKODOL; DONNA S. BENDER, *Tratado de los Trastornos de la Personalidad*, p. 83 y ss.

en consecuencia, del impedimento que supone para tal fin el desorden de dicho amor. A modo de conclusión enumeramos las que nos parecen más significativas.

El amor de amistad solo puede arraigar en un corazón que se ama fuerte, recta y ardientemente a sí mismo: una psique equilibrada por la virtud. “Así como la unidad es principio de unión, el amor con que uno se ama a sí mismo es forma y raíz de la amistad, ya que con los demás tenemos amistad en cuanto nos comportamos con ellos como con nosotros mismos: *Lo amistoso para con otro*, escribe el Filósofo, *proviene de lo amistoso para con uno mismo*”²²⁵. El desorden del propio amor, en cualquiera de sus formas, incapacita al amante para el auténtico amor de amistad porque niega las condiciones necesarias para que éste se dé: 1) Primero, porque *se conoce imperfectamente*, por lo que se ama según lo que en él no es lo principal (es ignorante de sí); 2) *conoce imperfectamente su fin y los medios* que conducen a él, por lo que busca como cumplimiento de su felicidad los bienes que no la otorgan (es ignorante del auténtico bien); 3) *no es virtuoso*, posee una dignidad ontológica personal, pero está falto del bien moral que se acrecienta por la virtud, por lo que resulta menos amable para sí mismo, y para los otros (no es bueno, ni amable)²²⁶; 4) esta carencia le conduce a *codiciar las “riquezas”* que falsamente cree que podrán acrecentar su desmedido apetito de excelencia, actuando normalmente movido por *un desordenado amor concupiscible* que solo ve en la otra persona un objeto capaz de satisfacer las propias apetencias. No experimenta el “éxtasis” saludable del que hablábamos como efecto del amor, no sale fuera de sí mismo para dirigirse al amado (solo busca codiciosamente recibir)²²⁷; 5) se incapacita así para amar con *benevolencia*, reconociendo al otro como persona distinta y procurando su bien, no solo porque está centrado en sus propias necesidades, sino porque no posee la plenitud de bien que sería comunicable al amante (no busca dar, ni abunda para dar)²²⁸; 6) no existe *reciprocidad* ni *unión afectiva* auténtica con otra persona distinta de sí²²⁹. El único amado que mora en su aprehensión es él mismo, sólo se

²²⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q.25, a.4 in c.

²²⁶ “Y así, como no tienen nada en sí mismos que sea digno de ser amado no tienen ningún sentimiento amistoso hacia sí mismos” TOMÁS DE AQUINO, *In IX Ethicorum*, l. IV, n. 1816 (en MARTÍN F. ECHAVARRÍA, *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*, p. 437).

²²⁷ “En el amor de concupiscencia [incluso en el ordenado] el amante es llevado de algún modo fuera de sí mismo, a saber, en cuanto no contento con gozar del bien que posee, busca disfrutar de algo fuera de sí. Mas porque pretende tener este bien exterior para sí, no sale completamente fuera de sí, sino que tal afección, al fin, *se encierra dentro de él mismo*. En cambio, en el amor de amistad, *el afecto de uno sale absolutamente fuera de él*, porque quiere el bien para el amigo y trabaja por él como si estuviese encargado de su cuidado y de proveer a sus necesidades” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.28, a.3 in c.).

²²⁸ Al verdadero amigo “le corresponda más querer amar que querer ser amado”. Quienes aman con amor de amistad parece, incluso, que “quieren amar por amar” como si este fuera el fin (cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q.27, a.1 ad 2). Es cierto en las relaciones amistosas “hay quienes aman por ser amados, mas no hasta el extremo de que éste sea el fin, sino que eso es como camino que induce al hombre a amar” (*Ibid.*, ad 3).

²²⁹ Estas son las dos notas que distinguen el amor de amistad de la mera benevolencia: la reciprocidad y la unión afectiva. “No todo amor tiene razón de amistad, sino el que entraña *benevolencia*; es decir, cuando amamos a alguien de tal manera que *le queramos el bien*. Pero si no queremos el bien para las personas amadas, sino que *apetecemos su bien para nosotros*, como se dice que amamos el vino, un caballo, etc., ya no hay amor de amistad, sino de *concupiscencia*. Es en verdad ridiculez decir que uno tenga amistad con el vino o con un caballo. Pero ni siquiera la benevolencia es suficiente para la razón de amistad. *Se requiere también la reciprocidad de amor*, ya que el amigo es amigo para el amigo. Mas esa reciproca benevolencia está fundada en alguna comunicación” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q.23, a.1 in c.). En efecto, la benevolencia recíproca es requisito y principio de la amistad, pero la amistad también “implica una

tiene a sí y lo suyo en el pensamiento, memoria, imaginación, cogitativa... Está contenido y constreñido en sí mismo, penetrando obsesivamente en su propia intimidad para escudriñar las cosas que pertenecen a su persona. Su afecto está invadido por la propia complacencia enraizada en su interior, sólo desea, espera y se deleita en su propio bien, solo se duele, teme, desespera y entristece de la pérdida propia. Es incapaz de identificarse, sentir, querer y obrar en y por el amigo. Porque no está unido a él. No considera suyo lo que es del amigo, no es afectado en el amigo. Como no considera sus bienes y males como suyos, no se entristece ni se alegra con él²³⁰, no es empático. 7) En última instancia, no aprende al otro como “otro yo” (“*alter ipse*”), no quiere el bien para él como lo quiere para sí mismo:

Siendo doble el amor, a saber, de concupiscencia y de amistad, ambos proceden de una cierta aprehensión de la unidad de lo amado con el amante. En efecto, cuando alguien ama algo con amor de concupiscencia, lo aprehende como perteneciente a su bienestar. Del mismo modo, cuando uno ama a alguien con amor de amistad, quiere el bien para él como lo quiere para sí mismo. Por eso lo aprehende como otro yo [*apprehendit eum ut alterum se*], esto es, en cuanto quiere el bien para él como para sí mismo. De ahí que el amigo se diga ser otro yo [*alter ipse*]. Y San Agustín afirma en *IV Confess.*: *Bien dijo uno de su amigo que era la mitad de su alma*²³¹.

Adviértase que todas las consideraciones que hemos hecho en este trabajo no son válidas únicamente para la evaluación del paciente, sino para la autoexploración de sus psicoterapeutas, examinando y pensando “cada uno que tanto se aprovechará en todas las cosas espirituales [y podrá aprovechar a otros] cuanto saliere de su propio amor, querer e interés”²³², cuanto más humilde y virtuoso sea.

cierta *unión afectiva* del amante y del amado. En cuanto el que ama estima al amado como formando una unidad consigo mismo, o parte de sí mismo y así se mueve hacia él. Mientras que la benevolencia es un acto simple de la voluntad por el que *queremos un bien para alguno*, aunque no se presuponga esa unión afectiva con él” (*Ibid.*, q.27, a.2 in c.).

²³⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.28, a.2 in c.

²³¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.28, a.1 in c.

²³² IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, 189.

Conclusión

El principio y fundamento de toda la vida psíquica humana radica en el amor de sí. Si éste se halla rectamente ordenado, y sólidamente asentado, todo el psiquismo se desarrollará armónicamente. Pero cuando dicho amor se desordena volviéndose enfermizamente sobre sí mismo el equilibrio psíquico se ve perturbado, con peligro de derrumbar la unidad de la personalidad en su conjunto, pues se edifica sobre este cimiento. El presente trabajo ha tratado de defender esta tesis fundamental dando razón de la misma por sus causas, justificando así la motivación o principio de todas nuestras operaciones psíquicas. Para ello hemos acudido a las fuentes clásicas y contemporáneas del pensamiento acerca de la verdad del hombre, tanto de orden natural como sobrenatural, porque, precisamente, éste ha sido el interés primordial de nuestro estudio: conocer la verdad del hombre en su integridad, *la verdad completa de su dinamismo psíquico*, con el fin de poder orientar su sanación y ayudarlo a conseguir su plenitud, su fin último. Éste solo cumple en la comunión de vida interpersonal característica del amor de amistad. La adquisición de un equilibrado y fuerte amor de sí mismo se persigue, por tanto, no sólo en vistas de la evitación del desorden y la prevención de ulteriores patologías sino, ante todo, como fundamento de posibilidad para la consecución de nuestro fin último sobrenatural: el conocimiento y amor de la adorable Trinidad, a su imagen y semejanza.

Esta pequeña aproximación introductoria al análisis del amor de sí como fundamento del amor al otro ha puesto de manifiesto que un profundo e integral conocimiento de la vida psíquica humana exige un abordaje interdisciplinar que integre perspectivas conductuales, cognitivas y afectivas, biológicas, psicológicas y sociales, fenomenológicas y metafísicas, filosóficas y teológicas. Su complejidad y riqueza no admite un análisis que se reduzca a una de sus partes, aunque las simplificaciones sean de más fácil comprensión y divulgación, precisamente por su simpleza. De esta manera hemos podido mostrar que *toda herida psíquica es un indicador de algún tipo desordenado de amor propio, heredado o adquirido por diversas vías*. En consecuencia, para sanar esas heridas vinculadas al amor de sí -principio de toda operación humana- en algunos casos la influencia orgánica hará necesaria la derivación psiquiátrica en orden a un adecuado ajuste de la medicación, en muchos otros será indispensable la detección y ordenación del apetito desequilibrado de la propia excelencia, y en todas ellas la acción medicinal de la gracia divina debido a la nefasta influencia que ejerce en todos los hombres la herida común del pecado original, y también del personal.

Del estudio del amor desordenado de sí como factor etiológico explicativo del psiquismo enfermo se desprenden algunas conclusiones prácticas de gran interés para la exploración del paciente en el ejercicio clínico de la psicología. En función de las cuales podría diseñarse un protocolo de actuación general -adaptable a cada caso particular, claro está- para el abordaje de las enfermedades mentales, en especial de aquellas en las que el factor psíquico adquirido -independientemente del grado de voluntariedad- tiene un mayor peso etiológico. Algunos elementos a tener en cuenta serían los siguientes.

La evaluación de la sintomatología del paciente debería focalizarse en la *detección de su bien amado*, tanto de aquel que está actuando como *finalidad directriz* de toda su vida como de aquellos que poseen carácter de *medios* en orden a la consecución de dicho objetivo (1). Descubriremos un apetito desordenado de la propia excelencia académica o intelectual, social, erótica, profesional o económica, deportiva, estética, de la salud física o psíquica, incluso espiritual o moral. Bienes o "*riquezas*" que la *persona codicia* porque los vincula a la percepción y acrecentamiento de la propia valía: "si lo consigo seré mejor, mi valor personal se acrecentará, seré más feliz, más perfecto, *seré más para mí*" (dimensión individual – 1a).

Son bienes que actúan como falsos reforzadores del autoconcepto-autoestima, de la propia perfección, que siempre incluyen también la referencia al juicio ajeno, al "*vano honor*", a la manifestación o aprobación de otras personas: "si lo consigo seré más amable, más amado y reconocido, *seré más para los otros*" (dimensión social – 1b). La evaluación del peso que el reconocimiento social de la propia excelencia tiene para el paciente y la designación de las personas que son para él criterio en este aspecto no debería desatenderse. De hecho, la valoración personal de los bienes que codiciamos como riquezas propias depende en gran medida de las "condiciones ambientales" en las que nos desenvolvemos (la mirada de la madre para un niño, las imposiciones de la moda, el reconocimiento "socio-cultural" de una época histórica, o de una comunidad humana cualquiera: familiar, política, eclesial). "¿Qué bien juzga y está amando el paciente como capaz de conferirle la excelencia que desordenadamente apetece? ¿Qué medios busca para tal fin? ¿Ante qué personas pretende manifestar dicha excelencia para que sea reconocida, confirmada o engañosamente acrecentada?" Son interrogantes que pueden plantearse.

En esta línea, el instrumento de evaluación más eficaz con el que el terapeuta cuenta para la detección del bien amado -y para la toma de conciencia del amor desordenado de sí que subyace como factor mantenedor del desequilibrio psíquico- son *los diversos afectos que el paciente experimenta*, asimismo desordenados (2). Por un lado, tenemos la rica gama de afecciones que se refieren al *bien propio* (dimensión individual – 2a). Tanto las que se refieren *al bien amado* ("positivas") futuro -como el deseo irrefrenable o hipoactivo, o las expectativas desajustadas por exceso o defecto- o presente -una alegría maniaca o del mal ajeno-. Así como las que hacen referencia *al mal* ("negativas") que se opone a la consecución del bien amado (el odio: las aversiones, manías y repugnancias) y que suelen generar un malestar clínicamente significativo cuando dicho mal está presente (la ira explosiva intermitente o la tristeza depresiva del ánimo) o amenaza con su proximidad (el miedo ansioso, una impulsividad temeraria, los distintos modos de huida).

"¿Qué sentimientos 'negativos' me invaden habitualmente y en qué contextos? ¿Cuáles son, por tanto, mis 'enemigos', aquellas personas o situaciones que yo erróneamente considero contrarias o amenazantes de mi bien desordenadamente amado? ¿Cuáles son los afectos 'positivos' que me impulsan al mismo bien amado cuando está presente o cuando está ausente?" Constituyen otras tantas cuestiones que podrían indagarse, notando el daño que pueden hacer las técnicas anuladoras de la afectividad "negativa", como algunos ejercicios de meditación, relajación o de *Mindfulness* cuando se usan de manera indiscriminada. Buscando a toda costa

“sentirme bien y en paz” provocan un aplanamiento afectivo que *impide el ejercicio de discernimiento del orden de aquel amor que es principio de todos nuestros movimientos afectivos*. La apatía, contención o represión de la afectividad “positiva” (pasiones referidas al bien amado) o “negativa” (referidas al mal contrario) no es la finalidad de la regulación afectiva. Una buena terapia emocional debe indagar más bien si aquella afección “positiva”, o su otra cara “negativa”, proviene de *un amor ordenado o desordenado*. El desorden de nuestros afectos es lo único verdaderamente negativo y dañino de nuestra vida emocional.

Por otro lado, podemos examinar de qué modo y en qué grado interfieren las afecciones desordenadas en el amor al otro, en las relaciones interpersonales (dimensión social – 2a). “¿Qué emociones provoca en el paciente una persona determinada? ¿Sabe reconocer el bien presente en la otra persona? ¿Se goza con él o se entristece? ¿Qué intereses le despierta, le resulta apetecible o indiferente? ¿Solo ama al otro como un bien para sí, como un objeto útil o deleitable, con un amor concupiscible desordenado? ¿Busca con sinceridad su verdadero bien, o su benevolencia es solo aparente? ¿Qué bien desea para el otro, cómo lo desea?” Recordemos que el juicio de valor de la otra persona y los bienes que se intentan para ella están íntimamente vinculados a la estimación del propio bien. De ahí que el examen de las afecciones que experimentamos hacia los otros sean un instrumento válido para el reconocimiento de nuestro bien amado y del amor propio desordenado que nos domina.

En definitiva, la pregunta clave en la gestión emocional que el psicólogo puede hacer -y hacerse- es ésta: “¿De qué amor nace el afecto que experimento, de un amor ordenado a mí mismo y al otro, o de un amor desordenado de mí mismo?”. Respuesta que es imposible encontrar sin la referencia al fin último sobrenatural de la vida humana, sin su conocimiento y amor. De ahí que el estado de auténtica virtud sea el único criterio de normalidad y el objetivo de la intervención psicológica. Solo el santo es verdaderamente feliz: el que mejor se ama, el mejor amigo, el mejor terapeuta.

Bibliografía

A) Fuentes primarias

ADLER, A. *El carácter neurótico*. Barcelona: Paidós, 1933.

AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION [APA]. *Guía de consulta de los criterios diagnósticos del DSM-5*. Madrid: Panamericana, 2013.

ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos, 2008.

ECHAVARRÍA, M. F. *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. La Plata: UCALP, 2009.

FROMM, E. *El arte de amar*. Barcelona: Paidós, 2007.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología*. Madrid: BAC, 1990 (obra disponible en internet: <http://hjjg.com.ar/sumat/>). Texto original latino, obras completas: *Corpus Thomisticum*, Navarra: Fundación Tomás de Aquino, 2000 (disponible en internet: corpusthomisticum.org).

b) Fuentes secundarias

ADLER, A. *Superioridad e interés social*. Méjico: Fondo de Cultura Económica, 1968.

ALLPORT, G.W. *La personalidad: su configuración y desarrollo*. Barcelona: Herder, 1986.

AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION [APA]. *Handbook of Psychology, Religion and Spirituality*. Washington: APA, 2013.

ARISTÓTELES. *Política*. Madrid: Gredos, 2008.

BAILLY, A. *Dictionnaire grec-français*. París: Hachette, 1950.

BALMES, J. *El Criterio*. Barcelona: Balmes, 2010.

CANALS, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: PPU, 1987.

CANO LOZANO, M.C. *Evaluación psicológica de la imputabilidad* (en SIERRA, J.C.; JIMÉNEZ, E.M.; BUELA-CASAL, G. (Coords.), *Psicología forense: manual de técnicas y aplicaciones*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2006, pp. 157-172).

CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA [CEC]. Bilbao: Asociación de Editores del Catecismo, 2003.

Código Deontológico del Consejo General de Colegios Oficiales de Psicólogos Españoles, 2009. Disponible en internet: cop.es/index.php?page=CodigoDeontologico. [Consulta: 22 enero 2014].

CONCILIO VATICANO II. *Gaudium et spes*. Madrid: BAC, 2002.

CONFERENCIA ESPISCOPAL ESPAÑOLA [CEE]. *Sagrada Biblia*. Madrid: BAC, 2010.

DALÍ, S. *Vida secreta de Salvador Dalí*. Barcelona: Antártida, 1993.

ECHAVARRÍA, M. F. *Formación del carácter y libre arbitrio. Actualidad de la Ética de la virtud en Psicología* (comunicación en el Congreso Internacional de Filosofía de la Universidad de Navarra:

- La Filosofía hoy: en la Academia y en la vida*, 11 de octubre de 2013). Disponible en internet: unav.edu/congreso/reunionefilosoficas//comunicaciones. [Consulta: 15 febrero 2014].
- ECHAVARRÍA, M.F. *Corrientes de Psicología Contemporánea*. Barcelona: Scire, 2013.
- ECHAVARRÍA, M.F. *Personalidad*. Barcelona: UAO, 2010.
- ELLIS, A. *Manual de Terapia Racional-Emotiva*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003.
- FRANCISCO I. *Lumen Fidei*. Madrid: Palabra, 2013.
- FREUD, S. *Totem y tabú. Algunas concordancias entre la vida de los salvajes y de los neuróticos* (en *Obras completas*, vol. 13, Buenos Aires: Amorrortu, 1994).
- FROMM, E. *El miedo a la libertad*. Barcelona: Planeta, 1993.
- FROMM, E. *Psicología per non psicologi*. Milano: Mondadori, 1992 (en ECHEVERRÍA GÁLVEZ, M. "Reflexión Tomista: Santo Tomás de Aquino y la Psicología", *Summa Psicológica UST*. Vol. 1 (2003), n.1, pp.1-6. Disponible en internet: [summapsicologica.cl/index.php/summa/article/view File/2/pdf](http://summapsicologica.cl/index.php/summa/article/view/File/2/pdf). [Consulta: 20 febrero 2014].
- GARCÍA GARDUÑO, J.M.; CORTÉS SOTRES, J.F. "La medición empírica del narcisismo". *Psicothema*. Vol. 10 (1998), n. 3, pp.725-735.
- GARDNER, H. *La inteligencia reformulada. Las inteligencias múltiples en el siglo XXI*. Barcelona: Paidós, 2003.
- GOLEMAN, D. *Inteligencia emocional*. Barcelona: Kairós, 2002.
- HALEY, J. *Terapia no convencional. Las técnicas psiquiátricas de Milton H. Erickson*. Buenos Aires: Amorrortu, 1980.
- IGLESIAS, M. *Nuevo Testamento*. Madrid: Encuentro, 2000.
- IGNACIO DE LOYOLA. *Constitutiones Societatis Iesu* (en *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, Madrid: BAC, 1997).
- IGNACIO DE LOYOLA. *Ejercicios espirituales*. Texto original: CALVERAS, J., *Ejercicios Espirituales y directorio, glosa de los Ejercicios*, Barcelona: Balmes, 1958. Edición adaptada: IGLESIAS, M., *Ejercicios espirituales*, Madrid: Edapor, 1998; Burgos: Monte Carmelo, 2004.
- JUAN DE LA CRUZ. *Obras de San Juan de la Cruz*. Madrid: Apostolado de la Prensa, 1926.
- LARCHET, J.C. *Thérapeutique de maladies spirituelles. L'expérience de l'Orient chrétien des premiers siècles*. París: Du Cerf, 1992.
- LOMBO, J.A.; GIMÉNEZ AMAYA, J.M. *La unidad de la persona. Aproximación interdisciplinaria desde la filosofía y la neurociencia*. Pamplona: Eunsa, 2013.
- MANZANEDO, M.F. *Las pasiones según Santo Tomás*. Salamanca: San Esteban, 2004.
- MAY, R. *La psicología y el dilema del hombre*. Buenos Aires: Paidós, 1987.
- MILLÁN-PUELLES, A. *Fundamentos de Filosofía*. Madrid: Rialp, 1985.
- MILLER, W.R.; ROLLNICK, S. *Motivational Interviewing. Helping People Change*. New York: Guilford Press, 2013.

- MILLON, T. *Trastornos de la personalidad en la vida moderna*. Barcelona: Masson, 2006.
- PARGAMENT, K.I. *Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred*. Nueva York: Guilford Press, 2011.
- PÉREZ ÁLVAREZ, M. "La activación conductual y la desmedicalización de la depresión". *Papeles del Psicólogo*. Vol. 28 (2007), n. 2, pp. 97-110. Disponible en Internet: papelesdelpsicologo.es/vernumero.asp?id=1474. [Consulta: 20 febrero 2014].
- Pío XII. *Discurso a los participantes en el V Congreso internacional de Psicoterapia y de Psicología Clínica (1953)* (en *Psicología y Psiquiatría, textos del Magisterio Pontificio*, Madrid: BAC, 2011. Acta original francesa [AAS 45 (1953) 278-286] disponible en internet: [vatican.va/archive/aas/documents/AAS%2045%20\[195\]%20-%20ocr.pdf](http://vatican.va/archive/aas/documents/AAS%2045%20[195]%20-%20ocr.pdf)
- Pío XII. *Discurso a los participantes en el XIII Congreso internacional de Psicología Aplicada (1958)* (en *Psicología y Psiquiatría, textos del Magisterio Pontificio*, Madrid: BAC, 2011. Acta original francesa [AAS 50 (1958) 268-282] disponible en internet: [vatican.va/archive/aas/documents/AAS%2050%20\[195\]%20-%20ocr.pdf](http://vatican.va/archive/aas/documents/AAS%2050%20[195]%20-%20ocr.pdf) PLATÓN.
- República*. Madrid: Alianza, 1994.
- PROCHASKA, J.; DICLEMENTE, C. *The transtheoretical approach: Crossing the traditional boundaries of therapy*. Florida: Krieger, 1984.
- RATZINGER, J. *La infancia de Jesús*. Madrid: Planeta, 2012.
- ROQUEÑI, J.M. *Educación de la afectividad. Una propuesta desde el pensamiento de Tomás de Aquino*. Navarra: Eunsa, 2008.
- SELIGMAN, M. E. P. *Authentic Happiness*. New York: Free Press, 2002.
- VILLEGAS, M.; MALLOR, P. "El narcisismo y sus modalidades". *Psicoterapia*. Vol. 23 (2013), n. 89, pp.59-108. Disponible en internet: centroitaca.com/pdf/el%20narcisismo%20y%20sus%20modalidades.pdf. [Consulta: 12 abril 2014].
- WIDIGER, T.A.; STEPHANIE, P.D.; MULLINS-SWEAT, N. *Modelos categoriales y dimensionales de los Trastornos de la Personalidad* (en JOHN M. OLDHAM; ANDREW E. SKODOL; DONNA S. BENDER, *Tratado de los Trastornos de la Personalidad*, Barcelona: Masson, 2007, pp. 35-52).
- ZAJKO, V.; O'GORMANP, E. *Classical Myth and Psychoanalysis: Ancient and Modern Stories of the Self*. United Kingdom: Oxford University Press, 2013

Anexo

El anexo del presente trabajo incluye una tabla explicativa con la descripción básica de las funciones e interrelaciones de las potencias psíquicas presentadas en el epígrafe 1.4. (“Anatomía psíquica: las cuatro facultades básicas y sus relaciones naturales”), así como un esquema gráfico. El contenido de la misma es una síntesis de la enseñanza del Dr. Martín F. Echavarría sobre este particular.