

María Dolores BARROSO LÓPEZ

PERSONALIDAD, VIRTUD Y AUTOCONOCIMIENTO:
EL ORDEN Y DESORDEN AFECTIVO
Y
SUS INFLUENCIAS SOBRE EL
AUTOCONOCIMIENTO

*Tesis doctoral
dirigida por
Dra. Mercedes PALET FRITSCHI
Dr. Martín F. ECHAVARRIA*

*Universitat Abat Oliba CEU
FACULTAT DE CIÈNCIES SOCIALS
Programa de doctorado en Humanidades y Ciencias Sociales
Departamento de Psicología*

2017

*A mis padres.
A mi marido y a mi hijo.*

*“Tiene más valor para ser conocido lo que pertenece a la
vida personal de los hombres que las más elevadas
proposiciones de las matemáticas o de las ciencias de la
naturaleza”.*

FRANCISCO CANALS VIDAL

Agradecimientos

Agradezco profundamente la constante dedicación a lo largo de estos años de mi directora de tesis, la doctora Mercedes Palet, quien con su guía, consejo y paciencia nunca ha dejado de alentarme en este camino de crecimiento, velando por la seriedad en el estudio de los aspectos psicológicos de la virtud y permitiendo un enriquecedor diálogo tanto por su profundo conocimiento de santo Tomás como por sus iluminadoras reflexiones en el ámbito educativo y psicoterapéutico. Es gracias a ella que se inició y ha permanecido mi interés por el pensamiento del Doctor Angélico y su actualidad, es gracias a su confianza que ha sido posible este trabajo. A su vez, agradezco enormemente la labor realizada por mi co-director de tesis, el doctor Martín F. Echavarría, quien con su labor ha ido iluminando el estudio realizado, ayudando con su precisión a comprender en profundidad tanto la propuesta del Aquinate como las aportaciones de las actuales investigaciones de la Psicología. Gracias a ellos ha sido posible llevar a cabo este camino de crecimiento tanto personal como profesional.

Quiero agradecer al doctor Enrique Martínez el apoyo recibido para emprender el doctorado y perseverar en esta tarea, así como por sus enriquecedores consejos a lo largo de estos años. A su vez, no puedo dejar de expresar mi gratitud también al doctor José María Alsina Roca, quien con su apoyo y sus consejos me ha infundido ánimo para desarrollar mi labor profesional.

Agradezco, además, a la junta directiva de la Universitat Abat Oliba CEU, por la oportunidad para dedicarme a esta investigación gracias a la concesión de la beca FPI en colaboración con el Banco Santander.

En este contexto, quiero agradecer también al doctor Juan José Sanguineti su dedicación y tutorización durante la estancia de investigación predoctoral en la Pontificia Università della Santa Croce, así como a mi hermana Montserrat, quien me acogió y acogió a mi familia a lo largo de esta estancia en Roma.

Por último, y siendo consciente de que he de agradecer a muchas más personas el ánimo recibido durante el tiempo dedicado a la elaboración de esta tesis, quiero expresar mi agradecimiento a mi marido, quien con paciencia me ha acompañado en esta tarea y me ha alentado para seguir ante las dificultades, así como también a mis padres, quienes a pesar de la distancia, me han infundido ánimo y esperanza.

Resumen

Este trabajo se centra en el estudio de la importancia y función del autoconocimiento en la formación de la personalidad desde la perspectiva aristotélico-tomista. Esta perspectiva permite clarificar la relación del autoconocimiento con la afectividad, a partir del estudio de la virtud y las consecuencias del desorden afectivo. Asimismo, este planteamiento se lleva a cabo en diálogo con las aportaciones y propuestas de las investigaciones realizadas en el marco de la psicología de la personalidad.

Resum

Aquest treball es centre en l'estudi de la importància i funció de l'autoconeixement en la formació de la personalitat desde la perspectiva aristotèlico-tomista. Aquesta perspectiva permet clarificar la relació de l'autoconeixement amb l'afectivitat, a partir de l'estudi de la virtut i les conseqüències del desordre afectiu. Així mateix, aquest plantejament es du a terme en diàleg amb les aportacions i propostes de les investigacions realitzades en el marc de la psicologia de la personalitat.

Abstract

This work focuses on the study of the relevance and function of self-knowledge in the formation of personality from the Aristotelian-Thomist perspective. This perspective allows a clarified explanation of the relation of self-knowledge to affectivity, from the study of virtue and the consequences of affective disorder. Likewise, this approach is carried out in dialogue with the contributions and proposals of research performed within the framework of personality psychology.

Palabras claves / Keywords

Autoconocimiento – Personalidad – Afectividad – Virtud – Teoría aristotélico-tomista de la virtud

Self-knowledge – Personality – Affectivity – Virtue – Aristotelian-Thomist theory of virtue

ÍNDICE

INTRODUCTION.....	13
I EL CONOCIMIENTO DE SÍ MISMO COMO TAREA FUNDAMENTAL DE LA VIDA HUMANA.....	21
1. La conciencia existencial según Francisco Canals Vidal.....	22
2. El conocimiento por connaturalidad según Francisco Canals Vidal.....	31
3. El conocimiento de sí mismo según Jaume Bofill	42
3.1. <i>La “íntima compenetración” de nuestras facultades.....</i>	42
3.2. <i>“Para una metafísica del sentimiento”.....</i>	44
4. El conocimiento de sí en el orden práctico según Martín F. Echavarría...	47
4.1. <i>El conocimiento de sí en el orden práctico: la educación del carácter.....</i>	47
4.2. <i>El conocimiento experimental de sí.....</i>	50
4.3. <i>El descubrimiento del verdadero “yo”.....</i>	58
5. La autoconciencia según Juan José Sanguinetti.....	63
6. El autoconocimiento en la Psicología Contemporánea.....	67
6.1. <i>El “autoconcepto” en la Psicología Contemporánea.....</i>	68
6.2. <i>La organización del autoconcepto a partir de la Teoría de las Autodiscrepancias.....</i>	74
6.3. <i>Algunas consideraciones críticas.....</i>	80
6.4. <i>Función del autoconcepto.....</i>	85
6.5. <i>Relación del autoconcepto con la autoestima.....</i>	90
6.6. <i>Propuestas sobre el autoconocimiento según Albert Ellis y Carl R. Rogers: la aceptación incondicional.....</i>	93
6.7. <i>Autoconcepto y autoestima: su adecuación a la realidad.....</i>	98
II EL PODER INTEGRATIVO DE LA VIRTUD.....	103
1. El conocimiento de sí es necesario para la virtud.....	103
2. La cuestión del fin.....	106
3. El poder integrativo de la virtud.....	108
4. Las cuatro causas aristotélicas en la formación de la personalidad.....	118
5. Fin y conocimiento de sí: la función del “autoideal”.....	120
6. Fin y conocimiento de sí: la distorsión del “autoideal” por el “fin ficticio”- La propuesta de Adler.....	123

III	LA INMADUREZ AFECTIVA Y SUS CONSECUENCIAS PSICOLÓGICAS.....	133
1.	El desorden afectivo y sus consecuencias.....	137
1.1.	<i>La incontinencia: ignorancia de sí y pérdida de control</i>	140
1.2.	<i>La continencia y el “autocontrol”</i>	144
2.	Egocentrismo y subjetivismo como principales impedimentos del equilibrio psíquico.....	147
3.	Emotivismo como rasgo del desorden afectivo en la actualidad	150
4.	Debilidad afectiva y conocimiento de sí	155
5.	El “autoengaño”	160
IV	PSICOPATOLOGÍA, DESORDEN MORAL Y CONOCIMIENTO DE SÍ... 167	
1.	Epidemiología de los trastornos psicopatológicos con mayor prevalencia en Europa.....	168
2.	Relación entre desequilibrio psíquico y responsabilidad moral.....	175
3.	Vicio, psicopatología y conocimiento de sí.....	185
3.1.	<i>Consideraciones previas: la importancia del fin en la estructura del vicio</i>	188
3.2.	<i>Los vicios por exceso y por defecto</i>	191
4.	Los vicios contra la templanza: la distorsión en el conocimiento de uno mismo.....	194
4.1.	<i>La intemperancia y el trastorno de la personalidad límite</i>	202
4.2.	<i>Relaciones entre la intemperancia, la pusilanimidad y el trastorno de la personalidad límite</i>	208
4.3.	<i>Relaciones entre la intemperancia, la acedia y el trastorno de la personalidad límite</i>	211
4.4.	<i>Psicología de la soberbia</i>	215
4.5.	<i>Soberbia y autoconocimiento</i>	217
5.	Vicios opuestos a la fortaleza: la distorsión en el conocimiento de las propias fuerzas.....	221
5.1.	<i>Vicios por exceso opuestos a la fortaleza</i>	222
5.1.1.	<i>Los vicios por exceso contra la fortaleza y el trastorno de la personalidad narcisista</i>	226
5.2.	<i>Vicios por defecto opuestos a la fortaleza</i>	228
5.2.1.	<i>Los vicios por defecto contra la fortaleza y los trastornos de ansiedad</i>	233
5.2.2.	<i>Los vicios por defecto contra la fortaleza: La pusilanimidad y el trastorno de la personalidad evitativa</i>	235

	5.2.3. <i>Los vicios por defecto contra la fortaleza: La pusilanimidad y el trastorno de la personalidad dependiente.....</i>	238
V	VIRTUD Y AUTOCONOCIMIENTO EN EL EJERCICIO PSICOTERAPÉUTICO.....	241
	1. La necesidad de ordenar el conocimiento.....	244
	1.1. <i>El hábito de mirar a la persona</i>	244
	1.2. <i>Algunos peligros implícitos en el ejercicio psicoterapéutico.....</i>	250
	2. La vocación del psicoterapeuta: la amistad y connaturalidad con el bien como necesarias para un verdadero conocimiento del otro	253
	3. La necesidad de la prudencia en el psicoterapeuta	265
	4. La necesidad de la humildad en el psicoterapeuta	269
	5. La promoción del conocimiento de sí en el paciente	273
VI	CONCLUSION.....	277
VII	ANEXO.....	293
VIII	BIBLIOGRAFÍA.....	297

Introduction

The main purpose and objective of this thesis is to demonstrate the relevance of self-knowledge in the formation of a healthy and balanced personality. It also intends to defend that this knowledge is required as the fundamental task of life, in that it involves a specific personal decision from the discovery of a particular way of being and acting. It should be remembered with Canals that "we are faced with what, in its specific existence, would belong in each case to the "biography" of every man as a person":

In this perspective, the «principle» of human life is not to be sought in the line of the specific essence, as a constitutive form of man as such, but that it has to be characterised as a principle of human life, such as purpose and well-being that dynamically sets in motion its process. «Well-being is something to which the operation of the living reaches out to». The reflection on the meaning of human life will have its starting point by considering what this reaches out to as a desired term, as a target that all "choice and action" points to, and why «the principles of the action are the purposes with which one acts», there may be no reason for the dynamic movement characteristic of human living, but from contemplating the order of life to "human good" as such.¹

The need for self-knowledge in human growth has been pointed to by many researchers, an issue that has been addressed both from the philosophy and psychology field. From the main currents of contemporary psychology there is an attempt to give an answer to questions concerning the role of the self-knowledge both in the development of the individual, as in the formation of the personality, in self-regulation, in decision-making, in the psychotherapeutic change or in personal growth, thus presenting the study on the psychological implications of self-knowledge that is a highly topical and complex issue. We also find in the psychotherapeutic experience that the terms such as "self-concept", or the "psychological identity" are attributed an important role in the most relevant psychological disorders in today's society. In the DSM-5,² for example, there is an alternative model for personality disorders in which the level of impairment of the self is assessed (self: that integrates

¹ CANALS, F. (1987). *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: PPU, p. 616-617: "En esta perspectiva, el «principio» de la vida humana no ha de ser buscado en la línea de la esencia específica, como forma constitutiva del hombre como tal, sino que tiene que ser caracterizado, como principio de la vida humana, como el fin y bien que pone en marcha dinámicamente su proceso. «El bien es aquello a que tiende la operación del viviente». La reflexión sobre el sentido de la vida humana tendrá su punto de partida en la consideración de aquello a lo que esta tiende como término deseado, como blanco al que apunta toda «elección y acción», y porque "los principios de la acción son los fines en orden a los cuales se obra", no podrá darse razón del movimiento dinámico característico del vivir humano sino desde la contemplación del orden de la vida al «bien humano» como tal". T. N.

² ASOCIACIÓN AMERICANA DE PSIQUIATRÍA (2014). *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales (DSM-5)* (5ª Ed.). Arlington, VA: Asociación Americana de Psiquiatría.

three categories, self-consciousness, self-assessment and self-management) as an information base needed to guide the psychotherapist in the planning and evolution of psychotherapy.

Although the relevance of self-knowledge does not seem to be challenged, however, when it comes to research, there is not a clear response to define what specific knowledge it deals with. From the current psychology, whose research methods are based on a mainly empirical model —which assumes various philosophical perspectives such as empiricism and rationalism—, there has been a profound disintegration of psychology in a multitude of research fields. This situation makes a complete vision of man difficult and hinders a deep reflection of what is proper with regards to his growth and happiness. In other words, sight is lost of both the most actual human capabilities, such as that which is the centre of the personality, as well as forgetting the teleological nature of human acts. Consequently, in seeking to separate the psychological science from anthropological questions, it makes it difficult for psychology to reach a comprehensive understanding of the human being. This prevents it from being able to give a full response to such fundamental questions as what is the healthy formation of personality.³ It is for this reason that, by taking into account both self-knowledge as well as the formation of the personality from the contributions of contemporary psychology we find an eclectic theoretical field which makes it difficult to carry out a comprehensive study of the human being. In this context, when trying to delve into the issue of self-knowledge from a psychological perspective we find that we lose sight of the nature of knowledge itself in a capacity that is oriented to a knowledge adapted to reality. We believe, however, that this knowledge is maximally relevant both when studying its importance in personal growth, as well as to understand the need that the human being has that his behaviour and way of life are consistent with the reality of what each one is, the meaning of life and what each one wants to be.

In making an approach to the status of this issue, we note that in certain areas such as in the case of the personality psychology, social psychology or neuropsychology, terms such as "conscience", "self-assessment" and "self-management", along with other terms that refer in some way to these issues (such as "self-regulation") are of

³ However, many of the personality theorists have been aware of the need to understand the human being in his individuality, so there appears to be a greater understanding of this issue in this area. Cf. ECHAVARRÍA, M. F. (2013). Personalidad y responsabilidad: La clínica de la personalidad desde una perspectiva antropológica. En A. Polaino-Lorente y G. Pérez-Rojo (Eds.), *Antropología y psicología clínica* (p. 53-75). Madrid: CEU Ediciones.

topical interest.⁴ It is for this reason that, in the course of our work we will engage in a dialogue with the contributions of those authors who, with their current research in these areas, have made important contributions to the study of the topic that we research. However, without forgetting that to consider psychology as a science away from the philosophical anthropology can lead to a speculative lack of clarity and not to have a deep connaturality with human plenitude.

In response to this situation and to determine clearly the role of self-knowledge in the formation of the personality, we believe that the study of its relevance in personal growth requires the research of its relationship with affective order and disorder. That is why, throughout our study we pretend to clarify and delve into this relationship with the purpose of showing the necessity of affective order as a prerequisite for a true self-knowledge, considering that the exercise of virtue has patent behavioural consequences that facilitate and promote self-knowledge with regards to search and realization of personal and community well-being. In order to prove this hypothesis, we believe it is necessary from the point of view that the study of the formation of the personality acquires its true meaning in the light of the Thomistic-Aristotelian ethics, which establishes a relationship between what we know as personality and the structure of operative habits (virtues and vices).⁵ We believe that carrying out this research from the Thomistic-Aristotelian theory allows us to conceptually sort the psychological processes of the human being, as well as providing an adequate explanation of the capacity of knowing its dynamics. And this from a full and detailed consideration of the psychic life at the level of the lower acts sorted by reason and will. Since this theory also gives us the tools needed to consider the psychological processes in their true specific meaning, in understanding them with regards to the proper functioning of human reason and will, as well as with respect to the final purpose.⁶

Based on these considerations, we wish, throughout this study, to show the practical consequences both educational and psychotherapeutic that are the result of personality theory from the Thomistic-Aristotelian conception of virtue. One of these consequences is the deep understanding of the human being by which it is assumed

⁴ OYSERMAN, D., ELMORE, K., Y SMITH, G. (2012). Self, self-concept, and identity. En M. Leary y J. Tagney (Eds.), *Handbook of self and identity*, (2ª ed., p. 69-104). New York: Guilford.

⁵ In order to demonstrate this relationship we refer to the work of ECHAVARRIA, M. F. (2009). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. La Plata: UCALP.

⁶ Our research aims to show the relevance of the Thomistic-Aristotelian theory as a response to the issues that arise in the study of the subject that we deal with. As a humble example of the importance that we understand the teaching of Aquinas has, see the annex attached at the end of this thesis.

that the human being cannot end up being understood but from man's consideration as a moral and responsible being.⁷ This way of thinking with regards to a human being forced to focus our attention on the role of personal decisions in the formation of the character beyond that of the interaction between biological and environmental factors, as well as the mere application of techniques that come from the rigid positions that cannot understand the individuality of each person.⁸ To study the role of personal choices in the formation of the personality, we do not pretend to deny, ignore or reduce the multiplicity of causal factors that affect the development of a specific psychopathology. We aim to highlight the relevance of self-knowledge and the exercise of virtue as requirements of nature itself to contemplate the order that belongs to man whilst he is a man. And with that, to be able to demonstrate that self-knowledge and the exercise of virtue are "powers" that allow a healthy personal growth. And that, in any vital circumstance, they are necessary elements that allow man to have an attitude towards life through which he learns, assumes and accepts those realities about himself and the world around him. An attitude that is moving away from a emotive vision that reduces him to the passivity of one who cannot dominate his life. An attitude that is the result of true discovery of his personal being which in turn has the real knowledge of what he can be. For this demonstration, we will go to the Thomistic-Aristotelian theory. We will confirm the contributions of the Thomistic-Aristotelian theory in this field with the research of current authors which, — both from the philosophy and psychology field— have been engaged in a serious dialogue between ethics and psychology from the rediscovery of the Thomistic-Aristotelian theory, thus underlining the relevance of the Thomistic theory for current issues. Among these authors, the proposal of Echavarría constitutes the main starting point of our work. As it widely and deeply takes on both the terms that are most present in psychology, as well as allowing the appropriate relationship between psychology and philosophy to be established by consistently integrating the different epistemological levels. This relationship allows a critical dialogue to be engaged with the contributions of the main currents of contemporary psychology on the subject of our research. It is for these reasons that, in the course of the thesis, the work of Echavarría will often be cited. This frequent reference to Echavarría's work will focus particularly on his psychological work without being able to, however, address or highlight as one should the depth and richness of his philosophical work which, due

⁷ ECHAVARRÍA, M. F. (2013). Introducción. Interdisciplinariedad, psicología y estudio del carácter: consideraciones epistemológicas. En: *La formación del carácter por las virtudes. Volumen I. Templanza e intemperancia: propuestas terapéuticas y educativas* (p. 11-24). Barcelona: Ediciones Scire.

⁸ ECHAVARRÍA, M. F. (2013). Personalidad y responsabilidad: La clínica de la personalidad desde una perspectiva antropológica. En A. Polaino-Lorente y G. Pérez-Rojo (Eds.), *Antropología y psicología clínica* (p. 53-75). Madrid: CEU Ediciones.

to the same limitations imposed by the object of this research, are not reflected in our work. And despite the limitations of this research, I have the honour and the satisfaction of having been able to carry out a thorough study of the work of Martín F. Echavarría of which I hope I have been able to obtain and transmit fruitful results.

To carry out this research, this paper is articulated following an integrative research methodology, although the formality of this thesis is psychological, we have carried out a first introductory chapter of philosophical foundation that justifies it being a theoretical thesis, and that leads us to use the citation mode characteristic of Social Sciences.

With regard to the organisation of the thesis, our research is divided into an introduction, five chapters and a conclusion, in turn dividing each chapter into various headings and subheadings.

In Chapter I, "Self-knowledge as a fundamental task of life" we will carry out a philosophical analysis of the study of self-knowledge dividing it mainly in two blocks: (1) To delve more deeply into the question of self-knowledge from the Thomistic theory, we will present the main contributions of authors that we can encompass within the Thomistic School of Barcelona, such as Francisco Canals Vidal and Jaume Bofill, due to the fact that their rediscovery of the Thomistic metaphysics of knowledge provides us with a deep understanding of the nature of knowledge. Together with the ideas provided by these authors, the work of Martín F. Echavarría offers a Thomistic vision of the practice of psychology that guides us in the study of self-knowledge in the practical order, and therefore, in the study of its relationship with the exercise of virtue. Finally, in this chapter, we will go to the contributions from the philosophy of the mind that Juan Jose Sanguineti makes of this topic. Who, also from Thomism, although with a more phenomenological contribution, allows us to bring the study of self-knowledge closer to the most studied psychological issues in certain areas, such as neuroscience. For this reason, we will make a brief statement of his main contributions to the subject in this first part. We must clarify here that, due to the complexity of this issue and the need to give a clear response to the question of self-knowledge (a term that we shall use interchangeably with "self-cognition") as the basis for the rest of our research, this is the main part of the thesis and the longest chapter. (2) We will examine the current situation of the research of this subject in contemporary psychology (mainly experimental social psychology and personality psychology) showing both the contributions and the shortcomings of its

conception of self-knowledge mainly from the study of the "self-concept" and showing the need for a reconsideration of the issue in the light of Aquinas.

After this first foundational part, we will respond in Chapter II, "The integrative power of virtue," to the question of why the exercise of virtue is necessary for a true self-knowledge, delving into the definition of habit and virtue, as well as the factors that seem relevant to consider in order to understand their relationship with self-knowledge; such a study we will do from authors who have shown the relevance of the Aristotelian-Thomistic virtue theory from their contributions in the psychological field. Other authors will also be studied who due to their theoretical influence (such as M. Arnold in the field of the psychology of emotions) or due to their practical influence (such as A. Adler) can, with their contributions in the psychology field, help us to clarify the issues that we are dealing with. Because although this chapter deals with generally known issues, it is appropriate to study them pausing on those issues that are the most important to the subject that we investigate and relating them to the contributions of relevant authors who from contemporary psychology have researched this topic so as to bring Aquinas thought closer to current psychology.

Once the positive effects of the exercise of virtue in self-knowledge, in chapter III, "The affective immaturity and its psychological consequences" and chapter IV, "Psychopathology, moral disorder and self-knowledge" have been clarified then the negative consequences of affective disorder and vice mainly in self-knowledge shall be set out; in this context some possible similarities and theoretical connections between the current psychology and Aquinas' thought shall also be proposed. So that, for example, in chapter IV we will introduce the topic with an epidemiological review of today's most common psychological disorders and we will ask ourselves for the relationship that the results of such studies will have with moral disorder, issues that we will resolve throughout the chapter.

After these four chapters of mainly theoretical content, we felt it necessary to have a final chapter for psychotherapeutic practice, "Virtue and self-knowledge in psychotherapeutic practice". This part is not aimed at carrying out a practical project, but to presenting a proposal with those aspects that we consider most relevant to the patient's self-knowledge. This chapter will focus primarily on the relationship between the psychotherapist and his patient and the role that virtue and self-knowledge have in this relationship. Although in the four previous chapters we intend to demonstrate that virtue is an essential and indispensable element to form a balanced personality, due to our psychotherapeutic work, in this last chapter we want to express the need

to make a practical contribution which would involve the conclusions obtained in the previous chapters, and, therefore, from the perspective of the psychology practice, we attempt to explain in what sense virtue and self-knowledge are important for those who, from practising of psychology, look after man in the essential task of knowing himself. It is, therefore, to those psychologists who want to practice psychotherapy according to the truth of what the human being is, in whom we have thought of when undertaking this chapter, in order to be able to contribute in a more graphic and practical way to show the scope and consequences that this research brings mainly in the psychotherapeutic order.

EL CONOCIMIENTO DE SÍ MISMO COMO TAREA FUNDAMENTAL DE LA VIDA HUMANA

En este capítulo de nuestro trabajo se hará una exposición breve de las cuestiones filosóficas relevantes en el estudio del autoconocimiento para de este modo poder partir de una fundamentación filosófica que ilumine nuestra investigación. Esta exposición será necesaria para, más adelante, poder fundamentar y conceptualizar lo que en Psicología se entiende por “autoconcepto”, “autoimagen”, y términos parecidos, y que, en su contenido, se refieren al “autoconocimiento” o conocimiento de sí mismo. Siguiendo a varios autores que partiendo de la teoría de Tomás de Aquino han profundizado en estos aspectos, se pretende ahora recoger y clasificar aquellos actos y operaciones que nos “informan” sobre nosotros mismos y permiten un conocimiento propio.

Debido a la extensión limitada de la tesis, no podemos tratar exhaustivamente todas las cuestiones y factores relacionados con el “conocimiento de sí”. Por esta razón, del conocimiento de sí distinguiremos diversos niveles comenzando por el que propiamente muestra la verdadera identidad personal para ir conformando el conjunto de niveles que conforman y manifiestan de distintos modos este conocimiento de sí.

Iniciaremos esta exposición con las aportaciones de Canals para presentar, en primer lugar, el conocimiento existencial que emana de la misma presencia que el alma tiene de sí misma y que se denomina “conciencia existencia del yo”. En segundo lugar, presentaremos a partir de las aportaciones de este mismo autor, el “conocimiento por connaturalidad”, fruto de la tendencia que toda criatura tiene a su perfección por una inclinación y orden inmanente a ella, que es vestigio y semejanza del amor que mueve a Dios a crearla y por la que busca su perfección por semejanza del bien divino. En tercer lugar, ampliaremos la exposición de estos dos tipos de conocimiento de sí recogiendo las aportaciones de Bofill. En cuarto lugar, expondremos las principales aportaciones de Echavarría, centrándonos en su exposición sobre el conocimiento del propio carácter y el *experimentum* como elementos necesarios para un verdadero conocimiento y crecimiento personal. Por

último, expondremos brevemente el estudio de la “autoconciencia” en Sanguineti, para presentar las diferencias entre los niveles de conocimiento anteriores y el conocimiento de sí que se da principalmente a un nivel sensible. Esta exposición pretende afirmar dos ideas: (1) que el “conocimiento de sí” en el que nos centraremos en este estudio es principalmente un conocimiento intelectual absolutamente necesario para la vida práctica, y por tanto, estrechamente relacionado con el ejercicio de la virtud (2) y que fundamentado en la dignidad personal es un conocimiento no comparable con el conocimiento que los demás animales pueden llegar a tener de sí. Un conocimiento que es máximamente necesario para el crecimiento personal.

El presente trabajo pretende ser una humilde aportación a esa tarea fundamental, exigencia de la naturaleza humana, en la que consiste el camino hacia el conocimiento de sí y el cultivo de la interioridad personal.

1. La conciencia existencial según Francisco Canals Vidal

En este apartado expondremos muy breve y resumidamente la enseñanza de Santo Tomás respecto a las características que presenta el conocimiento de sí mismo para finalmente presentar el pensamiento de los autores citados en referencia a la doctrina del Aquinate.

Para tal propósito, si bien excede a las posibilidades del presente trabajo realizar un análisis filosófico de la cuestión, será necesario alguna reflexión de este orden para comprender y delimitar adecuadamente el tema que pretendemos investigar. Así, para profundizar en el conocimiento que tiene el hombre de sí mismo, hay que recordar brevemente qué es el conocimiento en cuanto tal y por qué podemos hablar de diversos niveles de conocimiento. Canals al tratar de este preconocido, plantea que aplicamos el término “conocimiento” a diversas realidades, siendo este término análogo, es decir, significando diversas realidades semejantes proporcionalmente entre sí. Es esta proporcionalidad, la que nos lleva en esta investigación a considerar que en el conocimiento de sí se dan distintos niveles de conocimiento que debemos clarificar, para no caer en univocismos que limiten el conocimiento pleno del ser humano y conlleven a conclusiones reduccionistas de lo que es.⁹

⁹ CANALS, F. (1987). *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: PPU, p. 57.

La infinitud propia de la *sustancia espiritual*, del *ser inmaterial*, designa la perfección proveniente de la sustancia personal por la cual es capaz es inteligente e inteligible.¹⁰ Esta infinitud propia del ser inmaterial —en cuanto que no está limitado por la materia— posibilita el conocimiento debido a que, por esta inmaterialidad, el cognoscente no está limitado a poseer sólo la propia forma, sino que está abierto a recibir la forma de otra cosa. Por lo que posee inmaterialmente el ser, pues “le es connatural tener también la forma de otra cosa, pues la especie de lo conocido se encuentra en quien conoce”:

Los seres cognoscentes se distinguen de los no cognoscentes, en que estos últimos no tienen más que su propia forma, mientras que los primeros pueden tener también las formas de las otras cosas, porque las especies de las cosas conocidas están en el mismo que las conoce. Por ello la naturaleza de las cosas que no conocen es más coartada y limitada, y la naturaleza de las cosas que conocen tiene más amplitud y extensión. Y así dice Aristóteles que el alma es en cierto modo todas las cosas.¹¹

Así, por su ser inmaterial (el cual es acto de los inteligibles) se conoce a sí mismo por su misma esencia, y es principio interno de su propia intelección.¹² Análogamente, si bien el alma humana es de naturaleza intelectual y su ser es un ser inmaterial y subsistente,¹³ y consecuentemente, es capaz de estar presente a sí misma en su acto;¹⁴ debido a que el hombre es una unidad de alma y cuerpo, el alma no puede ser entendida en acto. Esto es debido a que nuestro entendimiento que está en potencia de conocer la esencia de los entes materiales, se actualiza por las especies abstraídas de lo sensible.

El entendimiento humano, con respecto a los seres inteligibles, está en pura potencia, como la materia prima en relación a lo sensible. Por eso es llamada *posible*. Así, pues, considerado en su esencia, es sólo capacidad de entender. Por eso tiene, en cuanto tal, el poder de entender, pero no el de ser entendido hasta que no esté en acto. [...] Pero porque, en la vida terrena, a nuestro entendimiento le es connatural conocer lo material y sensible, como dijimos (q.84 a.7), se sigue que nuestro entendimiento se conoce a sí mismo en cuanto se actualiza por las especies abstraídas de lo sensible, sirviéndose de la luz del entendimiento agente, que es el acto de las especies inteligibles y, por ellas, del

¹⁰ ECHAVARRÍA, M. F. (2013). El modo de subsistir personal como reflexión sustancial según Tomás de Aquino. *Espíritu*, 146, p. 277-310.

¹¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q. 14, a. 1, in c.

¹² MANRESA, I. (2015). “El hombre espiritual es el que entiende las cosas espirituales”. *Un criterio de hermenéutica bíblica a la luz de Santo Tomás de Aquino*. [Tesis Doctoral Inédita]. Madrid: Universidad San Dámaso, p. 87.

¹³ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q. 75, a. 1-2.

¹⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, a. 2, ad 1.

entendimiento posible. Por lo tanto, nuestro entendimiento se conoce a sí mismo no por su esencia, sino por su acto.¹⁵

Al necesitar el cuerpo para conocer, el modo de conocimiento esencial que tiene el alma de sí misma es al considerar la naturaleza de la especie que abstrae de lo sensible. Por lo que, respecto a cómo el hombre con su razón natural se conoce a sí mismo, debemos decir que el hombre en cada acto de conocimiento o de voluntad o de acción percibe su propia existencia inmediatamente, lo que supone una presencia habitual del alma a sí misma y autoposición de la mente que es la luz de la verdad en nosotros:

De tal modo hay que reconocer que en estos actos, radicados en la misma entidad de la mente, se patentiza ésta a sí misma en cuanto al conocimiento de sí mismo según su ser individual y singular, que hay que afirmar también que, con anterioridad a la adquisición receptiva de cualquier dato sensible requerido para el conocimiento del primer objeto, que es la naturaleza de las cosas materiales, el alma misma intelectual es, en su misma sustancia, el principio intrínseco y habitual de aquella conciencia singular, existencial y perceptiva.¹⁶

Este conocimiento existencial, que santo Tomás distingue del conocimiento universal de nuestra naturaleza,¹⁷ es explicado por Canals en uno de sus últimos escritos de madurez,¹⁸ donde señala que el hombre tiene experiencia del espíritu humano del siguiente modo:

El conocimiento de nuestra alma no es sólo el conocimiento universal de su naturaleza. Haciendo radicalmente posible todo conocimiento, existen en el hombre en acto de pensar el «conocimiento del alma según que tiene ser en tal individuo». Es la conciencia del yo, que no es intelección objetiva, pero sí conocimiento intelectual. Lo singular no es inteligible en cuanto material, pero lo espiritual individual tiene un modo propio de

¹⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q. 87, a. 1, in c.

¹⁶ CANALS, F. (1987). *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: PPU, p. 97.

¹⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q. 87, a. 1, in c: "Entre estos dos tipos de conocimiento hay diferencia. Para tener el primero, basta la misma presencia del alma, que es principio del acto por el cual se conoce a sí misma. Por eso se dice que se conoce a sí misma por su sola presencia. En cambio, para tener el segundo tipo de conocimiento, no es suficiente su presencia, sino que se precisa una laboriosa y minuciosa investigación. Esto explica que muchos ignoren la naturaleza del alma y que también muchos se hayan engañado sobre este problema. Por eso, y refiriéndose a dicha investigación. Agustín en *X De Trin.* dice: *No se busque el alma a sí misma como a algo ausente, sino que se discierna como algo presente, esto es, conocer su diferencia de las demás cosas, y esto es conocer su esencia y su naturaleza*".

¹⁸ CANALS, F. (2004). Conciencia existencial del yo. En F. Canals, *Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador* (p. 73-80). Barcelona: Scire.

“inteligibilidad”, sin la que no habría relaciones interpersonales, ni memoria biográfica o histórica, ni tradiciones de familias o de pueblos.¹⁹

En esta explicación dedicada a aquellas cuestiones de fundamentación previas en las que se sostiene el argumento que a continuación exponemos, queremos, en primer lugar, detenernos en la consideración de ese “modo propio de *inteligibilidad* de lo espiritual individual” sin la cual “no habría relaciones interpersonales ni memoria biográfica”. Es decir, por la subsistencia del alma intelectual el hombre puede tener conciencia intelectual de sí mismo, puede entender y está llamado a perfeccionarse. De ahí que podamos afirmar ya ante esta consideración la necesidad del conocimiento de sí como posibilidad de perfeccionamiento y crecimiento personal.

Este conocimiento existencial y esencial que el hombre tiene de sí mismo es el principio del conocimiento y apertura a toda la dimensión propia de la vida social humana, de la historia y de las realidades puramente espirituales.²⁰ Para desarrollar este primer conocimiento de sí, seguiremos la enseñanza escrita y hablada de Francisco Canals.²¹ Dicho autor, siguiendo fielmente la enseñanza de santo Tomás de Aquino, presenta una serie de afirmaciones que iluminarán y orientarán nuestro trabajo. En efecto, no será superfluo detenerse en aquella consideración filosófica que facilite al psicólogo la comprensión de ese “modo propio de inteligibilidad de lo espiritual individual” que hace posible aquel conocimiento de sí mismo en el que podrán sostenerse las relaciones interpersonales y la memoria biográfica personal y colectiva y que Canals denomina como *conciencia existencial del yo*.²²

Siguiendo al Aquinate, Canals distingue el conocimiento universal de la naturaleza del alma y el conocimiento individual que cada hombre tiene de su propia alma existente “en cuanto a lo que le es propio” por el cual el individuo primeramente se sabe existente y sujeto de sus actos.

El conocimiento que se tiene comunmente sobre toda alma es aquel por el que conocemos su naturaleza; el conocimiento que alguien tiene del alma en cuanto a lo que le es propio es el conocimiento del alma según que tiene ser en tal individuo; por lo cual,

¹⁹ CANALS, F. (2004). Conciencia existencial del yo. En F. Canals, *Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador* (p. 73-80). Barcelona: Scire, p. 73.

²⁰ Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I, q. 88, a. 1, ad 1.

²¹ CANALS, F. (2004). *Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador*. Barcelona: Scire.

²² CANALS, F. (2004). Conciencia existencial del yo. En F. Canals, *Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador* (p. 73-80). Barcelona: Scire, p. 73

por ese conocimiento se sabe que el alma existe, así como alguien percibe que tiene alma, y, por el otro, se sabe qué es el alma y cuáles son sus accidentes propios.²³

Este conocimiento existencial de uno mismo manifiesta la autopresencia propia del alma intelectual y el modo en el que primeramente nos conocemos en cuanto existentes a través de nuestros actos; cuando conocemos, queremos o actuamos percibimos que conocemos, queremos o actuamos y que existimos, lo cual se distingue del conocimiento de la especie del alma (qué somos) que se lleva a cabo por un proceso discursivo que no es inmediato:

Del alma sabemos que existe por sí misma en cuanto percibimos sus actos: pero qué sea lo inquirimos a partir de los actos y de sus objetos, por los principios de las ciencias especulativas.²⁴

Canals advierte la diferencia entre estos dos tipos de conocimiento. Pues el conocimiento discursivo sobre los principios de las ciencias especulativas no tiene el carácter de *evidencia inmediata* que conviene al conocimiento que cada alma tiene de su propia existencia al percibir sus actos.²⁵ Por lo que podemos afirmar que al pensar, querer o actuar el individuo se percibe (1) pensando, queriendo o actuando y en cuanto que se percibe actuando se percibe (2) existente y (3) sujeto de sus actos. Es un conocimiento por el que conocemos “qué se obra en nuestra alma”, un conocimiento íntimo de nuestros actos gracias a la autopresencia de nuestra mente.

Nuestro entendimiento se conoce por su acto, y éste de dos modos: o bien “particularmente”, según que Sócrates o Platón percibe que tiene alma intelectual por cuanto percibe que él entiende, o bien “universalmente”, según que consideramos la naturaleza del alma humana por el acto del entendimiento [...] estos dos conocimientos difieren entre sí pues, para tener el primero de estos conocimientos (el particular) basta la misma presencia de la mente, que es principio del acto por el que la mente se percibe a sí misma; y por eso se dice que se conoce por su presencia. Pero, para el segundo conocimiento (el universal), no basta su presencia, sino que se requiere una investigación diligente y sutil, por lo que muchos ignoran la naturaleza del alma y muchos erraron acerca de ella,²⁶

²³ CANALS, F. (2004). Conciencia existencial del yo. En F. Canals, *Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador* (p. 73-80). Barcelona: Scire, p. 73, citando a Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 10, a. 8, in c. La traducción del texto original latino es de Francisco Canals.

²⁴ Ídem.

²⁵ *Ibid.*, p. 74.

²⁶ Ídem., citando a TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 87, a. 1, in c. La traducción del texto original latino es de Francisco Canals.

A partir de la evidencia inmediata de este conocimiento Canals presenta una nueva afirmación del Aquinate y recuerda “el doble carácter de la indubitabilidad del conocimiento existencial y la facilidad con que se yerra en el conocimiento esencial del alma”:

Nadie se equivocó nunca en cuanto a no percibir que él vive, lo que pertenece al conocimiento por el que alguien conoce qué se obra en su alma; según este conocimiento, el alma se conoce habitualmente por su esencia, pero muchos caen en error acerca del conocimiento de la naturaleza del alma misma en su naturaleza específica.²⁷

Para el objetivo de nuestra investigación será necesaria aquella “investigación diligente y sutil” —de la mano de maestros que sabiamente han buscado alcanzar el conocimiento de la esencia del alma— sobre ese conocimiento “particular”, por el que “la mente se percibe a sí misma y se conoce por su presencia íntima”. Pues, “por lo mismo que él obra, percibe que él existe; obra por sí misma el alma, luego por sí misma conoce de sí misma que existe”.²⁸

Canals explica con claridad que “*el hombre se hace consciente de que existe al percibir conscientemente que está en acto de pensar*”²⁹. Esta es una afirmación de *gran trascendencia* para nuestro estudio porque está poniendo aquellos fundamentos por los que, desde una perspectiva más psicológica, podrá comprenderse lo que significa “ser consciente de sí mismo”, “tener conciencia de sí”, o, incluso, “autoconocerse”.

Ese conocimiento singular propio del alma, propio de cada uno, es estrictamente personal, y el modo en que cada uno sabe que existe es un modo exclusivamente personal que no lo tiene nadie más que él mismo (y Dios). Por los gestos externos, por el lenguaje, las palabras y por demás manifestaciones externas puede llegar a conocerse algo de ese modo personal que cada uno tiene de conocerse a sí mismo, pero nadie puede conocer a otro del mismo modo en que alguien se conoce a sí mismo.

Así, Canals encuentra en la afirmación del Aquinate la distinción entre el conocimiento por el cual conocemos a partir de los objetos la naturaleza intelectual

²⁷ Ídem., citando a TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 10, a. 8, ad 2. La traducción del texto original latino es de Francisco Canals.

²⁸ Ibid., p. 75, citando a TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 10, a. 8, ad 2. La traducción del texto original latino es de Francisco Canals.

²⁹ Ídem.

del alma y la conciencia de sí en cuanto existente que no necesita de la adquisición de ningún hábito intelectual sino de los actos u operaciones, que actualizan esta autopercepción.

Encontramos en la afirmación de Santo Tomás de que el alma no necesita adquirir ningún hábito intelectual para hacerse capaz de ser consciente de sí misma existente, la imposibilidad de confundir el raciocinio que, a partir de los objetos, puede llegar a concluir en la naturaleza espiritual e intelectual del alma, con la necesidad de los actos u operaciones para la auto-percepción del alma existente.³⁰

Para el objeto de nuestro trabajo será, pues, fundamental estudiar y comprender cuáles sean esos “actos u operaciones para la autopercepción del alma existente” que nos permiten en ese mismo acto percibir que existimos y prestar atención a lo “qué tenemos” en el alma o como señala santo Tomás atender a lo que en ella se obra.³¹

Ahora bien, Canals recuerda la importancia de asentar el estudio de esta conciencia existencial del yo que cada uno tiene de sí mismo —o como hemos indicado anteriormente, el “percibir conscientemente del hombre que está en acto de pensar”— en la enseñanza de santo Tomás para comprender con profundidad su naturaleza y estructura frente a los errores derivados de las afirmaciones de Descartes y Kant.

Avanzaremos en el conocimiento de lo que piensa santo Tomás sobre la naturaleza y estructura de esta conciencia existencial del yo que cada uno tiene de sí mismo —o tal vez diríamos mejor: profundizaremos reflexivamente interiorizando hacia la esencia del alma presente a sí misma como principio de sus operaciones de conocimiento objetivo— si nos damos cuenta *de la especial e inmediata certeza* que santo Tomás atribuye a este conocimiento del alma individual y existencial y el rigor con que lo distingue de la engañosa y gratuita afirmación del carácter evidente del cogito cartesiano.³²

La “especial e inmediata certeza” del conocimiento existencial del alma a la que Canals se refiere es a aquella certeza por la cual “podemos entender que no pueda nadie puede pensar, asintiendo, que él no existe: pues, en cuanto piensa algo, percibe que él existe”³³. Por ello, nadie puede dudar que no existe, pues al estar diciendo algo se percibe existiendo. Mientras que en el trabajo discursivo acerca de cuál sea la esencia y las características de la naturaleza del alma “muchos se han

³⁰ Ídem.

³¹ Ibid., p. 74, citando a TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 10, a. 8, in c.

³² Ibid., p. 75.

³³ Ibid., p. 75, citando a TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 10, a. 12, ad 7.

equivocado”, nadie se ha equivocado nunca en no considerar que vive y que existe. En cuanto a saber que uno mismo existe, nunca nadie se ha equivocado en no percibir que él es. Esta consideración vuelve a recordarnos que en el *acto de pensar* nos percibimos existiendo y, tal como advierte Canals, “puede orientarnos decisivamente hacia aquella profundización en la «vuelta sobre sí mismo» que Santo Tomás afirma idéntica con la subsistencia en sí mismo propia del espíritu pensante”.³⁴

Por este conocimiento “de autopercepción e inmediatez” cada uno entiende “lo que en su alma se obra”. Se trata de un conocimiento individual, existencial y autoperceptivo del yo en su ser, se trata de una “conciencia existencial que pertenece a cada hombre por su ser” sin la cual no podrían explicarse los actos más propiamente humanos:

Aquí sólo aludiré al hecho patente de que, si no reconociésemos esta conciencia existencial que pertenece a cada hombre por su ser, tampoco podríamos explicar ni la cotidiana sociabilidad humana, ni las tradiciones familiares o de los pueblos, ni que se hubiesen escrito memorias autobiográficas como las *Confesiones* de san Agustín (por citar sólo un ejemplo cimero), ni tendría interés contemplativo el conocimiento de la Historia, ni hubieran podido surgir, en la Literatura, en novela o en teatro, tantos escritos enriquecedores del conocimiento humano, atentos con primacía y profundidad a la vida humana, en lo singular y existencial.³⁵

Y ello es así, porque, siguiendo a Canals, se da una “relación intrínseca entre esta experiencia propia de lo singular espiritual [...] con la posibilidad de alcanzar el hombre al conocimiento esencial y universal de la naturaleza del alma intelectual”.³⁶ Lo que Canals sostiene es que hay una “radicalidad originaria de la conciencia existencial que cada uno tiene de sí mismo respecto de la posibilidad del conocimiento esencial sobre el espíritu humano y su función de punto de partida necesario del ascenso a lo trascendente al universo sensible”³⁷. Por eso concluye que:

No sólo hay, en el hombre, una percepción o experiencia propia del espíritu humano en cuanto existente, sino que en esta conciencia se arraiga la misma posibilidad de reflexión discursiva por la que alcanzamos a conocer la esencia del alma. En realidad, siendo lo espiritual y lo corpóreo y material totalmente heterogéneos, si no tuviese este carácter nuestro conocimiento esencial del alma, es decir, el carácter de algo ejercido en el seno

³⁴ Ibid., p. 76.

³⁵ Ibid., p. 78.

³⁶ Ídem.

³⁷ Ibid., p. 79.

de la «mismidad consciente» en que consiste la actualidad de nuestro entender, sería para el hombre inconcebible cualquier naturaleza espiritual, ángélica o humana.³⁸

En efecto, se da una conexión intrínseca entre la conciencia existencial “del yo pensante en su ser” de la persona humana viva y concreta, y “la capacidad del hombre para describir en su mente el orden entero del universo y de sus causas”.³⁹ Siguiendo a Canals, frente al error de considerar una dualidad subjetiva-objetiva “como constitutiva de la esencia del conocimiento” (de la cual derivan los errores en psicología que distinguen un “yo empírico” o conjunto de representaciones del “yo ontológico”, un yo totalmente vaciado y deshumanizado y por la cual se negaría a Dios que es “intelección de su propia intelección”), es necesario considerar que el principio de todo conocimiento es *la posesión consciente de sí mismo* y recordar el carácter “individual, existencial, autoperceptivo y experimental del yo *en su ser*.”⁴⁰ En esta línea Canals añade que la cuestión va a radicar en recordar que:

La comprensión de este conocimiento del alma que cada uno tiene de sí mismo según que tiene ser y de su carácter de actuación consciente de la mismidad de cada espíritu humano individual, ha chocado con el obstáculo de una mal entendida interpretación acerca de la no inteligibilidad directa de lo singular⁴¹.

Por ello, insiste Canals en la necesidad de atender a la doctrina explícita del Aquinate:

Lo singular no repugna que sea entendido en cuanto singular, sino en cuanto material, y así, si algo es singular e inmaterial, como lo es el entendimiento mismo, no repugna que sea entendido⁴².

Así como se entiende a sí mismo nuestro entendimiento, aun siendo él mismo un entendimiento singular, así también entiende su acto de entender, que es un acto singular existente en el presente o en el pretérito⁴³.

Tratando del carácter inmaterial del entendimiento, Canals nos redescubre la autoconciencia personal a partir de este modo propio de inteligibilidad, esta inteligibilidad existencial de la subsistencia en sí de la mente propia de la vida personal de cada hombre. Dice así:

³⁸ Ibid., p. 79.

³⁹ Ibid., p. 77.

⁴⁰ Ibid., p. 76.

⁴¹ Ibid., p. 77.

⁴² Ibid., p. 76, citando a TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q. 86, a. 1, ad 3.

⁴³ Ibid., p. 76, citando a TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q. 79, a. 6, ad 2.

Sólo el reconocimiento íntimo de la conciencia del yo pensante en su ser hubiera hecho posible el diálogo y la superación del “vaciado logicista” del yo trascendental en el criticismo kantiano, vaciado que separó del hombre individual, de la persona humana viva y concreta, la capacidad del hombre para describir en su mente el orden entero del universo y de sus causas, que había descubierto Aristóteles y explicado genialmente santo Tomás, pero que quedó, a partir del criticismo trascendental kantiano, literalmente “deshumanizando”, descuajado de la vida personal de cada hombre⁴⁴.

Por tanto, Canals recuerda que “la persona humana viva y concreta” en acto de pensar se percibe como existente, y de este modo, hace suyo lo conocido. Es a partir de la palabra del hombre que es dicha dentro de la mente, según que es en la intimidad de la conciencia existencial “que pertenece a cada hombre por su ser”⁴⁵, que se puede explicar toda la riqueza y profundidad de la vida humana, su carácter social, la escritura de memorias autobiográficas, etc. Pues lo que es máximamente verdadero es aquello que es máximamente singular e inmaterial, que es la persona. Por lo que conociendo su propio ser y actuar, la historia de sus elecciones, alcanza mayor perfección. Este “hecho patente” es de suma importancia para la investigación de este conocimiento existencial.

2. El conocimiento por connaturalidad según Francisco Canals Vidal

Fundado en el conocimiento existencial de sí, nos parece encontrar en el conocimiento por connaturalidad un conocimiento importantísimo para nuestro estudio. Tal conocimiento es el modo por el que el hombre alcanza a conocer el bien que da sentido a su ser y a su vida y por el que puede ordenar su vida a la perfección que alcanza por medio de la obra buena.

Desde la conciencia de la propia bondad y deseando alcanzar su perfección, el hombre descubre el bien como fin y ordena su acción a alcanzarlo. Por ello señala Echavarría que:

lo que se desea como último fin se toma como regla de vida y configura nuestro carácter y nuestras conductas, de tal modo que podemos afirmar que una personalidad se puede

⁴⁴ Ibid., p. 77.

⁴⁵ Ídem.

comprender sobre todo a partir de aquello en que ha constituido su último fin, que da dirección a su vida.⁴⁶

En el Capítulo II se expondrá cómo la cuestión del fin, la tendencia del individuo hacia el fin como “autoideal” y el conocimiento del fin son temas relevantes en nuestro estudio sobre papel del conocimiento de sí. Tales cuestiones expresan la meta hacia la cual el individuo se dirige como despliegue de su naturaleza, como reafirmación de lo que el sujeto es y a lo que considera que está llamado a ser. Nos parece consiguientemente que, este nivel de autoconocimiento facilitaría (1) el descubrimiento del orden y jerarquía del conjunto de disposiciones o rasgos que configuran la propia personalidad, (2) y el significado vital que el individuo otorga a ese bien que “pone en marcha dinámicamente su proceso”⁴⁷ a partir de las elecciones libres que ha tomado en “la intimidad de su conciencia”.⁴⁸

Si partimos de la afirmación de que el conocimiento es un cierto ser por el que el cognoscente posee intencionalmente las realidades, es necesario recordar que en el conocimiento intelectual el cognoscente está abierto a poseer en sí el orden entero del universo y de sus causas. Esto es así en cuanto que, como señala el Aquinate, el conocimiento es una perfección del cognoscente en la medida en que posee inteligiblemente lo que las cosas son.⁴⁹ Y tal perfección se realiza por medio de la “palabra interior” en la que se consuma el conocimiento y manifiesta el ente, pues en esta palabra interior entiende y dice aquello que entiende. Pues, como afirma santo Tomás, pertenece a la esencia del conocer formar una palabra interior en la que el cognoscente conoce y expresa lo conocido, lo cual brota de la actualidad del cognoscente.⁵⁰ Por ello, Manresa —siguiendo la teoría del conocimiento de Canals— señala que según la perfección de esta palabra interior así será la perfección del conocimiento. Dicha perfección consiste en poseer un concepto más profundo y universal de las realidades conocidas; perfección que en el hombre se da mediante las virtudes intelectuales, las cuales perfeccionan el entendimiento ordenando a su operación a conocer la verdad de las cosas según un grado más perfecto de profundidad y universalidad.⁵¹

⁴⁶ ECHAVARRÍA, M. F. (2009). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*. La Plata: UCALP, p. 117

⁴⁷ CANALS, F. (1987). *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: PPU, p. 617.

⁴⁸ ECHAVARRÍA, M. F. (2013). Personalidad y responsabilidad: La clínica de la personalidad desde una perspectiva antropológica. En A. Polaino-Lorente y G. Pérez-Rojo (Eds.), *Antropología y psicología clínica* (p. 53-75). Madrid: CEU Ediciones, p. 59.

⁴⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 1, a. 9

⁵⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q. 27, a. 1, a. 2, ad 3

⁵¹ MANRESA, I. (2015), “*El hombre espiritual es el que entiende las cosas espirituales*”. *Un criterio de hermenéutica bíblica a la luz de Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Universidad San Dámaso, p. 103.

La perfección del conocimiento en santo Tomás consiste fundamental en la adquisición de un concepto más profundo y universal sobre la realidad. Tal perfección se alcanza en el orden natural mediante los hábitos intelectuales y sobre todo de sabiduría sobre el bien o fin último, razón de orden de todas las demás realidades.⁵²

En este sentido podemos afirmar que, la virtud de la sabiduría y la prudencia en relación con el conocimiento por connaturalidad manifiestan un profundo conocimiento de sí. Conocimiento conformado por esa connaturalidad de la naturaleza con el orden de los preceptos, el asentimiento de la propia bondad, el reconocimiento y fuerte inclinación de los bienes propios y máximamente relevantes y necesarios para el crecimiento personal y, por tanto, conocimiento relacionado con la afirmación de que “es bueno que yo exista”. Por lo que, fundamentado en el conocimiento existencial de sí, núcleo de nuestra verdadera identidad, se sitúan un conjunto de juicios profundamente arraigados en el interior del hombre que expresan los verdaderos deseos del corazón. Tales deseos manifiestan la actitud de uno mismo hacia su existir, el sentido de su vida y las distintas realidades que configuran su vida y expresan, así, el orden interno característico del hombre virtuoso. Es un contacto real y profundo del hombre con la realidad de su vida y el bien que le es propio gracias a la virtud, que ha asentado en él una segunda naturaleza que le permite acceder a la verdad por “afinidad” con el objeto propio.

El modo de este conocimiento es un modo reflexivo por el ejercicio de la afectividad, de una voluntad recta adherida al bien, de tal modo que el bien es captado no meramente como un bien, sino como un bien para mí, cuya posesión es mi felicidad. Aquello que conocemos como bueno, no se queda en el plano de los principios universales, sino que es interiorizado como un bien propio, en cuanto lo hemos experimentado como bueno, lo hemos gozado y consiguientemente lo buscamos como deseado, esperado, etc.

En este orden, tiene mayor importancia la virtud de la sabiduría en cuanto que perfecciona el entendimiento en orden a conocer el bien último (como causa final) y juzgar a partir de éste las demás realidades que se ordenan a él.⁵³ Debido a que conoce la causa última rige y guía a la prudencia. Como el conocimiento prudencial

⁵² Ibid., p. 108.

⁵³ Ahora bien, cuando santo Tomás trata del conocimiento por connaturalidad lo hace para referirse principalmente al don del Espíritu Santo de sabiduría. Sin embargo, para establecer una analogía, santo Tomás parte del conocimiento propio del hombre virtuoso y del juicio connatural del sabio acerca del bien.

rige el obrar moral, y éste se ordena a un fin, este conocimiento supone el apetito recto del fin:

Pero sucede que el entendimiento es movido por la voluntad, lo mismo que las demás potencias: pues uno considera algo en acto porque quiere. Y por eso, el entendimiento, en cuanto que dice orden a la voluntad, puede ser sujeto de virtud absolutamente dicha. De este modo el entendimiento especulativo o la razón es sujeto de la fe, pues el entendimiento es movido por el imperio de la voluntad a asentir a las verdades de la fe, ya que *nadie cree si no es queriendo*. Y el entendimiento práctico es sujeto de la prudencia, pues al ser la prudencia la recta razón de lo agible, para que exista la prudencia se requiere que el hombre esté bien dispuesto respecto de los principios de esta razón de lo agible, que son los fines, respecto de los cuales está bien dispuesto el hombre por la rectitud de la voluntad, como lo está para los principios especulativos por la luz natural del entendimiento agente.⁵⁴

La necesidad de que, para poder ser prudente, el hombre debe estar bien dispuesto respecto de los fines se debe a que los fines actúan como principios del obrar humano.

La prudencia, en cambio, no sólo causa esa facultad, sino también el uso, pues dice orden al apetito, en cuanto que presupone la rectitud del mismo.

La razón de esta diferencia es que el arte es *la recta razón de lo factible*, mientras que la prudencia es *la recta razón de lo agible*. Ahora bien, difieren el hacer y el obrar, porque, según se dice en el libro IX *Metaphys.*, la hechura es un acto que pasa a la materia exterior, como edificar, cortar, y cosas parecidas, mientras que el obrar es un acto que permanece en el mismo agente, como ver, querer, y cosas parecidas. Así, pues, la prudencia está respecto de estos actos humanos, que son el uso de las potencias y de los hábitos, en la relación en que está el arte respecto de las obras exteriores, porque una y otra son la razón perfecta respecto de aquello a que se aplican. Pero, así como la perfección y la rectitud de la razón en el orden especulativo depende de los principios, a partir de los cuales la razón silogiza, conforme se ha dicho (a.2 ad 2) que la ciencia depende del entendimiento, que es el hábito de los principios, y lo presupone; en los actos humanos los fines ejercen la función que los principios en el orden especulativo, según se dice en el libro VII *Ethic*. Por consiguiente, para la prudencia, que es la recta razón de lo agible, se requiere que el hombre esté bien dispuesto respecto de los fines, lo cual se logra por el apetito recto. De ahí que para la prudencia se requiera la virtud moral que hace que el apetito sea recto. En cambio, el bien de las obras de arte no es el bien del apetito humano, sino el bien de las obras mismas; por eso el arte no presupone el apetito recto. Esa es la razón de que se alabe más al artista que realiza mal la obra queriendo que al que le ocurre lo mismo sin querer; en cambio, es más imprudente el que peca

⁵⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 56, a.3, in c.

queriendo que el que peca sin querer, puesto que la rectitud de la voluntad es esencial a la prudencia, y no lo es al arte. Por todo lo cual resulta claro que la prudencia es una virtud distinta del arte.⁵⁵

Por lo cual puede afirmarse que la virtud moral y el conocimiento de los fines verdaderos son máximamente necesarios para el actuar prudente en cuanto que el juicio sobre lo particular puede ser fácilmente erróneo por el desorden afectivo:

Las demás virtudes intelectuales pueden existir sin la virtud moral, pero la prudencia no puede existir sin la virtud moral. La razón de ello es porque la prudencia es la recta razón de lo agible, no sólo en general, sino también en los casos particulares, donde se realizan las acciones. Ahora bien, la recta razón preexige unos principios de los que procede en su raciocinio. Pero es necesario que la razón sobre los casos particulares proceda no sólo de los principios universales, sino también de los principios particulares. En cuanto a los principios universales de lo agible, el hombre está bien dispuesto por el entendimiento natural de los principios, mediante el cual conoce que nunca se ha de hacer el mal, o también por alguna ciencia práctica. Pero esto no basta para razonar correctamente sobre lo particular, pues ocurre a veces que este principio universal conocido por el entendimiento o por la ciencia, se corrompe en su aplicación al caso particular por influjo de la pasión, como sucede al concupiscente, a quien, al vencerle la concupiscencia, le parece bueno lo que desea, aunque sea contrario al juicio universal de la razón. Por consiguiente, así como el hombre está bien dispuesto respecto de los principios universales por el entendimiento natural o por el hábito de ciencia, para estar bien dispuesto respecto de los principios particulares de lo agible, que son los fines, necesita ser perfeccionado por algunos hábitos mediante los cuales resulte en cierto modo connatural al hombre juzgar rectamente del fin; y esto lo logra por la virtud moral, pues el virtuoso juzga rectamente del fin de la virtud, puesto que *según es cada uno, así le parece a él el fin*, conforme se dice en el libro III *Ethic*. Por consiguiente, para la recta razón de lo agible, que es la prudencia, se requiere que el hombre posea la virtud moral.⁵⁶

Ahora bien, el hombre parte primeramente de un primer conocimiento experiencial de los fines que se alcanza por la sindéresis al experimentar las inclinaciones naturales como aquellas a las que está naturalmente inclinado y, por tanto, las reconoce como los bienes que deben ser buscados.

Como ya dijimos (q.91 a.3), los principios de la ley natural son en el orden práctico lo que los primeros principios de la demostración en el orden especulativo, pues unos y otros son evidentes por sí mismos. Ahora bien, esta evidencia puede entenderse en dos sentidos: en absoluto y en relación a nosotros. De manera absoluta es evidente por sí misma cualquier proposición cuyo predicado pertenece a la esencia del sujeto; pero tal

⁵⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 57, a.4, in c

⁵⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 58, a.5, in c

proposición puede no ser evidente para alguno, porque ignora la definición de su sujeto. Así, por ejemplo, la enunciación «el hombre es racional» es evidente por naturaleza, porque el que dice hombre dice racional; sin embargo, no es evidente para quien desconoce lo que es el hombre. De aquí que, según expone Boecio en su obra *De hebdomad.*, hay axiomas o proposiciones que son evidentes por sí mismas para todos; y tales son aquellas cuyos términos son de todos conocidos, como «el todo es mayor que la parte» o «dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí». Y hay proposiciones que son evidentes por sí mismas sólo para los sabios, que entienden la significación de sus términos. [...]

Mas, así como el ente es la noción absolutamente primera del conocimiento, así el bien es lo primero que se alcanza por la aprehensión de la razón práctica, ordenada a la operación; porque todo agente obra por un fin, y el fin tiene razón de bien. De ahí que el primer principio de la razón práctica es el que se funda sobre la noción de bien, y se formula así: «el bien es lo que todos apetecen». En consecuencia, el primer precepto de la ley es éste: «El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse». Y sobre éste se fundan todos los demás preceptos de la ley natural, de suerte que cuanto se ha de hacer o evitar caerá bajo los preceptos de esta ley en la medida en que la razón práctica lo capte naturalmente como bien humano.

Por otra parte, como el bien tiene razón de fin, y el mal, de lo contrario, síguese que todo aquello a lo que el hombre tiene natural inclinación, la razón naturalmente lo aprehende como bueno y, por ende, como algo que debe ser procurado, mientras que su contrario lo aprehende como mal y como vitando. De aquí que el orden de los preceptos de la ley natural sea correlativo al orden de las inclinaciones naturales.⁵⁷

Observamos, pues, que el hombre partiendo del conocimiento connatural del fin, por la inclinación de la propia naturaleza, ordena su vida a la perfección que alcanza por el obrar virtuoso. Tal actuar virtuoso conforma una segunda naturaleza, y perfeccionará la inclinación hacia el fin al hacer más fácil la elección de los medios y deliberación prudencial por la inclinación por connaturalidad. Por este tipo de conocimiento el hombre juzga la realidad como buena o mala por la inclinación del afecto. Por ello, es un conocimiento experimental y concreto, en cuanto se conoce el objeto por la moción del afecto que inclina hacia él y le permite juzgar sobre lo que hay que obrar en un determinado momento.⁵⁸

Siguiendo la lectura de santo Tomás, Canals afirma que este conocimiento (arraigado en la conciencia existencial) es un conocimiento por “connaturalidad” con lo conocido por el cual podemos conocer la bondad del ente.

⁵⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 94, a.2, in c.

⁵⁸ MANRESA, I. (2015), *“El hombre espiritual es el que entiende las cosas espirituales”*. Un criterio de hermenéutica bíblica a la luz de Santo Tomás de Aquino. Madrid: Universidad San Dámaso.

Santo Tomás afirma insistentemente, distinguiéndolo del que se expresa en enunciaciones objetivas que se enlazan discursivamente en el raciocinio, un conocimiento «por connaturalidad» con lo conocido, como el que tiene el virtuoso respecto de la vida moral, en concreto. Si no existiese esta connaturalidad arraigada en la conciencia existencial con lo aprehendido por el hombre, no conoceríamos, ni práctica ni teóricamente, la bondad del ente.⁵⁹

Para iluminar en qué consiste este conocimiento Canals recurre a la primera cuestión de la primera parte de la Suma de Teología de santo Tomás, que versa sobre la Doctrina Sagrada (Teología) en referencia a la sabiduría. Así, Canals presenta dos modos de conocimiento, cuya distinción se halla presente a lo largo de toda la obra de santo Tomás. El Aquinate, para caracterizar el más alto grado de conocimiento intelectual que el hombre tiene por la actuación en su mente de los dones del Espíritu Santo, distingue el conocimiento por connaturalidad del conocimiento por intelección. Señala que el conocimiento más elevado no es un hecho puramente intelectual, sino que está íntimamente ligado a la voluntad por la virtud de la caridad. Este conocimiento ilumina consecuentemente toda la vida del hombre, pues, como luego explicará, la contemplación de las “realidades divinas”, es el criterio último de la salud del alma y de la conveniencia o no de las acciones.

Sabiduría se dice de dos maneras, según un doble modo de juzgar, habida cuenta que es propio de la sabiduría el juicio sobre las cosas. Pues ocurre que alguien juzga por modo de natural inclinación, así como quien tiene una virtud juzga rectamente acerca de lo que se debe obrar según aquella virtud, en cuanto está inclinado a aquellas cosas; por lo cual, en el Libro X de la Ética, c. 5 y en el Libro VIII, c. 4, se dice que el virtuoso es la medida de los actos humanos. De otro modo, se juzga por modo de conocimiento, como alguien instruido en la ciencia moral puede juzgar sobre los actos virtuosos, aunque no tuviese virtud. El primer modo de juzgar sobre lo divino corresponde a la sabiduría que es don del Espíritu Santo; el segundo modo pertenece a esta doctrina, según que se adquiere por estudio, aunque sus principios sean creídos por la Revelación.⁶⁰

Canals defiende la veracidad del conocimiento por connaturalidad frente a caer en el error de calificarlo como reflejo de una actitud sentimentalista, o anticipación de una tendencia voluntarista. Pues “lo que en la realidad de las cosas ha sido

⁵⁹ CANALS, F. (2004). El conocimiento por connaturalidad. En F. Canals, *Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador* (p. 81-86). Barcelona: Scire, p. 81.

⁶⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q.1, a. 6, ad 3.

armónicamente «puesto junto» por el Creador, en orden, precisamente, a la comunicación del bien participado a sus criaturas”.⁶¹

La sabiduría importa cierta rectitud del juicio según razones divinas. Pero la rectitud del juicio puede darse doblemente: de un modo, según el recto uso de la razón; de otro modo, por cierta connaturalidad respecto a aquello sobre lo que hay que juzgar, así como de lo que pertenece a la castidad juzga rectamente el que adquirió la ciencia moral; pero, por cierta connaturalidad a la castidad misma, juzga rectamente el que tiene el hábito virtuoso de la castidad.

Así pues, tener un juicio recto sobre lo divino por investigación racional pertenece a la sabiduría que es virtud intelectual; pero tener un recto juicio de ello según cierta connaturalidad a las cosas divinas corresponde a la sabiduría según que es don del Espíritu Santo. Esta connaturalidad a las cosas divinas se tiene por la caridad, que ciertamente nos une a Dios, como se dice en 1Cor6, 17: «El que se adhiere a Dios, se hace un espíritu con Él». Luego la sabiduría que es don del Espíritu tiene ciertamente su causa en la voluntad, a saber, en la caridad; pero su esencia la tiene en el entendimiento, en el cual es propio juzgar.⁶²

Así, se dan dos modos de rectitud de juicio: mediante la razón, o mediante la rectitud del afecto que hace juzgar rectamente por la connaturalidad que tiene con el bien. Por ello, ambas sabidurías (virtud adquirida y don del Espíritu Santo) proceden de modos distintos: la primera es adquirida y depende de la investigación humana, la segunda es infusa por Dios, y se recibe gracias a la unión que la caridad produce entre el alma y Dios. Es decir, por el segundo modo el conocimiento que se alcanza va unido a la rectitud de la voluntad, en el caso del don de sabiduría a la ordenación de la afectividad por la caridad.

En esta consideración se manifiesta la unión entre cognición y afectividad, entre la contemplación y la voluntad gracias a la caridad. Para entender esta unión debemos recordar que el ente en cuanto que es, en cuanto que tiene ser, es perfecto. Por lo que, fundamentado en la naturaleza difusiva del acto, el ente es perfectivo y comunicativo y, por tanto, apetecible, amable. De esto se deriva que el bien es lo perfectivo de lo otro *por modo de fin*. Por ello, la sabiduría considera el bien divino, y movida por la caridad nos ordena a Dios como fin último sobrenatural, de tal modo que al tender a este fin último como mayor bien podemos ordenar nuestros actos hacia el bien. La unión de nuestra alma con el fin último por la caridad vivifica el

⁶¹ CANALS, F. (2004). El conocimiento por connaturalidad. En F. Canals, *Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador* (p. 81-86). Barcelona: Scire, p. 83.

⁶² *Ibid.*, p. 82.

juicio sapiencial, al hacernos “experimentar” en nuestro interior que es nuestro mayor bien en cuanto que lo hemos vivido y gozado. De tal modo que por esta “experiencia” del bien, deseamos y amamos con mayor fuerza y asentimiento el fin al que ordenamos nuestras acciones. Y consecuentemente, podemos afirmar que por esta connaturalidad se juzga rectamente:

Causa la rectitud de nuestro juicio sobre lo divino, o sobre todo lo demás por normas divinas, por cierta connaturalidad o unión a Dios; la cual unión se obra por la caridad. De aquí que la sabiduría de que aquí tratamos presuponga la caridad... por lo que esta sabiduría de que hablamos no puede darse en el hombre en pecado mortal.⁶³

Canals sabe que la síntesis de santo Tomás “respeto enérgicamente la realidad”, al considerar que el hombre, en cuanto participa del ser, se inclina a amar al único fin y “fuente” de nuestro ser. Por ello, aclara dos cuestiones conexas: la primera cuestión que trata es la demostración de la continuidad y coherencia entre la doctrina de santo Tomás sobre la acción de los dones del Espíritu Santo y los presupuestos “prácticamente prácticos” de san Ignacio. La segunda, es la aptitud de la mente humana para la experiencia mística.

La proclamación de la importancia del “sentir internamente” (hecha por los autores espirituales como Tomás de Kempis, san Ignacio o santa Teresa) coincide ampliamente con la doctrina de santo Tomás sobre los dones del Espíritu Santo. Estos autores insisten en que es preferible “sentir la contrición a saber definirla”. Recuerdan que el “no mucho saber harta y satisface al alma, sino el sentir y gustar de las cosas internamente”. San Ignacio en los *Ejercicios Espirituales* recomienda repetir y volver sobre aquellos momentos en que se ha sentido algún conocimiento. No es una consideración romántica ni sentimentalista, sino que es un sentimiento espiritual, por el cual se siente internamente de las cosas y se asienta la connaturalidad con el bien.

Canals recuerda que santo Tomás concibe la naturaleza humana como el sujeto receptivo de la gracia, que la “diviniza”, la redime del pecado y la perfecciona. Entre la gracia divinizante y la naturaleza hay una connaturalidad, una continuidad, pues la gracia presupone la naturaleza. Esta connaturalidad se descubre en la capacidad “obediencialmente apta” para tener una vida en la que experimentemos “que el espíritu de Dios ha sido enviado a nuestro corazón”. Tal aptitud es posible porque el

⁶³ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 45, a. 4, in c.

hombre es consciente de su vida individual, y experimenta su vida “ejercida en los actos intelectuales y voliciones conscientes y libres”:

La armonía entre la gracia y la naturaleza humana y el hecho radical de que es ésta en cuanto tal (pero precisamente en cuanto «herida por el pecado») la destinataria, a modo de sujeto receptivo, de la gracia sanante y divinizante, conducen connaturalmente a descubrir que la misma estructura de la mente humana –que, por la posesión del acto de ser en su alma, forma no totalmente inmersa en la materia, aunque constituya el compuesto humano a modo de forma substancial, es por su misma entidad capaz de autoconciencia según su ser, de experiencia perceptiva e inmediata de su vida ejercida en los actos intelectuales y las voliciones conscientes y libres – la hace “obediencialmente apta” para que su vida cristiana se desenvuelva en la experiencia mística.⁶⁴

Los sentimientos espirituales de los que habla san Ignacio se experimentan y tienen lugar en la intimidad de cada corazón, en el “hombre interior”. Experimentamos que el Espíritu Santo obra en nosotros. En nuestro corazón somos testigos de que somos hijos de Dios.

Es obvio el lugar de las consolaciones y sentimientos espirituales de san Ignacio o de los gustos teresianos. No tendrían otro lugar en que realizarse sino en aquel «hombre interior», *constituido por el sí mismo consciente de sí mismo en su ser*. Si el Espíritu Santo obra en nosotros es “porque somos hijos ha sido enviado a nuestros corazones”.⁶⁵

Canals encuentra la relación entre la contemplación y el encuentro personal con Dios. Una comunicación de vida que nos lleva al descubrimiento de que somos amados como hijos, que nuestra vida es un don.

Ya se señaló anteriormente que esta conciencia que tiene cada hombre de su vida individual no puede ser conocida por otro como él mismo la conoce. Ahora bien, Canals indica cómo esta autoconciencia posibilita la connaturalidad con el bien divino al señalar que: “la connaturalidad con el bien divino la podemos hallar por cuanto si el hombre no fuese consciente de su vida individual, por su entendimiento y su voluntad, no podría siquiera la objetivación humana concebir la bondad del ente”.⁶⁶ Antes del conocimiento (objetivo) del ente como bueno, está la conciencia de que “apetecemos lo que es”. Una intelección previa a la objetivación del bien como trascendental del ente, que es la conciencia de que “apetecemos lo que es”.

⁶⁴ CANALS, F. (2004). El conocimiento por connaturalidad. En F. Canals, *Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador* (p. 81-86). Barcelona: Scire, p. 84.

⁶⁵ Ídem.

⁶⁶ Ídem.

Por la conversión del bien con el ente, en lo práctico, universal y concretamente podemos por connaturalidad juzgar bien de las cosas.

Afirma santo Tomás, como precedente a la concepción de lo que es como bueno, que el hombre, por su entendimiento, “aprehende que apetece lo que es”.⁶⁷

Ciertamente es ésta una estructura universalmente constitutiva de la naturaleza personal humana, pero precisamente cada uno de los hombres puede formar un juicio sobre el bien en el ente, y puede su juicio teórico hacerse, por extensión, práctico al descubrir los fines a que se ordena naturalmente su vida personal y conocerlos como “debiendo ser buscados” y debiendo ordenar a ellos sus elecciones libres, como algo en que se actúa y realiza aquella vida individual según la que cada hombre percibe que él vive y existe y entiende.⁶⁸

El hombre naturalmente conoce como bueno las cosas que naturalmente siente como buenas. Sin esta connaturalidad con el bien divino extensible al bien humano no sería posible la formación de la conciencia, ni la prudencia, ni las virtudes morales. Según el orden de las inclinaciones naturales el hombre naturalmente apetece lo bueno y, por tanto, es tocado por aquello que naturalmente siente y siente por natural inclinación. Y por esta connaturalidad el hombre intenta ordenar al bien sus actos. Por esto Canals afirma que en este sentimiento espiritual está la conexión entre lo universal y lo práctico. En el corazón del hombre está todo esto, que no está viciado por el egoísmo. Esta sabiduría del corazón vivifica los juicios, es la plenitud de verdad en nuestros juicios incluso en los esenciales y universales. La plenitud de sentido viene del corazón del hombre donde el hombre se siente real e íntimamente connaturalizado con el bien divino.

Es por ello que, en el ámbito terapéutico y educativo, a lo largo del camino de crecimiento del individuo, es necesario descubrir, avivar, reconocer y revivir este conocimiento en cuanto que es un conocimiento por connaturalidad del verdadero bien del individuo que le permite descubrirse a sí mismo y descubrir la realidad del mundo en el que vive desde un afecto ordenado, es decir, con una mirada que se aleja de la confusión característica del desorden emocional, por el cual se confunden las imágenes ajenas con las propias y se pierde el conocimiento de una identidad auténtica. El “volver sobre aquellos momentos en que se ha sentido algún

⁶⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q. 16, a. 4, ad 2.

⁶⁸ CANALS, F. (2004). El conocimiento por connaturalidad. En F. Canals, *Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador* (p. 81-86). Barcelona: Scire, p. 84.

conocimiento”, dispone a juzgar rectamente a partir de tal conocimiento; y por ello, el discernimiento de estos sentimientos espirituales y de los objetos a los que tiende connaturalmente el individuo nos parece fundamental para guiar el camino de crecimiento personal (del paciente). Pues por este conocimiento se descubren y reconocen aquellas inclinaciones y bienes que tienen verdadera fuerza para (volver a) orientar a la razón y facilitar la elección. Aportando al individuo un conocimiento verdadero y seguro de sí de aquellos bienes que son amados, y que, por tanto, mueven a deseos y esperanzas acordes con el verdadero fin y le permiten orientarse, disponerse rectamente hacia el fin de su vida al iluminar sus deliberaciones y elecciones. Pues, el descubrimiento de las propias inclinaciones connaturales es el descubrimiento de las reales fuerzas de nuestro carácter, que manifiestan los bienes que son relevantes y necesarios en nuestra vida personal no perdiendo de vista el fin y sentido de la vida.

3. El conocimiento de sí mismo según Jaume Bofill

3.1. La “íntima compenetración” de nuestras facultades.

Encontramos en los escritos de Bofill una síntesis de las ideas expresadas en los anteriores párrafos: (1) que la autoconciencia de sí fundamenta el orden perfectivo de la vida personal de tal modo que toda nuestra actividad se ordena a un fin como perfección de nuestro ser individual; (2) que el conocimiento existencial (actual) de sí se puede comprender como un “sentimiento” en cuanto que es una vivencia, un sentirse a sí mismo en la plenitud de nuestro ser que es verdadero; (3) y que esta vivencia va intrínsecamente unida a un “bien-estar” no solo por nuestro propio vivir sino también por “sentirnos vivir”; lo que demuestra la importancia del ejercicio de la virtud para actualizar y perfeccionar nuestro propio ser y el gozo adjunto a la experiencia de esta plenitud.

Bofill destaca la unidad característica de nuestro ser personal que no se quiebra por la diversidad de facultades en él presentes. Pues el núcleo más íntimo de la esencia del alma de la cual brotan todas las potencias es la memoria de sí descrita por san Agustín. Memoria que se encuentra repleta de profunda e infinita multiplicidad. Es la memoria del espíritu, raíz del conocimiento existencial habitual que ésta tiene de sí misma. Por ello, como ya hemos dicho anteriormente, la autopresencia de la mismidad substancial del espíritu es la fuente de la cual brotan todas las potencias y por la cual se unifican.

La experiencia que tenemos de los continuos movimientos que se dan en nuestro interior, muestra que no todo es tan simple como parece suponer la simplicidad de nuestra intimidad. La experiencia de nuestro actuar interno muestra primeramente la infinitud de matices que encontramos en nuestro interior, los cuales dificultan que atribuyamos nuestro actuar a una única facultad.

Este influjo y penetración de nuestras facultades entre sí, y que constituye un particularísimo ejemplo de la intencionalidad que hemos denominado física, se prolonga entre sus respectivos actos; surgiendo de esta suerte una serie infinitamente matizada de actos mixtos, que desconcertará al psicólogo un poco apriorista que pretenda atribuir cada uno de ellos a una sola facultad nuestra.⁶⁹

Ahora bien, Bofill señala que en consistencia con la íntima unidad del “yo”, las facultades del hombre actúan en “íntima compenetración”. De tal modo que la autoconciencia de sí, por tanto, fundamenta el orden perfectivo de la vida humana que da sentido a toda la actividad del hombre. Toda la actividad humana, intelectual, volitiva, sensitiva y emocional está ordenada (de sí) a un mismo fin, al Ideal de vida “en cuya posesión alcanzará la plena realización de su ser específico e individual”.⁷⁰ Por ello, la clara manifestación de esta realidad se muestra en el juicio prudencial por el cual el hombre ordena la vida moral hacia el fin verdadero gobernando sus actos a partir del entendimiento y la voluntad con la colaboración de la parte sensitiva. Toda la actividad intencional se unifica en una misma vida en razón de dos polos, el polo objetivo del fin y el polo subjetivo que es su principio, (el “yo”), este principio se manifiesta a modo de “sentimiento” en la operación:

El «yo», principio subjetivamente unificante de la propia vida, se manifiesta, como tal, al nivel de la «mens» (o, en general, de la «psique») como «sentimiento»: *principio indiferenciado de conocimiento y de tendencia, pero al propio tiempo complemento necesario de ambos*, como implantados que están en un sujeto. Este «sentirse a sí mismo ser» en el propio acto y duración –*verdadera experiencia metafísica*– supone, como hemos visto, el «yo» en acto, y, en consecuencia, activo, y por lo mismo se da «en» la operación. Un «yo» que fuese, por imposible, absolutamente pasivo (pura «subjetividad» al modo de la «materia prima», recubierta por una sucesión de fenómenos) no se sentiría a sí mismo. Es una de las conclusiones a que ha de llegar, nos parece, un fenomenismo puro, por otra parte, insostenible.⁷¹

⁶⁹ BOFILL, J. (1950). *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*. Barcelona: Publicaciones Cristiandad, p. 85.

⁷⁰ Ídem.

⁷¹ BOFILL, J. (1967). Para una metafísica del sentimiento. En Bofill, J. *Obra filosófica*, Barcelona: Ariel, p. 133.

Tal dependencia recíproca de las facultades entre sí nos orienta a la hora de comprender los diversos niveles de conocimiento de sí que ahora estamos describiendo. Dichos niveles se fundan y apoyan en el aspecto experiencial y activo de nuestro pensar. Vivencia que a su vez se apoya en este sentirse a sí mismo en la plenitud del propio ser.

3.2. "Para una metafísica del sentimiento"

Para una mejor comprensión del concepto de la conciencia de sí Bofill, al igual que Canals, considera fundamental profundizar en la Cuestión Disputada de la mente.

Siguiendo a santo Tomás, Bofill considera que hay un doble modo de conocimiento que el alma tiene de sí misma y es un conocimiento intelectual: el conocimiento existencial de sí y el conocimiento esencial del alma. El conocimiento del alma "a modo de «objeto»", el cual a partir de los textos de santo Tomás lo describe como *universal*, "esencial", un conocimiento que procede por vía de *definición* y que expresa la *naturaleza* del alma. Es el conocimiento esencial del alma que se conoce de modo discursivo y sobre el que muchos pueden errar. Bofill muestra que en este conocimiento se dan dos operaciones: la aprehensión y el juicio. Respecto a la aprehensión considera que:

En el punto de partida de este conocimiento *quiditativo* del alma por sí misma, está, pues, la "species" de la cosa exterior conocida, como determinación especificativa del ámbito objetivo –potencial, pero ilimitado– de la "*mens*" [...] De esto se sigue que la "reflexión" (atributo característico del espíritu que no es otra cosa, en el espíritu puro, que la inmediatez luminosa, por modo inteligible, de la forma a sí misma, en virtud de la actualidad de su subsistencia inmaterial) es, en el caso de la "*mens*" humana, un devenir premioso [...] que se inicia en lo exterior y progresa discursivamente por sucesivas etapas hasta formular una "definición" del alma universalmente considerada, suficiente para deducir alguna de sus propiedades más importantes.⁷²

La inmaterialidad de la "specie" conocida nos indica la inmaterialidad del intelecto que la recibe. Y así "en el término de su reflexión definidora, la mente se aprehende por fin a sí misma como *espiritual*".⁷³ Ahora bien, señala Bofill que para "ser soporte de la relación de verdad", se requiere del juicio. El cual es "un juicio normativo que determina, no «cómo es» el alma de cada uno, sino «cómo debe ser», de acuerdo

⁷² Ibid., p. 110.

⁷³ Ibid., p. 111.

con las razones divinas”.⁷⁴ Es decir, atribuye esa realidad aprehendida en “el modo más o menos noble de participación del Ser absoluto”.⁷⁵ Y añade que la posibilidad de conocimiento esencial, la posesión de lo conocido en nuestro interior, sólo es posible gracias al segundo modo de conocimiento que “va ligado a un segundo modo de «reflexión» por el cual la mente se alcanza a sí misma, no a modo de «término», sino de «principio» de conocimiento y, en general, de toda actividad psíquica del sujeto”.⁷⁶

A este conocimiento que tiene lugar como “sentimiento” es al que nos referimos principalmente en nuestro trabajo, por su importancia en el autoconocimiento de sí. Este conocimiento “colabora” con el conocimiento esencial, en cuanto que “*por virtud de esta fase vital primitiva el conocimiento esencial ulterior se encuentra justamente implantado en el ser*”.⁷⁷

Bofill, siguiendo a santo Tomás, indica que este modo de conocimiento sigue siendo un conocimiento intelectual, pero difiere del anterior en que es *individual*, propio y personal de cada alma, *perceptivo*, *presencial* y *existencial*.⁷⁸ Es una cierta reflexión intelectual que “atiende a la propia actividad del sujeto pensante”.⁷⁹

Siguiendo el mismo texto de santo Tomás, Bofill explica que santo Tomás señala dos fases en este conocimiento. El conocimiento perceptivo habitual del alma por sí misma, por el cual basta la misma presencia del alma a sí, pero que para conocerse actualmente requiere de una operación “entitativamente homogénea (o, si se quiere, perteneciente al mismo plano psíquico) con esta «conciencia»”.⁸⁰

El alma, radicalmente presente a sí misma como principio y sujeto de actividad intencional inmanente, puede pasar, dice santo Tomás, de esta presencia óptica a presencia psíquica consciente, con sólo realizar una operación (cualesquiera que sean, por otra parte, las condiciones que para este paso a la operación se requieran).⁸¹

Es una autopercepción íntima en el sujeto personal, en cada hombre concreto, de la realidad conocida por él y “al propio tiempo que el sujeto afirma la cosa en la identidad y estabilidad de su ser, se afirma a sí mismo en la certeza de su afirmar,

⁷⁴ Ibid., p. 111.

⁷⁵ Ibid., p. 112.

⁷⁶ Ibid., p. 115.

⁷⁷ Ibid., p. 117.

⁷⁸ Ibid., p. 118.

⁷⁹ Ibid., p. 120.

⁸⁰ Ibid., p. 121.

⁸¹ Ibid., p. 122.

no implícitamente, sino temáticamente: dirá, en efecto, no solamente “pienso”, sino “Yo pienso”.⁸²

A partir de la unidad sintética de la doctrina de santo Tomás, cuando Bofill se refiere al “sentimiento fundamental” se está refiriendo al conocimiento de sí “actual” o “la percepción del “yo” activo”.⁸³

La primera característica de esta percepción activa del sí mismo que considera Bofill es que se da una atención al acto como actividad vital. Y añade que es “tanto más intensa cuanto más enérgicamente es puesto su término en la existencia o afirmado en aquella identidad consigo mismo por la cual es justamente constituido en objeto”.⁸⁴ Para aclarar a qué se refiere con esta “intensidad” indica que no se refiere a observar nuestra “corriente de conciencia”, ni una experiencia descriptiva que surge de la reflexión objetivadora, ni a poder describir todos los elementos del conocer, sino a “sentir conocimiento” (recordando a san Ignacio de Loyola, y por tanto, remitiéndonos también a la conexión entre el conocimiento existencial del yo y el conocimiento por connaturalidad).

Es justamente en la «energía» de esta actividad vital en lo que el sujeto activo se percibe a sí mismo, como el fondo estable, actual y actuante de aquella actividad: «*percipit se animam habere*». La «vivencia» (actividad vital percibida) estriba y descansa, a la vez, en aquella segura posesión de sí, que, en su comentario al Angélico, Juan de santo Tomás denomina, genialmente, «*experientia animationis*» (Cursus Theologicus. Disp. 37, art. 3, párrafo 19). El «sentirse sentir, sentirse entender, o andar, o ejercer operaciones vitales parecidas» aristotélico, no es otra cosa, fundamentalmente, que *sentirse a sí mismo en la plenitud vital del propio ser*.⁸⁵

Esta “segura posesión de sí” por la que “sentimos sentir, entender, andar, etc.” es fundamental en nuestro estudio y asienta la base de cualquier otro nivel de conocimiento de sí.

El significado de esta “plenitud vital del propio ser” se comprende al afirmar que toda la actividad vital por naturaleza tiende a lo uno, por lo cual toda operación vital debe tender a un fin, que será la plenitud de esta vida. Así, encontramos que el conocimiento de sí no se puede separar del conocimiento del sentido de la vida, del fin al que ordenamos nuestra vida: “El paso siguiente, según el cual vivir y ser se nos

⁸² Ibid., p. 122.

⁸³ Ibid., p. 128.

⁸⁴ Ibid., p. 129.

⁸⁵ Ibid., p. 130.

aparecen, en el sentir de Aristóteles y de santo Tomás, como pertenecientes al orden de lo «naturalmente bueno y deleitable», se funda en la «determinación», es decir, en la perfección, acabamiento, plenitud” del vivir”.⁸⁶

Como lo perfecto es bueno y apetecible, el vivir es un bien “connaturalmente amado”. Por lo que afirma Bofill que el vivir “por pertenecer al número de aquellas realidades que son bienes connaturalmente amados (*IX Ethicorum*, c. 9), incluye en sí un «bien-estar»; y este «bien-estar» es doble: a la vez del «vivir» y del «sentirse vivir”.⁸⁷

De tal modo que este “sentimiento fundamental”, que es la percepción del sujeto activo por sí mismo, conlleva esta “delectación natural” propia del obrar en cuanto es manifestación y plenitud del vivir y, por tanto, conlleva un “gozo” por el propio ser y existir, raíz del amor a sí mismo. Resumiendo, este “sentimiento fundamental” Bofill concluye que hace referencia a este “«sentirse tener alma, y vivir, y ser», junto con el «bien-estar» que le acompaña: *modo como el sujeto psíquico está presente a modo de principio en el seno de sus relaciones intencionales*”.⁸⁸ Así, siguiendo a Bofill afirmamos la unión entre el conocimiento de sí y el amor de sí en el nivel más interior del hombre y que, a su vez, se reflejarán y manifestarán en los demás niveles.

4. El conocimiento de sí en el orden práctico según Martín F. Echavarría

4.1. El conocimiento de sí en el orden práctico: la educación del carácter

Con la exposición de algunas de las aportaciones de orden más psicológico que recogemos de la obra de Echavarría queremos ahora señalar la importancia del conocimiento de sí en el campo psico-educativo y terapéutico: Llegar a conocernos verdaderamente a nosotros mismos es una tarea fundamental de la vida humana. Sin embargo, es, la mayoría de las veces, trabajosa y ardua, debido principalmente al desorden afectivo que dificulta juzgar con claridad lo que sucede en nuestro interior. Ante a esta dificultad, Echavarría señala la necesidad del conocimiento de sí como un conocimiento principalmente práctico, por el cual el educador facilita el esclarecimiento interior a partir del conocimiento del carácter del individuo para

⁸⁶ Ibid., p. 132.

⁸⁷ Ibid., p. 132.

⁸⁸ Ibid., p. 133.

poder particularizar los consejos y la deliberación prudencial. De este modo, Echavarría profundiza y explica lo que a nuestro entender consistiría en cómo el conocimiento por connaturalidad se manifiesta también en los niveles de conocimiento y afectividad sensibles, en orden a este esclarecimiento interior. Consistiría en descubrir aquellas inclinaciones provenientes de la naturaleza que pueden ayudar a asentar un verdadero conocimiento de sí que, a su vez ayude a luchar contra las resistencias emocionales desordenadas. Pues, como afirma Echavarría, la posesión de la dignidad característica del ser personal se manifiesta en el orden operativo en la personalidad a través de la perfección de los hábitos:

Podemos aquí definir la personalidad como la organización operativa estable de un hombre en cuanto revelativa y perfectiva de su ser personal. Aunque nuestro ser individual depende de una materia *signata quantitate*, y aunque esta individualidad es parte de una única persona, el hecho de ser persona deriva sobre todo de nuestro modo de ser. Lo mismo sucede en el nivel operativo. A pesar de tener disposiciones cognitivas y emocionales innatas que dependen de nuestra constitución física, nuestra personalidad se completa solo en la intimidad de nuestra mente.⁸⁹

Para mostrar esta idea expondremos las principales aportaciones de Echavarría en este terreno, quien, en su principal investigación, ha recuperado la tradición de la psicología cristiana para su aplicación a la realidad de la actual praxis de la psicología.

El restablecimiento de esta tradición pasa principalmente por volver a afirmar lo que constituye el centro de la vida humana, su dignidad personal, el carácter propio e interior, racional y libre del ser personal. Siguiendo este principio y fundamentando su reflexión en la doctrina del Aquinate, Echavarría expone los principios sobre los que se debe asentar la práctica psicoterapéutica; principios de práctica psicoterapéutica especialmente esclarecedores para las cuestiones de fundamentación del presente trabajo: la necesidad de un conocimiento verdadero de sí para el crecimiento personal, su relación con el ejercicio de la virtud y una exposición clara de en qué consiste dicho conocimiento y su relación con el yo, la identidad y la conciencia.

Debido a que el psicólogo se mueve en el ámbito práctico, “no quiere sólo descubrir el comportamiento de los hombres *ut in pluribus*, sino comprenderlo para

⁸⁹ ECHAVARRÍA, M. F. (2014). *La conoscenza vera nella vita personale, nella psicologia e nella psicoterapia*. [Consulta: 10 de enero de 2017]. Disponible en: http://www.academia.edu/3077698/La_conoscenza_vera_nella_vita_personale_la_psicologia_e_la_psicoterapia, p. 7.

modificarlo”.⁹⁰ Por ello, desde este punto de vista, Echavarría entiende que el conocimiento de sí más necesario en la praxis de la psicología será aquél que mueva a la persona a *un cambio para bien*. En el orden terapéutico, Echavarría distingue las diversas actividades propias de la dimensión práctica de la psicología: primero “el simple conocimiento de las disposiciones caracteriales de una persona”⁹¹, que es un conocimiento, que si queda reducido sólo a un tipo de conocimiento descriptivo, de análisis del carácter, será una actividad que “puede considerarse como no perfecta y formalmente moral, pues no llega todavía al nivel último y propiamente práctico de la transformación del carácter”.⁹² Segundo, puesto que “no es fácil progresar en el verdadero conocimiento de sí mismo sin vencer resistencias interiores que proceden del desorden de la afectividad”,⁹³ se hace necesaria una actividad más propiamente moral. Dicha actividad consiste en “el consejo sobre el actuar y la rectificación de los desórdenes que se hayan descubierto en el carácter de la persona”.⁹⁴ Esta actividad propiamente es la educación del carácter por el ejercicio de la virtud y es la que permite poder conocerse siendo fiel a la realidad de lo que somos.⁹⁵ Pues, como señala Echavarría, estas *actividades psicoterapéuticas* principales tienen como fin ayudar a “reencontrar el camino que conduce al verdadero conocimiento de sí, a la conversión del corazón, y al cambio de hábitos”.⁹⁶

De este modo, se entiende que el conocimiento de sí es un conocimiento profundo del propio carácter. Un conocimiento propio necesario para la formación de las virtudes por el que se vencen las resistencias interiores propias del desorden afectivo⁹⁷, y que será posible gracias a la “deliberación asistida” del acto prudencial. Desde esta perspectiva, se tratará siempre de una consideración principalmente práctica. Es un camino en el que, desde la perspectiva de la práctica psicológica,

⁹⁰ ECHAVARRÍA, M. F. (2005). *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. Girona: Documenta Universitaria, p. 826.

⁹¹ Ibid., p. 827.

⁹² Ibid., p. 827.

⁹³ Ibid., p. 827.

⁹⁴ Ibid., p. 828.

⁹⁵ Ibid., p. 828.

⁹⁶ Ibid., p. 828. En la consideración de la dimensión “prácticamente práctica” de la psicología, Echavarría distingue las dos actividades principales que acabamos de exponer. La propuesta de Echavarría, sin embargo, es mucho más amplia y exhaustiva, y muy diferenciada a distintos niveles epistemológicos. Echavarría propone en fin una forma de psicoterapia que él denomina como “una forma de *pedagogía moral diferencial individual*”: “«*Pedagogía moral*», en cuanto se ordena a la superación del vicio mediante la adquisición de la virtud contraria. “«*Diferencial*», en cuanto rectifica el vicio patológico y no el vicio humano. “«*Individual*», en cuanto no trata de instruir a una multitud en las reglas universales de las ciencias morales, sino de adaptar por medio de la prudencia dichos principios a la educación de una persona con sus inclinaciones propias”. Para Echavarría, la “*curación*” es siempre personal y no es sin la ayuda de la gracia divina, “el factor – junto con el verdadero intelecto y la voluntad– más olvidado por la psicología contemporánea.

⁹⁷ Ibid., p. 827.

gracias a un tratamiento siempre personal, se facilita el “esclarecimiento interior”. Un conocimiento de sí, por el que por medio del consejo y la acción prudente los principios educativos se adaptan o “particularizan” a las inclinaciones propias de quien consulta al psicólogo. Un esclarecimiento interior de los desórdenes que se descubren para llevar a cabo un verdadero crecimiento personal.

4.2. El conocimiento experimental de sí

Para comprender con más detalle cómo se alcanza este conocimiento, seguimos a Echavarría en su propuesta sobre el conocimiento experimental de sí y la relación entre la razón universal y la razón particular (o cogitativa). Pues en el hombre la cogitativa es la facultad más elevada de los sentidos internos que sirve para ejemplificar los conceptos universales de la inteligencia.

Echavarría señala que de nosotros mismos tenemos un conocimiento experimental que deriva del conocimiento habitual de la mente (del cual ya se dijo que teníamos una evidencia inmediata). Este *conocimiento experimental* es un conocimiento “vivencial”,⁹⁸ que conservado en la memoria conforma un conjunto de valoraciones. Debido a que el objeto de la cogitativa es un valor vital particular, este conjunto de valoraciones forman nuestra experiencia a partir del juicio valorativo de la realidad, la cual es percibida en su conexión vital con la persona:

Lo que habíamos explicado con un lenguaje un poco confuso, lo dijo de un modo más simple santo Tomás de Aquino, profundizando en el concepto de *empeiria* aristotélica, al tratar de la formación del *experimentum* partiendo de la actividad valorativa de la razón particular o cogitativa y su conservación en la memoria. El *experimentum* es un conjunto de intenciones que son aquello que habíamos denominado como vivencia. Las intenciones reuniéndose en un complejo constituyen la experiencia.⁹⁹

⁹⁸ En su escrito “La conoscenza vera nella vita personale, nella psicologia e nella psicoterapia”, Echavarría expone dos tipos de experiencia: la primera, “la percepción significativa que impregna una especie de juicio de valor sobre la realidad” denominando a este primero “vivencia”; el segundo tipo de experiencia, es aquella por la cual hace referencia al recuerdo que guardamos en la memoria, al que denomina como “experiencia”. Si la vivencia forma parte de la experiencia, y si en esa experiencia está implicada la relación con un sujeto que experimenta, en esa experiencia existe una referencia al sujeto de la experiencia. También hay experiencias en las cuales evaluamos nuestras propias cualidades, acciones y pasiones (configurando lo que normalmente se ha denominado como el “autoconcepto”). Sin embargo, el segundo término, aquello que denomina experiencia, se refiere a la evaluación (correcta o errónea) que realiza una persona con el hábito de evaluar correctamente una situación. Esta segunda acepción también es máximamente relevante para la fundamentación tanto del conocimiento verdadero como del falso.

⁹⁹ ECHAVARRÍA, M. F. (2014). *La conoscenza vera nella vita personale, nella psicologia e nella psicoterapia*, p. 2:” Ciò che forse abbiamo spiegato con un linguaggio un po' confuso, lo diceva già più semplicemente san Tommaso d'Aquino, approfondendo il concetto di *empeiria* aristotélica, nel trattare la formazione dell' *experimentum* partendo dall'attività valutativa della *ratio particularis* o *cogitativa* e conservato nella memoria. L' *experimentum* è un insieme di *intentiones* che è ciò che

Sobre este conjunto de imágenes y valoraciones particulares vuelve la inteligencia a considerar los conceptos y vincula así los significados particulares en la actividad de la inteligencia. Por lo que, el conocimiento vivencial de aquello que valoramos son nuestras “cualidades, acciones y pasiones” bajo la dirección de la inteligencia o razón universal tiene un papel importantísimo en la vida práctica. Gracias a un juicio sobre el particular que se funda en los hábitos afectivos y está conectado con la cogitativa se posibilita el descubrimiento del conocimiento del verdadero yo y lo que la persona puede llegar a ser.

Existe en el hombre una facultad del pensamiento concreto, la «razón particular» o «cogitativa», y una facultad del pensamiento universal, la «razón universal». En la vivencia y la experiencia propia y específica del hombre está implicada una colaboración entre ambas capacidades, una colaboración que es presidida jerárquicamente por la razón universal o el intelecto, en el sentido propio del término. Por esto, en un cierto sentido es posible llamar al intelecto «yo», porque yo hace referencia a mi intelecto, no porque me identifica con ello, sino porque es el centro directivo de mi comportamiento humano, en cuanto tal. Pero los seres humanos, para poder entender las cosas materiales individuales, necesitamos de la colaboración de la razón universal con la razón particular. Nuestro concepto universal puede referirse a cosas particulares (materiales) solo a través de la mediación de la razón particular. La misma vida emocional y sensitiva es movida en modo próximo y homogéneo por la imaginación y la cogitativa, mientras que la razón universal interviene solo de modo mediato.¹⁰⁰

Debido a su importancia en el orden práctico, y como elemento relevante en el ejercicio prudencial, nos detenemos brevemente en aclarar en este punto en qué consiste el *experimentum* para santo Tomás, así como en situar su rol dentro del conocimiento de sí. Para ello, partimos de la investigación de Echavarría cuando advierte del peligro de reducir el conocimiento de sí únicamente a un nivel sensible y

qui abbiamo chiamato *vissuto*. Le *intentiones* riunendosi in complessi costituiscono l'esperienza". T. N. Cfr. ECHAVARRÍA, M. F. (2002). Memoria e identidad según santo Tomás. *Sapientia*, LVII, p. 91-112; Cfr. ECHAVARRÍA, M. F. (2005). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. Girona: Documenta Universitaria, p. 311-318.

¹⁰⁰ ECHAVARRÍA, M. F. (2014). *La conoscenza vera nella vita personale, nella psicologia e nella psicoterapia*, p. 4-5: "Esiste nell'uomo una facoltà di pensiero concreto, la "ragione particolare" o "cogitativa", e una facoltà di pensiero universale, la "ragione universale". Il vissuto e l'esperienza propria e specifica dell'uomo implicano una collaborazione di entrambe le capacità, una collaborazione che sia presieduta gerarchicamente dalla ragione universale, o intelletto, nel senso proprio del termine. Per questo, in un certo senso è possibile chiamare l'intelletto "Io", non perché io mi riduca al mio intelletto, neanche perché io mi identifichi con esso, bensì perché esso è il centro direttivo del mio comportamento umano in quanto tale¹⁶. Ma noi esseri umani, per poter pensare le cose materiali individuali, abbiamo bisogno di coniugare il pensiero universale e il pensiero concreto. I nostri concetti universali possono riferirsi a cose particolari (materiale) solo attraverso la mediazione della ragione particolare. La stessa vita emozionale e sensitiva è mossa in modo prossimo e omogeneo dall'immaginazione e dalla *cogitativa*, mentre la ragione universale interviene solo in modo mediato". T. N.

caer en un esquematismo. Pues este reduccionismo lleva consiguientemente a olvidar que la auténtica percepción de la identidad personal no se da a este nivel, debido a que en este nivel sensible el hombre se conoce “desde afuera” y consiguientemente, no alcanza el nivel de las potencias, hábitos e incluso a veces actos. Sin embargo, el conocimiento que se expuso al tratar del conocimiento experiencial de sí y el conocimiento por connaturalidad lo referencia Echavarría a la memoria espiritual en donde “encontramos el fundamento más hondo de nuestra identidad”.¹⁰¹ Esta afirmación no se contrapone con el reconocimiento del importante papel que tiene el *experimentum* en el conocimiento de la propia identidad y su rol fundamental en el actuar prudente.¹⁰²

Como ya hemos señalado, en el hombre, la afectividad sensible es naturalmente movida por la cogitativa o razón particular. Por este motivo, la razón universal actúa a través de esta razón particular para mover a las emociones o pasiones.

El irascible y el concupiscible están sometidos a la parte superior, en la que reside el entendimiento o razón y la voluntad, de dos maneras: 1) *Una*, con respecto a la razón. 2) *Otra*, con respecto a la voluntad. Están sometidos a la razón en cuanto a sus mismos actos. Esto es así porque en los otros animales el apetito sensitivo está ordenado a ser movido por la potencia estimativa. Ejemplo: La oveja teme al lobo porque lo estima enemigo suyo. Como dijimos anteriormente (q.78 a.4), el hombre, en lugar de la potencia estimativa, tiene la cogitativa, llamada por algunos *razón particular*, porque compara las representaciones individuales. Por eso, de ella proviene en el hombre el movimiento del apetito sensitivo. La razón particular es movida y regida naturalmente por la razón universal. Por eso, en la argumentación silogística, de las proposiciones universales se deducen conclusiones particulares. De este modo, resulta evidente que la razón universal gobierna el apetito sensitivo, dividido en concupiscible e irascible, y que este apetito le está sometido. Y porque el resolver los principios universales en conclusiones particulares no es una obra del entendimiento en cuanto tal, sino de la razón, se dice que el apetito concupiscible y el irascible están sometidos a la razón más que al entendimiento. Esto puede experimentarlo cada uno en sí mismo, ya que, recurriendo a ciertas consideraciones generales, se mitigan o intensifican la ira, el temor y otras pasiones similares.¹⁰³

La razón, por tanto, es el principio estructurante de nuestra personalidad, debido a que “el entendimiento o razón conoce el fin, hacia el cual ordena con su imperio el

¹⁰¹ ECHAVARRÍA, M. F. (2002). Memoria e identidad según santo Tomás. *Sapientia*, LVII, p. 106.

¹⁰² *Ibid.*, p. 102: “El hombre entero no es sólo su intelecto o su espíritu, y para reconocer como un todo deben colaborar intelecto y sentido (en particular la memoria). Para entender, el intelecto humano tiene que dirigirse a las imágenes [*conversio ad phantasmata*], y por ello, para recordar que en el pasado entendió, necesita de los fantasmas”. Cfr. Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, II-II, q. 69, a. 1, in c.

¹⁰³ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q. 81, a. 3, in c.

concupiscible e irascible, en universal. Y aplica este conocimiento a lo particular mediante la cogitativa”.¹⁰⁴ Pues la razón es principio del moverse a sí mismo por la voluntad, que impera sobre las actividades del hombre.¹⁰⁵

Según se indicó anteriormente al tratar del conocimiento existencial de sí, Tomás de Aquino no afirma que el intelecto no conozca el singular material, sino que no lo conoce (en el orden de la aprehensión) de un modo directo, sino indirecto, o “por cierta reflexión”:¹⁰⁶

Nuestro entendimiento no puede conocer primaria y directamente lo singular de las cosas materiales. El porqué de esto radica en que el principio de singularización en las cosas materiales es la materia individual, y nuestro entendimiento, tal como dijimos (q.85 a.1), conoce abstrayendo la especie inteligible de la materia individual. Lo abstraído de la materia individual es universal. Por eso, nuestro entendimiento directamente no conoce más que lo universal.

Indirectamente, y como por cierta reflexión, puede conocer lo singular, porque, como se dijo (q.84 a.7), incluso después de haber abstraído las especies inteligibles, no puede entender en acto por ellas a no ser volviendo a las representaciones imaginarias en las que entiende las especies inteligibles, como se dice en III *De Anima*. Así, pues, directamente conoce por las especies inteligibles lo universal. Indirectamente, lo singular representado en las imágenes. Así es como construye la proposición *Sócrates es hombre*.¹⁰⁷

Por tanto, el intelecto aprehende al singular material en cuanto singular por cierta reflexión sobre las imágenes, llegando a conocer las cosas materiales realmente. Se da la aplicación de un predicado universal (hombre) al sujeto particular (Sócrates). Echavarría muestra a partir de la revisión de los textos de Tomás de Aquino que esta reflexión hace referencia a la aplicación del universal sobre el singular, fundamentada en la continuidad que se da entre el sentido y el intelecto. Esta continuidad se da de dos modos;¹⁰⁸ el primero, en el orden de la aprehensión que consiste “en una reflexión sobre el acto de conocimiento, sobre la especie y sobre el fantasma [...] Es decir, por el hecho mismo de que aprehende su objeto, el intelecto capta su acto, la especie, la imagen y el individuo representado por la imagen”.¹⁰⁹ En

¹⁰⁴ TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, c. 10, a. 5, ad 4.

¹⁰⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q. 18, a. 3, in c.

¹⁰⁶ ECHAVARRÍA, M. F. (2014). El conocimiento intelectual del individuo material según Tomás de Aquino. *Espíritu*, 148, p. 347-379.

¹⁰⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q. 86, a. 1, in c.

¹⁰⁸ TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, c.10, a. 5, co. Citado en ECHAVARRÍA, M. F. (2014). El conocimiento intelectual del individuo material según Tomás de Aquino, *Espíritu*, 148, p. 360-363.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 360-361.

este sentido es en el que se considera que este conocimiento está al nivel de la conciencia, y funda el segundo modo de continuidad, que se da en el juicio o el silogismo práctico.

Así, retomando el papel de la cogitativa, este sentido interno media en el juicio práctico como conocedor de los singulares materiales y conformador junto con la memoria del *experimentum*.

Si bien no profundizaremos más en estas dos facultades, con respecto a la memoria, nos parece interesante realizar un breve inciso sobre el acto que santo Tomás denomina como reminiscencia. Pues en el hombre además del acto de la memoria —gracias a la “refluencia” del intelecto sobre la parte sensitiva— encontramos el acto de lo que Tomás de Aquino denomina “reminiscencia”,¹¹⁰ que es “una especie de reencuentro (*reinventio*) de las cosas percibidas antes, pero no conservadas”.¹¹¹ Esto no quiere decir que la reminiscencia no tenga ninguna conexión con la memoria, sino que la reminiscencia es la vía para recordar algo realizando una búsqueda de lo que queremos recordar, es un recuerdo voluntario, en el sentido de que se busca a partir de un recuerdo otros: “La causa del acto de reminiscencia es un orden de movimientos que son dejados en el alma desde la primera impresión que nos causó lo que aprehendimos por vez primera”.¹¹² Si bien Tomás de Aquino considera voluntario este recuerdo, por realizar un cierto razonamiento, Echavarría señala que santo Tomás matiza que el acto de reminiscencia se puede dar involuntariamente como consecuencia del cierto modo de autonomía que tienen los sentidos internos y por un determinado temperamento.¹¹³

Un signo de que la reminiscencia es cierta pasión corporal, ya sea que exista la búsqueda de las imágenes en tal órgano particular, o en tal órgano corpóreo, es que, cuando algunos no pueden recordar se turban, es decir, que se ven asaltados por la ansiedad, y dirigen fuertemente su mente a recordar. Y si sucede que no quieren continuar con el proceso de reminiscencia, sin embargo, la inquietud de aquellos pensamientos

¹¹⁰ Sobre la cual refiere CANALS, F. (1987). *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: PPU. p. 411 que: “La capacidad de juicio singular que da a la actividad espontánea de nuestra sensibilidad su radicación en la conciencia intelectual, hace posible que por medio de la cogitativa sea el hombre sujeto de memoria sensible. Una memoria sensible que tiene también sus propias dimensiones humanas no explicables desde el puro origen pasivo ni por la pura espontaneidad reproductiva, ni por el juicio de una estimativa animal”.

¹¹¹ TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a Aristóteles Sobre la Memoria y la Reminiscencia, Proemio*, n. 302, p. 311

¹¹² *Ibid.*, cap. 5, n. 359.

¹¹³ ECHAVARRÍA, M. F. (2005). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*. Girona: Documenta Universitaria, p. 139-140.

permanece en ellos. Esto les sucede sobre todo a los melancólicos, que son muy agitados por su imaginación.¹¹⁴

La apreciación de este hecho nos parece relevante en el ámbito psicoterapéutico, en cuanto que, el acto de reminiscencia es un acto que manifiesta las inclinaciones afectivas propias. Este acto orienta la atención hacia aquellos recuerdos que son significativos para uno mismo por sus disposiciones. Se muestra, por ejemplo, en los trastornos depresivos. Tanto las “rumiaciones” que presentan las personas depresivas (que consisten en focalizar toda la atención en los eventos negativos), como los “pensamientos automáticos” que define Beck,¹¹⁵ (los cuales se caracterizan por percibirse como irracionales, incontrolables y con tendencia a la dramatización de la experiencia de la persona) ejemplifican esta recurrencia de los recuerdos.

Asimismo, nos recuerdan la importante función para el conocimiento de sí de las imágenes e intenciones sensibles que guardamos en la memoria. El trabajo en psicoterapia se orienta a facilitar este conocimiento que mueve a obrar, pero mediante un recuerdo que no distorsione la realidad percibida, de ahí su relevancia en el crecimiento personal y en la vida práctica. El conocimiento de sí guía la interpretación de las situaciones, la elección del comportamiento adecuado y la regulación emocional,¹¹⁶ lo que en la psicología actual abarcan las “funciones ejecutivas”: la toma de decisiones, elecciones y percepción de autoeficacia.¹¹⁷ La recuperación de estas imágenes fieles a la realidad de lo que uno es se ordena a que la persona pueda actuar de modo virtuoso mediante la búsqueda en la biografía del paciente de sucesos, comportamientos, sentimientos, emociones que reaviven en él el deseo de realizar el bien (tan propio de la naturaleza humana) y se reconozca como capaz de éste.¹¹⁸ Por ello, para ayudar en el perfeccionamiento de la memoria —que Tomás de Aquino pone como parte de la prudencia— Echavarría expone la necesidad de recurrir a semejanzas e imágenes que nos recuerden realidades espirituales:

¹¹⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a Aristóteles Sobre la memoria y la reminiscencia*, l. VIII, n. 401.

¹¹⁵ BECK, A., RUSH, J., SHAW, B. Y EMERY, G. (1992). *Terapia Cognitiva de la Depresión*. Bilbao: Desclee de Brouwer.

¹¹⁶ SHOWERS, C. J. Y ZEIGLER-HILL, V. (2003). Organization of Self-Knowledge: Features, Functions, and Flexibility. En Leary, M. R. y Price Tangney, J. *Handbook of Self and Identity*. New York: The Guilford press, p. 47-64.

¹¹⁷ BAUMEISTER, R. (1998). The Self. En D.T. Gilbert, S.T. Fiske, y G. Lindzey (Eds.), *Handbook of Social Psychology*. New York: McGraw-Hill, p. 680-740.

¹¹⁸ No profundizaremos aquí en los modos de facilitar el recuerdo que expone Tomás de Aquino a partir de los textos de Aristóteles por apartarnos demasiado del tema que nos ocupa, pero sí recomendamos que se lean por ser “métodos” muy interesantes para desarrollar la memoria, y como instrumento terapéutico a tener en cuenta: Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Sobre la Memoria y la Reminiscencia*, cap. 5, n. 363-364, p. 341-342.

Por eso es necesario buscar esas semejanzas o imágenes, porque las realidades simples y espirituales se borran más fácilmente de la memoria si no van asociadas a alguna semejanza corporal, ya que el conocimiento humano se mueve más hacia lo sensible. De ahí que la memoria reside también en la parte sensible.¹¹⁹

Partiendo de la consideración del ejercicio de la memoria y su importancia en el recuerdo de las vivencias personales, Tomás de Aquino expone que fruto de la cogitativa y la memoria surge en el hombre la *experientia*.¹²⁰ El término “experientia” en Tomás de Aquino tiene varios sentidos.¹²¹ “*Experiri*”, es la percepción del singular captado principalmente por los sentidos y de otro modo refiere a la experiencia intelectual, la cual capta el singular por cierta reflexión y tiene conocimiento experimental inmediato en algún sentido. Pero, como anteriormente hemos descrito, el “*experimentum*” del que hablan Aristóteles y Tomás de Aquino se relaciona con el juicio sobre el particular que realiza la cogitativa:

Sobre la memoria en los hombres como antes se dijo, lo próximo es el *experimentum*, del que algunos animales no participan sino poco. El *experimentum* resulta de la comparación de muchos singulares recibidos en la memoria. Esta comparación es propia de los hombres y pertenece a la facultad cogitativa que es llamada razón particular. Ésta compara las intenciones individuales como la razón universal las intenciones universales. Y, porque a partir de muchas sensaciones y recuerdos los animales se acostumbran a buscar o a evitar algo, de aquí que parezcan participar algo del *experimentum*, aunque poco. Pero los hombres por encima del *experimentum* que pertenece a la razón particular, tienen la razón universal por la que viven como aquello que es principal en ellos.¹²²

Es el producto de las facultades sensitivas superiores, pues la memoria conserva las *intenciones insensatae* percibidas por la cogitativa, y el *experimentum* es producido a partir de muchos recuerdos singulares combinados por la cogitativa.

Por tanto, el *experimentum* se forma gracias a la acción de la cogitativa. Es conservado por la memoria en íntima relación con el intelecto y la afectividad, pues la cogitativa, sin la dirección del intelecto, se dejaría llevar por las disposiciones

¹¹⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* II-II, q. 49, a. 1, in c.

¹²⁰ RODRÍGUEZ, V. (1993). *Los sentidos internos*. Barcelona: PPU, p.109: “En el orden de la acción y de la virtud, su misión es aún más palpable. Piénsese en el valor de la experiencia, fruto de la memoria y de la cogitativa, y que la misma memoria conserva y evoca oportunamente. Si en el orden del conocimiento la experiencia alimenta la ciencia, en el orden del obrar es indispensable para la virtud. La historia, que es *magistra vitae*, es el recuerdo ordenado del pasado, vivo en la memoria del historiador, o muerto en gruesos volúmenes”.

¹²¹ ECHAVARRÍA, M. F. (2005). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*. Girona: Documenta Universitaria, p. 312-313.

¹²² TOMÁS DE AQUINO, I *Metaphys.* Lec.1, n. 15.

afectivas.¹²³ La organización de las experiencias afectivas, así, es fundamental para la formación del carácter, debido a que abarca las “imágenes e intenciones (unidas a juicios intelectuales) que uno ha ido formando de sí mismo”. Es principalmente en este nivel donde el psicólogo puede ayudar a modificar las inclinaciones (desordenadas) caracteriales,¹²⁴ debido a que el *experimentum* presenta la “significación afectiva” de la realidad y de uno mismo.

Aristóteles advertía ya que “según la índole de cada uno, así le parece el fin”.¹²⁵ Nuestras disposiciones afectivas, por tanto, influyen en nuestro juicio moral, de tal manera que podemos interpretar un hecho de modo distinto a como lo haría otra persona. La influencia de la afectividad sobre el juicio no deriva en la afirmación del relativismo moral, sino en la necesidad de ordenar nuestra afectividad para formar un *experimentum* que muestre la realidad. Por ello, la medida del actuar prudente de cualquier hombre es un hombre virtuoso, en cuanto que es el que vive ordenadamente con la mirada puesta en el fin verdadero y elige convenientemente los medios para llegar a éste. Precisamente, el virtuoso se alegra con lo bueno y se entristece con lo malo propiamente.

Es evidente, por la experiencia, que este conocimiento puede ser falso, principalmente debido al desorden de las inclinaciones afectivas en cuanto que “amamos en nosotros lo que no nos pertenece o absolutizamos un aspecto secundario de nuestra personalidad”.¹²⁶ Como consecuencia, un verdadero conocimiento de sí se verá facilitado por el ejercicio de la virtud de la humildad (que

¹²³ Cfr. ECHAVARRÍA, M. F. (2014). *La conoscenza vera nella vita personale, nella psicologia e nella psicoterapia*.

¹²⁴ VÁZQUEZ, S. (2012). La noción medieval de cogitativa y sus posibles proyecciones en psicología y psicoterapia. *Scripta Mediaevalia*, 5(1), p. 106: “Estima suprasensorialmente los estímulos, captando su carácter conveniente o nocivo, de amistad o enemistad, juzgándolos de acuerdo a la significación vital que tienen para el sujeto que percibe es analizado no en su rol cognitivo, sino en su «relación privilegiada con los movimientos de la afectividad», elaborando así una serie de conceptualizaciones con sorprendentes proyecciones prácticas”.

¹²⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, L. III, c. 5, 1114a 24 – b 3: “Y no sólo son los vicios del alma voluntarios, sino en algunas personas también los del cuerpo, y, por eso, los censuramos. En efecto, nadie censura a los que son feos por naturaleza, pero sí a los que lo son por falta de ejercicio y negligencia. E igualmente ocurre con la debilidad y defectos físicos: nadie reprocharía al que es ciego de nacimiento o a consecuencia de una enfermedad o un golpe, sino que, más bien, lo compadecería; pero al que lo es por embriaguez o por otro exceso todo el mundo lo censuraría. Así, pues, de los vicios del cuerpo se censuran los que dependen de nosotros; pero los que no dependen de nosotros, no. Si esto es así, también en las demás cosas los vicios censurados dependerán de nosotros.

Uno podría decir que todos aspiran a lo que les parece bueno, pero que no pueden controlar la imaginación, sino que, según la índole de cada uno, así le parece el fin. Ahora, si cada uno es, en cierto modo, causante de su modo de ser, también lo será, en cierta manera, de su imaginación”.

¹²⁶ ECHAVARRÍA, M. F. (2005). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*. Girona: Documenta Universitaria, p. 677.

nos hace honestos a nuestros ojos) y de la veracidad (que nos hace ser sinceros con los demás).

Pero no siempre la palabra confiesa con fidelidad la interioridad. Hay quienes se engañan a sí mismos y hay quienes engañan a los demás: falta la virtud de la humildad, para verse como uno es, y la de la verdad, que participa del modo de la justicia, para decir por fuera las cosas como uno se las dice por dentro.¹²⁷

4.3. *El descubrimiento del verdadero “yo”*

Para Echavarría, cuando en Psicología se pretende orientar y asentar qué es lo esencial en el crecimiento personal, es necesario esclarecer el tema del “yo”, en cuanto que es la persona misma la que es sujeto de un carácter, quien realiza unas determinadas conductas y quien quiere llegar a ser feliz. Echavarría, siguiendo a santo Tomás, indica que el “yo” designa la totalidad de nuestro ser, a la persona. Esto es, el “yo” no es una parte más ni un producto de nuestras experiencias, sino que designa al individuo humano. Por esta afirmación se sostiene entonces que la persona como “subsistente distinto en naturaleza intelectual” posee de un modo más íntimo tanto el ser substancial como todas sus perfecciones a nivel operativo, porque es dueña de sus actos.

En modo más especial y más perfecto se da el ser particular e individuo en las sustancias racionales, que tienen dominio de sus actos, y no sólo son actuados, como las otras cosas, sino que actúan por sí mismas; pero las acciones son propias de los singulares. Y por eso, entre las demás sustancias tienen un nombre especial los singulares de naturaleza racional. Y este nombre es persona.¹²⁸

De tal modo que el gobierno de uno mismo proviene de las operaciones más propias de la persona humana, las que derivan de la razón y la voluntad. La operación se atribuye sobre todo a la persona y no a sus partes. Por tanto, el “yo” es sujeto, y

¹²⁷ ECHAVARRÍA, M. F. (2005). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*. Girona: Documenta Universitaria, p. 677.

¹²⁸ ECHAVARRÍA, M. F. (2010). *El orden perfectivo de la vida personal: Virtud y Educación*, Ponencia en el Congreso Internacional “¿Una Sociedad Despersonalizada? Propuestas Educativas”, de la Universitat Abat Oliba CEU (Barcelona, 13-15 de abril de 2010), citando a santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, q. 29, a. 1, co: “Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt, actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona.”

sujeto subsistente.¹²⁹ Es por este motivo que Santo Tomás no se refiere a “el yo” como una parte, sino que habla de “yo”, sujeto humano y, por tanto, racional.

Yo, entonces, etc. se debe entender de tal modo que aquí por yo se entienda la razón del hombre, que es lo principal en el hombre; por lo que parece que cada hombre es su razón o su intelecto, como la ciudad parece ser el que gobierna la ciudad, de modo que lo que él hace, parece que lo hiciera toda la ciudad.¹³⁰

Echavarría considera necesario precisar el nivel en el que se encuentra y se asienta la identidad, reconociendo el peligro de considerar y confundir la parte secundaria (el conjunto de imágenes y experiencias relevantes) como auténtico “yo”.

El yo real, en cambio, ni es pura apariencia ni es un postulado inaccesible a la percepción del intelecto, sino que es experimentable por el sujeto mismo, no es una «x» absolutamente desconocida e hipotética, independientemente de la cual yo pueda considerar a la persona. Es la substancia real y concreta la que puede ser alcanzada por la reflexión de la conciencia. Yo me puedo experimentar como sujeto de mis operaciones y de mis pasiones.¹³¹

Pero el “yo” no se reduce al nivel fenoménico, sino que alcanzaría el nivel de la substancia particular, por el que se conoce verdaderamente el individuo. Tal conocimiento de la propia identidad se fundamenta en la misma presencia de la mente a sí misma (al modo de hábito), que san Agustín denominó “*memoria sui*”, como centro de todo el dinamismo psíquico, pues se halla presente aun cuando no se experimenta actualmente.¹³² La afirmación de esta memoria intelectual no tiene como consecuencia la negación de la importancia del resto de facultades, y más específicamente de la memoria sensible, donde se guardan el conjunto de vivencias, sino que nos dirige a asentar la reflexión anterior: nos sitúa en el nivel en el que se encuentra la verdadera identidad personal al considerar que es en el espíritu mismo donde se halla el sentimiento de la propia identidad personal a través del tiempo, y así, donde se funda la unidad del yo:

La posesión de esta dignidad propia del ser personal, se traduce en el orden de la disposición operativa, en aquello que se suele denominar personalidad, que no es otra

¹²⁹ ECHAVARRÍA, M. F. (2005). *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. Girona: Documenta Universitaria, p. 186.

¹³⁰ Tomás de Aquino, *Super ad Romanos*, c.VII, l. 3, n. 14. Traducción realizada en ECHAVARRÍA, M. F. (2005). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*. Girona: Documenta Universitaria, p. 188.

¹³¹ ECHAVARRÍA, M. F. (2005). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*. Girona: Documenta Universitaria, p. 190.

¹³² ECHAVARRÍA, M. F. (2002). Memoria e identidad según santo Tomás. *Sapientia*, LVII, p. 91-112.

cosa que la manifestación y el perfeccionamiento de nuestro ser a través del *habitus* (en su sentido clásico de “modo de ser”), que predispone a la perfección actual y final.¹³³

Echavarría advierte que la actualización de este núcleo íntimo, que es el conocimiento verdadero de sí mismo, es una tarea fundamental en la vida humana:

El grado de interioridad del alma humana es, ciertamente, inferior al de las criaturas totalmente espirituales, cuya *reditio* es más perfecta por ser formas puras, sin esa expansión hacia abajo, hacia la materia, propia por esencia del alma espiritual humana. Por eso, inicialmente esa *reditio* es «habitual», pero se actualiza de a poco a través de las operaciones (Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 10, a. 8.). El alma tiene por ello una *memoria sui*, por su subsistencia espiritual, pero que a nivel operativo no es una posesión firme y definitiva, sino que se conquista por una lucha. En síntesis, nuestra alma es esencialmente interior, pero la interioridad substancial se debe completar con la interioridad operativa, y desarrollar esta última es una tarea fundamental de la vida humana.¹³⁴

Pero es una tarea ardua de la cual se encuentra una precisa descripción psicológica en la obra de Echavarría:

Salir al exterior por las puertas y ventanas de los sentidos, es una necesidad propia de nuestra naturaleza compuesta, y es el correlato operativo de la difusión de la forma sobre la materia. En realidad, por los sentidos más que salir, se hacen entrar las cosas en el alma, y, por lo tanto, se las hace interiores. El problema no son tanto las ventanas de los sentidos, cuanto la dirección del apetito de forma preferente a lo exterior. Porque el apetito es realista y nos dirige a la cosa misma. Cuando se ama con pasión algo exterior (en el sentido cualitativo del término), la atención se dirige también preferentemente al exterior, y se vive una vida reactiva, dependiente de los cambios exteriores.

Además de ser una necesidad, una cierta salida hacia fuera es un término de nuestra perfección interior: *bonum diffusivum sui*, el bien tiende a manifestarse y difundirse. Pero para ello es necesario poseer ese bien con firmeza, no sea que tal difusión se transforme en derroche, desparramo, dispersión y, finalmente, pura exteriorización. Por eso es necesario el cultivo de lo “interior”, la vuelta sobre sí mismo, el habitar con la propia intimidad como en la propia morada, y que toda salida a lo exterior esté dirigida desde ese

¹³³ ECHAVARRÍA, M. F. (2014). *La conoscenza vera nella vita personale, nella psicologia e nella psicoterapia*, p. 6-7.” Il possesso di queste dignità proprie dell'essere persona, si traducono nell'ordine della disposizione operativa, in ciò che si suole chiamare personalità, che non è altro che la manifestazione e il perfezionamento del nostro essere persona attraverso l' *habitus* (nel suo senso classico di “modo di essere”), che predispongono alla perfezione attuale e finale”. T.N.

¹³⁴ ECHAVARRÍA, M. F. (2010). *Psicología desde la interioridad*. Ponencia en el I Congreso Internacional de Psicología Cristiana: Psicología y Crecimiento Espiritual, Universidad Católica San Pablo, Arequipa (Perú), 16 y 17 de Septiembre de 2010. – recuperado de <http://www.apsip.org/> (Asociación de Psicología Integral de la Persona, Chile).

centro y ordenada a él. Para decirlo con la famosa y magnífica sentencia de san Agustín: «*Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas*» («No salgas fuera, vuelve hacia ti mismo, en el interior del hombre habita la verdad»; S. AGUSTÍN, De vera religione, 39, 72). Así pues, es la misma estructura esencial del ser humano la que lo impulsa y obliga moralmente al propio conocimiento (*nosce te ipsum*) y al desarrollo de su interioridad. No se trata tan sólo de una exigencia específica de la vida cristiana, sino antes de una exigencia de la misma naturaleza del ser humano”.¹³⁵

Desatender nuestra vida interior conlleva la debilitación de nuestro “sentido” de identidad. La dispersión desordenada hacia todo lo exterior desorienta al hombre en su camino hacia la felicidad. Se pierde el verdadero ideal y se desatiende la vida más plenamente humana (el gobierno de nuestros propios actos por la razón) para dejar paso a una acción impulsiva o a un intento tecnificado de ordenación de la vida exterior que no alcanza lo más íntimo del hombre. Pues la vida personal depende del ejercicio de la razón y la voluntad, que si bien están determinadas a su objeto natural, no lo están a todo lo demás, por lo que “la libertad hace que no nos sea posible predecir con total certeza la vida personal e individual”.¹³⁶ Y así, la experiencia humana es compleja, en cuanto que si bien la razón particular mueve inmediatamente la afectividad sensible (y así activa la emoción) y puede en este caso ser guiada por la inteligencia, este juicio particular también puede estar influido por la inclinación afectiva. Y si ésta es desordenada, puede deformar tanto la razón particular como la razón universal. Pues puede derivar en la deformación habitual de los esquemas que conforman el *experimentum* (como ya señalamos al tratar de la incontinencia y el vicio).

Un verdadero conocimiento de sí equivaldría a un descubrimiento del verdadero “yo”. El olvido de este principio arrastra graves consecuencias tanto en la reflexión teórica como en la práctica de la psicología. Echavarría,¹³⁷ sostiene que hay una pérdida de la interioridad en la psicología contemporánea, así como que numerosas corrientes de psicología contemporánea presentan a este nivel, por lo menos, uno de los siguientes errores: la reducción del “yo” a la conciencia; la superación de los

¹³⁵ ECHAVARRÍA, M. F. (2010). *Psicología desde la interioridad*. Ponencia en el I Congreso Internacional de Psicología Cristiana: Psicología y Crecimiento Espiritual, Universidad Católica San Pablo, Arequipa (Perú), 16 y 17 de Septiembre de 2010, p. 691.

¹³⁶ ECHAVARRÍA, M. F. (2014). *La conoscenza vera nella vita personale, nella psicologia e nella psicoterapia*, p. 7:” La libertà fa sì che non sia possibile predirre con totale certezza la vita personale e individuale”. T. N.

¹³⁷ Entre uno de los numerosos trabajos de Martín Echavarría en los que demuestra y sobradamente fundamenta esta reflexión ver, por ejemplo, ECHAVARRÍA, M. F. (2010). *Psicología desde la interioridad*. 1. La pérdida de la interioridad del alma en la psicología contemporánea. Ponencia en el I Congreso Internacional de Psicología Cristiana: Psicología y Crecimiento Espiritual, Universidad Católica San Pablo, Arequipa (Perú), 16 y 17 de Septiembre de 2010.

límites de la individualidad o la afirmación de la existencia del individuo, pero la negación de la racionalidad como núcleo central de éste.

Por último, recordar, siguiendo a Echavarría, que parece cierto que aprendemos a evaluar nuestros actos internos (positivamente o negativamente) a partir de aquello que nos dicen las personas más significativas. Sin embargo, la mayor fuente de error e ignorancia sobre uno mismo proviene de nuestras inclinaciones afectivas, que manipulan la capacidad cognitiva utilizándola para alcanzar la finalidad egocéntrica que conduce a la “no-conciencia” de sí. De ahí se sigue la necesidad de que uno tenga una guía externa capaz de presentar a uno la propia vida interior de manera objetiva y para nuestro bien (como, por ejemplo, nuestros padres, educadores, directores espirituales y, en caso necesario, el psicoterapeuta).

A veces esta falta de conocimiento de uno mismo no es total, pero resulta parcial y unilateral. Conocemos solo algunos aspectos de nosotros mismos que generalmente exaltan o degradan inmensamente nuestra autoestima. Podemos tener un conocimiento completo adecuado a nosotros mismos solo si nos ponemos ante la luz de la verdad. Esta luz brilla de modo connatural en nuestro espíritu, como ya habíamos dicho, y es completada y perfeccionada por la luz de la fe. Como decía con profunda intuición san Agustín: «Noli foras ire, in teipsum redi; in interiori homine hábitat veritas» (no salgas fuera de ti, vuelve a ti mismo, la verdad habita en el hombre interior). Basta con volver la mirada a nuestro interior y poner nuestros pensamientos, nuestros afectos y nuestros comportamientos a la luz de la verdad, podemos, al trascender los aspectos accesorios y negativos de la personalidad, reconocer nuestro ser más verdadero: el ser personal por el cual somos imagen de Dios. Esto sucede si se trata de nuestra intimidad verdadera y no de un sustituto egocéntrico de nuestros deseos desordenados.¹³⁸

El conocimiento verdadero de sí, por tanto, es el reconocimiento de nuestro ser verdadero descubierto al alejar y quitar todos los impedimentos exteriores (generalmente ocasionados por el desorden afectivo) que dificultan el reconocimiento de lo que “obra en nuestra alma” proveniente de las inclinaciones de nuestra naturaleza.

¹³⁸ ECHAVARRÍA, M. F. (2014). *La conoscenza vera nella vita personale, nella psicologia e nella psicoterapia*, p. 10: “volte questa mancata conoscenza di noi stessi non è totale, ma risulta parziale e unilaterale; conosciamo solo alcuni aspetti di noi stessi che generalmente ci esaltano o sviliscono smisuratamente nella nostra autostima. Possiamo avere una conoscenza completa adeguata di noi stessi solo se ci poniamo alla luce della verità. Questa luce brilla in modo connaturale nel nostro spirito, come già abbiamo detto, ed è completata e perfezionata dalla luce della fede. Come diceva con profonda intuizione sant’Agostino: “Noli foras ire, in teipsum redi; in interiori homine habitat veritas” (non uscire fuori di te, ritorna in te stesso: la verità abita nell’uomo interiore”. Solo rivolgendoci al nostro intimo e ponendo i nostri pensieri, i nostri affetti e i nostri comportamenti alla luce della verità, possiamo, trascendendo gli aspetti accessori e negativi della nostra personalità, riconoscerci nel nostro essere più vero: l’essere personal per il quale siamo fatti ad immagine di Dio. Ciò accade se si tratta del nostro intimo vero e non di un ripiego egocentrico sui nostri desideri sregolati”. T.N.

5. La autoconciencia según Juan José Sanguinetti

En su estudio sobre la autoconciencia Sanguinetti equipara (en cierto modo) la noción de autoconciencia con la noción de autoconocimiento, para facilitar y establecer un puente entre las aproximaciones contemporáneas a la conciencia (tanto en el ámbito epistemológico, psicológico como neuro-psicológico) y la aproximación ontológica clásica al autoconocimiento en Aristóteles y en santo Tomás.

En una primera aproximación general, Sanguinetti relaciona la conciencia con el conocimiento de sí y de los propios actos, en cuanto que el hombre al conocer el mundo externo conoce su propio acto de conocer.

En términos generales, conciencia es el conocimiento de sí mismo o de los propios actos. Implica cierta reflexión o vuelta sobre sí mismo, ya que al conocer las cosas externas del mundo el sujeto es «consciente» de que está conociendo, es decir, conoce simultáneamente su propio acto de conocer.¹³⁹

Siguiendo a Aristóteles, Sanguinetti distingue dos niveles de conciencia referentes a los dos niveles principales de operaciones cognitivas: el sensitivo y el intelectual. Por lo que la autopercepción de los propios actos en el orden sensible se da cuando al ver, escuchar, oler, simultáneamente sentimos que vemos, escuchamos y olemos, por el hecho de ser sujetos sintientes gracias a la facultad denominada por Aristóteles como “sentido común”. Esta percepción sensible de las operaciones la denomina conciencia sensible, que para Sanguinetti no está limitada a las operaciones de los sentidos externos (vista, gusto, tacto, etc.) sino que se relaciona con todo el cuerpo, en cuanto que sentimos nuestro cuerpo en sus movimientos, sus distintas partes y funciones, lo que se relacionaría con los términos actuales como la propiocepción o interocepción. Así señala que:

Por lo tanto, es natural que las operaciones intencionales, tales como ver o oler, sean co-percibidas simultáneamente y a la vez por el sujeto sensible. Los sentidos más materiales, como tocar, saborear y, en algunos aspectos, incluso oler, se refieren tanto a las cualidades de los cuerpos externos como a las alteraciones del propio cuerpo. Mientras se toca un objeto, uno siente su propia mano o dedo en su acto de tocar.¹⁴⁰

¹³⁹ SANGUINETI, J. J. (2016). *Conciencia*. En C. E. Vanney, J. F. Franck e I. Silva (Eds.), *Diccionario Interdisciplinar Austral*. Disponible en: <http://dia.austral.edu.ar/Conciencia>. [Consulta: 2 de febrero de 2017], p. 5.

¹⁴⁰ SANGUINETI, J. J. (2013). The ontological account of self-consciousness in Aristotle and Aquinas. *Review of Metaphysics*, 67, p. 314-315: “Hence, it is natural for intentional operations, such as

Cada sensación tanto de las acciones como de las pasiones físicas forma parte de la percepción del propio cuerpo en su actuar. Por lo tanto, el conocimiento sensitivo está abierto no solo al propio cuerpo, sino a las demás cosas del mundo que rodean al sujeto. Ahora bien, este autor distingue el término “percepción” en cuanto usado para referirse a la conciencia de una presencia de algo físico que podemos sentir y que indica la existencia real de algo frente a nosotros como objeto de nuestras facultades cognoscitivas y “sentir, como más referido a la percepción del propio organismo y las propias acciones.¹⁴¹

La principal distinción entre la conciencia sensitiva en los animales y en el hombre se da por la capacidad de este último de reflexionar sobre ésta, sobre su estado y poder orientarla, darle sentido y buscar significado dentro del sentido de su vida:

Los animales, sin embargo, no son capaces de reflexionar sobre sus estados y pulsiones sensitivas, sino que se limitan a vivirlos instintivamente. No pueden captar su propia vida «en cuanto tal» y no pueden interrogarse sobre sus fines y el sentido de su existencia. Esto último corresponde a la conciencia intelectual. Ésta nace del intelecto, capacidad de aprehender el ser mismo de las cosas. Así el hombre dice con sentido «yo soy», es decir, se aprehende como sujeto existente y puede cuestionar todo lo que es y le sucede. La expresión lingüística, de todos modos, no es indispensable para que la conciencia intelectual esté operante, aunque sí la manifiesta. La conciencia humana de existir, hacer y padecer puede ser silenciosa.¹⁴²

La conciencia sensitiva para Sanguinetti no puede ser separada del influjo de la inteligencia, en cuanto que ésta se fundamenta en la conciencia intelectual, por la cual podemos tener dominio de nuestros actos:

La conciencia sensitiva («sufro», «tengo hambre») en el hombre normalmente está subsumida en la conciencia intelectual («sé que sufro», etc.). Esta última permite un especial dominio del hombre sobre sí mismo. La autopercepción del cuerpo en el hombre está intelectualizada y personalizada. Por eso la persona puede meditar sobre sus

seeing or smelling, to be coperceived simultaneously and at once by the sentient subject. The more material senses, such as touching, taste, and in some ways even smelling, refer both to the qualities of external bodies and to the alterations of one's own body. While touching an object, one feels his own hand or finger in its act of touching”. T. N.

¹⁴¹ SANGUINETI, J. J. (2013). The ontological account of self-consciousness in Aristotle and Aquinas. *Review of Metaphysics*, 67, p. 329.

¹⁴² Sanguinetti, J. J. (2016). *Conciencia*. En C. E. Vanney, J. F. Franck e I. Silva (Eds.), *Diccionario Interdisciplinar Austral*. Disponible en: <http://dia.austral.edu.ar/Conciencia>. [Consulta: 2 de febrero de 2017], p. 6.

experiencias, compararlas, buscar su significado y desde ahí orientar y reorientar su vida en muchas maneras.¹⁴³

Pero, la autoconciencia entendida en el sentido específico humano es denominada como “*self-understanding*”: “entender alguna cosa o acontecimiento, y no simplemente percibirlo por los sentidos (verlo, olerlo) es ante todo una apropiación intencional (no física) de su naturaleza”.¹⁴⁴ En el nivel intelectual, Sanguinetti realiza la misma distinción señalada en apartados anteriores que establece santo Tomás, la percepción de los propios actos y la percepción de la propia existencia y de la propia vida y de que es él quien conoce.¹⁴⁵ En referencia al primero señala que:

El conocimiento de sí mismo en el Aquinate es igualmente una percepción intelectual existencial realizada en el mismo acto de generar operaciones intelectuales, es decir, operaciones dirigidas a objetos. [...] Tomás no postula la existencia de un sentido interno especial para explicar el autoconocimiento humano, como lo hará Locke, ya que el intelecto es naturalmente autocognitivo en cualquiera de sus actos intencionales.¹⁴⁶

Así, autoconciencia significa poseerse a sí mismo de un modo especial, más allá de un mero estado psicológico, es un modo elevado de ser y vivir en el universo físico. El hombre se aprehende como sujeto existente y puede cuestionar lo que es y lo que le sucede. Este conocimiento no se aparta del mundo real, esta “autoexperiencia originaria” es el conocimiento de la propia persona en “la trama de sus actos y sus dimensiones”¹⁴⁷ y supone distinguir en ese acto a uno mismo de los otros y del mundo, así como de la realidad y de nuestros propios pensamientos.

¹⁴³ Ídem.

¹⁴⁴ SANGUINETI, J. J. (2013). The ontological account of self-consciousness in Aristotle and Aquinas. *Review of Metaphysics*, 67, p. 330: “To understand some thing or event, and not simply to perceive it by way of the senses (to see it, to smell it) is above all an intentional (not physical) appropriation of its nature”. T. N.

¹⁴⁵ SANGUINETI, J. J. (2013). The ontological account of self-consciousness in Aristotle and Aquinas. *Review of Metaphysics*, 67, p. 320: “I do not claim that perception of one’s existence is chronologically subsequent to the perception of one’s operations. Both objects of self-perception are simultaneous and not necessarily two successive steps, even though it is always possible to delve deeper into the knowledge of the different aspects involved in the manifold range of self-consciousness. Accordingly, there can be special acts of reflection, for example when one tries to check his ideas or to correct himself. We can conclude that there is a real experience of being, both in feeling and in understanding the act of existence”. No nos extenderemos más en mostrar las principales ideas sobre la “autoconciencia experiencial” o conocimiento por la presencia del alma a sí misma, debido a que ya lo hemos explicado en anteriores apartados, no obstante, aconsejamos para una mayor profundización en las reflexiones de este autor sobre el tema leer el artículo citado.

¹⁴⁶ Ibid., p. 319: “Self-knowledge in Aquinas is equally an existential intellectual perception accomplished in the very act of generating intentional operations, that is, operations addressed to objects. [...] Thomas does not postulate the existence of a special inner sense to explain human self-knowledge, as Locke will do, since the intellect is naturally self-cognitive in any of its intentional acts”. T. N.

¹⁴⁷ SANGUINETI, J. J. (2016). *Conciencia*. En C. E. Vanney, J. F. Franck e I. Silva (eds.), *Diccionario Interdisciplinar Austral*. Disponible en: <http://dia.austral.edu.ar/Conciencia>. [Consulta: 2 de febrero de 2017], p. 7.

La autocomprensión en esta percepción intelectual, aclara Sanguineti, es relevante al comportamiento moral, en cuanto que ésta se puede considerar como la capacidad de juzgar la verdad o bondad de una acción o evento; con lo que Sanguineti recuerda una idea que con otras palabras ya se señaló anteriormente: este autoconocimiento (*self-understanding*) implica la capacidad de juzgar nuestros propios actos en la medida en que nuestras acciones son guiadas por nuestros propios juicios. Es decir, juzgar nuestros propios juicios, corregir nuestras propias deliberaciones y elecciones, lo cual sitúa la autoconciencia como base de la propia libertad.

Sanguineti señala, por último, que la autoconciencia como manifestación del grado más perfecto de vida es gozosa. Pues en el gozo se manifiesta la percepción de lo que es bueno para uno mismo. Así, lo primeramente percibido es la bondad de la propia existencia y la alegría de vivir una vida propiamente humana, una vida racional, por lo que la autoconciencia naturalmente implica un amor natural a uno mismo: “Si estoy siempre en una situación de (auto)conocimiento habitual de mí mismo, se sigue que naturalmente mi voluntad está de continuo en la situación preelectiva (*voluntas ut natura*) de amarme a mí mismo”.¹⁴⁸

Ahora bien, el conocimiento existencial no se puede separar de una valoración afectiva sobre lo bueno o malo de lo que conocemos, por ello Sanguineti expresa que solo si nuestra vida es éticamente buena nuestra autoconciencia será gozosa, pues una verdadera autoconciencia significa conocer la verdad sobre uno mismo, esto es, conocer la propia naturaleza racional de la que deriva un verdadero amor de sí. Para este autor tal afirmación refleja la base de la integración entre autoconciencia y conciencia moral:

Obviamente, una correcta autoconciencia significa conocer la verdad sobre nosotros sin decepción. Es más, solo si nuestra vida es éticamente buena en las acciones y diversos empeños, la autoconciencia será gozosa. Por el contrario, conocer o tener la experiencia de la propia vida como mala o defectuosa puede causar angustia. Una falsa autoconciencia, debido a razones patológicas o falta de libertad, podría en última instancia deteriorar la relación entre autoconciencia y gozo. Esto puede ser la base de la integración entre autoconciencia [*self-awareness*] y la conciencia moral.¹⁴⁹

¹⁴⁸ SANGUINETI, J. J. (2002). *Conocimiento personal y valores*, p. 2. Disponible en: didattica.pusc.it/file.php/118/cto.personal.ST.pdf [Consulta: 20 de noviembre de 2016].

¹⁴⁹ SANGUINETI, J. J. (2013). The ontological account of self-consciousness in Aristotle and Aquinas. *Review of Metaphysics* 67, p. 338: “Obviously, a correct self-consciousness means to know the truth about ourselves without deception. Moreover, only if our life is ethically good in its actions and

6. El autoconocimiento en la Psicología Contemporánea

Una vez expuestos los fundamentos filosóficos en los que nuestro trabajo quiere apoyarse, expondremos ahora algunas principales aportaciones de la Psicología Contemporánea en el estudio del autoconocimiento o conocimiento de sí para poder establecer posibles relaciones con lo anteriormente expuesto. Primeramente, situaremos de modo breve qué papel le otorgan los estudiosos de la personalidad, para después centrarnos en los principales términos que hacen referencia al autoconocimiento.

La cuestión del “conocimiento de sí” ha sido el centro de interés de la Psicología de la Personalidad, la cual ha pretendido ahondar en la persona misma y en los aspectos más propios de ella. Desde esta disciplina diversos investigadores han mostrado la importancia de la “experiencia subjetiva” en la formación de la personalidad (como, por ejemplo, el modelo de los Cinco Factores) argumentando que los individuos que acceden o “reflexionan” sobre sus propios pensamientos, sus propios sentimientos y deseos, suelen tener un conocimiento más extenso de la historia de su comportamiento y de los propios rasgos de personalidad.

Desde los estudios de la personalidad, los rasgos de personalidad parecen ser un componente importante del autoconcepto.¹⁵⁰ La teoría de los Cinco Factores de la Personalidad presenta entre sus principales asunciones sobre la naturaleza humana la capacidad de entenderse a sí mismos y a los demás. Así, centrándose en las interacciones entre los procesos cognitivos y afectivos, esta teoría sitúa al autoconcepto como elemento estructurante de la personalidad en cuanto que es un punto de vista sobre sí mismo con componentes tanto cognitivos como afectivos accesible a la conciencia que se va configurando a partir de la información selectivamente seleccionada. Esta información se guarda a modo de un conjunto de representaciones que conforman el autoconcepto. El autoconcepto posee dos

various endeavors, will self-consciousness be enjoyable. On the contrary, knowing or having the experience of one's life as bad or defective would be cause for distress. A false self-consciousness, due to pathological reasons or a lack of wisdom, would be ultimately deleterious to the link between self-consciousness and joy. This can be the basis for an integration of self-awareness and moral conscience”. T. N.

¹⁵⁰ JOHN, O. P., NAUMANN, L. P., Y SOTO, C. J. (2008). Paradigm shift to the integrative big five trait taxonomy: history, measurement, and conceptual issues. En O. P. John, R. W. Robins y L. A. Pervin (Eds.), *Handbook of Personality: Theory and Research* (3ª ed., p. 114-158). New York: The Guilford Press.

características: es consistente con los rasgos de personalidad y aporta un sentido de coherencia al individuo.

Si bien la consistencia de las propias “creencias” con los rasgos de personalidad es estudiada principalmente en Psicología de la Personalidad y en las teorías centradas en los rasgos de personalidad, la búsqueda de coherencia interna es un elemento que aparece en la mayoría de autores que se han adentrado en estudiar el papel del autoconcepto. Desde una perspectiva más evolucionista McAdams introduce el término identidad narrativa y considera que la persona más que entenderse por un catálogo de descripciones relevantes sobre sí construye una narrativa de vida coherente y consistente con los rasgos de personalidad, pero variando en un amplio rango de adaptaciones motivacionales y socio-cognitivas.¹⁵¹

A la vista de estas consideraciones introductorias sobre las aportaciones de la Psicología de la Personalidad, nos parece descubrir la intención de buscar una explicación al comportamiento humano y de la necesidad que tienen las personas de dar sentido a su modo de actuar a partir de la conjugación de diversos factores (rasgos, procesos cognitivos, afectivos y motivacionales, etc.). Para poder profundizar en las aportaciones de la Psicología Contemporánea sobre el papel del autoconocimiento en la formación de la personalidad, intentaremos, a continuación, profundizar en estas aportaciones que brevemente exponemos a partir de las principales investigaciones sobre el autoconcepto, y ello, por el motivo que enseguida exponemos.

6.1. El “autoconcepto” en la psicología contemporánea

Una de las primeras dificultades con las que nos encontramos a la hora de estudiar en las corrientes de psicología contemporáneas el concepto de “conocimiento de sí mismo” o de “autoconocimiento” es el hecho de la múltiple y diversa cantidad de términos que se utilizan para referirse a una realidad cercana a lo que aquí, en el presente trabajo, se viene denominando como “conocimiento de sí”. Se ha recurrido a términos tales como “identidad”, “autoconcepto”, “autoestima”, “autopercepción”, el “sí mismo” y la “autoeficacia” por citar los que entendemos como más relevantes.¹⁵² Así, por ejemplo, respecto a esta cuestión Moreno, Resett y Schmidt señalan que:

¹⁵¹ McCRAE, R. R. Y COSTA, P. T. (2008). The five-Factor Theory of personality. En O. P. John, R. W. Robins y L. A. Pervin (Eds.), *Handbook of Personality: Theory and Research* (3th ed., p. 159-181). New York: The Guilford Press.

¹⁵² OYSERMAN, D., ELMORE, K., Y SMITH, G. (2012). Self, self-concept, and identity. En M. Leary y J. Tagney (Eds.), *Handbook of Self and Identity*, (2nd ed., p. 69-104). New York: Guilford.

El conocimiento de uno mismo es lo que la persona cree de sí mismo y siente sobre sí mismo, aunque lo que crea y sienta no se corresponda con la realidad y, en función de ello, así se comporta. El autoconocimiento es el conocimiento de uno mismo, es tanto el proceso reflexivo como su resultado, por el cual la persona adquiere noción de su yo y de sus propias cualidades y características. Como todo proceso, puede ser desglosado en diversas fases, como: autopercepción, autoobservación, memoria autobiográfica, autoestima, autoaceptación. [...]

El autoconcepto, la autoestima y la autoimagen son conceptos independientes denominados como autorreferenciales, ya que son empleados en relación con el *self* o sí mismo.¹⁵³

Incluso la misma definición de “autoconcepto” se hace difícil debido a que depende de concepciones teóricas diferentes. Así, por ejemplo, Baumeister al introducir las definiciones de “*self*” y autoconcepto señala la confusión que ha ocasionado y sigue ocasionando en psicología social el uso de estos términos como si fuesen intercambiables y señala que si se aceptase asemejar que el yo es igual al autoconcepto nos deberíamos preguntar cómo podemos llegar a tomar decisiones y mantener relaciones personales. Por otro lado, recuerda que ya Epstein¹⁵⁴ criticó la noción de autoconcepto al expresar que sería más apropiado en la investigación hablar de una “autoteoría” debido a que las personas nos formamos un conjunto de ideas sobre la naturaleza del “*self*” y del mundo, así como de las interacciones entre ambos, que se reflejaría en la “autoteoría” como expresión de esta visión en un contexto práctico más adecuado.¹⁵⁵

A pesar de estas dificultades intentaremos a continuación realizar una breve aproximación al término de “autoconcepto” por su relevancia en la investigación en diversos ámbitos de la psicología. Por ello, realizando un breve recorrido por las investigaciones llevadas a cabo principalmente en el ámbito de la Psicología Social Experimental descubrimos que, en términos generales, el término “autoconcepto” hace referencia al conocimiento de uno mismo en cuanto que indica el modo en que una persona se define a sí misma, tanto a partir de factores internos (por ejemplo, la afectividad) como de factores conductuales e interpersonales.

¹⁵³ MORENO, J. E., RESETT, S. A., Y SCHIMDT, A. (2015). *El sí mismo. Una noción clave de la psicología de la persona humana*. Buenos Aires: EDUCA, p. 54.

¹⁵⁴ EPSTEIN, S. (1973). The self-concept revisited: Or a theory of a theory. *American psychologist*, 28(5), p. 404- 416.

¹⁵⁵ BAUMEISTER, R. F. (1998). The self. En D. T. Gilbert, S. T. Fiske, y G. Lindzey (Eds.), *Handbook of Social Psychology*, (4th ed.; p. 680-740). New York: McGraw-Hill, p. 681.

Si realizamos una revisión histórica del término, observamos que a partir del modelo postulado por James se han establecido la mayoría de los modelos desarrollados actualmente sobre el autoconcepto. Una de las principales afirmaciones sobre el autoconcepto es la afirmación de que en la formación del autoconcepto el contexto social adquiere un papel fundamental. Así, desde una perspectiva por la cual se considera que el autoconcepto se construye en función de las experiencias sociales, encontramos autores como Burns,¹⁵⁶ Mead,¹⁵⁷ los cuales defienden la mutua influencia entre autoconcepto y contexto social. Otros planteamientos como el de Baldwin¹⁵⁸ o Cooley¹⁵⁹ que junto a Mead son considerados precursores del interaccionismo simbólico, plantean que el “yo” es una construcción meramente social. En este sentido, Cooley destaca, por ejemplo, la importancia de las personas significativas en el autoconocimiento en el niño.

Parece pues, que la relación entre el contexto social y el autoconocimiento es evidente. No obstante, queremos señalar que es importante aclarar su papel en el crecimiento personal, que a nuestro entender no queda suficientemente aclarado en estas descripciones. A nuestro juicio, no podemos afirmar que el conocimiento de sí se conforme principalmente “desde afuera”, como una mera construcción social por la que se forme un autoconcepto que pierda de vista el carácter personal del autoconocimiento. Consideramos más adecuado señalar que la sociedad y la cultura son factores relevantes en la formación del autoconcepto en cuanto que, viviendo el individuo inmerso en ellas, conforman una serie de costumbres por las cuales una persona se dispone a identificarse más propiamente con diversos modos de ser y de actuar, conformando lo que podríamos denominar su “identidad social”. Señalar además que, y con mayor relación con el autoconocimiento, el individuo, para su crecimiento virtuoso, requiere de modelos con los que identificarse para poder conocer y experimentar en cierto modo el “vivir virtuoso”, para de este modo ir adquiriendo un mayor conocimiento de los modelos y de sí mismo, en cuanto se compara con ellos y reconoce en él determinadas semejanzas que le mueven a aspirar a un determinado fin. Por otro lado, si bien en estas descripciones a las que nos referimos se señala el papel que tienen las personas significativas en el autoconocimiento del niño, no se profundiza en cuál es el papel que estas personas

¹⁵⁶ BURNS, R. B. (1982). *Self-concept Development and Education*. Londres: Holt, Rinehart and Winston.

¹⁵⁷ MEAD, G. H. (1934). *Mind, Self and Society* (Vol. 111). University of Chicago Press: Chicago.

¹⁵⁸ BALDWIN, J. M. (1897). *Social and Ethical Interpretations in Mental Development: A study in Social Psychology*. New York: Macmillan.

¹⁵⁹ COOLEY, CHARLES H. (1902). The looking-glass self. En Charles Lemert (org.), *Social Theory: The Multicultural and Classical Readings* (p. 188-189). Boulder: Westview Press.

ejercen en concreto. Sobre este aspecto volveremos a tratar al reflexionar sobre la etiología del trastorno de la personalidad límite.

Junto con el carácter social de la formación del autoconcepto, otro punto a destacar de las investigaciones es el estudio de su estructura interna o contenido para explicar el modo de comportarse de las personas; es decir, el estudio del autoconcepto y de su estructura interna aparece relacionado con el comportamiento, con el actuar humano y, por tanto, se deduce (aunque de modo poco claro) que el autoconcepto es relevante en el crecimiento personal. A partir de los años 70 del siglo XX estos estudios se centran en defender la perspectiva multidimensional frente a una perspectiva unidimensional del autoconcepto. Estas teorías que pretenden explicar los distintos modos de comportamiento que se muestran en los diversos contextos en los que se desenvuelve la persona, son expuestas por autores como Shavelson, Hubner y Stanton¹⁶⁰ en cuyos postulados profundiza posteriormente Marsh.¹⁶¹ Por multidimensional entienden que el autoconcepto presenta diversos aspectos o componentes distribuidos como dimensiones que lo conforman; éste a su vez tiene, para estos autores, un papel relevante y significativo en la explicación y predicción del modo de comportarse de las personas. Por lo que defienden la mutua influencia del autoconcepto y la conducta al afirmar que las autopercepciones influyen por un lado en la conducta, y a su vez, la conducta influye en estas autopercepciones.

Los diversos aspectos y dimensiones del autoconcepto y su relación con la conducta parecen recordar, en cierto modo, la organización de los distintos rasgos de la personalidad cuya forma aporta el fin, así como los elementos que parecen para el sujeto que dicen más de sí mismo, con los que se identifica más propiamente. Si bien este autoconocimiento es importante, nos parece que estos autores no señalan el modo en cómo este autoconocimiento llevaría a motivar a la conducta, es decir, se pierde de vista la adecuación del conocimiento a la realidad, en cuanto que es un conocimiento que parece quedarse en lo descriptivo, debido a que si bien reconoce una estructura dimensional por la cual conocemos qué conceptos sobre nosotros mismos son más relevantes, pierde de vista que este conocimiento puede ser verdadero o falso al estar influido por nuestra afectividad, la cual puede inclinarnos a

¹⁶⁰ SHAVELSON, R. J., HUBNER, J. J., Y STANTON, G. C. (1976). Self-concept: validation of construct interpretations. *Review of educational research*, 46(3), p. 407-441.

¹⁶¹ MARSH, H. W., Y HOCEVAR, D. (1985). Application of confirmatory factor analysis to the study of self-concept: first-and higher order factor models and their invariance across groups. *Psychological bulletin*, 97(3), p. 562- 582.

amar en nosotros lo que no nos pertenece o absolutizar un aspecto secundario de nuestra personalidad.

En este sentido, el modelo jerárquico que Shavelson, Hubner y Stanton han elaborado desde un enfoque constructivo desarrolla diversas características básicas del autoconcepto entendiendo éste como un conjunto organizado y estructurado jerárquicamente de información sobre uno mismo y el mundo. Parten de un autoconcepto global estable en el tiempo del que surge un sistema de categorías relevantes. Este sistema ha sido articulado por la persona en base a la percepción que tiene ésta de su conducta en distintas situaciones, y manifiesta cómo el individuo se describe y evalúa a sí mismo a partir de diversos elementos: la reflexión personal, las circunstancias, la comparación con sus iguales y las expectativas que los demás tienen de él.

Parece encontrarse, por tanto, cierto consenso en definir el autoconcepto como el conjunto coherente de creencias y valoraciones que una persona tiene de sí misma, y que incluye componentes no solo cognitivos, sino también afectivos y comportamentales. Asimismo, la mayoría de autores coinciden en señalar que se forma a partir de la experiencia, así como de las relaciones con el mundo y los demás (principalmente personas significativas). Sobre este último punto, Baumeister señala que la dimensión interpersonal parece ser fuerte y decisiva en el cambio de uno mismo, en cuanto que ayuda a cambiar el modo en el que uno es percibido por los demás, de tal manera que los puntos de vista sociales pueden ser internalizados.¹⁶² Nos parece que en este punto conclusivo, la definición que estos autores presentan del autoconcepto se asemeja, por una parte, principalmente con lo que Echavarría denomina *experimentum* de sí y, por otra parte, supone una aproximación a su función en la vida práctica. Sin embargo, se aleja de aquel conocimiento estrictamente personal descrito por Canals y Bofill, por el cual no se observa uno mismo desde una experiencia descriptiva que surge de la reflexión objetivadora, sino que se conoce en “aquella segura posesión de sí” por la que el sujeto siente sentir, entender, etc. a través de los propios actos.

¹⁶² BAUMEISTER, R. F. (1997). Identity, self-concept, and self-esteem: The self lost and found. En R. Hogan, J. A. Johnson, y S. Briggs (Eds.), *Handbook of Personality Psychology* (p. 681-710). San Diego, CA: Academic Press.

Regresando a la exposición de la estructura interna del autoconcepto, encontramos que autores relevantes en la materia como Harter,¹⁶³ definen el término como el conjunto de percepciones que tiene el individuo sobre sí mismo. De tal manera que, a pesar de que se habla de autoconcepto como una entidad, éste es actualmente entendido como una estructura con múltiples facetas.¹⁶⁴ Asimismo, esta estructura es entendida como *un conjunto organizado de creencias sobre uno mismo*. Desde este punto de vista, cada rasgo o atributo sobre uno mismo conforma lo que se ha denominado como autoesquema. Término que como señala Markus define el concepto de un particular atributo del yo, y que sirve para enfatizar así en pequeños aspectos que lo configuran.¹⁶⁵

Estas creencias o autoesquemas, se forman a partir de las experiencias pasadas. A su vez, las experiencias implican aspectos relevantes de la persona que pueden abarcar desde las consideraciones sobre los propios rasgos de personalidad, las propias habilidades o capacidades, las características físicas, los roles sociales o valores a las metas relevantes.¹⁶⁶ La formación del autoconcepto en base a las experiencias pasadas tiene un importante papel en el asentamiento de las metas.¹⁶⁷ Cada autoesquema estaría caracterizado por unos determinados sentimientos y pensamientos y configuraría la percepción social de la persona.¹⁶⁸ Basado en las experiencias previas y las relaciones presentes y pasadas significantes,¹⁶⁹ se forman, según Markus¹⁷⁰ lo que él denomina "*possible selves*", es decir, no sólo concepciones sobre uno mismo en cuanto actual, sino del tipo de persona que uno debería ser, abriendo la posibilidad de considerar la relevancia del autoconcepto en la formación de la personalidad, como creencias que predisponen a configurar determinadas exigencias respecto al crecimiento personal.

¹⁶³ HARTER, S. (1990). Causes, correlates, and the functional role of global self-worth: A life span perspective. En R. J. Sternberg y J. Kolligan Jr. (Eds.), *Competence Considered* (p. 67-97). New Haven: Yale University Press.

¹⁶⁴ OYSERMAN, D., ELMORE, K., Y SMITH, G. (2012). Self, self-concept, and identity. En M. Leary y J. Tagney (Eds.), *Handbook of Self and Identity*, (2nd ed., p. 69-104). New York: Guilford.

¹⁶⁵ MARKUS, H. (1977). Self-schemata and processing information about the self. *Journal of Personality and Social Psychology*, 35(2), 63.

¹⁶⁶ CAMPBELL, J., ASSENAND, S., Y DI PAULA, A., (2000). Structural features of the self-concept and adjustment. En A. Tesser, R. B. Nelson, y J. M. Suls, (Eds.), *Psychological Perspectives on Self and Identity* (p. 67-87). Washington, DC: American Psychological Association.

¹⁶⁷ McELWEE, R. O. B., Y HAUGH, J. A. (2010). Thinking clearly versus frequently about the future self: Exploring this distinction and its relation to possible selves. *Self and Identity*, 9(3), p. 298-321.

¹⁶⁸ SHOWERS, C. J. Y ZEIGLER-HILL, V. (2012). Organization of self-knowledge: Features, Functions and Flexibility. En M. R. Leary y J. Tangney, (Eds.), *Handbook of Self and Identity*, (2nd ed., p. 105-123). New York: Guilford.

¹⁶⁹ ANDERSEN, S. M., Y CHEN, S. (2002). The relational self: an interpersonal social-cognitive Theory. *Psychological Review*, 109(4), p. 619-645.

¹⁷⁰ MARKUS, H., Y NURIUS, P. (1986). Possible selves. *American Psychologist*, 41(9), p. 954-969.

De modo semejante, otro modelo que incluye diversos dominios del autoconcepto relacionados con la percepción del “yo-ideal” y relacional lo encontramos en Rosenberg. Así, por ejemplo, para Rosenberg¹⁷¹ el autoconcepto se conforma de diversos dominios que se distribuyen en tres zonas: (1) las ideas que reflejan cómo se ve a sí mismo actualmente, (2) cómo desearía verse, (3) cómo se muestra a los demás. Ya comprobaremos después que la confrontación de lo que se considera que se es con lo que se desearía ser tiene importantes repercusiones en el modo de comportarse para alcanzar esa imagen ideal y la autoestima. Pues la principal motivación que parecen tener las personas para desear o evitar determinadas exigencias (plasmadas en el concepto de “posibles yoes”) tiene relación con mantener una elevada autoestima, autoeficacia y sentido de coherencia con las metas¹⁷² así como evitar que determinados motivos deseados sean bloqueados.

En este sentido, el autoconocimiento del que tratan estos autores, podría incluso encuadrarse dentro del conocimiento moral al relacionar el conocimiento de uno mismo actualmente con el autoideal y con la imagen que se cree que los demás esperan de uno mismo, así como con la autoestima.

6.2. La organización del autoconcepto a partir de la Teoría de las Autodiscrepancias

Para profundizar en la cuestión de cómo desde la Psicología Contemporánea se ha relacionado el autoconocimiento con el conocimiento del propio ideal, nos parece relevante exponer las principales aportaciones de la Teoría de las Autodiscrepancias. Esta teoría introduce diversas clarificaciones que ayudan a comprender lo señalado anteriormente para mostrar cómo se organiza y estructura el autoconcepto.¹⁷³

Muchas teorías del yo consideran cómo las emociones se relacionan con las discrepancias entre el autoconcepto actual y una versión idealizada del yo, desde Carver y Scheier,¹⁷⁴ a Silvia y Duval.¹⁷⁵ Higgins señala que las personas tienen diferentes autoguías, al identificar y dividir aquellas ideas positivas sobre lo que a la

¹⁷¹ ROSENBERG, M. (1986). Self-concept from middle childhood through adolescence. *Psychological Perspectives on the Self*, 3(1), p. 107-136.

¹⁷² VIGNOLES, V. L., MANZI, C., REGALIA, C., JEMMOLO, S., Y SCABINI, E. (2008). Identity motives underlying desired and feared possible future selves. *Journal of Personality*, 76(5), p. 1165-1200.

¹⁷³ HIGGINS, E. T. (1987). Self-discrepancy: A theory relating self and affect. *Psychological Review*, 94(3), p. 319-340.

¹⁷⁴ CARVER, C. S., Y SCHEIER, M. F. (2002). Control processes and self-organization as complementary principles underlying behavior. *Personality and Social Psychology Review*, 6(4), p. 304-315.

¹⁷⁵ SILVIA, P. J., Y DUVAL, T. S. (2001). Objective self-awareness theory: recent progress and enduring problems. *Personality and Social Psychology Review*, 5(3), p. 230-241.

persona le gustaría llegar a ser ("*self-ideal*") y aquellas ideas que engloban las obligaciones morales sobre lo que debería intentar ser ("*self-ought*"). La principal aportación de esta teoría es señalar cómo las discrepancias que se producen cuando las personas no perciben coherencia entre lo que son actualmente y lo que les gustaría o deberían ser tienden a sentir emociones aversivas tanto relacionadas con la tristeza como la ansiedad.

Higgins presenta su teoría para señalar cómo diferentes tipos de discrepancias entre representaciones del yo-estado se relacionan con diferentes tipos de vulnerabilidades emocionales. Establece así tres dominios del yo: actual, ideal y debido y dos estados del yo: el propio, o el de otro significativo y estos dos elementos constituyen cada tipo de representaciones "auto-estado". Por tanto, intenta relacionar aspectos motivacionales, cognitivos, afectivos y relacionales al establecer la relación que tiene el autoconocimiento tanto de lo que uno mismo actualmente es como del ideal que le gustaría alcanzar (que Higgins distingue de aquello que uno debería ser) con las consecuencias afectivas de una incoherencia interna que es conocida por el sujeto.

El estudio que realiza esta teoría sobre los efectos que produce el conflicto interior en las personas que experimentan creencias incompatibles se guía por un conjunto de temas. Ha pretendido relacionar y mostrar cómo se pueden distinguir distintos tipos de afectividad negativa según el tipo de creencias incompatibles que mantiene la persona, así como qué tipo de vulnerabilidades emocionales suelen surgir, y considerar el rol que tiene la viabilidad y accesibilidad de las autodiscrepancias en la tendencia al malestar. La viabilidad consistiría en los tipos particulares de constructos que están actualmente presentes en la memoria y que influyen en la nueva información que se incorpora, y la accesibilidad se referiría a la disponibilidad que tienen determinados constructos para ser utilizados en el "procesamiento de la información".

Así, volviendo a la estructura interna del autoconcepto, la intención de esta teoría es la de postular dos dimensiones cognitivas bajo las diversas representaciones de los estados del yo: los dominios del yo y los puntos de vista sobre el yo. Lo que se resume del siguiente modo:

Hay tres dominios básicos: (a) el yo-actual, el cual es la representación de los atributos que alguien (tú u otro) cree que posee actualmente; (b) el yo ideal, el cual es tu representación de los atributos que alguien (tú u otro) le gustaría tener idealmente (por

ejemplo, una representación de las propias esperanzas, aspiraciones, deseos); y (c) el yo debido, el cual es tu representación de los atributos que alguien (tú u otro) cree que debería poseer (por ejemplo, una representación del sentido del deber, obligaciones o responsabilidades de alguien).¹⁷⁶

La distinción propuesta aquí entre el yo ideal y el yo debido refleja la convicción del autor de que se deberían tener en cuenta las diferencias entre conciencia moral e ideales personales. Sin embargo, diversos estudios experimentales demuestran que la validez discriminatoria entre el yo ideal y el yo debido no está del todo clara. Pues normalmente encuentran correlaciones entre las discrepancias del yo ideal y el yo debido elevadas, por lo que muchos investigadores se han visto forzados a unirlos en un único factor. Además, también han encontrado que tanto el yo ideal como el yo debido predice emociones tanto ansiosas como depresivas.¹⁷⁷

Desde la Teoría de las Autodiscrepancias, se pretende señalar que el conjunto de valores y actitudes que conforman esta autorepresentación parecen provenir tanto del propio punto de vista como del punto de vista de aquellas personas que tienen un papel significativo en la vida de ese individuo, tanto padres, esposos, como amigos cercanos entre otros. La incorporación de esta distinción tiene la intención de permitir distinguir distintas condiciones motivacionales y emocionales en relación con las condiciones de los estados del yo. Por lo que, combinando los dominios y estados del yo surgen seis tipos básicos de autorepresentaciones: actual/propio, actual/otro, ideal/propio, ideal/otro, debido/propio, debido/otro. El yo-actual constituiría lo que se entiende como autoconcepto, y las otras cuatro representaciones lo que se entendería como autoguías o estándares autodirectivos que guían la conducta. La idea final es que las diferentes autoguías son aquellas que el sujeto está principalmente motivado a realizar y, por tanto, el sujeto pretende alcanzar una condición donde el autoconcepto se asemeje a las autoguías personales. Por lo que las autodiscrepancias entre autoconcepto y autoguías, así como entre diferentes autoguías, estarían asociadas a diferentes predisposiciones motivacionales y emocionales. Debido a que la respuesta emocional está determinada por el significado que tiene para ti, esta teoría asume que los efectos emociones y motivaciones de los atributos del autoconcepto están determinados por el significado que poseen tales atributos para la persona, lo cual parece verse

¹⁷⁶ HIGGINS, E. T. (1987). Self-discrepancy: A theory relating self and affect. *Psychological Review*, 94(3), p. 320-321.

¹⁷⁷ PHILLIPS, A. G., Y SILVIA, P. J. (2010). Individual differences in self-discrepancies and emotional experience: do distinct discrepancies predict distinct emotions? *Personality and Individual Differences*, 49(2), p. 148-151.

influido por la relación que se da entre el autoconcepto y las autoguías, con diferentes tipos de relaciones que representan diversas situaciones psicológicas negativas:

Así, (1) si una persona experimenta la discrepancia entre el actual/propio y el ideal/propio lo que ocurre es que el autoconcepto actual no se relaciona con lo que la persona espera o desea ser, con lo cual se presenta una situación psicológica general con ausencia de resultados positivos y con mayor vulnerabilidad para experimentar estados de desánimo; de un modo más específico se podrá predecir vulnerabilidad a la decepción y a la insatisfacción debido a que este sujeto creerá que sus esperanzas y deseos personales no se cumplen. (2) Si una persona experimenta la discrepancia entre el yo actual/propio y el Ideal/otro experimentará características emocionales semejantes debido a la creencia de que ha fallado en obtener aquello que los otros esperaban que pudiese alcanzar, sintiendo que ha defraudado al otro y que ese otro está insatisfecho con él, por lo que se podrá predecir que este sujeto será más vulnerable a la vergüenza o desaliento, debido a que creerá que ha perdido tanto la estima del otro como la posición en la que otros creían que estaba. (3) La persona que experimenta una discrepancia entre el yo actual/propio y el debido/otro parece sentir emociones ansiosas o agitación, experimentando de un modo más específico emociones relacionadas con el miedo y sentimiento de amenaza. (4) la persona que experimenta una discrepancia entre el yo actual/propio y el debido/propio: se puede predecir la misma vulnerabilidad, pero más específicamente a la culpa, autodesprecio y desasosiego, debido a que estas emociones surgen cuando la persona cree que haber trasgredido un estándar moral que había aceptado interiormente y personalmente, quedando a todo ello asociados sentimientos de inutilidad y debilidad moral. Las características de estas autodiscrepancias son comprobadas por ejemplo en el estudio de Phillips y Silvia, que demuestran lo expuesto por Higgins y añaden que tanto las discrepancias con el yo-ideal como con el yo-debido producen efectos ansiosos y depresivos.¹⁷⁸

El asentamiento de tales discrepancias en la experiencia de la persona es explicado en esta teoría a partir de la disponibilidad y accesibilidad de estos atributos. Tales características son asumidas dependiendo de la diferencia en el número de desajustes y la magnitud de discrepancias de las cuales la persona es consciente, así como de las veces que ese asentamiento es activado por determinadas

¹⁷⁸ PHILLIPS, A. G., Y SILVIA, P. J. (2010). Individual differences in self-discrepancies and emotional experience: do distinct discrepancies predict distinct emotions? *Personality and Individual Differences*, 49(2), p. 148-151.

experiencias o situaciones que van confirmando dichas discrepancias. Cuanto más frecuentemente sea activado, mayor será la experiencia de la discrepancia a la hora de interpretar las situaciones a su alrededor. Por lo que parece que la accesibilidad de una autodiscrepancia es determinada por su reciente activación, su frecuencia de activación y su aplicabilidad al evento estimulante.¹⁷⁹ Así, esta teoría asume que tanto la disponibilidad como la accesibilidad a situaciones psicológicamente negativas se encarnan en las autodiscrepancias y pueden ser usadas para asignar significado a eventos sin que uno sea consciente ni de las discrepancias ni del impacto que están ocasionando en el proceso de la información.

Frente a otras teorías, como la Teoría de Autoverificación de Swann, que tratan de las inconsistencias internas enfatizando la interrelación entre los atributos autoperceptivos, el comportamiento y las experiencias, y que proponen que las personas necesitan consistencia interna entre sus atributos autopercebidos en orden a formar un autoconcepto coherente y unificado, la teoría de la autodiscrepancia enfatiza el aspecto autoevaluativo del yo al explicar las incoherencias internas a partir de la discrepancia entre los atributos autopercebidos y algún estándar saliente contextualizado o significativo de las aspiraciones o valores personales. Desde la psicología de la personalidad se considera esta teoría como una teoría explicativa del proceso interno que se deriva de una situación de fracaso personal, en la que aparecen las discrepancias entre los comportamientos deseados o esperados.¹⁸⁰

Desde esta perspectiva se subraya la relación del autoconocimiento con el aspecto motivacional y afectivo y la importancia de la necesidad de la coherencia y unidad interna. Lo cual se evidencia en estudios como, por ejemplo, el llevado a cabo por Hardin, Bayer, Nixon y Robitschek que pretende relacionar el deseo (o iniciativa) de crecimiento personal con la modificación en el nivel de autodiscrepancias y con afecto positivo¹⁸¹ y demuestra que el deseo de crecimiento personal correlaciona negativamente con las autodiscrepancias indicando que los individuos con elevada iniciativa de crecimiento personal tenían bajas autodiscrepancias. Además, estos autores mostraron que las autodiscrepancias median entre este deseo de crecimiento personal y el afecto, de tal modo que los individuos que tenían alto

¹⁷⁹ HIGGINS, E. T. (1987). Self-discrepancy: A theory relating self and affect. *Psychological Review*, 94(3), p. 324.

¹⁸⁰ HIGGINS, E. T. Y SCHOLER, A. A. (2008). When is personality revealed? A motivated cognition approach. En O. P. John, R. W. Robins y L. A. Pervin (Eds.), *Handbook of Personality: Theory and Research* (3th ed., p. 182-207). New York: The Guilford Press.

¹⁸¹ Cfr. HARDIN, E. E., BAYER, I. K., NIXON, A. E., Y ROBITSCHKEK, C. (2007). Self-discrepancy and distress: the role of personal growth initiative. *Journal of Counseling Psychology*, 54(1), p. 86-92. Doi: 10.1037/0022-0167.54.1.86.

deseo de crecimiento personal parecían experimentar bajos niveles de depresión y rechazo y elevados niveles de “tranquilidad” al tener bajas autodiscrepancias. Lo cual tiene sentido si se considera que una elevada iniciativa de crecimiento personal la poseerían aquellas personas que aspirasen a ser aquello que consideran que son responsables de ser. Estos autores señalan que los resultados obtenidos sugieren que el mecanismo por el cual la iniciativa de crecimiento personal protege del estrés emocional adquiere un papel preventivo pues permite disminuir las autodiscrepancias.

Observamos, por tanto, que la mayoría de las teorías contemporáneas afirman que la formación del autoconcepto y la relación con el autoideal dependen del deseo de la persona de coherencia interna y, por tanto, se otorga a ésta un papel fundamental en el autoconocimiento y la formación de la personalidad.

Ahora bien, según lo expuesto en puntos anteriores, estas teorías adolecen, a nuestro juicio, de una reflexión más profunda por la que se diferenciase, por un lado, la unidad operativa que proporciona la virtud, (por la que la persona virtuosa presenta un orden interno de acuerdo con la realidad de su ser, de tal modo que todas sus facultades se ordenan jerárquicamente al fin verdadero, y las partes inferiores (sensibles) obedecen a las partes superiores (intelectivas), de tal modo que la posesión de la dignidad característica del ser personal se manifiesta en el orden operativo de la personalidad a través de la perfección de los hábitos, y el conocimiento de sí manifiesta esta posesión firme del bien); y por otro, la falsa coherencia interna del vicioso, en el cual por el desorden afectivo y debido a que el ser humano no puede vivir en una permanente incoherencia, su razón arrastrada por el desorden de la afectividad se ha transformado quedando distorsionada.

Por otro lado, la distancia entre el autoconocimiento de cómo soy actualmente y el ideal, dependerá de un autoconocimiento acorde a la realidad, en cuanto que el sujeto perciba adecuadamente las propias limitaciones para poder discernir adecuadamente el propio ideal y no establecerlo a partir de una falsa percepción de sí movido por el deseo de ser aquello que no es. A nuestro juicio, este autoconocimiento solo se podrá dar por el ejercicio de la virtud, que permite vernos tal cual somos.

En efecto, los resultados obtenidos en un estudio realizado por Hardin y Larsen¹⁸² muestran los efectos negativos de la incoherencia interna entre el yo-actual y el yo-ideal, añadiendo dos fuentes de creación de discrepancias: el deseo de querer ser tal como son y el ser como uno quiere ser; donde la primera se relaciona fuertemente con la autoestima al conllevar una autoevaluación de cómo soy actualmente y se diferencia de la autocompasión (tolerar y aceptar los rasgos negativos de uno mismo) en cuanto el deseo de querer ser como uno es incluye también los aspectos positivos. Lo que de nuevo se demuestra en este estudio es que las autodiscrepancias ideales están asociadas con el bienestar. Esta afirmación sugiere, consecuentemente, que las personas incrementan su bienestar al reducir las autodiscrepancias. Bienestar que, si bien hace referencia a un reconocimiento de la propia perfección, no nos parece asemejarse a aquel gozo por el propio ser y existir del que hablan Bofill y Sanguinetti.

Junto con la exposición de relaciones del autoconocimiento con determinados aspectos relacionados con la formación de la personalidad, otra relación que se ha pretendido demostrar, y en la que posteriormente profundizaremos, es el papel del autoconocimiento en la autorregulación.

La idea de que el asentamiento de metas requiere del autoconocimiento referido a algunos estándares (yo ideal) está presente en la teoría de Silvia y Duval, la cual conceptualiza la autorregulación como un proceso por el cual se lidia con la autopercepción de discrepancias entre el yo -actual y los estándares, en cuanto que cuando la atención está centrada en el yo, uno compara su estado actual con un determinado estándar, de tal modo que la percepción de la discrepancia resulta en afecto negativo e induce a estrategias autorregulatorias. De modo inverso, la percepción del estándar percibido como aquello que quiero llegar a ser se convierte en un incentivo que mueve a un comportamiento de una determinada manera en el futuro, pues refleja el potencial de la persona para el crecimiento y el cambio personal.¹⁸³

Bak, al profundizar en el estudio de los estándares y su papel motivador en la autorregulación, clarifica el modo en el que pueden motivar a la conducta o bloquearla. Este autor señala que los aspectos emocionales, motivacionales y comportamentales de la autorregulación dependerán no solo del grado por el cual

¹⁸² HARDIN, E.E., Y LARSEN, J. T. (2014). Distinct sources of self-discrepancies: effects of being who you want to be and wanting to be who you are on well-being. *Emotion*, 14(1), p. 214-226.

¹⁸³ BAK, W. (2014). Self-standards and self-discrepancies. A structural model of self-knowledge. *Current Psychology*, 33(2), p. 155-173.

los estándares son percibidos como ya realizados, sino también de las expectativas que una persona tenga de que serán alcanzados y realizados en el futuro. Es decir, parece que cuanto mayor distancia se encuentre entre el yo-actual y el deseado, más débil será la “creencia” de que la discrepancia podrá ser reducida. Elemento que se relaciona con la confianza (y posiblemente con el concepto de autoeficacia de Bandura). También señala que puede influenciar el hecho de que si bien la persona percibe una elevada diferencia con los ideales puede percibirse como capaz de alcanzarlos. Sin embargo, personas que están bastante cerca del ideal pueden inversamente percibirse como incapaces. Por lo que, desde estas posiciones, se defiende la idea de que el autoconocimiento referente a las propias capacidades y potencialidades juega un papel importante en la autorregulación, relación que remite al autoconocimiento de las propias cualidades y de nuestra proximidad o lejanía con el fin.

6.3. *Algunas consideraciones críticas*

Tras esta breve exposición del autoconcepto como término utilizado en Psicología (principalmente en Psicología Social y de la Personalidad) para referirse al conocimiento de sí, o más bien al conjunto de conceptos que expresan este autoconocimiento, lo primero que observamos en las aportaciones de los principales estudiosos que han investigado este tema es la dificultad en poder denominar verdaderamente “yo” a este “conjunto de creencias sobre uno mismo”. Es decir, la dificultad para poder afirmar que el autoconcepto haga referencia a la verdadera identidad personal.

Esta dificultad, en cierto modo, la advierte Baumeister al preguntarse cómo un conjunto de creencias sobre uno mismo puede sustentar dos realidades tan propiamente personales como son el libre albedrío y las relaciones personales con los demás. Tal situación es debida principalmente a dos errores: (1) la no distinción entre la persona en su totalidad (una realidad substancial) y las representaciones de uno mismo (que son este conjunto de creencias y conceptos) y por tanto, el olvido de la identidad del sujeto de tal conocimiento.¹⁸⁴ De tal modo que la identificación de la propia persona o la personalidad con estas representaciones proviene o del organismo o del ambiente (más en concreto, la socialización); y (2) la negación de la realidad metafísica del alma como verificable, en cuanto se orienta a una visión del conocimiento como meramente pragmática:

¹⁸⁴ ECHAVARRÍA, M. F. (2002). Memoria e identidad según santo Tomás. *Sapientia*, LVII, p. 91-112.

El desarrollo histórico de la filosofía y de la psicología llevó a la consecuencia extrema de negar el carácter sustancial de la persona. Al identificar persona o personalidad con un conjunto de representaciones afectivamente significantes, que se van formando con el tiempo, se terminó por reducir la persona y el psiquismo a un producto de la interacción entre el organismo y el mundo, explicado de modo diverso según las diversas filosofías que sustentan las teorías psicológicas. [...] Para otros, la “personalización” dependería de la socialización.¹⁸⁵

Detectar estas dificultades no conlleva que neguemos (como ya explicamos al hablar de las causas de la personalidad) ni la importancia de lo orgánico ni la importancia de la socialización, sino que lo que pretendemos aquí destacar es el olvido de la persona como tal, así como mostrar que el pensamiento de santo Tomás da cuenta de la complejidad de este tema y permite comprender en profundidad su importancia.

Por otro lado, desde la Psicología de la Personalidad se ha intentado dar explicación al comportamiento de la persona intentando destacar su rol activo en la formación de la personalidad. Su finalidad es distanciarse de las teorías que defienden una visión del individuo como sujeto pasivo determinado por unos rasgos innatos (esta tendencia la encontramos, por ejemplo, en autores como McAdams y el énfasis de su teoría de la personalidad en la identidad narrativa). Si bien destacan este hecho tan patente, no pueden explicar la posibilidad de conocimiento de la verdad, pues parten de la negación de una naturaleza humana determinada, lo cual, desde un punto de vista práctico, conlleva la negación de una ley natural y de una tendencia a la perfección, lo que deriva en la idea tan presente en las actuales psicoterapias de que el hombre se construye a sí mismo a partir de su propio deseo, lo que en el orden psicológico y moral trae graves consecuencias (como ya hemos señalado).¹⁸⁶

Si bien las descripciones sobre el autoconcepto son muy diversas y amplias, pues pretender profundizar tanto en su formación, en su estructura interna como en el papel que cumple en el crecimiento personal, nos parece que existe cierta confusión y por lo mismo nos parece difícil considerar las realidades a las que se están refiriendo. Y si bien estas descripciones sí que apelan a determinadas potencias tanto intelectuales como sensibles del concepto aristotélico-tomista, a nuestro juicio adolecen de un fundamento conceptual y filosófico que sustente y explique de forma

¹⁸⁵ ECHAVARRÍA, M. F. (2009). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. La Plata: UCALP, p. 14.

¹⁸⁶ Cfr. ECHAVARRÍA, M. F. (2014). *La conoscenza vera nella vita personale, nella psicologia e nella psicoterapia*.

profunda estas realidades que, desde la Psicología contemporánea, han sido descritas y afirmadas partiendo de realidades empíricas que no pueden alcanzar al “hombre interior”.

No podemos negar que estas investigaciones aportan datos muy interesantes para nuestro tema. Destacan la importancia de los otros significantes para la conformación de estas “creencias”, así como la necesidad de que exista coherencia de éstas “creencias” con los rasgos de personalidad y el comportamiento, o cómo la presencia de incoherencias internas entre estas “creencias” respecto al fin tienen como consecuencia emociones negativas. Sin embargo, al no distinguir la inteligencia animal de la inteligencia humana, queda cuestionado que el conocimiento de sí llegue a alcanzar la verdadera individualidad de la persona. Al tener en cuenta únicamente el nivel sensible, se alcanza tan sólo un conocimiento de sí que es principalmente un conocimiento “objetivador”, en cuanto que el hombre no llega a conocerse como sujeto de sus actos, ni llega a sentir los verdaderos deseos del corazón. Como señala Echavarría:

En general se quedan en el aspecto “objetivo”, y no alcanzan a las potencias, hábitos, y ni aún a veces a los actos. De este modo, lo que ellos equívocamente llaman yo es un complejo, un conjunto estructurado de imágenes cargadas afectivamente, que corresponde a lo que hemos denominado *experimentum*.¹⁸⁷

Es decir, tanto el autoesquema, como el autoconcepto hacen principalmente referencia a lo que hemos denominado el *experimentum*. La autoevaluación que realizamos sobre nosotros mismos parte de los esquemas valorativos producidos por el *experimentum* en cuanto expresión de las valoraciones con las que nos identificamos.

Debido a la influencia de las inclinaciones afectivas en la autoevaluación, ésta puede verse dificultada o distorsionada al nublar el recuerdo de lo que realmente fue.¹⁸⁸ Lo cual nos lleva a señalar un aspecto fundamental en nuestro estudio que ayuda a profundizar en la teoría de las autodiscrepancias. Se ha demostrado que nuestra afectividad puede manipular nuestras cogniciones y deformar nuestra conciencia llevándonos a engañarnos tanto en lo que respecta a nosotros mismos, como a nuestras acciones y a la realidad que nos rodea. Una afectividad desordenada es la

¹⁸⁷ ECHAVARRÍA, M. F. (2002). Memoria e identidad según santo Tomás de Aquino. *Sapientia*, LVII, p. 100.

¹⁸⁸ LIBBY, L. K., EIBACK, R. P. Y GILOVICH, T. (2005). Here's looking at me: the effect of memory perspective on assessments of personal change. *Journal of Personality and Social Psychology*, 88(1), p. 50-62.

principal fuente de la distorsión cognitiva (y la ignorancia). Tal desequilibrio deriva consecuentemente en la pérdida de dominio sobre los propios actos (y la percepción de descontrol y pasividad en mi vida) y en el sentimiento de la pérdida de consistencia interna personal (como señalaremos al exponer el trastorno de la personalidad límite).

Estas dos características en cierto modo se manifiestan en las investigaciones sobre el autoconcepto. (1) La primera, porque se reconoce la necesidad de confirmar nuestras autoevaluaciones a partir de personas significativas en nuestra vida que –y esto lo añadimos nosotros– nos presenten nuestra realidad interior de un modo objetivo para distanciarnos de la visión deformada que causan nuestras inclinaciones emocionales desequilibradas. (2) La segunda, porque cuando diversos autores destacan que la inconsistencia o discrepancia entre lo que soy y lo que deseo ser causa emociones negativas (tanto relacionadas con la tristeza como con la angustia), si bien no dan una explicación de fondo, ya sólo por el hecho de diferenciar actitudes que hacen referencia a las propias inspiraciones (yo ideal) y aquellas actitudes del “yo real” que reflejan el grado de satisfacción respecto a esos ideales, muestran la necesidad que tiene el hombre de perfección, de unidad, y en consecuencia, del ejercicio de la virtud, en cuanto que por el hábito virtuoso alcanzamos la perfección propia de nuestro ser que proporciona unidad interna y una verdadera unión con el fin verdadero.

Los resultados que se obtienen en las investigaciones de la teoría de las autodiscrepancias parece que reflejan en cierto modo (aunque no es su intención) las inconsistencias que se presentan principalmente en la incontinencia y el vicio. Somos conscientes de que estas teorías no consiguen encontrar la unidad entre la norma objetiva y esta norma interiorizada (que sería el reconocimiento del fin verdadero, como un bien para mí) en el individuo como autoideal y, por tanto, no contemplan el plano de la conciencia moral, ni su formación (y consiguientemente, no llegan al nivel del conocimiento por connaturalidad). Por otro lado, la presencia de incoherencias internas en uno mismo no son el máximo problema al que nos enfrentamos. Pues, como señalaremos más adelante, el vicioso muestra coherencia entre su afecto y su cognición, no percibiendo ya como buena ninguna norma prudencial; sin embargo, el incontinente todavía reconoce el bien, aunque no lo ha interiorizado, lo que muestra que en este caso la existencia de una lucha interior entre los dos “deseos” es señal de que todavía la persona siente el deseo que realizar el bien que conoce. Sin embargo, a nivel descriptivo, nos parece que la teoría de las autodiscrepancias puede ayudar a comprender a nivel descriptivo los

efectos que tiene el desorden emocional en el conocimiento de sí principalmente en el orden práctico, pues aquí lo relacionan principalmente con el fin, o autoideal.

Para poder reconocerse el hombre como un todo, como una unidad, son necesarios tanto el conocimiento intelectual como el conocimiento sensible. El *experimentum* será muy importante en el reconocimiento de los hechos pasados, en la consideración de los valores que se atribuye y el recuerdo de lo que los demás dicen de uno, que ayudará (si es verdadero) o dificultará (si es erróneo) en su camino para alcanzar la plenitud de su ser. Este conjunto de experiencias, en consonancia con la realidad objetiva de la vida concreta de la persona, facilitan el conocimiento subjetivo sobre sí mismo y el descubrimiento del fin al que ordenar toda la vida.¹⁸⁹

6.4. Función del autoconcepto

Una vez apuntados diversos temas referentes a la estructura del autoconcepto, nos centraremos ahora en su función, que como ya se adelantó, tendrá relación con el papel que tiene en formación de la personalidad. Si bien esto parece claro para la mayoría de investigadores, no parece haber una única respuesta respecto a cuál sea esta función.

Una de las funciones más relevantes parece ser el deseo de coherencia interna y estabilidad a lo largo del tiempo. Por ejemplo, Purkey¹⁹⁰ concibe el autoconcepto como un sistema de creencias consideradas verdaderas y dotadas de una valoración positiva o negativa, cuya función consiste en organizar las experiencias vividas, así como proteger y enriquecer el yo, en cuanto que se rechazan o aceptan nuevas ideas sobre uno mismo si son consistentes con la autoimagen y se rechazan si éstas son discordantes. Por otro lado, Campbell, Assanand y Di Paula¹⁹¹ señalan la relevancia del autoconcepto no sólo como organizador del conocimiento que uno tiene de sí mismo, así como la función de control del proceso de la información que se integra, sino como rol importante en el bienestar interno. Oyserman, Elmore y Smith¹⁹² sostienen que, si bien el modo en que las personas se conciben a sí mismas refleja un sentido de continuidad, determinadas características y contenidos

¹⁸⁹ ECHAVARRÍA, M. F. (2005). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. Girona: Documenta Universitaria.

¹⁹⁰ PURKEY, W. W. (1970). *Self-concept and School Achievement*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

¹⁹¹ CAMPBELL, J., ASSENAND, S., Y DI PAULA, A. (2000). Structural features of the self-concept and adjustment. En A. Tesser, R. B. Nelson, y J. M. Suls (Eds.), *Psychological Perspectives on Self and Identity* (p. 67-87). Washington, DC: American Psychological Association.

¹⁹² OYSERMAN, D., ELMORE, K., Y SMITH, G. (2012). Self, self-concept, and identity. En M. Leary y J. Tagney (Eds.), *Handbook of Self and Identity* (2nd ed., p. 69-104). New York: Guilford.

varían a partir de las experiencias personales y sociales, pero que se estabilizan en la adultez. Los efectos positivos de una mayor coherencia interna de las concepciones sobre uno mismo se evidencian en la relación del autoconcepto con la autoestima, así como con las relaciones interpersonales. Pues ante situaciones de conflicto, un autoconcepto desarrollado con claridad y bien asentado evita la percepción de las situaciones difíciles como amenazantes para la propia autoestima y proporciona mayor facilidad para buscar modos de afrontamiento adecuados.

Baumeister,¹⁹³ por otra parte, resume estas aportaciones y señala que, por tanto, parecen encontrarse *tres principales motivos por los cuales la persona quiere conocerse*: (1) el simple deseo de aprender sobre uno mismo, lo cual denomina “*appraisal motive*”. (2) El deseo de obtener información favorable sobre uno mismo, lo que se ha denominado comúnmente como “*self-enhancement motive*”. (3) El deseo de confirmar lo que las personas ya saben sobre sí mismos, lo cual puede ser llamado “*consistency motive*”.

Baumeister señala que, de estos tres motivos, el que parece mover con mayor fuerza a las personas a conocerse es, en primer lugar, el de mantener una imagen positiva de sí mismo (*self-enhancement*), seguido del deseo de confirmar las propias creencias. Al deseo de mantener una unificación y consistencia interna entre las creencias que conforman el autoconcepto ya nos hemos referido brevemente en líneas anteriores. Este motivo es destacado entre los psicólogos clínicos, quienes a través de la práctica psicoterapéutica experimentan la difícil tarea de promover el cambio y crecimiento psicológico; cambio que conlleva la mayoría de las veces un cambio en las “creencias” sobre sí mismo, y ante el cual la mayoría de pacientes se resisten. Pues parece darse que cuando el feedback que reciben sobre sí mismos se opone a las “autocreencias” de las que están más seguros y que más seguridad proporcionan presentan resistencia al cambio. Solo en las personas que no son capaces de hacer afirmaciones que puedan llegar a negar aquel feedback que refuta las autocreencias, al presentar un autoconcepto más flexible, puede darse posibilidad de cambio.¹⁹⁴

Los estudiosos de la personalidad, al explicar los principales mecanismos que intervienen en el cambio personal, atribuyen a los autoesquemas un papel importante en este cambio, en cuanto actúan como filtros para la información social

¹⁹³ BAUMEISTER, R. F. (1998). The self. En D. T. Gilbert, S. T. Fiske, y G. Lindzey (Eds.), *Handbook of Social Psychology* (4th ed.; p. 680-740). New York: McGraw-Hill, p. 688-689.

¹⁹⁴ Ibid., p. 691.

y así ayudan a los individuos a responder a la información seleccionando aquella que es congruente con sus expectativas y puntos de vista.¹⁹⁵ Para estos autores, por tanto, la resistencia al cambio se explica por el deseo de mantener y preservar el curso de la personalidad. Pues esta percepción selectiva contribuiría a preservar los modos persistentes de percibir, pensar y comportarse, es decir, los rasgos más asentados que conforman la personalidad del individuo. Dicho de otro modo, los esquemas cognitivo-afectivos moderarían el efecto de la influencia de las demandas externas en relación con el cambio con el fin de proteger la identidad; el modo en el que los factores socio-cognitivos moderan es reconfigurando el significado de la experiencia mediante el ajuste de metas y estándares de autoevaluación para mantener unos puntos de vista sobre nosotros mismos consistentes.¹⁹⁶

Debemos aquí detenernos a realizar una breve observación. La evidencia de que puede equipararse el *experimentum* al conjunto de creencias y evaluaciones que realizamos sobre nuestras propias cualidades, capacidades y otros aspectos de mí mismo que conforman el autoconcepto, nos lleva a afirmar que las investigaciones de la psicología contemporánea llegan a una conclusión semejante a lo que enseña santo Tomás. El *experimentum* se conforma de componentes tanto cognitivos como afectivos, y ambos se influyen mutuamente. Las “creencias” causan emociones, y un cambio afectivo induce un cambio en la cognición (incluso en la forma en la que procesamos la información), de tal modo que será necesario que la vida afectiva esté ordenada para permitir mirar la realidad tal cual es, y por tanto, que tanto la tendencia a una autoevaluación positiva para ocultar nuestros fallos o comportamientos inconsistentes por el deseo de reconocimiento social, como la búsqueda de consistencia interna cognitiva, manifiestan el carácter moral de estas tendencias en cuanto las podemos relacionar con las disposiciones características de vicios como la vanidad.

Esta relación nos parece evidente en los resultados obtenidos por Swann, Griffin, Predmore y Gaines.¹⁹⁷ Estos autores acuñan el término autoverificación (*self-verification*) para describir cómo las personas confirman sus puntos de vista sobre sí mismos. Desde el punto de vista de este autor, ante el deseo de estabilidad interna

¹⁹⁵ Cfr. FISKE, S. T. Y TAYLOR, S. E. (1994). *Social Cognition* (2nd ed.). New York: McGraw-Hill.

¹⁹⁶ CRAMER, P. (1998). Defensiveness and defense mechanisms. *Journal of Personality*, 66, p. 879-894 citado en ROBERTS, B. W., WOOD, D. Y CASPI, A. (2008). The development of personality traits in adulthood. En O.P. John, Robins, R. W., L. A. Pervin, (Eds.), *Handbook of Personality: Theory and Research* (3th ed., p. 375-398). New York: The Guilford Press.

¹⁹⁷ Cfr. SWANN, W. B., GRIFFIN, J. J., PREDMORE, S. C., Y GAINES, B. (1987). The cognitive–affective crossfire: when self-consistency confronts self-enhancement. *Journal of Personality and Social Psychology*, 52(5), p. 881- 889.

cualquier cambio que se pudiese producir en el autoconcepto no es bien recibido, aunque el cambio sea a positivo. Este autor considera que la persona intenta buscar siempre un feedback que confirme sus creencias, especialmente para reforzar aquellos autoesquemas sobre los cuales se tiene certeza. En este mismo sentido, Mazar, Amir y Ariely (2008) señalan que las personas tienden a mantener estables puntos de vista sobre sí mismos a pesar del hecho de que reciban un feedback bastante variable e inestable con esos puntos de vista.¹⁹⁸ Critcher, Hezzel y Dunning muestran que cuando la persona recibe información sobre un rasgo que le interesa, puede recibir tres tipos de feedback: (1) pueden aprender que su posición mantenida es realista y exacta, (2) que está siendo irrealísticamente optimista o (3) que es mejor de lo que inicialmente pensaba que era. Estos feedback conllevarían la redefinición de las autocreencias para mantener la automejora (*self-improvement*), de tal modo, que las personas que reciben feedback indeseado, intentan aislar dicha información y no integrarla al considerarla “amenazante”, lo que se relacionaría con el motivo de autopromoción, o más bien el deseo de proteger y mantener un yo idealizado.

Si bien estos autores introducen la idea de la necesidad de tener un “conocimiento exacto”, consideran que un conocimiento es realmente exacto si es adaptativo, por lo que un conocimiento distorsionado de sí puede corregirse a través de la motivación por una automejora. Por lo que parece relacionarse el deseo de consistencia interna con el deseo de automejora o autopromoción. La búsqueda de consistencia interna, según Baumeister, se superpone al de autopromoción, en el sentido de que ambos serían relevantes, por lo que el motivo de consistencia interna dominaría la cognición, y el de autopromoción la afectividad.¹⁹⁹

En este mismo sentido encontramos que el término *autenticidad* puede tener relación con lo que estamos señalando. Así, por ejemplo, en la psicología humanista la autenticidad se entiende como un aspecto central en la autoactualización o plena realización,²⁰⁰ y en la psicología positiva se ha situado como una de las fortalezas del carácter.²⁰¹

¹⁹⁸ CRITCHER, C. R., HELZER, E. G., Y DUNNING, D. (2010). Self-enhancement via redefinition: defining social concepts to ensure positive views of self. En M. Alicke y C. Sedikides (Eds.), *Handbook of Self-enhancement and Self-protection* (p. 69-91). New York: The Guilford Press.

¹⁹⁹ BAUMEISTER, R. F. (1998). The self. En D. T. Gilbert, S. T. Fiske, y G. Lindzey (Eds.), *Handbook of Social Psychology* (4th ed., p. 680-740). New York: McGraw-Hill.

²⁰⁰ Cfr. MASLOW, A. H. (1968). *Toward a Psychology of Being*. New York: D. Van Nostrand Company; ROGERS, C. R. (1977). *Proceso de convertirse en persona*. Barcelona: Paidós.

²⁰¹ Cfr. PETERSON, C., Y SELIGMAN, M. E. (2004). *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*. New York: Oxford University Press.

Jongman-Sereno y Leary, se refieren a la autenticidad como el resumen evaluativo del grado por el cual el comportamiento de uno mismo refleja las disposiciones y deseos interiores. En su investigación se plantean cómo puede una persona llegar a juzgar su propia autenticidad. Tras una revisión de la principal investigación sobre el término concluyen que los resultados sugieren que la percepción que tienen las personas sobre su autenticidad está influenciada no solo por el grado de congruencia entre su comportamiento y su autoconcepto (creencias, valores, deseo y disposiciones de la personalidad) sino por la percepción de sus propios rasgos y conductas como más auténticos cuando más deseables socialmente son.²⁰² De modo semejante, las personas se consideran más auténticas cuando se comportan de un modo más positivo. Y tras revisar diversos estudios sobre el tema llegan a la conclusión de que:

Estos resultados sugieren que las personas pueden considerar las acciones deseables que son consistentes con cómo ellos se ven a sí mismos como más auténticas que las menos deseables que son consistentes con como ellos se ven a sí mismos. Estos resultados o descubrimientos sugieren que el juicio sobre la propia autenticidad está basado en más que la autopercepción de la congruencia entre el comportamiento y hace surgir preguntar consistentes a cómo las personas juzgan su propia autenticidad.²⁰³

Los resultados de su segundo estudio indican que la autocongruencia y la valencia de la conducta contribuyen a la percepción de autenticidad en los participantes. Siendo los efectos de la autocongruencia mayores que los de la valencia.

Además de estos dos elementos, también se ha relacionado la autenticidad con cuestiones relativas al bienestar psicológico, debido a que se ha mostrado que perseguir metas auténticas (definidas así en cuanto que son concordantes y consistentes con los valores personales) se relaciona con mayor ajuste psicológico y mayor bienestar. Resultado que, con sus diferencias, parece relacionarse con lo afirmado por la teoría de la autodiscrepancia de Higgins. Esta relación también ha sido señalada por psicólogos clínicos, al proponer que los individuos saludables son aquellos capaces de aceptarse a sí mismos y a su propia naturaleza a pesar de todas las discrepancias con su imagen ideal. A pesar de las distintas consideraciones sobre el autoconocimiento y su función, la búsqueda de un

²⁰² JONGMAN-SERENO, K. P. Y LEARY M. R. (2016) Self-perceived authenticity is contaminated by the valence of one's behavior. *Self and Identity*, 15(3), p. 283-301.

²⁰³ Ibid., p. 284: "These results suggest that people may regard desirable actions that are consistent with how they see themselves as more authentic than less desirable actions that are consistent with how they see themselves. Such findings suggest that people's self-judgments of authenticity are based on more than the self-perceived congruence of their behavior and raise questions regarding how people judge their own authenticity". T. N.

autoconocimiento exacto (*accurate*) parece ser fuerte tanto por sus consecuencias psicológicas positivas como por su papel en el ámbito moral, en cuanto que la persona sana es aquella que es capaz de percibirse como actualmente es, sin distorsionar las propias percepciones a sus deseos.²⁰⁴

No obstante, hemos visto, que la autopromoción (el deseo de maximizar los puntos de vista positivos sobre uno mismo) y la auto-protección (el deseo de minimizar los puntos de vista negativos sobre uno mismo) son parte de los procesos motivacionales de la autoevaluación. Estos motivos guían el procesamiento y la evaluación de la información autorrelevante, lo que muestra la tendencia de las personas a exagerar sus fortalezas y subestimar sus debilidades más que buscar estándares objetivos de sí mismo. Para intentar profundizar en estos motivos proponemos a continuación un breve estudio de la relación entre autoconcepto y la autoestima.

6.5 Relación del autoconcepto con la autoestima

La mayoría de investigadores sobre el autoconcepto que hemos podido consultar sostienen que la principal tendencia del hombre es hacia el autodesarrollo mediante el mejoramiento de la autoestima y preservación de la imagen que uno tiene de sí mismo como un ser valioso. Nos encontramos, pues, ante un término que hace referencia a la estimación de uno mismo.

Ya indicábamos anteriormente que una de las principales dificultades que encontramos en el estudio de este campo es el uso de múltiples términos para referirse a un mismo concepto. Encontramos la misma dificultad en el análisis de estudios sobre la autoestima y su relación con el autoconcepto.²⁰⁵

En un intento de distinguir ambos conceptos, la mayoría de autores relaciona el término autoconcepto con los aspectos cognitivos del conocimiento de uno mismo y el término autoestima para referirse a los aspectos valorativos y afectivos. Para distinguir los juicios descriptivos y evaluativos Fierro²⁰⁶ señala que los primeros se refieren a cuestiones de hecho (edad, sexo, profesión, características físicas, modos

²⁰⁴ Cfr. BROWN, J. D. (1991). Accuracy and bias in self-knowledge. En C. R. Snyder y D. F. Forsyth (Eds.), *Handbook of Social and Clinical Psychology: The Health Perspective* (p. 158-178). New York: Pergamon Press.

²⁰⁵ Cfr. POLAINO-LORENTE, A., Y MANGLANO, J. P. (2003). *En busca de la autoestima perdida*. Bilbao: Desclée de Brouwer. Estos autores realizan una exhaustiva revisión de este término.

²⁰⁶ FIERRO, A. (1990). *Desarrollo de la personalidad en la adolescencia. Desarrollo psicológico y educación I. Psicología evolutiva*. Madrid: Alianza.

de comportamiento) y los segundos la valoración que realizamos de las características propias. La dimensión evaluativa o valorativa del autoconcepto reflejarían los “valores” que la persona escoge como guía de vida, estructurando así la propia afectividad y dando como resultado el valor particular que cada persona tiene de sí misma. Rosenberg²⁰⁷ señala que la autoestima sería así una actitud positiva o negativa hacia uno mismo:

Una segunda característica sobre las actitudes es que incluyen elementos cognitivos y afectivos. Que las actitudes son cognitivas es evidente debido al hecho de que se refieren a objetos – una actitud representa algún pensamiento sobre una cosa particular (por ejemplo, personas, un objeto material, un grupo, una idea, etc.). Que son afectivas se muestra en el hecho de que las actitudes tienen dirección (por ejemplo, una orientación positiva o negativa hacia un objeto) e intensidad. [...] Como otras actitudes, los puntos de vista individuales sobre uno mismo pueden contener tanto componentes negativos como positivos.²⁰⁸

Harter²⁰⁹ presenta esta relación como el valor que uno se da a sí mismo contrastado con evaluaciones de la propia adecuación o competencia de determinados dominios específicos. En otros términos, se afirma que en el asentamiento de la información autorreferente intervendrían tanto esquemas cognitivos como afectivos.²¹⁰ Esta carga valorativa es la que se considera relevante en la interiorización de normas que guíen el comportamiento condicionando y retroalimentando el modo de comportarse.²¹¹ Así, por ejemplo, Coopersmith²¹² incluye como factor que contribuye a una elevada autoestima la existencia de fuertes y claros estándares o patrones de comportamiento, con expectativas claras y consistentes.

Este modo de entender la autoestima nos llevaría a entenderla no tanto como principio del obrar, sino como resultado de una serie de logros y éxitos con

²⁰⁷ ROSENBERG, M., SCHOOLER, C., SCHOENBACH, C., Y ROSENBERG, F. (1995). Global self-esteem and specific self-esteem: different concepts, different outcomes. *American Sociological Review*, p. 141-156.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 142.

²⁰⁹ HARTER, S. (1993). Causes and consequences of low self-esteem in children and adolescents. En Baumeister, R. F. (Ed.), *Self-esteem: The Puzzle of Low Self-regard* (p. 87-116). New York: Plenum Press.

²¹⁰ GARAIGORDOBIL, M., DURÁ, A., Y PÉREZ, J. I. (2005). Psychopathological symptoms, behavioural problems, and self-concept/self-esteem: A study of adolescents aged 14 to 17 years old. *Annuary of Clinical and Health Psychology*, 1, p. 53-63.

²¹¹ BAUMEISTER, R. F. (1997). Identity, Self-concept, and self-esteem: The self lost and found. En R. Hogan, J. A. Johnson, y S. Briggs (Eds.), *Handbook of Personality Psychology* (p. 681-710). San Diego, CA: Academic Press.

²¹² COOPERSMITH, S. (1967). *The Antecedents of Self-esteem*. Consulting Psychologists. San Francisco: Freeman.

independencia de las características que singularizan a la persona, que como señala Polaino y Manglano, serían los “principios” del carácter.²¹³

Encontramos aquí una diferencia fundamental con lo afirmado por autores como Canals, Bofill, Echavarría o Sanguinetti. La reducción del conocimiento a su carácter descriptivo pierde de vista la profundidad del conocimiento al que se refieren estos autores cuando hablan del conocimiento existencial y del conocimiento por connaturalidad, pues no se atiende al carácter valorativo propio de este conocimiento, por el cual “saboreamos” las realidades propias y ajenas, por el cual se vivifican los propios juicios que se afianzan en el interior del hombre. Es un conocimiento que manifiesta la plena conciencia con la que el individuo concreto vive la vida y es consciente de que su vida, sus actos, su sentir, son importantes, tienen sentido, son gozosos. Por tanto, a nuestro juicio esta comprensión “descriptiva” del autoconocimiento reduce el autoconocimiento a un esquematismo artificial que no llega a la intimidad del hombre.

La estrecha relación del autoconocimiento con la autoestima se establece de modo lógico si evidenciamos que es natural que cada persona se ame a sí misma, y que, así como encontramos distintos niveles de autoconocimiento, también podríamos establecer diversos niveles de autoestima. En este sentido, la estimación adecuada de sí proviene necesariamente de un “conocerse a sí mismo con propiedad”.²¹⁴ Por lo que una concepción de la autoestima basada en la atribución exclusiva a los éxitos de la persona, significado que la mayoría de autores atribuyen al término- conlleva que el conocimiento valorativo que se tenga de sí se basa principalmente en la noción de autoeficacia personal, es por ello, que Polaino y Manglano señalan que esta concepción de la autoestima olvida el reconocimiento tanto de la dignidad de la persona como de la dimensión moral de conlleva la experiencia que tiene la persona de sí misma por las acciones que realiza y que conlleva una estimación sobre ello:

Así las cosas, la autoestima, tal y como es concebida hoy, es más un resultado del rendimiento personal y social que un principio a través del cual se reconoce la dignidad de la persona; la autoestima es más una propiedad que entronca y deriva de lo *conquistado* (lo adquirido) que de lo que a la persona le ha sido *dado* (el don innato y recibido). La autoestima se nos ofrece, así como una mera consecuencia de los resultados del hacer – cuantificables, por lo general, según una mera dimensión económica y de prestigio social-,

²¹³ POLAINO-LORENTE, A., Y MANGLANO, J. P. (2003). *En busca de la autoestima perdida*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 7.

pero no del bien o mal realizados, que son los que, en última instancia, hacen que la persona se experimente a sí misma como buena o mala y, en consecuencia, se estime o desestime por ello.²¹⁵

6.6 Propuestas sobre el autoconocimiento según Albert Ellis y Carl R. Rogers: la aceptación incondicional

Ya hemos expuesto diversas investigaciones que evidencian que los individuos que presentan una elevada autoestima son más vulnerables a las comparaciones sociales y suelen prestar excesiva atención a las autoevaluaciones. Por ello, autores como Ellis y Rogers han sugerido que esto se debe a que tienen una autovalía condicional la cual se relaciona con angustia psicológica, por lo que concluyen que para obtener el bienestar personal es necesario aceptarse incondicionalmente.²¹⁶ Hemos querido presentar las principales ideas sobre el tema a partir de estos dos psicoterapéuticos. Adicionalmente, son dos autores cuyas aportaciones nos pueden permitir reflexionar sobre la cuestión de la autoaceptación.

Ellis sitúa la autoaceptación incondicional como una elección personal para lograr el crecimiento personal que implica una completa e incondicional aceptación de uno mismo. Por aceptación incondicional entiende una aceptación que no depende de unas características determinadas que posea la persona, sino que con esos rasgos o sin ellos la persona se acepta tal como es:

Concediendo que el pensamiento del hombre sobre sí mismo como bueno o valioso sea considerado normalmente pernicioso y que el pensamiento del hombre sobre sí mismo como bueno o valioso sea considerado como más beneficioso, no veo la razón por la que estas dos hipótesis agoten las posibilidades de opciones útiles. Creo, sin embargo, que hay una tercera opción que es mucho más elegante filosóficamente, menos definitiva, y más adecuada a la realidad empírica. Y esa es la suposición rara vez postulada de que el valor es un término sin sentido cuando se aplica al ser de la persona, que es inválido denominarlo como "bueno" o "malo", y que si los educadores y psicoterapeutas, pueden enseñar a la gente a renunciar a todos sus conceptos sobre el "yo" y a no tener cualquier "autoimagen", pueden ayudar considerablemente al dilema humano y permitir que los hombres y mujeres estén mucho menos perturbados emocionalmente de lo que suelen estar.²¹⁷

²¹⁵ Ibid., p. 8.

²¹⁶ ELLIS, A. (2005). *The Myth of Self-esteem. How Rational Emotive Behavior Therapy can Change your Life Forever*. New York: Prometheus Books; Rogers, C. G. (1972). *El proceso de convertirse en persona*. Barcelona: Paidós.

²¹⁷ ELLIS, A. (2005). *The Myth of Self-esteem. How Rational Emotive Behavior Therapy can Change your Life Forever*. New York: Prometheus Books, p.44: "Granted that man's thinking of himself as

Para Ellis, la autoaceptación es más incondicional que la autoestima en cuanto que ésta sería una valoración condicional. Sin embargo, la autoaceptación incondicional designa que el individuo independientemente de su comportamiento (sea inteligente o no, sea competente o no, lo aprueben los demás o no, etc.) se acepta y vive “en plenitud”.

Tú siempre, bajo todas las condiciones, evalúate a ti mismo (tu ser y tu personalidad) como válido, buena persona. (1) Porque tú eres tú (y nadie más); (2) porque estás vivo, (3) porque simplemente decides hacerlo así; (4) porque desconoces tus “malos” rasgos y no te gustan pero aun así te aceptas a ti mismo con ellos; (5) porque te niegas a dar cualquier calificación global y solo calificas tus pensamientos, sentimientos y acciones como “buenos”, dejando resultados efectivos tanto socialmente como individualmente, (6) porque tú crees en algún Dios, que siempre te acepta con todos tus fallos y tiene el poder de hacerte buena persona; (7) porque tú usas algunas formas incondicionales como total aceptación hacia ti con todas tus características “buenas” y “malas”.²¹⁸

Ellis establece dos caminos para conseguir esta autoaceptación incondicional: estando decidido y determinado a conseguirlo y trabajando el “desapego” (*butt off*) para crear la fuerza de voluntad que se necesita para decidirse a llevarlo a cabo. Inicia así una de las primeras proposiciones de su terapia: “pensar, sentir o hacer es interaccional y transaccional. Sientes al modo en que tú piensas y actúas; actúas según el modo en el que sientes y piensas; y piensas según el modo en el que sientes y actúas”.²¹⁹

El camino para alcanzar esta autoaceptación incondicional es la propia voluntad de querer alcanzarla y un conocimiento de sí por el que uno se considera sin “valoración”; es decir, asumiendo que, independientemente de lo haga, no puede evaluarse según sus actos, pues “siempre eres una persona que actúa bien o mal y nunca una persona totalmente buena o mala”.²²⁰

good or worthwhile is usually pernicious and that his thinking of himself as good or worthwhile is more beneficial, I see no reason why these two hypotheses exhaust the possibilities of useful choices. I believe, instead, that there is a third choice that is much more philosophically elegant, less definitional, and more likely to conform to empirical reality. And that is the seldom-positied assumption that value is a meaningless term when applied to a person's being, that it is invalid to call him either “good” or “bad”, and that if educators and psychotherapists can teach people to give up all “ego” concepts and to have no “self-images” whatever, they may considerably help the human dilemma and enable men and women to be much less emotionally disturbed than they now tend to be”. T. N.

²¹⁸ Ibid., p. 86.

²¹⁹ Ibid., p. 206.

²²⁰ Ibid., p. 207.

Para Ellis, por tanto, la solución a los sentimientos negativos tanto saludables como no saludables es la autoaceptación incondicional, así como la aceptación incondicional de los otros y del mundo para eliminar sentimientos incluso de pena y arrepentimiento. Ellis propone como ejemplo situaciones en las que la persona siente vergüenza o arrepentimiento sin distinguir las distintas causas que puede haber detrás de tales sentimientos:

Me di cuenta de que es un hecho indisputable que todos nosotros frecuentemente sufrimos –sí, incluso cuando nos comprometemos a propósitos placenteros. Si disfrutamos de una vida familiar y marital, también encontramos que hay muchas restricciones (e. g., soportar a algunos de nuestros suegros) y molestias (e.g., disciplinar a nuestros hijos). Si realmente amamos nuestro trabajo, también a menudo nos encontramos con jefes molestos, supervisores y compañeros. Si nos gustan los deportes, frecuentemente nos disgustan algunos de nuestros compañeros de equipo, árbitros, [...]. Si nos encantan las obras de teatro, tenemos que soportar obras aburridas, directores pobres, obras de mala calidad, y tickets caros. Hagamos lo que hagamos, ¡No hay tiempo para el aburrimiento! [...].²²¹

Si bien la aceptación de uno mismo en determinadas circunstancias puede ayudar a evitar caer en sintomatología neurótica, a nuestro entender no es una solución suficiente debido a la dificultad para el discernimiento de las causas y elementos internos que pueden estar llevando a la persona a ese estado. A nuestro juicio, en psicoterapia es siempre necesaria la presencia y la acción de un psicoterapeuta que ayude a un adecuado discernimiento que permita al paciente reconocer el nivel de responsabilidad propia. Para Ellis la solución a los comportamientos y sentimientos desagradables es la aceptación incondicional, el aceptarse sin resentimiento y con paz, incluso el desarrollar una filosofía propia que fundamente esta aceptación, el no juzgar nunca los propios pensamientos, ni los propios sentimientos, ni las propias acciones “destructivas”, el elegir oponerse a ellos, el eliminar las filosofías que le han llevado a la ansiedad, la depresión y la rabia, para poder evitar sentirse mal. Es decir, Ellis propone un procedimiento terapéutico a partir de lo que él cree que es el mejor camino para cambiar las cogniciones “desadaptadas” que ocasionan emociones perturbadoras, cogniciones que se apartan de la reflexión sobre las propias acciones, y la valoración necesaria para un orden moral.

Desde la psicología humanista, la Terapia centrada en el Cliente de Rogers tiene como finalidad el cambio terapéutico a través de la valoración positiva e incondicional por parte del terapeuta. En cierto modo, es menos radical que Ellis en

²²¹ Ibid., p. 249-250.

cuanto todavía considera que existe una valoración y que en ésta el terapeuta ejerce un papel relevante; es decir, que permanece la relación terapéutica en la cual el terapeuta de algún modo ama a la persona de la que es profesionalmente responsable. Esta aceptación es “un proceso de valoración orgánica”, por la cual el sujeto se “deja llevar” por las necesidades de su organismo:

Un aspecto de este proceso que denomino "vida plena" parece ser un movimiento que se aleja del polo de las actitudes defensivas para acercarse al de la apertura a la experiencia. El individuo adquiere mayor capacidad de escucharse a sí mismo y experimentar lo que ocurre en su interior; se abre a sus sentimientos de miedo, desánimo y dolor, así como a los de coraje, ternura y pánico. Puede percibir sus sentimientos y vivirlos subjetivamente, tal como existen en él. Es más capaz de vivir de manera plena las experiencias de su organismo sin verse obligado a impedirles el acceso a la conciencia.²²²

La alternativa que Rogers propone para el cambio terapéutico se asemeja a la de Ellis en cuanto que ambas caen en un profundo relativismo moral, por el cual no se alcanza un verdadero conocimiento de sí, sino que el individuo permanece en la confusión que causa su desorden, creciendo en una consideración de la propia realidad desde sus deseos y en la refutación de cualquier norma moral que pueda guiar el propio comportamiento.

A diferencia de estos autores, para santo Tomás el amor de sí es algo natural. Se funda en esa memoria substancial por la que nuestra alma está siempre habitualmente presente a sí misma, conociéndose y amándose virtualmente. Por lo que, el amor de sí surge como exigencia propia de nuestra naturaleza manifestándose primeramente en el deseo de felicidad. Consecuentemente, el amor de sí no puede separarse del deseo de perfección, debido a que el amor de sí es la medida de todo otro amor. Dice Pieper que:

[...] en este querer natural, desde lo más “cardial” de nuestro corazón, por así decirlo, tendemos a la felicidad, verificando en ello la pura esencia de nuestra naturaleza.

[...] Esta exigencia de una plenitud existencial, que obra en nosotros por creación, es realmente “amor propio”. Es la forma de amor primaria, la que todo lo fundamenta y hace posible y, al propio tiempo, la que nos es más familiar y querida.²²³

²²² ROGERS, C. G. (1972). *El proceso de convertirse en persona*. Barcelona: Paidós, p. 99.

²²³ PIEPER, J. (2007). *Las virtudes fundamentales* (9ª ed.). Madrid: Ediciones Rialp, p. 505-506.

La fuente del amor a sí mismo está, por tanto, en la unidad profunda de nuestro ser. Por este motivo podemos afirmar que tenemos hacia nosotros mismos “algo mayor que la amistad”:

No se tiene propiamente amistad consigo mismo, sino algo mayor que la amistad. Porque la amistad implica alguna unión, pues dice Dionisio que el amor es una fuerza unitiva. Cada uno es una unidad consigo mismo, que es la mayor de las uniones. Por lo que, como la unidad es principio de la unión, así el amor con el que alguien se ama a sí mismo es forma y raíz de la amistad, pues tenemos amistad con otros en cuanto nos relacionamos con ellos como con nosotros mismos.²²⁴

Este amor radical de sí por tanto decimos que es natural en cuanto que depende de la propia unidad ontológica. Ahora bien, este amor puede actuarse desviadamente de dos modos y por dos motivos conectados entre sí: 1) porque uno se conoce imperfectamente y se ama según aquello que en sí no es lo principal; contrariamente a lo que le sucede al virtuoso:

[...] el ser de cada hombre se considera, sobre todo, según el entendimiento. De ahí que el virtuoso que vive todo él según el entendimiento y la razón, quiera para sí, sobre todo, ser y vivir. Pues se quiere siendo y viviendo, según eso que en él permanece. Mas el que se quiere siendo y viviendo, principalmente, según el cuerpo, que está sujeto a transformaciones, verdaderamente no se quiere siendo y viviendo.²²⁵

En este sentido, tal y como sostienen autores como Bofill y Sanguineti, el virtuoso goza plenamente en su ser y vivir, y como el ser propio del hombre es vivir conscientemente, el virtuoso goza consigo mismo, al meditar y recordar los recuerdos del pasado, al esperar obrar bien en el futuro, y gozar conociendo el presente, “pues según la mente es rico en meditaciones, en consideraciones verdaderas y útiles”.²²⁶ Sin embargo, el vicioso al no soportar estar consigo mismo, se vuelca hacia el exterior para olvidar sus propias acciones.²²⁷

2) porque busca como cumplimiento de su felicidad aquello en que ésta no se puede encontrar.²²⁸ Es decir, el virtuoso quiere ser y vivir según lo que en sí mismo es principal, su yo más profundo, y desea para sí los bienes adecuados:

²²⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 25, a. 4, in c.

²²⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, IX, 4, nn. 1299.

²²⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, IX, 4, nn. 1300.

²²⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, IX, 4, nn. 1307.

²²⁸ ECHAVARRÍA, M. F. (2009). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*. La Plata: UCALP, p. 326-327.

Dice [Aristóteles] que el virtuoso quiere sobre todo para sí mismo vivir, y conservarse en su ser; y, en especial, en cuanto a aquella parte del alma dotada de sabiduría. Pues, si el hombre es virtuoso, debe querer lo que es un bien para sí, porque cada cual para sí mismo quiere bienes. Ahora bien, el bien, para el virtuoso, es su ser, que es ser virtuoso.²²⁹

6.7 Autoconcepto y autoestima: su adecuación a la realidad

En los estudios sobre el autoconocimiento y la autoestima que hemos tenido oportunidad de analizar encontramos pocos criterios de evaluación sobre una adecuación de los contenidos del autoconocimiento y de la autoestima a la realidad objetiva de las cosas. Se presenta el autoconcepto y la autoestima como fruto de un “constructo subjetivo” de interpretación subjetiva de las “informaciones” que asientan o discrepan de las creencias del autoconcepto y que, de alguna manera, podría conformar un “falso conocimiento de sí mismo”. Es decir, por lo que demuestran estos estudios, parece que la formación del autoconcepto es independiente de criterios de una verdad objetiva. Por eso nos parecen muy acertadas algunas precisiones que encontramos en la propuesta de autores como Baumeister o Polaino-Lorente y Manglano, que advierten del peligro que conlleva asentar la autoestima en un conocimiento erróneo, muchas veces fruto y preso del emotivismo:

Para que la autoestima de una persona esté bien fundada ha de estar basada en la realidad, lo que supone la necesidad de apoyarse en un conocimiento real de la realidad de sí mismo. En ausencia de esto, la autoestima se autoconstituye como un amor irracional, que sería muy difícil de distinguir de los prejuicios, sesgos y estereotipias, y en el que, con facilidad, harían presa las propias pasiones.²³⁰

No obstante, la relación entre autoconcepto y autoestima es relevante para comprender el papel del autoconocimiento en la formación de la personalidad, pues como recuerdan Polaino-Lorente y Manglano, bien y verdad son aspectos de una misma y única realidad:

Cuando el entendimiento alcanza la verdad, ésta deviene en un cierto bien para la voluntad que, al mismo tiempo, es apetecido por ella. De otra parte, cuando la voluntad se dirige a alcanzar el bien, éste deviene en una cierta verdad para el entendimiento. Se diría que, en este caso, el bien es introducido en el ámbito cognitivo bajo la especie de verdad.

²²⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, IX, 4, nn. 1299.

²³⁰ POLAINO-LORENTE, A., Y MANGLANO, J. P. (2003). *En busca de la autoestima perdida*. Bilbao: Desclee de Brouwer, p. 14.

De aquí que pueda hablarse respecto de la voluntad, del bien de la verdad y, respecto del entendimiento, de la verdad del bien.²³¹

Debido a que no se puede amar aquello que no se conoce, y si no sabemos quiénes somos y cómo somos no podremos dirigir nuestra vida hacia aquello que queremos. No se ha demostrado que una elevada autoestima correlacione directamente con un adecuado crecimiento moral. Es más, Baumeister señala que en la mayoría de ocasiones las personas que asumen poseer una elevada autoestima no la han configurado de acuerdo con la realidad, por lo que propone que es más adecuado afirmar la necesidad de una adecuada valoración de uno mismo que vaya acompañada de una actitud humilde y un adecuado reconocimiento de los propios límites y debilidades. Así, habría un modo adecuado de poseer una elevada autoestima, que sería el modo por el que la persona no persigue en sí tener una elevada autoestima, sino que se centra en el objetivo de ser todo lo bueno que puede llegar a ser. De ese modo, según este autor, la tendencia al bien, esto es la dimensión ética, es un factor central tanto de la autoestima como del autoconocimiento.

Tal vez es más válido y adaptativo conocerse a sí mismo honestamente y certeramente, incluso cuando esto signifique sentirse mal respecto a uno mismo lo cual está justificado por una falta de ética, un perjuicio, algo socialmente indeseable, u otro comportamiento inapropiado. De acuerdo a este punto de vista, la autoestima podría tener funciones válidas y útiles, (como dominar la propia vida), si está basada en una evaluación de las propias características certera, más que inflada. Esto significaría que el autoconocimiento cierto sería más útil que una alta autoestima.²³²

Partiendo de que una elevada autoestima consiste en una elevada evaluación global de sí mismo y una baja autoestima una desfavorable evaluación de sí mismo, esta primera pueden referirse a contenidos tanto referidos al propio valor como a aspectos más específicos como los éxitos, fracasos o competencias percibidos de un modo realista o distorsionado, es decir, una elevada autoestima no manifiesta un conocimiento valorativo realista sobre uno mismo, por lo que los efectos de una elevada autoestima no tienen siempre que ser positivos.²³³ Baumeister realiza una

²³¹ POLAINO-LORENTE, A., Y MANGLANO, J. P. (2003). *En busca de la autoestima perdida*. Bilbao: Desclée de Brouwer, p. 17.

²³² BAUMEISTER, R. F., CAMPBELL, J. D., KRUEGER, J. I., Y VOHS, K. D. (2003). Does high self-esteem causes better performance, interpersonal success, happiness, or healthier lifestyles? *Psychological Science in the Public Interest*, 4(1), p. 37.

²³³ BAUMEISTER, R. F., CAMPBELL, J. D., KRUEGER, J. I., Y VOHS, K. D. (2003). Does high self-esteem causes better performance, interpersonal success, happiness, or healthier lifestyles? *Psychological Science in the Public Interest*, 4(1), p. 1-44.

revisión de los principales ámbitos donde se ha estudiado el papel de la autoestima y muestra que el impacto de la autoestima en el rendimiento escolar no parece ser relevante, pues la mayoría de estudios sugieren que una autoestima elevada y artificial puede desvirtuar el desempeño posterior. En el ámbito laboral, sí parece encontrarse una mayor relación al mostrar que una elevada autoestima tiene valor a la hora de motivar a las personas a persistir ante un fracaso si hay posibilidad de alcanzar la meta. Ahora bien, parece difícil tratar conclusiones causales sobre si es la autoestima la que tiene un papel causal en dichos resultados. Por otro lado, respecto a las relaciones interpersonales, la evidencia sugiere que las personas con elevada autoestima se perciben a sí mismas con habilidades sociales superiores y con mayor éxito interpersonal, es decir, se perciben a sí mismas como más populares; sin embargo, esto contrasta con los resultados obtenidos en las medidas objetivas pues justamente las personas que tienen una visión de sí “inflada” causan mayores reacciones negativas en los demás. Por lo que, como ya señaló anteriormente, Baumeister, en un estudio posterior junto a Campbell, Krueger y Vohs, demuestra de nuevo que la autoestima por sí no es la mejor variable explicativa de los procesos interrelacionales.

Quedaría entonces por explicar y quizás por descubrir cuáles son las variables explicativas de los procesos interrelacionales sanos y equilibrados. ¿Habría que recurrir de nuevo a la explicación de Aristóteles?:

Pues, así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, así también apartado de la ley y de la justicia, es el peor de todos.

La injusticia más insoportable es la que posee armas, y el hombre está naturalmente provisto de armas al servicio de la sensatez y de la virtud, pero puede usarlas para las cosas más opuestas. Por eso, sin virtud, es el ser más impío y feroz y el peor en su lascivia y voracidad.²³⁴

Para que la honestidad de la virtud quede a salvo, (y no se convierta en virtud “en apariencia” por el obrar externo), uno debe manifestarse de obra y de palabra tal cual es. Para esto es necesario el conocimiento de sí mismo y para este conocimiento es necesario el ejercicio de la virtud (con sus efectos y consecuencias). Es decir, se entiende la adquisición y ejercicio de la virtud como verdaderas “fuerzas” de la formación de la personalidad, en la línea de lo que propone Aristóteles:

²³⁴ ARISTÓTELES, *Política*, 1253 a 15-16.

El razonamiento y la enseñanza no tienen, quizá, fuerza en todos los casos, sino que el alma del discípulo, como tierra que ha de nutrir la semilla, debe primero ser cultivada por los hábitos para deleitarse u odiar las cosas propiamente, pues el que vive según sus pasiones no escuchará la razón que intente disuadirlo ni la comprenderá, y si él está así dispuesto ¿cómo puede ser persuadido a cambiar? En general, la pasión parece ceder no al argumento sino a la fuerza; así el carácter debe estar de alguna manera predispuesto para la virtud amando lo que es noble y teniendo aversión a lo vergonzoso.²³⁵

Es por la virtud que el hombre puede aceptarse tal cual es y dirigir su vida y comportamiento personal, a través de sus elecciones libres, para:

Componer, vertebrar y rectificar el yo que, en el camino zigzagueante de la vida, puede deshacerse al tratar de hacerse a sí mismo; la condición de posibilidad de rehacerse a partir de los deshechos fragmentarios, grandes o pequeños, saludables o enfermizos, buenos o malos, que como huellas vestigiales desvelan al propio yo.²³⁶

Solo la virtud permite una autoestima adecuada y en correspondencia a la realidad de lo que uno es. Por la virtud las emociones se ensamblan adecuadamente con las propias cogniciones y coinciden con los comportamientos que la persona realiza. Se evita una elevación de la autoestima que someta a la persona a una experiencia no real con un conjunto de valores inflados que cuando se confrontan con la realidad y las expectativas no se cumplen, derivan en una gran frustración. Por el ejercicio de la virtud, el individuo al fundar su afectividad en la verdad, consigue aquello que quiere llegar a ser de acuerdo al descubrimiento de “lo que está llamado a ser” según su modo de ser personal.²³⁷

La tarea del hombre (y del educador y del terapeuta), es lograr la normalidad humana a partir de lo que uno es. Esto implica la aceptación humilde de los verdaderos límites que la realidad nos ha impuesto: el organismo que nos ha tocado tener, la dotación psíquica y la familia que la Providencia nos ha dado, etc. No hay nada más nocivo que querer ser lo que no somos ni podemos ser. El orgullo y la vanidad juegan un importante rol en las distorsiones cognitivas y en los desequilibrios emocionales de nuestras vidas. [...] Ser

²³⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, IX, c. 9, 1179b, 25-30.

²³⁶ POLAINO-LORENTE, A., Y MANGLANO, J. P. (2003). *En busca de la autoestima perdida*. Bilbao: Desclée de Brouwer, p. 12.

²³⁷ Cfr. POLAINO-LORENTE, A., Y MANGLANO, J. P. (2003). *En busca de la autoestima perdida*. Bilbao: Desclée de Brouwer. Estos autores exponen un ejemplo que muestra esta realidad: “No es conveniente que los profesores alaben a sus alumnos en algunas de las características de que adolecen o en algunos de los resultados académicos que no obtienen. No basta con afirmar que un alumno es muy inteligente, simpático y deportista y que todo lo hace bien, para que aumente su autoestima, especialmente si nada de esto es completamente cierto. Antes o después, tendrá que conducir él mismo su vida en la compleja y multicultural sociedad en que vivimos” (p. 26).

hombre implica, en general, ser una criatura limitada, a lo que se suman en el caso de cada uno de nosotros, otra serie de limitaciones y defectos, que muchas veces no depende de nosotros modificar. Reaccionar contra esto puede llevar a la amargura del resentimiento o al desequilibrio psíquico. La virtud de la humildad es la base del edificio de las virtudes y, por lo tanto, del desarrollo de una personalidad normal.²³⁸

La estimación adecuada de sí, por tanto, exige la profunda tarea de conocerse a sí mismo tratando de conocer el propio comportamiento de modo realista, a través de un análisis de las propias acciones y de aquellos “valores” que realmente mueven nuestro comportamiento y que manifiestan los criterios normativos a partir de los cuales realizamos las elecciones en nuestra vida. Alejándose de las cogniciones distorsionadas por las cuales se incurre en generalizaciones falsamente fundadas, en desviaciones de la atención hacia aspectos parciales de sí, en previsiones futuras catastrofistas, en distorsiones valorativas de los sucesos que nos rodean, en etiquetaciones sin fundamento, o en interpretar las conductas de los otros desde un punto de vista egocéntrico.²³⁹ Pues, como hemos explicado, el conocimiento de sí precede al amor de sí, y a su vez, el conocer quiénes somos y cómo somos permite que dirijamos nuestro comportamiento adecuadamente. Por este motivo, advierten Polaino-Lorente y Manglano, que “igual o más grave es que las personas usen mal su libertad –por no conocer las características singulares de que están adornadas como personas– para dirigir su propio comportamiento”.²⁴⁰

²³⁸ ECHAVARRÍA, M. F. (s. f.). *Normalidad y virtud*, p. 12. [Consulta: 1 de febrero de 2017]

Disponible en: https://www.academia.edu/3079033/Normalidad_y_Virtud_Ayuda_en_la_Necesidad

²³⁹ Para ver una descripción detallada de los aspectos del conocimiento que se tienen en cuenta atendiendo a la amplia experiencia terapéutica de estos autores Cfr. POLAINO-LORENTE, A., Y MANGLANO, J. P. (2003). *En busca de la autoestima perdida*. Bilbao: Desclée de Brouwer, p. 17 y ss.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 16.

II

EL PODER INTEGRATIVO DE LA VIRTUD

Una aproximación al estudio psicológico del carácter y la personalidad desde la antropología aristotélico-tomista –cuya actualidad para el estudio del tema que nos ocupa ha sido suficientemente demostrada en investigaciones recientes–²⁴¹ asume la comprensión de que el sujeto a través de su actuar libre modela su modo de ser, su carácter o personalidad. Esta comprensión del ser humano como ser moral y responsable permite establecer una íntima relación entre disposiciones morales y el equilibrio o el desequilibrio psíquico. En este sentido, desde la evaluación clínica, un determinado modo de ser podría ser considerado como un “trastorno”; y desde la perspectiva de la práctica clínica, este trastorno podría ser también considerado y tratado a la luz de los modos virtuosos de la templanza y la fortaleza.

1. El conocimiento de sí es necesario para la virtud

A modo de síntesis introductoria al tema de la virtud y su relación con la conducta humana, hay que recordar que la virtud es “un hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y según el criterio del

²⁴¹ Cfr. BAUMEISTER, R. F. Y JUOLA EXLINE, J. (1999). Virtue, personality, and social relations: self-control as the moral muscle. *Journal of Personality*, 67(6), p.1165-1194; BERNÁCER, J., BALDERAS, G., MARTINEZ-VALBUENA, I., PASTOR, M. A., Y MURILLO, J. I. (2014). The problem of consciousness in habitual decision making. *Behavioral and Brain Sciences*. 37(1), p. 21–22; BERNÁCER, J., Y GIMÉNEZ-AMAYA, J. (2013). On habit learning in neuroscience and free will. En A. Suárez y P. Adams (Eds.), *Is Science Compatible with Free Will?* (p. 177-193). New York, NY: Springer New York; BERNÁCER, J., Y MURILLO, J. I. (2014). The aristotelian conception of habit and its contribution to human neuroscience. *Frontiers in Human Neuroscience*, 8(883), p. 1-10; DUECK, A., Y REIMER, K. (2003). Retrieving the virtues in psychotherapy thick and thin discourse. *American Behavioral Scientist*, 47(4), p. 427-441; ECHAVARRÍA, M. F. (2009). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. La Plata: UCALP; FAWCETT, E. B., FAWCETT, D., HAWKINS, A. J., Y YORGASON, J. B. (2013). Measuring virtues in marital education programs and marital therapy. *Contemporary Family Therapy*, 35(3), p. 516-529; FOWERS, B. J. (2005). *Virtue and psychology: Pursuing Excellence in Ordinary Practices*. Washington, DC: APA Press; FOWERS, B. J., y TJELTVEIT, A. C. (2003). Introduction: virtue obscured and retrieved: character, community, and practices in behavioral science. *American Behavioral Scientist*, 47(4), p. 387-394; HULSEY, T. L. Y HAMPSON, P. J. (2014). Moral expertise. *New Ideas in Psychology*, 34, p. 1-11; MARCHESINI, R. (2015). *Aristotele, san Tommaso d'Aquino e la psicologia clinica*. Squillace: D'Ettoris Editori; Richardson, F. C. (2012). On psychology and virtue ethics. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*. 32(1), p. 24-34; TITUS, C. S. (2009). Challenges to the Integrity of Character and Virtues; En C. S. Titus, (Ed.), *The Psychology of Character and Virtue* (p.1-20). Washington, DC: The Institute for the Psychological Sciences; TITUS, C. S. (2016). Aquinas, Seligman, and positive psychology: A Christian approach to the use of the virtues in psychology. *The Journal of Positive Psychology*, p. 1-16; VITZ, P. C. (2009). Reconceiving Personality Theory from a Catholic Christian Perspective. *Edification*, 3, p. 42-50.

hombre prudente”.²⁴² Es “hábito electivo” en cuanto que depende del uso recto de la razón y de la elección voluntaria. La virtud es la que orienta e impulsa, tanto cognoscitiva como afectivamente nuestras capacidades y acciones hacia el fin, de tal modo que conforma en nosotros un modo de ser, una segunda naturaleza por la que nos connaturalizamos con el bien. De acuerdo con este principio, en la formación de una personalidad, aquello que en una terminología psicológica actual se denominaría “autodominio” o incluso mejor “autorregulación”,²⁴³ consistirá principalmente en la ordenación de la propia actividad, de la propia conducta, según la recta razón. Pero, en lo particular, un actuar según la recta razón (que es “lo común en el acto que causa la virtud”) debe estar guiado por el juicio prudencial, por el cual se considera lo que conviene hacer en cada momento, teniendo en cuenta todas las circunstancias particulares. El “término medio” que presenta la razón en las virtudes morales es un “medio subjetivo” en cuanto que mira la realidad particular de la persona (su capacidad, sus disposiciones y las circunstancias que rodean a ese hecho).²⁴⁴ Según Pieper, “la realización del bien presupone el conocimiento de la realidad. Sólo aquel que sabe cómo son y se dan las cosas puede considerarse capacitado para obrar bien”.²⁴⁵ Así, por ejemplo, el actuar moderadamente y valientemente requiere del equilibrio de excesos y defectos que tienen sentido si se atiende al fin último y los medios propuestos, pues el medio virtuoso es un medio racional (no matemático) que manifiesta el carácter personal de la virtud, y como consecuencia, la necesidad de un conocimiento preciso de uno mismo.²⁴⁶ Así, según lo dicho, en el orden moral encontramos que:

La dirección racional concreta de la vida humana pasa por la virtud de la prudencia y depende, por ello mismo, de la estructura de la personalidad moral del agente mismo. Porque, por la conexión que existe entre las virtudes, nadie puede ser prudente sin tener las demás virtudes morales. Esto se debe a que la recta razón es aquella que es acorde con el apetito recto del fin, y tal apetito recto es obra de las virtudes.²⁴⁷

²⁴² ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, L. II, c. 6, 1107 a 1-3.

²⁴³ Términos utilizados por la psicología contemporánea tales como “autodominio”, “autorregulación”, “regulación emocional” o “autocontrol”, podrían en cierto modo relacionarse con el ejercicio de la virtud. Pero cuando se profundiza en el desarrollo que ha llevado a cabo la psicología contemporánea sobre la autorregulación, se hace evidente que la autorregulación se aleja de una verdadera noción de virtud, reduciendo este término al esfuerzo que se realiza para “mantenerse firme” en el objetivo a pesar de las tentaciones provenientes del desorden emocional.

²⁴⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 64, a. 2.

²⁴⁵ PIEPER, J. (2007). *Las virtudes fundamentales* (9ª ed.). Madrid: Ediciones Rialp, p. 42.

²⁴⁶ TITUS, C. S. (2009). Challenges to the integrity of character and virtues. En C. S. Titus, (Ed.), *The Psychology of Character and Virtue* (p.1-20). Washington, DC: The Institute for the Psychological Sciences, p. 6.

²⁴⁷ ECHAVARRÍA, M. F. (2013). Templanza e intemperancia. Actualidad psicológica de la concepción tomista de las virtudes. En: *La formación del carácter por las virtudes. Volumen I. Templanza e intemperancia: propuestas terapéuticas y educativas* (p. 27-62). Barcelona: Ediciones Scire, p. 32.

Las virtudes morales requieren de la prudencia en cuanto que ella es la que presenta el medio verdadero o adecuado. A su vez, la prudencia requiere de las virtudes morales en cuanto que éstas ordenan el deseo de los fines adecuados, al connaturalizar el apetito del hombre con el bien propio.²⁴⁸ La variación subjetiva de los actos virtuosos dependerá también entonces de la naturaleza particular del individuo, de sus capacidades y condiciones (del grado de predisposiciones naturales, hábitos y de la gracia).²⁴⁹ Debido a esto, parece necesario resaltar que el conocimiento personal de estas “capacidades” y “condiciones” se vuelve indispensable para el crecimiento personal.

Por razón de esta conexión interna entre la prudencia y las virtudes morales se entiende que una afección desordenada del apetito sensible, por su influencia sobre los sentidos internos (particularmente en la imaginación y la memoria), al modificar el juicio particular de la cogitativa, dificulta particularmente el juicio recto de la razón y desordena la voluntad:

Así en el concupiscente, cuando es vencido por la concupiscencia, le parece que es bueno aquello que desea, aunque sea contrario al juicio universal de la razón. De este modo, así como el hombre rectamente se encuentra dispuesto acerca de los principios universales, por el intelecto natural de los principios o por el hábito de la ciencia; así para que exista rectitud acerca de los principios particulares del actuar, que son los fines, conviene que sea perfeccionado por algún hábito que le haga de algún modo connatural juzgar rectamente sobre los fines. Y esto se hace por la virtud moral, el virtuoso juzga rectamente del fin de la virtud: *así como es cada uno, así le parece el fin*, como se dice en *III Ethica*. En conclusión, para la recta razón de lo operable, que es la prudencia, se requiere la virtud moral.²⁵⁰

En la acción, en la conducta, el principio motivador es el fin. Si no se entiende este principio difícilmente podrá comprenderse el sentido de la vida del hombre. Por ello, autores como Richardson,²⁵¹ siguiendo el trabajo de Fowers²⁵² y MacIntyre,²⁵³ observan el peligro de olvidar –como sucede en muchas de las teorías psicológicas actuales– el carácter teleológico de la conducta ética, y de entender la actividad

²⁴⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 56, a. 4, ad 4; I-II, q. 58, a. 4, in c y ad 3; II-II, q. 47, a.6.

²⁴⁹ TITUS, C. S. (2009). Challenges to the integrity of character and virtues. En C. S. Titus, (Ed.), *The Psychology of Character and Virtue* (p.1-20). Washington, DC: The Institute for the Psychological Sciences.

²⁵⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 58, a. 5, c.

²⁵¹ RICHARDSON, F. C. (2012). On psychology and virtue ethics. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*. 32(1), p. 24-34.

²⁵² FOWERS, B. (2005). *Virtue Ethics and Psychology: Pursuing Excellence in Ordinary Practices*. Washington, D. C.: APA Press Books.

²⁵³ MACINTYRE, A. (1984). *After Virtue: A Study in Moral Theory*, (2nd ed.). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

humana como fruto de una acumulación de estrategias, métodos y técnicas adaptativas eficaces, posiciones éstas que tienen como consecuencia una visión instrumentalista o mecanicista de la conducta moral en la que se pierde el nexo entre el fin de la conducta y los medios que a ella conducen. De tal modo que esta visión reduccionista de la conducta humana derivada de la filosofía empirista reduce al hombre a ser un mero sujeto pasivo, olvidando en su estudio de la conducta el carácter intencional de la acción y, por lo mismo, excluyendo toda referencia teleológica.

En este tipo de propuestas parece que la personalidad humana se forma en cuanto el sujeto adquiere un grado elevado de “experto estratégico” independientemente de las cualidades del carácter. Siguiendo esta línea de pensamiento, el crecimiento personal se equipararía al grado de “productividad” y de “eficacia” que se adquiriera, reduciendo el “autoconcepto”, el conocimiento de sí, a “creencias” de autoeficacia. Richardson critica estas posiciones y entiende que el descubrimiento del sentido de la existencia humana, más que en el crecimiento en la propia autonomía, consiste en un descubrimiento del valor de la propia vida y del “orden significativo del ser”. La perspectiva que para este autor da respuesta a estas cuestiones es la de la teoría de la virtud, que permite comprender la conducta humana y al ser humano desde un enfoque (siguiendo a Fowers) hacia la excelencia humana, la plenitud, el crecimiento pleno: “las fortalezas caracteriales que hacen posible que la persona lleve a cabo los objetivos (metas) e ideales y crezca como ser humano es lo que es la virtud”.²⁵⁴

2. La cuestión del fin

Repetidamente a lo largo de estas páginas se insistirá en la necesidad de establecer y sostener la conexión entre el fin motivador de la conducta y el autoconocimiento; esta insistencia se fundamenta en el presupuesto de que no se puede llegar a alcanzar un verdadero conocimiento de sí sin apelar y conocer este fin, y de que el conocimiento del fin orienta al ser humano en el descubrimiento del conocimiento del orden y la jerarquía que presentan el conjunto de rasgos o disposiciones que conforman el carácter. A nuestro entender se trata de elementos claves de nuestra investigación, en cuanto que por el ejercicio de la virtud se armoniza el interior del

²⁵⁴ FOWERS, B. J. (2005). *Virtue and Psychology: Pursuing Excellence in Ordinary Practices*. Washington, DC: APA Press, p. 4: “the character strengths that make it possible for individuals to pursue their goals and ideals and to flourish as human beings”. T. N. Y reafirmado por RICHARDSON, F. C. (2012). On psychology and virtue ethics. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 32(1), p. 28.

hombre en coherencia con el fin, teniendo éste un rol importante en lo que otros autores denominan “identidad moral”.²⁵⁵

Para comprender en profundidad la importancia del fin en la formación de la personalidad, nos debemos detener brevemente en tratar la relación de la personalidad con el fin particular del individuo, así como en el estudio de sus causas a la luz de las cuatro causas aristotélicas.²⁵⁶ Pues como expone Andereggen: “si la psicología ha de ser realmente práctica ha de estar determinada esencialmente por su fin [...] ¿Cómo se captará el dinamismo de la vida personal sin considerar su posición y su dirección respecto del fin?”.²⁵⁷ De tal manera que, la variedad de elementos que componen la personalidad no se comprenden si no se miran a la luz del fin que la persona se propone como principio rector de su vida, pues como ya volveremos a señalar, si los hábitos son la causa material de la personalidad, el orden que se da entre ellos es su causa formal, la cual a su vez depende del fin a que en conjunto se orientan. Por lo que, la totalidad de la personalidad no se comprende a partir del estudio de rasgos aislados, sino desde “el fin o bien que pone orden y jerarquía en los hábitos”.²⁵⁸

El fin es lo primero que se desea y por lo cual se desean las demás cosas. Del fin se toman las “reglas de vida” que configuran el carácter y el comportamiento personal pues si bien por nuestra naturaleza comprendemos nuestras “posibilidades”, nuestra vida se comprende “principalmente desde el fin, desde aquello que [el hombre] busca como sentido de su existencia. Y a este sentido se dirige a través de sus elecciones libres tomadas en la intimidad de su conciencia”.²⁵⁹

²⁵⁵ Cfr. HULSEY, T. L. Y HAMPSON, P. J. (2014). Moral expertise. *New Ideas in Psychology*, 34, p. 1-11. Sobre este tema profundizaremos más adelante, pero lo adelantamos aquí para ir introduciéndonos en la terminología utilizada por la psicología contemporánea. Ver por ejemplo: AQUINO, K., Y REED, A. II. (2002). The self-importance of moral identity. *Journal of Personality and Social Psychology*, 83(6), p. 1423-1440; BLASI, A. (1984). Moral identity: its role in moral functioning. En W. M. Kurtines y J. L. Gewirtz (Eds.), *Morality, Moral Behaviour, and Moral Development* (p.128-139). New York, NY: John Willey & Sons, Inc.

²⁵⁶ Cfr. GRICE, J. W. (2011). *Observation Oriented Modeling: Analysis of Cause in the Behavioral Sciences*. San Diego, CA, USA: Academic Press; GRICE, J. W., BARRET, P. T., SCHLIMGEN, L. A., Y ABRAMSON, C. I. (2012). Toward a brighter future for psychology as an observation oriented science. *Behavioral Sciences*, 2(1), p. 1-22; RYCHLAK, J. F. (1985). *A Philosophy of Science for Personality Theory* (2nd ed). Malabar, FL, USA: Krieger Publishing; RYCHLAK, J. F. (1988). *The Psychology of Rigorous Humanism*, (2nd ed). New York, NY, USA: New York University Press; RYCHLAK, J. F. (1995). *Logical Learning Theory: A Human Teleology and its Empirical Support*. Lincoln: University of Nebraska Press.

²⁵⁷ ANDEREGGEN, I. (1999). La problemática de una psicología intrínsecamente católica. En I. Andereggen y Z. Seligmann, (Eds.), *La psicología ante la gracia* (p. 13-27). Buenos Aires: Ediciones Educa, p. 20.

²⁵⁸ ECHAVARRÍA, M. F. (2013). Personalidad y responsabilidad: La clínica de la personalidad desde una perspectiva antropológica. En A. Polaino-Lorente y G. Pérez-Rojo (Eds.), *Antropología y psicología clínica* (p. 53-75). Madrid: CEU Ediciones, p. 63.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 59.

La dificultad práctica radica en llegar a saber cómo se descubre el fin. Para santo Tomás el fin es “algo dado”, que no se reduce a un juicio meramente subjetivo, si bien el orden afectivo juega un papel importante en el reconocimiento y asentamiento del fin (o autoideal), pues “a cada uno el fin le parece ser uno u otro de acuerdo a su disposición”.²⁶⁰ El Aquinate enseña que para que el hombre obre bien se requiere una afectividad ordenada, bien dispuesta.²⁶¹ El descubrimiento y conocimiento del fin, por tanto, exigen la ordenación y regulación de los afectos y las emociones. Hampson al profundizar en el concepto de “hábito” según santo Tomás, señala que se refiere al modo por el cual por la repetición de actos llegamos a tener perfectas disposiciones para el bien o para el mal, así es como (los hábitos) se convierten en parte de nuestra segunda naturaleza.²⁶² El cambio de la potencialidad a la actualidad permite hacer reales y alcanzables aquellos bienes que deseamos, hasta ser “coherentes” en cuanto nuestras creencias, nuestra afectividad y nuestra conducta se ordenan alrededor de éstos. La virtud o más bien el carácter virtuoso tiene como una de sus principales características (o más bien uno de los principales efectos) un fuerte sentido de coherencia e integración de todas las facultades, la conexión interna entre la afectividad y el conocimiento por el que las acciones se unen intrínsecamente a las metas, a los objetivos o fines.

3. El poder integrativo de la virtud

En relación a este poder integrativo de la virtud, santo Tomás señala que el gobierno del apetito sensitivo se lleva a cabo por dos virtudes que se sitúan en la base del edificio de la personalidad: la templanza (moderando) y la fortaleza (reforzando). Si bien estas virtudes no son las más nobles o perfectas, son las más básicas: “Sin ellas no se puede aspirar a la realización de ningún bien superior y la personalidad queda reblandecida desde su fundamento”.²⁶³ Ordenan y regulan todo el ámbito emocional (moderando y fortaleciendo) y quitan los impedimentos para que el hombre no se aparte del bien presentado por la recta razón. El orden afectivo, una vez ordenado y regulado, permitiría el fortalecimiento de la personalidad capacitando al hombre a aspirar a la realización del bien.²⁶⁴ Este rasgo esencial de la virtud de

²⁶⁰ ECHAVARRÍA, M. F. (2009). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*. La Plata: UCALP, p. 120.

²⁶¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 58, a. 2, in c.

²⁶² HULSEY, T. L. Y HAMPSON, P. J. (2014). Moral expertise. *New Ideas in Psychology*, 34, p. 1-11.

²⁶³ ECHAVARRÍA, M. F. (2013). Templanza e intemperancia. Actualidad psicológica de la concepción tomista de las virtudes. En: *La formación del carácter por las virtudes. Volumen I. Templanza e intemperancia: propuestas terapéuticas y educativas* (p. 27-62). Barcelona: Ediciones Scire, p. 33

²⁶⁴ Ídem.

“capacitación para la realización del bien” —por el cual se comprende la necesidad de ésta para el equilibrio psíquico— es sostenido por Fowers al actualizar el estudio del concepto de *eudaimonia*, un concepto central en la comprensión de la ética aristotélica.²⁶⁵ Este autor defiende la íntima unión que tiene la virtud con la “vida buena” (*good life*),²⁶⁶ entendida ésta como aquella vida humana plena que se realiza a través del ejercicio de la virtud, de la acción virtuosa.²⁶⁷ Fowers,²⁶⁸ siguiendo tanto a Aristóteles como a MacIntyre²⁶⁹ sostiene que las virtudes expresan la plena realización de la propia naturaleza humana:

Las virtudes son excelencias del carácter que hacen posible alcanzar la vida buena. [...] Aristóteles entendió el mejor modo de vida en términos de la naturaleza humana, definiendo *eudaimonia* como la plena realización de su pleno potencial humano dado el modo particular de seres naturales que somos. Esta formulación, en la que la bondad de un ser es una cuestión de la plena expresión de su naturaleza, es conocido como argumento de la función.²⁷⁰

Una propuesta semejante se encuentra también en la Psicología Positiva. El término de la Psicología Positiva de “fortalezas del carácter” refleja aquella “actualización de la propia naturaleza” característica de la virtud. Las virtudes entendidas como fuerzas son tales en cuanto nos permiten actuar al modo más propiamente característico del hombre en toda su plenitud, es decir, actuar según la recta

²⁶⁵ FOWERS, B. J. (2005). *Virtue and psychology: Pursuing Excellence in Ordinary Practices*. Washington, DC: APA Press.

²⁶⁶ FOWERS, B. J. (2012). An aristotelian framework for the human good. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 32(1), p. 10-23.

²⁶⁷ Slife al reflexionar sobre la teoría de Fowers señala esta idea. SLIFE, B. D. (2012). Virtue ethics in practice: the Greenbrier Academy. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 32(1), p. 35-42.

²⁶⁸ Fowers, junto con otros autores introduce la teoría de la virtud al ámbito psicológico a través del concepto de “*flourishing*”. Así, con este término se expresa esta vida plena a la que se refiere Aristóteles en su ética. Ver, por ejemplo, BRUGGER, E. C. (2009). Psychology and Christian anthropology. *Edification*, 3(1), p. 5-18. Actualmente son muchos los autores que, desde la Psicología, entienden la virtud como elemento fundamental en la formación de una personalidad sana y equilibrada. En un esfuerzo por una “actualización” terminológica de la teoría de la virtud para el ámbito de la psicología se encuentran nuevos conceptos que expresan ideas y realidades antiguas. Por citar tan sólo un ejemplo de ello, Kristjánsson une la comprensión psicológica de la virtud con un concepto que denomina “moral agency”. KRISTJÁNSSON, K. (2012). Virtue development and psychology’s fear of normativity. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 32(2), p. 103-118. Ver también los artículos individuales escritos por el IPS que incluyen a: Vitz, P.C., Sweeney, G. M., Titus, C. S., Nordling, W., Moncher, F. J., Scrofani, P., Ross, G. A., Scruton, R y Brugger, E. C.

²⁶⁹ Cfr. MACINTYRE, A. (1984). *After Virtue: A Study in Moral Theory*, (2nd ed.). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

²⁷⁰ FOWERS, B. J. (2012). Placing virtue and the human good in psychology. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 32(1), p. 6: “Virtues are the character excellences that make it possible to pursue the good life. [...] Aristotle understood the best kind of life in terms of human nature, defining *eudaimonia* as realizing one’s full human potential given the particular kind of *natural* beings we are. This formulation, wherein a being’s good is a matter of the full expression of its nature, is known as the function argument”. T. N.

razón.²⁷¹ Desde esta perspectiva, el ejercicio de las virtudes permite al individuo comprender la relación entre sus “fortalezas del carácter” y la “vida buena”. Esta relación parte de la afirmación de que la virtud tiene como efecto en el individuo la ordenación de todas sus capacidades, o dimensiones en un todo unificado. Esta unión, *fruto del poder integrativo de la virtud*, es sostenida por Fowers cuando afirma que:

La capacidad de tomar decisiones racionales sobre el mejor modo de perseguir los objetivos propios, sobre qué fortalezas del carácter emplear y de qué manera es también esencial para un marco de la virtud y que se conoce como razón práctica. Los aspectos cognitivos, emocionales, disposicionales, comportamentales y sabios de las fortalezas del carácter comprenden un todo. Los individuos que han desarrollado un buen carácter quieren actuar de forma ética por su compromiso con el bien.²⁷²

Por lo que se refiere al poder integrativo de la virtud ya se señaló anteriormente la importancia fundamental de la fortaleza y la templanza. En este orden de cosas hay que señalar que, tal como afirma Titus²⁷³, la noción de virtud depende de tres factores interdependientes: la norma, el agente y las disposiciones, en cuanto que las disposiciones virtuosas son las tendencias arraigadas en el ser del individuo (como hábitos y, por tanto, como una segunda naturaleza del hombre) que “trasforman” o particularizan las normas de la razón en acciones rectas, en actos particulares. Es en este sentido que entendemos que en la formación de la personalidad las virtudes de la templanza y la fortaleza son “prerrequisitos” necesarios para el equilibrio psíquico, pues disponen a obrar rectamente en los diversos sectores del psiquismo “en la medida en que la salud de la mente depende de la recta disposición ante los placeres y tristezas”.²⁷⁴ Esta relación nos parece de

²⁷¹ FOWERS, B. J. (2012). Placing virtue and the human good in psychology. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 32(1), p. 6: “The capacities to act generously, loyally, courageously, and justly allow individuals to fulfill their potential as the rational social beings we are”. T. N.

²⁷² FOWERS, B. J. (2012). Placing virtue and the human good in psychology. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 32(1), p. 6: “The ability to make wise decisions about how best to pursue one's aims, which character strengths to employ and in what way is also essential to a virtue framework and is known as practical wisdom. The cognitive, emotional, dispositional, behavioural, and wisdom aspects of character strengths comprise a seamless whole. Individuals who have developed good character want to act ethically out of an attachment to what is good”. T. N.

²⁷³ TITUS, C. S. (2009). Challenges to the Integrity of Character and Virtues. En C. S. Titus (Ed.), *The Psychology of Character and Virtue* (p.1-20). Washington, DC: The Institute for the Psychological Sciences.

²⁷⁴ ECHAVARRÍA, M. F. (2013). Templanza e intemperancia. Actualidad psicológica de la concepción tomista de las virtudes. En: *La formación del carácter por las virtudes. Volumen I. Templanza e intemperancia: propuestas terapéuticas y educativas* (p. 27-62). Barcelona: Ediciones Scire, p. 34. Sobre la educación afectiva señala SANGUINETI, J. J. (2016). *Velle et Sentire*, p. 11: “L'educazione dell'affettività è giusta quando modella il nostro mondo interiore, i nostri gusti, le nostre avversioni, i motivi della nostra ira o impazienza, nella linea di ciò che è giusto. Chi è vizioso trova facilità e piacere nel fare ciò verso cui è viziosamente inclinato. Per questo motivo, se egli rettifica i suoi atti

importancia capital. Pues el fin o bien por el cual del modo más natural se mueve la afectividad de una persona se conoce a partir de los deleites y tristezas que surgen en el camino de la consecución de ese fin, en cuanto que a cada uno le es deleitable lo que es conforme según su naturaleza.²⁷⁵

En cuanto a los principios universales de lo agible, el hombre está bien dispuesto por el entendimiento natural de los principios, mediante el cual conoce que nunca se ha de hacer el mal, o también por alguna ciencia práctica. Pero esto no basta para razonar correctamente sobre lo particular, pues ocurre a veces que este principio universal conocido por el entendimiento o por la ciencia, se corrompe en su aplicación al caso particular por influjo de la pasión, como sucede al concupiscente, a quien, al vencerle la concupiscencia, le parece bueno lo que desea, aunque sea contrario al juicio universal de la razón. Por consiguiente, así como el hombre está bien dispuesto respecto de los principios universales por el entendimiento natural o por el hábito de ciencia, para *estar bien dispuesto respecto de los principios particulares de lo agible, que son los fines, necesita ser perfeccionado por algunos hábitos mediante los cuales resulte en cierto modo connatural al hombre juzgar rectamente del fin; y esto lo logra por la virtud moral, pues el virtuoso juzga rectamente del fin de la virtud, puesto que según es cada uno, así le parece a él el fin*, conforme se dice en el libro III *Ethic*. Por consiguiente, para la recta razón de lo agible, que es la prudencia, se requiere que el hombre posea la virtud moral.²⁷⁶

Según Santo Tomás la virtud no es una forma de conducta estática y rígida; tampoco es una mera habilidad más, ni tampoco la implementación normativa de un consenso social. La comprensión que santo Tomás tiene de la virtud supone una determinada comprensión de la vida humana en la que la actividad psíquica está íntimamente relacionada con la actividad moral. Aquellos autores —citados anteriormente— que presentan una actualización de la teoría tomista en el ámbito psicológico señalan la dificultad que en la psicología contemporánea se da para comprender la unión íntima entre las facultades del hombre. Esta dificultad se

con una scelta volontaria, non per questo troverà automaticamente di essere sintonizzato nei suoi affetti con le cose buone che ha scelto. Dovrà ancora “cambiare il suo cuore”. Chi invece ha modellato virtuosamente i suoi sentimenti e piaceri, sarà dispiaciuto di percepire il male e invece troverà gusto nel fare il bene”.

²⁷⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética de Aristóteles*, L. II, lect. 11, n. 234. En referencia a este tema nos parece encontrar resultados interesantes que evidencian esta afirmación en algunos autores que han estudiado el sentido de la vida (somos conscientes, no obstante, de las limitaciones estos estudios empíricos así como de la confusión que suele predominar en este tipo de estudios, donde el término puede definir distintas realidades dependiendo del autor que lo utilice). Por ejemplo, King y colaboradores demuestran que las personas cuando se cuestionan sobre si su vida tiene sentido buscan esta información principalmente en sus afectos: KING, L. A., HICKS, J. A., KRULL, J. Y DEL GAISO, A. (2006). Positive affect and the experience of meaning in life. *Journal of Personality and Social Psychology*, 90, p. 179-190. Así como la correlación tanto positiva como negativa que se da entre determinados estados afectivos con el sentido de la vida: ISIK, S., Y ÜZBE, N. (2015). Personality traits and positive/Negative affects: an analysis of meaning in life among adults. *Educational Sciences: Theory and Practice*, 15(3), p. 587-595.

²⁷⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 58, a. 5, in c.

extiende también a la relación entre emoción y cognición en el ámbito moral, y ello no sólo por la dificultad misma que tal relación presenta en el orden teórico, sino además por la confusión teórica que reina en la psicología contemporánea en el ámbito de la definición sobre cuál sea el contenido propio de la conducta moral, así como de la definición y el papel que en ella juegan las emociones, la razón y la voluntad.²⁷⁷ En cierto modo autores como, por ejemplo, Reimer se aproximan a la idea que queremos transmitir cuando pretendemos mostrar la necesidad del orden emocional para un verdadero conocimiento de sí. Este autor señala que la madurez psíquica supone la regulación emocional en cuanto que ésta dispone a la persona a vivir una vida coherente con los fines morales.²⁷⁸

Un ejemplo de esta dificultad se hace patente en la complejidad que, desde la perspectiva psicológica, supone el estudio de la cuestión de la “responsabilidad” en la conducta humana. Esto se hace más evidente cuando se atiende a la variación y complejidad etiológicas del desorden psíquico, como sus efectos sobre las distintas facultades y actividades del hombre en concreto. ¿Cómo se relacionan afectividad y cognición cuando una persona sufre aquellos efectos adjuntos o secundarios,²⁷⁹ que no son queridos por sí mismos pues acarrearán cierto sufrimiento, pero que a su vez van unidos a la consecución de un bien “aparente” que se quiere obtener y, por tanto, se asumen como consecuencia o pena? Se trataría aquí de desórdenes internos tanto físicos, psíquicos como espirituales y de actos exteriores como conductas externas y relaciones sociales en el más amplio sentido del término. Son cuestiones que requieren una reflexión sobre los efectos del desorden afectivo y la consiguiente desestructuración de la personalidad y, más particularmente, de la distorsión (falseamiento) del conocimiento de uno mismo.

El estudio de determinados trastornos psicopatológicos, por lo que se refiere a su connotación responsable y por tanto moral, no tiene como objetivo afirmar que el desorden psíquico sea siempre consecuencia de un acto responsable y “culpable”. Esta complejidad causal requiere —desde el punto de vista estrictamente psicológico/práctico— un esclarecimiento concreto que permita descubrir tanto las causas y efectos perjudiciales de ese trastorno así como las vías de posible recuperación del paciente por el restablecimiento de la fuerza del centro de su alma: la razón y la voluntad, más allá de las limitaciones tanto biológicas, como

²⁷⁷ Cfr. TITUS, C. S. (2009). *Philosophical Psychology: Psychology, Emotions, and Freedom*. Washington, DC: Institute for the Psychological Sciences Press.

²⁷⁸ Cfr. REIMER, K. (2010). Committed to caring: transformation in adolescent moral identity. *Applied Developmental Science*, 7(3), p. 129-137.

²⁷⁹ ECHAVARRÍA, M. F. (2009). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. La Plata: UCALP, p. 401.

ambientales constantemente propuestas por las corrientes de psicología contemporánea como únicas fuerzas relevantes en el crecimiento (pasivo) de la persona. Este esclarecimiento no pretende obviar los componentes biológicos de la vida psíquica, pero sí evitar caer en la reducción de la actividad psíquica como mero fruto de los movimientos o mecanismos biológicos. El objetivo de este esclarecimiento es rescatar la responsabilidad que tiene el hombre respecto a sus propias acciones mediante el reconocimiento y descubrimiento del propio poder de recuperación escondido en su interior: la capacidad de ser dueño de sus actos por sus facultades superiores.²⁸⁰ Entendemos que el esclarecimiento teórico y práctico de las causas (que en la vida personal actúan como factores predisponentes, desencadenantes o mantenedores) y los efectos del desorden psíquico indicarán el camino para establecer los objetivos terapéuticos más adecuados y seleccionar instrumentos de intervención convenientes.

Según la antropología aristotélico-tomista el hombre es la unión hilemórfica de sus dos principios constitutivos o “coprincipios”: cuerpo y alma, (principio material y principio espiritual de la unidad substancial constitutiva de nuestro psiquismo). Este principio se distancia de la consideración que han realizado autores contemporáneos, especialmente en psicología, cuando entienden que la personalidad esté causada principalmente como resultado pasivo de la interacción entre la dotación biológica del individuo y el ambiente social (el continuo tema de discusión entre “nurtura” y “natura”²⁸¹) olvidando el carácter voluntario y responsable del comportamiento humano,²⁸² así como el carácter holístico de la persona.²⁸³ Sin embargo, otros autores contemporáneos como Titus²⁸⁴ han realizado una renovada investigación de los aspectos morales y psicológicos del carácter en relación con la teoría de la virtud aristotélico-tomista mostrando esta visión holística/unitaria del hombre al comprender la profunda integración que la virtud realiza en el “orden interno del yo”. Justamente la crítica de Fowers a la Psicología Positiva es que ésta ha vaciado de contenido el concepto de virtud al afirmar que olvida “el hecho de que todos nuestros valores e ideales están integrados en todo lo que hacemos,

²⁸⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 1, a. 1, in c.

²⁸¹ Millon, por ejemplo, sostiene que el desarrollo de la personalidad se da en función de la interacción entre factores biológicos y ambientales. Cfr. MILLON, TH. (1994). *La personalidad y sus trastornos*. Barcelona: Martínez Roca.

²⁸² ECHAVARRÍA, M. F. (2016). Carácter, eudaimonia y libre arbitrio. Actualidad de la ética de la virtud en la psicología. M. C. Ortiz de Landázuri y C. González-Ayesta (Eds.), *La filosofía hoy: en la academia y en la vida* (p. 223- 239). Barañáin (Navarra): EUNSA.

²⁸³ Para comprender las principales deficiencias del moderno concepto del “self”. Cfr. VITZ, P. C. (2003). *The Crisis in the Psychological Concept of Self or Person: A Neo-thomist and Personalist Answers*, 8, p. 63-70.

²⁸⁴ TITUS, C. S. (2009). Challenges to the integrity of character and virtues. En C. S. Titus (Ed.), *The Psychology of Character and Virtue* (p.1-20). Washington, DC: The Institute for the Psychological Sciences.

tengamos noticia de ellos o no”.²⁸⁵ Desde esta renovada línea de investigación, la definición de carácter virtuoso refleja tanto esta unión e integración internas como la fuerza del crecimiento personal desde una naturaleza humana que viene dada y que por el ejercicio de la virtud se desarrolla hacia su plenitud:

En los dominios morales y psicosociales, estos términos indican no sólo la estabilidad sino también la naturaleza creativa de los rasgos que tienden hacia acciones morales y prosociales y hacia el crecimiento moral y psicológico, para unirse e interconectar con el movimiento de excelencia.²⁸⁶

La virtud es “el modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza bien su función propia”, en cuanto que la virtud tiende hacia la consecución de un máximo bien conforme a la razón (y por tanto a determinados principios) y conlleva un completo desarrollo de la psique.²⁸⁷ La adquisición de la virtud, o la formación de un carácter virtuoso, en el nivel cognitivo, es un *proceso* que requiere tiempo y experiencia y depende principalmente de la enseñanza; en el nivel afectivo-moral “adquirimos primero la capacidad y luego ejercemos las actividades”.²⁸⁸

Siguiendo este razonamiento, Titus, al estudiar estos distintos “niveles” disposicionales, observa que este proceso es un crecimiento proporcional acorde a nuestra propia inclinación al acto virtuoso predispuesto por determinadas disposiciones naturales y (además de la gracia) por las costumbres características de cada hombre, llegando a formar una coherencia interna que interconecta los distintos ámbitos de la estructura de la naturaleza humana. En este sentido se dan distintos grados de virtud.²⁸⁹

El conocimiento de nuestra capacidad y de nuestra valía se encuentra íntimamente relacionado con el conocimiento de nuestra disposición a la virtud, con el conocimiento de nuestro orden psíquico, que nos indica qué bienes son los más adecuados, y con la disposición a actuar o a afectarnos de un modo por el que nos inclinamos más fácilmente a ciertas virtudes o ciertos vicios. Las disposiciones y

²⁸⁵ FOWERS, B. J. (2008). From continence to virtue: Recovering goodness, character unity, and character types for positive psychology. *Theory & Psychology*, 18, p. 637: “the truth is that our values and ideals are built into everything we do, whether we notice it or not”.

²⁸⁶ TITUS, C. S. (2009). Challenges to the integrity of character and virtues. En C. S. Titus (ed.), *The Psychology of Character and Virtue*. (p.1-20). Washington, DC: The Institute for the Psychological Sciences, p. 4.

²⁸⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, c.1, 1103a 14.

²⁸⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, c.1, 1103a, 25-30.

²⁸⁹ Debemos aquí diferenciar grados de virtud, en cuanto a la intensidad (el que posee la virtud y la puede “ampliar”) y grados de desarrollo de la virtud, (el que la está desarrollando, como sería un adolescente).

costumbres indican el punto en el que se encuentra el crecimiento virtuoso de la persona y el modo en el que se ha posicionado y se mide (y compara) frente a la realidad, al mostrar estas disposiciones sus inclinaciones a determinados bienes y su actitud o modo de ser, “aquello en virtud de lo cual nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones; por ejemplo, en cuanto a encolerizarnos, nos comportamos mal, si nuestra actitud es desmesurada o débil”.²⁹⁰

Estas distintas disposiciones “imperfectas” (en cuanto no son virtudes perfectas ni llegan a ser hábitos viciosos como tales, aunque entran dentro del género de la virtud o del vicio por reducción) nos parecen relevantes para guiarnos en el estudio tanto de la organización o desorganización de la personalidad, como en el estudio de la influencia de estas disposiciones en el conocimiento de sí.

Frente a la integración de rasgos que se afirma desde la teoría aristotélico-tomista de la virtud, la noción de virtud descrita, por ejemplo, por la Psicología Positiva presenta ciertas deficiencias al no tener en cuenta el papel que tiene el fin o bien en el desarrollo personal y al centrarse en una comprensión de la virtud como capacidad fragmentaria que se explica meramente desde una perspectiva descriptiva forzando el mismo estudio de la virtud alrededor de la búsqueda de la experiencia subjetiva de bienestar como único signo de virtud.²⁹¹ Desde esta perspectiva se pierde lo principal en el crecimiento virtuoso, por el cual el individuo se organiza por dentro debido a que las virtudes son esencialmente conexas. Sobre este error de olvidar la unidad del ser humano ya ha advertido autores como Allport. El cual, desde la psicología de la personalidad, critica la visión nomotética del estudio de la personalidad al insistir en que no se debe descuidar el aspecto de individualidad y unicidad, tratando de estudiar las leyes individuales que rigen su comportamiento a partir del conocimiento de su modo particular de ser: “[...] el comportamiento de cada individuo sigue su propia ley. No es necesario que comprendamos todas las vidas para descubrir la ley que rige una vida determinada”.²⁹²

²⁹⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, c.1, 1105b, 20.

²⁹¹ No obstante, a nuestro juicio la Psicología Positiva ha hecho grandes aportaciones en la actualización y renovación de la teoría de la virtud recuperando el aspecto positivo de la conducta humana. Además, si realizásemos una revisión de la mayoría de corrientes de la psicología contemporánea comprobaríamos que muchas de ellas de un modo u otro apelan a la experiencia subjetiva de bienestar del paciente como finalidad terapéutica (desde Freud, Maslow, Rogers, Ellis, Beck, entre otros). Para una revisión exhaustiva de esta cuestión ver SLIFE, B. D. (2004). Theoretical challenges to therapy practice and research: The constraint of naturalism. En M. J. Lambert (Ed.), *Bergin and Garfield's Handbook of Psychotherapy and Behavior Change* (p. 44-83). New York: Wiley.

²⁹² ALLPORT, G. W. (1986). *La personalidad. Su configuración y desarrollo*. Barcelona: Herder, p. 25.

Ya hemos señalado que, desde la Psicología Positiva el estudio de la personalidad a partir de las fuerzas del carácter no alcanza a comprender el carácter integrador de la virtud.²⁹³ El olvido de este aspecto trae consigo tanto el olvido del ser personal y de su dinamismo individual en favor de una esquematización general, como el olvido del carácter finalístico. Como consecuencia, pierde sentido también el estudio del papel del autoconocimiento.

Si bien el tema del gozo y la tristeza como signos de la disposición afectiva son puntos centrales y relevantes en el estudio de la virtud, la Psicología Positiva no consigue desarrollarlo más allá de una consideración del “bien” como experiencia subjetiva de placer. Asimismo, presenta un amplio estudio empírico sobre el placer reduciéndolo a una satisfacción hedonista subjetiva, por lo que acaba en un estudio individualista de la virtud como mero estado emocional.²⁹⁴ Así pues, en este tipo de personalidad se desconoce, además, que el ejercicio de la virtud es una exigencia de la propia naturaleza, sin la cual no hay crecimiento personal. Se pasa por alto que descubrir y asumir la dinámica propia del ser humano conlleva reconocer determinadas exigencias (que son propias de su misma naturaleza) y capacidades que son necesarias para su desarrollo pleno. Igualmente, tal desconocimiento va unido al olvido de que entre estas capacidades el ejercicio de la virtud y el conocimiento verdadero de sí son principalísimas.

Partir de semejantes consideraciones obliga a desarrollar una teoría de la virtud que afirmase un claro relativismo respecto a la “moralidad” y negase la necesidad del conocimiento de sí en cuanto verdadero y coherente con la realidad. El conocimiento de sí consistiría en una mera toma de conciencia de estados emocionales que no conllevasen ningún tipo de valoración sobre el propio estado emocional, ni sobre su objeto como conveniente o no, ni el carácter intencional del acto moral. Supondría reducir el papel de la conciencia a la mera aceptación de un estado afectivo como si este estado reflejase el verdadero ser personal exigiendo ser aceptado sin posterior

²⁹³ Cfr. TITUS, C. S. (2016). Aquinas, Seligman, and positive psychology: A Christian approach to the use of the virtues in psychology. *The Journal of Positive Psychology*, p. 1-16. Este autor realiza una detallada comparación del estudio de la virtud entre la aproximación tomista y la aproximación de la psicología positiva, especificando que: “In sum, Seligman and Aquinas’s differences in conceptualizing virtue come from their differences in assumptions about the person. Aquinas’s assumptions leave a way to recognize moral and spiritual content, motivation, and intention within virtues, which aids to explain certain twists of moral psychology, the semblances of virtue, and the diverse paths of connecting the virtues that lead to positive moral development and human flourishing. [...] Seligman’s approach contributes a wealth of observations. However, his approach itself leaves little room to consider the reason-based dimension of virtue” (p. 10).

²⁹⁴ FOWERS, B. J. (2008). From continence to virtue: Recovering goodness, character unity, and character types for positive psychology. *Theory & Psychology*, 18, p. 629-653.

consideración o valoración.²⁹⁵ Desde esta perspectiva, la guía que orientaría la acción humana no sobrepasaría una mayor reflexión sobre los actos, negando la capacidad del ser humano de guiarse según la razón, no cumpliendo ésta ningún papel relevante en la organización del carácter. El estudio de la afectividad prescindiendo de su relación jerárquica con la razón y la voluntad corre el riesgo de explicar el comportamiento humano desde una perspectiva emotivista en la que justamente lo propiamente humano se dejaría de lado; un tal conocimiento del hombre se vería falseado en una de las apreciaciones principales, “que el hombre es capaz del dominio de sus actos” y su ser principalmente es su ser “según la razón”. Aplicar un tal tipo de conocimiento del hombre en la práctica terapéutica supondría permitir e incluso animar al paciente a sumergirse en un desorden emocional que desorganiza el propio carácter y desintegra la propia identidad.²⁹⁶ Así lo describe Echavarría:

Desatender nuestra vida interior conlleva la debilitación de nuestro «sentido» de identidad. La dispersión hacia todo lo exterior nos desorienta en nuestro camino hacia la felicidad porque se pierde el verdadero ideal y se desatiende la vida más plenamente humana (el gobierno de nuestros propios actos por la razón) para dejar pasar a un sentimiento de angustia y el descontrol de nuestras acciones.²⁹⁷

El ejercicio de la virtud facilita un conjunto de experiencias y conocimientos del modo en el que conviene actuar, además de proporcionar la facilidad (más bien, la disposición) para hacer lo conveniente en cada momento; por esta experiencia deliberada se hace también posible aquella apertura y relación emocionales adecuadas y tan necesarias para la perfección personal y el desarrollo pleno. Acercando el concepto de hábito según santo Tomás al lenguaje psicológico contemporáneo, Hulse y Hampson²⁹⁸ entienden que el hábito, lejos de asemejarse a una conducta automatizada (en la que el carácter personal de la virtud queda olvidado), consiste en una “no-idéntica” repetición de actos, en la elaboración de esquemas de significado moral que se integran como parte de la memoria autobiográfica. Por el hábito se asientan una serie de valoraciones sobre la

²⁹⁵ Nos referimos aquí, por ejemplo, a la “aceptación incondicional” de la que habla Rogers en ROGERS, C. (1997). *El Proceso de Convertirse en Persona*. Barcelona: Paidós.

²⁹⁶ Para profundizar en este tema podríamos referirnos a las múltiples técnicas que incluyen aspectos imaginativos para intervenir sobre las emociones del paciente, como por ejemplo la técnica de la “silla vacía” utilizada por la terapia gestáltica. A nuestro parecer, el terapeuta debe realizar un gran esfuerzo por conocer al paciente para poder aplicar y dirigir adecuadamente este tipo de técnicas que, si son convenientemente aplicadas, pueden ser de gran ayuda para afrontar la realidad y reorientar a la persona, o por el contrario desorientar y confundir al paciente.

²⁹⁷ ECHAVARRÍA, M. F. (2009). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*. La Plata: UCALP, p. 677.

²⁹⁸ HAMPSON, P. (2012). “By knowledge and by love:” The integrative role of habitus in Christian psychology. *Edification*, 6(1), p. 5-18.

experiencia vivida que influirán en la actitud ante la vida; el hábito conforma determinadas creencias, determinados modos de modular las emociones, conectando y relacionando tendencias afectivas con cogniciones.²⁹⁹

4. Las cuatro causas aristotélicas en la formación de la personalidad

La virtud no es mera habilidad, ni el conjunto de las estrategias consensuales de una imposición normativa, ni tampoco una conducta adquirida desarraigada de la vida íntima del hombre concreto y personal, como si ser virtuoso consistiese en seguir una norma que cohibiese la propia libertad. De acuerdo con la teoría aristotélico-tomista de la virtud, las disposiciones virtuosas son una tendencia arraigada en la naturaleza humana que como tales son una primera manifestación del pleno desarrollo de las capacidades humanas. Grice, comentando el artículo mencionado de Hulse y Hampson,³⁰⁰ afirma que para un estudio en profundidad del carácter virtuoso es necesario que la psicología se centre en el estudio de la persona desde la perspectiva de las cuatro causas aristotélicas que ayudan a comprender la estructura humana y sus procesos internos como sistema integrado más allá de la descripción de una serie de variables.³⁰¹

Partiendo de que los presupuestos de la formación de la personalidad son las disposiciones naturales –que son capacidades cognitivas (talentos) y afectivas naturales (inclinaciones naturales o temperamento)– en cuanto que sin estas disposiciones el individuo no podría desarrollar los hábitos que conforman el carácter, Echavarría expone que la formación de estas disposiciones no se puede explicar meramente por la influencia del ambiente en interacción con “lo heredado”. De afirmarse esto, se negaría la capacidad de la persona humana de tomar posesión de sí misma a través de las decisiones personales.³⁰²

Es por ello que, por una parte, si reducimos el conocimiento de sí al conocimiento de los rasgos de la personalidad, no parece que lleguemos a conocer el ser personal en su plenitud; y que, por otra parte, para comprender en profundidad la relación entre autoconocimiento y crecimiento personal a la luz de la teoría de la virtud es

²⁹⁹ Ibid., citando a Cates, 2009; Lombardo, 2011; Sherwin, 2005.

³⁰⁰ HULSEY, T. L. Y HAMPSON, P. J. (2014). Moral expertise. *New Ideas in Psychology*, 34, p. 1-11.

³⁰¹ GRICE, J. W. (2012). Habitus: A perfecting quality of the soul. *Edification*, 6(1), p. 23-25.

³⁰² ECHAVARRÍA, M. F. (2013). Personalidad y responsabilidad: La clínica de la personalidad desde una perspectiva antropológica. En A. Polaino-Lorente y G. Pérez-Rojo (Eds.), *Antropología y psicología clínica* (p. 53-75). Madrid: CEU Ediciones, p. 58.

necesario aclarar brevemente la noción de causa y aplicarla a la comprensión de la personalidad. Ello puede ayudar a comprender tanto el papel del autoconocimiento en la dinámica interna, como a introducir la cuestión de qué conocimiento sería relevante para el crecimiento personal.

Desde la tradición aristotélica se distinguen al menos cuatro sentidos de la palabra causa. Ésta consistiría en “todo aquello que interviene en el ser o el hacerse de un ente”. Así, tendríamos la causa material, en la cual se distinguen dos sentidos de la palabra materia: 1) la materia *in qua*, es el sujeto, en el caso de la personalidad, la cual se conforma por un conjunto ordenado de cualidades, se encontraría el sujeto próximo, que es la facultad que cada hábito perfecciona. En la personalidad, Echavarría aclara que debido a que la personalidad es un conjunto de hábitos ordenados entre sí, se puede considerar como causa material próxima de la personalidad aquella facultad que es sede de los hábitos directivos o principales, y debido a que las facultades son en una persona, la persona es el sujeto último y, por tanto, ésta es la causa material última. 2) la materia *ex qua*, consistiría en las partes que conforman el todo, pero como señala Echavarría:

Tomando este significado de materia en un sentido lato, se podría considerar que la materia de la personalidad es cada una de las disposiciones o hábitos que componen ese conjunto ordenado que la personalidad es. De todos modos, sólo muy impropriamente, se puede hablar en este segundo caso de “materia” y de estar compuesto de elementos. En realidad, la personalidad no es el resultado de una suma de elementos, los rasgos, [...].³⁰³

Es por este motivo que si se habla del conocimiento de sí como mero conocimiento de los rasgos, sin tan siquiera atender a la distinción entre disposiciones naturales y hábitos, sin referencia a su orden al fin al cual se ordenan, difícilmente se tratará de un conocimiento relevante en nuestra vida, puesto que no permitirá conocer la influencia que estos rasgos tienen tanto en nuestro modo de ser, como en nuestro modo de tomar decisiones y en nuestro modo de relacionarnos, ni permitirá tampoco el conocimiento ni la valoración de una cualidad determinada en el conjunto de nuestra personalidad y de nuestra vida.

Por ello no se puede comprender la causa material, en cuanto conjunto de disposiciones y hábitos, sin comprender la causa formal, causa que explica el orden que tienen estos hábitos entre sí. Y a su vez, el sentido de este orden que da la

³⁰³ Ibid., p. 60.

forma es determinado por el fin, la causa final o principio extrínseco de la personalidad.

En esta causa final nos detendremos en los siguientes apartados, debido a su importante papel en la configuración de la personalidad, pues nuestras cogniciones, afectos, conductas y relaciones se integran e interrelacionan en un todo a partir de este fin, de estos ideales, de este sentido de la vida hacia el que el individuo se dirige. De tal modo que, si el fin último es adecuado al pleno perfeccionamiento del hombre, permitirá un verdadero crecimiento personal; por el contrario, la consecución de un falso fin, llevará a una personalidad distorsionada.

Hay que señalar, por último, la causa eficiente, es decir el “agente que produce la realidad causada en el sujeto y a partir de sus elementos, en vistas al fin”.³⁰⁴ Frente a la consideración, que ya se expuso, por parte de algunos estudiosos de la personalidad según la cual el desarrollo de la personalidad depende de la interacción del ambiente sobre los factores biológicos, Echavarría explica que el ambiente solo interviene de modo mediato en el crecimiento personal. Es el propio sujeto quien a través del conocimiento propio y de la afectividad configura a partir de las disposiciones naturales un conjunto de disposiciones estables. Por el conocimiento el individuo valora la realidad como buena o mala presentándose a la afectividad que es movida por tal conocimiento. El papel de la voluntad en la toma de decisiones es crucial en la configuración de las virtudes y vicios que gradualmente se forman y asientan a lo largo de la vida en base al conocimiento de uno mismo y del sentido de la vida. Y es precisamente por esta razón que en nuestro trabajo exponemos primero de un modo más general las interrelaciones que se dan entre la cognición y la afectividad (tanto sensible como intelectual) en relación con el crecimiento virtuoso de la personalidad, para posteriormente pararnos a reflexionar más profundamente sobre el papel del autoconocimiento.

5. Fin y conocimiento de sí: la función del “autoideal”

Si bien en psicología, como ya se ha advertido, en múltiples ocasiones se ha dejado de lado el carácter teleológico de la personalidad, encontramos –con anterioridad a la recuperación del estudio de la personalidad a la luz de la teoría de la virtud– ejemplos de autores que parten de un enfoque finalista para explicar la personalidad. Así, vemos que Stern define a la persona como una totalidad viviente y única que

³⁰⁴ Ibid., p. 61.

persigue determinados objetivos³⁰⁵ o que Adler señala el rol fundamental que tiene el objetivo final de vida para definir el estilo de vida del individuo.³⁰⁶ Es por ello que el conocimiento verdadero de uno mismo necesariamente se relaciona con el conocimiento verdadero del sentido de la vida, pues este último nos permite conocer las verdaderas exigencias a las que estamos llamados y más particularmente, nuestro “deber ser”, nuestro ideal de vida.

Superando de la confusión conceptual en la psicología contemporánea que se advierte cuando se habla de “emociones morales” en la investigación sobre la emoción, siguiendo la enseñanza de santo Tomás, se descubre una integración del orden emocional en el orden moral: las emociones son ordenadas por la razón para quedar integradas en el ámbito más propiamente humano.

Debemos aquí hacer un inciso y detenernos brevemente para explicar que autores como Arnold, siguiendo a santo Tomás, sostienen que la relación entre conocimiento y emoción se da como en dos niveles. Así se pueden considerar las emociones en dos sentidos: primero, en cuanto son expresión de una capacidad, pero a modo prerracional, es decir son reacciones *antecedentes* a un conocimiento que surgen como respuesta consistente con los fines que se han elegido en el pasado (aquí las disposiciones y la experiencia tendrán un papel importante en el modo en el que reaccionaremos “instintivamente”). El segundo sentido, es cuando se consideran como reacción *consecuente* a una evaluación racional, una reflexión consciente, modo en el que se comienza a llevar a cabo el “control emocional”. Regresando a la consideración de la cuestión de cómo las emociones son integradas al ser ordenadas por la razón dentro de la moralidad, nos apoyamos en la teoría de la personalidad de Arnold, quien presenta una concepción coherente con la enseñanza del Aquinate. Arnold introduce la importancia del “autoideal” (*self-ideal*) en la conformación de la personalidad y en el orden de las emociones. Para Arnold, la verdadera realización de la propia naturaleza se manifiesta en el deseo de logro de un verdadero “autoideal” entendiendo como tal “la perfección que podría alcanzar (la persona) dadas sus capacidades y oportunidades”.³⁰⁷ La personalidad se organiza bajo la guía del fin o “autoideal”, descubriéndose así distintos “modos de ser” de acuerdo con el fin perseguido. En este mismo orden de cosas, el “autoideal” es un elemento importante en el conocimiento de sí, en cuanto que “es un índice de

³⁰⁵ Cfr. STERN, W. (1938). *General Psychology from a Personalistic Viewpoint*. New York: Macmillan.

³⁰⁶ ADLER, A. (1970). *El sentido de la vida* (9ª ed.). Barcelona: Editorial Luis Miracle.

³⁰⁷ ARNOLD M. B. (1970). *Emoción y personalidad*. Lozada, Buenos Aires: Edit. Lozada, p. 294.

madurez, pues revela (de la persona) su escala de valores”.³⁰⁸ Como señala Cornelius al profundizar en las aportaciones de esta autora:

Si las valoraciones – todas las valoraciones – están centralmente relacionadas, como diría Arnold, los valores encarnados por el autoideal de una persona y, por lo tanto, reflejan lo que una persona considera que está bien y mal, entonces, hay un modo en el que todas las emociones son emociones “morales”, en la medida en que promulgan o simplemente son, los compromisos morales de una persona.³⁰⁹

Los bienes o aquello que las personas valoran en su vida está unido a cómo ellos se valoran o piensan sobre sí mismos.³¹⁰ Si esto es así, parece necesario pensar que si se conocen aquellas metas a las que tiende una persona se descubrirán las ideas que tiene sobre uno mismo (qué valora y qué considera como relevante en cuanto que las metas manifiestan el modo de ser que considera que es digno de buscar, en cuanto “modelo” a seguir). En este sentido, apuntamos ahora una breve reflexión sobre el papel del fin, en cuanto que “*autoideal*”.

El conocimiento de este “autoideal” descubre los motivos por los que una persona actúa, siendo esta actuación o acción manifestación del modo en el que una persona se determina a obrar como consecuencia de una deliberación consciente de cómo debe alcanzar ese “autoideal”, “autodeterminándose” al obrar por un modo de ser particular: “El autoideal no es tanto en lo que queremos convertirnos como lo que queremos hacer y haciéndolo en lo que nos convertiremos”.³¹¹ El fin (la causa final) es máximamente relevante para entender la organización de la personalidad (lo que da sentido a la vida). La coherencia o el carácter integrador de la virtud en la personalidad se hace efectivo, por tanto, si nuestra afectividad y cognición, así como nuestras acciones armonizan con el verdadero autoideal. Es decir, cuando una persona descubre y acepta como valioso ese ideal. Cuando asume que es su

³⁰⁸ Ibid., 298.

³⁰⁹ CORNELIUS, R. R. (2006). Magda Arnold's Thomistic theory of emotion, the self-ideal, and the moral dimension of appraisal. *Cognition and Emotion*, 20(7), p. 994: “If appraisals –all appraisals– are centrally related, as Arnold would argue, to the values embodied by a person's self-ideal, and hence, reflect what a person believes to be right and wrong, then there is a way in which all emotions are “moral” emotions, in as much as they enact, or simply are, a person's moral commitments (Cfr. Spackman, 2002; Solomon, 1976, pp. 195-203)”. T. N.

³¹⁰ Swann (1990) citado en BROWN, J. D. (2007). *The Self*. New York: Psychology Press, p. 137. Schleger, Hicks, Arndt y King, por ejemplo, han estudiado cómo correlaciona el “*true self*” (término utilizado por la psicología contemporánea para hablar de las creencias que uno tiene de sí mismo y que considera que son el verdadero autoconcepto) con el sentido de la vida. SCHLEGER, R. J., HICKS, J. A., ARNDT, J. Y KING, L. A. (2009). Thine own self: True self-concept accessibility and meaning in life. *Journal of Personality and Social Psychology*, 96, p. 473-490; SCHLEGER, R. J. HICKS, J. A., KING, L. A. Y ARNDT, J. (2011). Feeling like you know who you are: Perceived true self-knowledge and meaning in life. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 37, p. 745-756.

³¹¹ ARNOLD M. B. (1969). Human emotion and action. En T. Mischel (Ed.), *Human action: Conceptual and Empirical Issues* (p. 167-197). New York: Academic Press, p. 189.

camino de crecimiento personal. Cuando tanto el sujeto como aquellos bienes que le rodean (personas, circunstancias, realidades) se aprecian como un valor real, “como lo que son” y son queridos según ese valor. Porque la personalidad es un sistema integrado que en última instancia es gobernado por decisiones racionales y conscientes, Arnold entiende que es necesario considerar el modo en el que las decisiones personales se relacionan con el proceso valorativo y, por tanto, con el “autoideal”.³¹²

La integración se hace efectiva cuando las respuestas emocionales son guiadas de tal modo por los ideales que integran de manera armónica la afectividad y la cognición y realizan, de este modo, el orden interno personal tan característico de la virtud. El orden que aporta el “autoideal” se manifiesta en que la valoración que realiza la persona tanto de sí como del mundo está en perfecta coherencia con los valores personales. Por lo que todo el sistema motivacional se organiza alrededor de éste autoideal.³¹³ Lazarus, autor que sigue la teoría de la valoración de Arnold en su teoría de las emociones, denomina este “sistema integrado” como “*ego-identity*”. Dicho sistema se define como un esquema consistente por el cual la persona entiende quién es y qué hace en el mundo,³¹⁴ de ahí la necesidad tanto de la virtud como del conocimiento de sí.³¹⁵ Demostraremos posteriormente, cómo este sistema, que es semejante a la noción de “esquema” descrito por Beck, puede conectarse con la noción de hábito aristotélico-tomista.

6. Fin y conocimiento de sí: la distorsión del “autoideal” por el “fin ficticio” – La propuesta de Adler

Uno de los autores que en psicología más ampliamente ha reflexionado sobre el aspecto teleológico de la personalidad en el ámbito práctico es Alfred Adler. Su teoría basada en una amplia experiencia psicoterapéutica describe con claridad la relación entre el carácter egocéntrico de la neurosis que se manifiesta en el asentamiento de un fin ficticio, un estilo de vida alejado de la comunidad y la distorsión del conocimiento de sí y del mundo. Pretendemos, pues, en este apartado

³¹² CORNELIUS, R. R. (2006). Magda Arnold's Thomistic theory of emotion, the self-ideal, and the moral dimension of appraisal. *Cognition and Emotion*, 20(7), p. 983.

³¹³ ARNOLD, M. B. (1960). *Emotion and Personality: Vol. 2. Neurological and physiological aspects*. New York: Columbia University Press, p. 286.

³¹⁴ LAZARUS, R. S. (1991). *Emotion and Adaptation*. New York: Oxford University Press, p. 335.

³¹⁵ CORNELIUS, R. R. (2006). Magda Arnold's Thomistic theory of emotion, the self-ideal, and the moral dimension of appraisal. *Cognition and Emotion*, 20(7), p. 986-987.

profundizar en la relación entre fin y conocimiento de sí a partir de las aportaciones de Adler.

Este autor parte de la definición del carácter como “un producto de la libre energía creadora del sujeto”³¹⁶ para expresar cómo nos determinamos hacia un fin que guía nuestra vida, como “ley de movimiento” que configura nuestro carácter. Este fin es aquello por lo que el hombre concreto da un *sentido a la vida*. Frente a la teoría aristotélico-tomista que afirma la necesaria inclinación a un fin último, Adler parte de un principio de indeterminación por el que este fin es elegible. Por esta “gran indeterminación” del *sujeto creador* se entiende que se lleve a cabo la elección del fin de la vida humana durante la infancia –en cuanto que la elección del fin depende de la configuración en las etapas tempranas de la vida psíquica–, y que tenga también una dirección ciertamente desconocida e inconsciente:

Esta ley de movimiento se origina en el ámbito limitadísimo de la niñez y se desenvuelve dentro de un margen de elección relativamente amplio mediante la libre disposición –no limitada por ninguna acción matemáticamente formulable– de las energías congénitas y de las impresiones del mundo circundante. La orientación y explotación de los instintos, impulsos e impresiones del mundo circundante y de la educación es la obra de arte del niño, [...].³¹⁷

Encontramos pues que la formación del “plan de vida” y la “opinión” (de sí y del mundo) siguen un proceso que inicialmente sería inconsciente (en cuanto que por lo temprano de sus inicios en la vida de niño no se ha podido reflexionar todavía sobre él) y que podría permanecer inconsciente a lo largo de todo el desarrollo vital. No obstante, Adler intuye en cierto modo la necesidad del hombre de guiarse por la razón al considerar que de las vivencias tempranas e “inexpresadas experiencias”³¹⁸, se extraen conclusiones. Si bien estas conclusiones son “informuladas” mueven no obstante al sujeto a actuar consecuentemente ejerciendo un papel activo a lo largo de la vida en la elección del fin.³¹⁹ Es curioso observar en la teoría de Adler cómo factores cognitivos que permanecen “desconocidos” e “informulados” adquieren no obstante un fuerte carácter directivo en aquellos actos

³¹⁶ ECHAVARRÍA, M. F. (2013). *Corrientes de Psicología Contemporánea* (2ª ed.). Barcelona: Ediciones Scire, p.156.

³¹⁷ ADLER, A. (1970). *El sentido de la vida* (9ª ed.). Barcelona: Editorial Luis Miracle, p. 32.

³¹⁸ Ibid., p. 30: “El plan de vida y opinión se complementan mutuamente. Uno y otro arraigan en un período de la vida en que, si bien el niño es aún incapaz de formular en palabras y conceptos claros las conclusiones que extrae de sus vivencias, no lo es para empezar a desarrollar formas más generales de conducta partiendo de conclusiones informuladas, de vivencias a menudo triviales o de inexpresadas experiencias intensamente emocionales”.

³¹⁹ OBERST, U. E. Y STEWART, A. E. (2003). *Adlerian Psychotherapy. An Advanced Approach to Individual Psychology*. New York: Brunner -Routledge.

humanos que parecen ser por elección. Recordemos la advertencia de Echavarría cuando sostiene que, en la teoría de Adler, por adolecer de un conocimiento de las potencias, los distintos niveles de conocimiento humanos quedan confundidos.³²⁰

Sin embargo, si bien Adler señala la indeterminación en la que se encuentra el niño al inicio, considera que la elección del fin sí debe guiarse por un criterio último. Este criterio es la afirmación de que en el desarrollo del carácter sólo se evitará caer en la neurosis si el sujeto se orienta en “beneficio de la colectividad”.³²¹ Como consecuencia, el criterio último de evaluación sobre si el objetivo es verdadero o no, consiste en el bienestar de la humanidad. Otros elementos, tanto de orden personal como de orden colectivo y cultural,³²² serán necesarios para el hombre en cuanto le sirvan de instrumento para desarrollar este sentimiento de comunidad:

Considero plenamente justificada toda tendencia cuya orientación nos muestre de un modo irrefutable que está concebida teniendo como único objetivo el bienestar de la humanidad, y consideraría como errónea toda tendencia que contradijera tal punto de vista o se inspirase en la fórmula de Caín: ¿Por qué he de amar a mi prójimo? [...] ³²³

El hecho de que esta obra, que tantos testimonios nos ofrece de las ínclitas fuerzas humanas, aparezca en muchos aspectos imperfecta e incluso equivocada en ocasiones, es una prueba más de que esa *verdad absoluta*, que consiste en progresar por el camino de la evolución, es inasequible a las fuerzas humanas, aun cuando sea posible acercarse cada vez más a ella. [...] Lo único que puede liberarnos de permanecer clavados en la cruz de una ficción falsa y nociva y de perseverar en tal ficticio esquema es la estrella que nos guía al bienestar común.³²⁴

La “elección” del objetivo vital formado en los primeros años de vida se realiza como respuesta a la *disposición de ánimo* del niño y las expectativas que los demás tienen de él respecto a las responsabilidades propias de la vida.³²⁵ Interrelacionando con

³²⁰ Cfr. ECHAVARRÍA, M. F. (2013). *Corrientes de Psicología Contemporánea* (2ª ed.). Barcelona: Ediciones Scire, p. 128.

³²¹ Adler, A. (1970). *El sentido de la vida* (9ª ed.). Barcelona: Editorial Luis Miracle, p. 186.

³²² *Ibid.*, p. 181.

³²³ *Ibid.*, p. 181.

³²⁴ *Ibid.*, p. 182.

³²⁵ ADLER, A. (1962). *El conocimiento del hombre* (4ª ed.). Madrid: Espasa-Calpe, p. 69-70. Adler, A. (1993). *El carácter neurótico* (2ª ed.). Barcelona: Paidós Ibérica, p. 85: “La mitología, el folklore, la poesía, la filosofía y las religiones toman de su época los materiales para trazar esas líneas directrices, que luego ofrecen a sus contemporáneos. Así el individuo encuentra que en su medio, a su disposición, se le ofrecen como objetivo final una innumera variedad de valores: la fuerza corporal o espiritual, la inmortalidad, la virtud, la piedad, la riqueza, la sabiduría, la «moral de los amos», el sentimiento social o la autocracia... - objetivos entre los cuales cada individuo, en su peculiar afán de perfección, elige aquellos que, según su particular receptividad, mejor le cuadran. (La muerte misma puede representar un refugio contra la inseguridad y constituirse, por tanto, en objetivo).

estos dos “factores” se forma la “autovaloración” u “opinión de sí” del niño. Por lo que esta autovaloración se da principalmente en unión con el mundo circundante, que en cuanto le presenta los problemas de la vida, las circunstancias a las que se tiene que enfrentar, le obliga a definir su actitud y orientarse respecto a un fin: “Así llegamos a la conclusión de que cada individuo tiene su opinión acerca de sí mismo y acerca de las tareas de la vida; de que obedece a un «plan de vida» y a una determinada «ley de movimiento», sin que él mismo se dé cuenta de ello”.³²⁶ La *disposición de ánimo* de la que habla Adler la denomina “*sentimiento de inferioridad*” y se encuentra como sentimiento primordial desde el nacimiento. Debido a que el niño depende del cuidado de las personas mayores, la primera inclinación que reconoce Adler en el niño es el sentimiento de inferioridad e inseguridad. Por este sentimiento el niño tiende a “algo mayor”, tendencia que va a fundamentar todos los movimientos del niño³²⁷, quien por otra parte y simultáneamente intentará superar y “deshacerse” de ese sentimiento. La “autovaloración”, la opinión que uno tienen de sí mismo, se forma, entonces, a partir de este sentimiento originario y se va consolidando con el actuar ante los problemas que surgen en la vida del hombre concreto. Así, encontramos dos elementos en la formación de la autovaloración, el primero es un sentimiento originario (el sentimiento de inferioridad), el segundo, las circunstancias sociales (es decir, las tareas de la vida). En base a estos dos elementos se forma la opinión tanto de sí mismo como de las exigencias de la vida³²⁸ y en tanto que este sentimiento se asienta y consolida, se forma o exterioriza la “autovaloración”³²⁹ que se presenta como una actitud o posición ante el mundo expresada a través de sus acciones y su “plan de vida”:

Este conocimiento [del hombre] sólo se puede obtener comprendiendo la *posición* del individuo frente a sus tareas dentro de la sociedad. Sólo la línea de movimiento que representa y muestra la actividad social de un individuo, puede revelarnos su grado de adhesión a las exigencias de la vida, de sus semejantes, del universo. Asimismo, permite comprender su carácter, su ímpetu, su voluntad física y espiritual. Esta línea también puede rastrearse hacia atrás hasta sus orígenes, hasta aquella época en que el yo se hizo *consciente de sí mismo*; y allí, en la primera postura del joven ser humano, muéstranse los

En un momento dado, todas las fuerzas vivas, toda la energía del niño se ponen al servicio de su mundo subjetivo que, con arreglo a la ficción directriz, distorsiona en su beneficio todas las impresiones e impulsos, los placeres y displaceres, inclusive el instinto de conservación, con vistas a lograr su objetivo. Se trata del mismo proceso que lleva al neurótico a utilizar de un modo peculiar sus experiencias, vivencias y disposiciones psíquicas que han de conducirle a su triunfo. Pero, a diferencia del neurótico, a través de sus percepciones y experiencias personales, el niño adquiere conocimiento de las condiciones de la vida en la comunidad humana, y en cierta medida las tiene en cuenta en el proceso de la formación de sus ideales y líneas directrices”.

³²⁶ ADLER, A. (1970). *El sentido de la vida* (9ª ed.). Barcelona: Editorial Luis Miracle, p. 32.

³²⁷ ADLER, A. (1962). *El conocimiento del hombre* (4a ed.). Madrid: Espasa-Calpe.

³²⁸ ADLER, A. (1970). *El sentido de la vida* (9ª ed.). Barcelona: Editorial Luis Miracle.

³²⁹ ADLER, A. (1962). *El conocimiento del hombre* (4a ed.). Madrid: Espasa-Calpe.

primeros obstáculos opuestos por el mundo externo y la forma e intensidad de su voluntad y de sus tentativas para superarlos. En aquel primer período de su vida, incurriendo en innúmeros errores, y sin conciencia de ellos, el niño fija su esquema, sus metas y modelos a seguir y el *plan de vida* al cual en adelante se ajustará de un modo a un tiempo consciente e inconsciente.³³⁰

Según Adler, la opinión de sí es semejante a un juicio de valor sobre sí mismo y sobre los demás pues estima el propio valor en comparación con el valor de los demás (así, por ejemplo, el complejo de superioridad se muestra en las actitudes del sujeto cuyas opiniones parten de que “sus propias dotes y capacidades son superiores al promedio de la humanidad”),³³¹ y se va conformando a partir de la valoración que el niño hace de sus acciones interpretándolas a modo de éxitos o fracasos³³², y estableciendo como modelos propios a seguir “todas las posibilidades de éxito y aquellas personas que triunfan sobre los obstáculos”.³³³ Pero este “juicio”, como hemos señalado anteriormente, tiene principalmente un carácter relacional, por lo que la “opinión de sí” manifiesta la imagen de la posición que desea el hombre tener. Este posicionamiento se asienta en “el *objetivo* de la superioridad, la *intensidad* de su sentimiento de inferioridad y el *grado* de su sentimiento de comunidad”³³⁴ y se muestra en las actitudes que cada hombre tiene ante las “grandes cuestiones vitales”. Así, puede afirmarse que, según Adler, cada hombre tiene tanto opinión de sí como opinión sobre los problemas de la vida y sobre qué exigencias le plantea. Descubrimos así los tres pilares que sustentan la teoría adleriana de la formación del carácter: el sentimiento de inferioridad, la tendencia a la superación y el sentimiento de comunidad.³³⁵ Como consecuencia, el objeto de la “opinión” sobre uno mismo contempla estos tres elementos que forman una imagen de nuestra *posición* respecto al “*objetivo* de la superioridad, la *intensidad* de su sentimiento de inferioridad y el *grado* de su sentimiento de comunidad”.³³⁶

Las dos grandes posibilidades de respuesta de desarrollo del sujeto serían, según Adler, o bien hacia el egocentrismo o bien hacia el sentido de comunidad. Cuando el niño y más tarde el hombre se “autovalora” como incapaz de resolver las exigencias de las tareas de la vida, por el mismo afán de dominio y de superioridad queda

³³⁰ ADLER, A. (1958). Prefacio a la primera edición alemana. En *Práctica y Teoría de la Psicología del Individuo* (2a ed.). Buenos Aires: Editorial Paidós, p. 17.

³³¹ ADLER, A. (1970). *El sentido de la vida* (9ª ed.). Barcelona: Editorial Luis Miracle, p. 119.

³³² ADLER, A. (1970). *El sentido de la vida* (9ª ed.). Barcelona: Editorial Luis Miracle.

³³³ ADLER, A. (1958). Prefacio a la primera edición alemana. En *Práctica y Teoría de la Psicología del Individuo* (2a ed.). Buenos Aires: Editorial Paidós, p. 17.

³³⁴ ADLER, A. (1970). *El sentido de la vida* (9ª ed.). Barcelona: Editorial Luis Miracle, p. 45.

³³⁵ *Ibid.*, p. 44.

³³⁶ *Ibid.*, p. 45.

orientado de acuerdo a un “fin ficticio”³³⁷. Y puesto que este fin ficticio queda ya conformado durante una época de la infancia anterior a la formulación de conceptos abstractos y de su expresión por la palabra queda impregnado de un carácter inconsciente y desconocido.³³⁸ Debido a que el estilo de vida se forma en estos primeros años, Adler señala que los recuerdos más lejanos que han dejado una huella en la memoria (con elementos tanto afectivos, cognitivos y actitudinales) facilitarán el reconocimiento del *estilo de vida* que ha guiado la vida de ese hombre.³³⁹

En esta disyuntiva de un posicionamiento bien hacia el egocentrismo o bien hacia el sentimiento de comunidad, según Adler, sería necesaria una especie de “elección” por la cual incluso podrá hablarse de dos tipos de personas que se distinguirán por el nivel del “saber acerca de sí mismo”:

[...]Según tal comportamiento es posible dividir también a las personas en dos grupos: el de los que saben más, y el de los que saben menos de sus procesos internos que el término medio de los hombres, es decir, aquellos cuyo círculo consciente es mayor o menor.³⁴⁰

Las más viven conscientemente, se sitúan de manera más objetiva frente a las cuestiones vitales y no llevan trampas, y las otras que con una mentalidad prejuiciada sólo ven, sin embargo, para robustecer nuestra opinión, y la persona en cuestión continuará desempeñando su papel, considerando a todo el que quiera alzarle el velo como un perturbador, contra el que se pondrá desde entonces en guardia.³⁴¹

¿Qué papel juega el “conocimiento de sí” a la hora de realizar esa “elección”, esta “toma de posición” (*Einstellung*), entre el egocentrismo y el sentimiento de comunidad?

³³⁷ ADLER, A. (1958). *Práctica y Teoría de la Psicología del Individuo*. Buenos Aires: Editorial Paidós, p. 30: “La educabilidad del niño depende de este sentimiento de inferioridad, que lleva al niño a ver el futuro como la tierra prometida que debe traerle la compensación de sus déficit actuales. Y para él sólo es compensatorio aquello que suprima para siempre su mísera posición actual y lo iguale con todos los demás. Así, cuando el niño llega al problema de proponerse una meta, se fija un objetivo de superioridad ficticia que transforme su pobreza en riqueza, su sometimiento en dominio, su pena en alegría y placer, su ignorancia en saber, su torpeza en destreza”.

³³⁸ ADLER, A. (1970). *El sentido de la vida* (9ª ed.). Barcelona: Editorial Luis Miracle, p. 30-31: “El plan de vida y la opinión se complementan mutuamente. Uno y otro arraigan en un período de la vida en que, si bien el niño es aún incapaz de formular en palabras y conceptos claros las conclusiones que extrae de sus vivencias, no lo es para empezar a desarrollar formas más generales de conducta partiendo de conclusiones informuladas, de vivencias a menudo triviales o de inexpresadas experiencias intensamente emocionales”.

³³⁹ ADLER, A. (1970). *El sentido de la vida* (9ª ed.). Barcelona: Editorial Luis Miracle.

³⁴⁰ ADLER, A. (1962). *El conocimiento del hombre* (4a ed.). Madrid: Espasa-Calpe, p. 89.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 89.

La opinión de sí y del mundo dependerán del modo de enfrentarse y solucionar las exigencias de la vida y, así, se conformarán en dos direcciones opuestas por sostener posiciones distintas (ante estas mismas tareas de la vida): cuando el fin es inconsciente y predomina el afán de poder se forma lo que Adler denomina la *inteligencia privada*,³⁴² que parecería ser una “falsa prudencia” por la que el individuo se mantiene en su autovaloración neurótica sin enfrentarse al mundo y así conservar su posición evitando todo aquello que le patentice su inferioridad. La otra posición se forma cuando el sujeto afronta la realidad guiado por el sentimiento de comunidad, aplicando lo que Adler denomina *sentido común*,³⁴³ lo que le permite una vida más consciente y fiel evitando así el camino neurótico. El primer modo es sobre el que principalmente se centra en sus obras al tratar del carácter neurótico y nos muestra la interdependencia que se da entre el plan de vida y la “autovaloración”. El asentamiento del objetivo ficticio de superioridad y del “plan de vida” inconsciente en el hombre provocan que toda su vida se centre en asegurar este “sentimiento de personalidad”. Adler señala que, al posicionarse ante este objetivo, el sujeto se vuelve ciego a otras posiciones, a pesar de que incluso estén bien justificadas objetivamente. Esta ceguera tiene como consecuencia para Adler el “falseamiento del valor”, es decir, la concepción subjetiva de las relaciones humanas y la “utilización” de las experiencias en cuanto sirven para confirmar el “plan de vida”.³⁴⁴

En su obra *El carácter neurótico*, ya en los prólogos, Adler sintetiza de forma clara las líneas esenciales de su psicología: Para Adler es importante insistir en la dinámica finalista del comportamiento humano.³⁴⁵ Siguiendo este principio finalista, la autovaloración, la opinión sobre sí mismo, será el resultado de la actividad consecuente a la realización del fin:

[...] *no puede captarse o comprenderse ningún fenómeno psíquico –en vista a la comprensión de una personalidad–, sino como preparación de un objetivo.* La meta final nace, consciente o inconscientemente, en cada individuo, pero nunca es comprendida en su verdadero significado.³⁴⁶

³⁴² ADLER, A. (1970). *El sentido de la vida* (9ª ed.). Barcelona: Editorial Luis Miracle.

³⁴³ Ibid.

³⁴⁴ ADLER, A. (1958). *Práctica y Teoría de la Psicología del Individuo*. Buenos Aires: Editorial Paidós, p. 52-58.

³⁴⁵ ADLER, A. (1993). *El carácter neurótico* (2ª ed.). Barcelona: Paidós Ibérica, p. 37: “Siguiendo este método, he llegado a la conclusión, de que todo rasgo psíquico, inclusive el más mínimo, está penetrado de un dinamismo finalista”.

³⁴⁶ ADLER, A. (1958). *Práctica y Teoría de la Psicología del Individuo*. Buenos Aires: Editorial Paidós, p. 23-24.

Desde la perspectiva de Adler la comprensión del comportamiento humano gira en torno a tres planos estrechamente vinculados *dialécticamente* entre sí: “El sentimiento infantil de inferioridad excita el afán de poder, que se exagera y extravía al chocar contra los límites impuestos por los requerimientos sociales y las reclamaciones del sentimiento de comunidad”.³⁴⁷

Para Adler el fin es la realización de “la convivencia humana”. La autovaloración, la opinión de sí mismo se conformará en función de la “adaptación o inadaptación”, a las exigencias sociales; es más a la vivencia de esta adaptación o inadaptación.³⁴⁸ Es muy interesante en Adler la apreciación de que la autovaloración, la opinión de sí mismo, por el sentimiento de inferioridad básico y común a todo hombre, está abierta a toda “*clase de errores*”³⁴⁹ y depende de la *postura* o toma de posición (“posicionamiento”) frente a las exigencias de la comunidad.³⁵⁰ Este posicionamiento es la consecuencia de una comparación que todo hombre –incitado por el sentimiento de inferioridad y la compensación de este sentimiento por el deseo de autodivinización o afán de poder–³⁵¹ realizó ya en su primera infancia:

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 objetivo 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 camino.³⁵²

Se descubre pues que, según Adler, la familia, los padres y primeros educadores, juegan un papel primordial en la formación de la autovaloración, de la opinión sobre sí mismo, pues son los primeros “elementos” en aquella comparación en la que se

³⁴⁷ ADLER, A. (1993). *El carácter neurótico* (2ª ed.). Barcelona: Paidós Ibérica, p. 39.

³⁴⁸ Ibid., p. 51: “El carácter neurótico es, en efecto, incapaz de adaptarse a la realidad, pues trabaja en vista de un ideal irrealizable. Es, a la vez, producto e instrumento al servicio de un alma viciada de desconfianza y prevención, que sólo busca reforzar las líneas directrices a fin de desembarazarse del sentimiento de inferioridad que la obsede y atormenta”.

³⁴⁹ Ibid., p. 39.

³⁵⁰ Ibid., p. 40.

³⁵¹ ADLER, A. (1958). *Práctica y Teoría de la Psicología del Individuo*. Buenos Aires: Editorial Paidós, p.54.

³⁵² ADLER, A. (1993). *El carácter neurótico* (2ª ed.). Barcelona: Paidós Ibérica, p. 60.

funda la opinión de sí mismo. En esta comparación la figura del padre adquiere una relevancia especial.³⁵³

Se constata pues en la teoría de Adler por una parte que “el conocimiento de sí mismo” sería lo que este autor entiende por “autovaloración” o, mejor, “opinión de sí mismo”, y en segundo lugar que este conocimiento de sí mismo, al ser el elemento que permite una determinada actitud ante las tareas de la vida, será también el elemento “bisagra” sobre el cual girará y se orientará el fin de la vida y según el cual se estructura el carácter y la conducta del hombre concreto.

³⁵³ Ibid., p. 60-61: “Si observamos al niño con detenimiento, en particular al menos dotado por la naturaleza, hallaremos que ya tiene una opinión acerca de su valor, que ya ha hecho su autovaloración. El niño que padece una inferioridad constitucional (y, dado su desarrollo psíquico igualmente dificultado y predispuesto a la neurosis, junto a él también podemos mencionar al niño feo, al educado con rigor y al niño mimado) busca evadirse de las numerosas miserias de su vida cotidiana con mayor vehemencia que el sano. Y ya con vistas a su futuro lejano, no tarda en anhelar sustraerse a la amenaza de derrota que pende sobre su existencia. Para estabilizar su situación insegura, para guiarse dentro de su desorientación, necesita la ayuda de una construcción auxiliar, de un punto fijo de referencia. Se autovalora, y al hacer el balance de todas sus miserias, se ve a sí mismo ubicado en el débito, como un ser inferior, incapaz, humillado e inseguro. Y precisamente en ello encuentra su primer punto fijo de referencia. Empero, para trazarse una línea de orientación, una línea directriz, necesita un segundo punto fijo: el niño lo halla en su padre y en su madre, a quienes, desde su enfoque, ve adornados de todos los poderes del mundo. Ya tiene trazada una línea directriz, una norma para su pensamiento y para su acción: desde su estado de inseguridad trata de alcanzar, o inclusive sobrepasar, el rango del padre omnipotente. Pero en el mismo momento en que el niño adopta esta línea directriz, ya se ha alejado un buen trecho del terreno de la sólida realidad y queda apresado entre las mallas de la ficción.

Aunque en forma no tan acentuada, este mismo proceso compensatorio se observa también en el niño sano. También éste quiere ser grande, fuerte, dominar, “como el padre”, y subordina su vida a ese objetivo final. A partir de entonces, el niño perseguirá ese objetivo incesantemente en su comportamiento, en su actitud corporal y mental, persecución que se traduce en su mímica imitativa, en la copia de rasgos psíquicos idénticos a los que ofrece el modelo paterno. El modelo se constituye en guía hacia la meta “masculina”, en objetivo de una línea directriz hacia la virilidad. En las niñas, dada la inaccesibilidad, la imposibilidad del ideal masculino, se produce una modificación de forma en la línea de orientación hacia la hombredad: las niñas aspiran meramente a alcanzar poder, dominio, sabiduría. Pero, en última instancia, en la niña como en el varón todo querer es un querer compensar un sentimiento de inferioridad”.

III

LA INMADUREZ AFECTIVA Y SUS CONSECUENCIAS PSICOLÓGICAS

Frente al concepto de la virtud y como opuesto a ésta se entiende el vicio en relación a un defecto respecto de la naturaleza de cualquier cosa: “el vicio de alguna cosa parece ser que no esté dispuesta según lo que conviene a su naturaleza”.³⁵⁴ Consecuentemente, al tratar el tema de la virtud, las consideraciones acerca de la clasificación o división de los trastornos psíquicos se estructuran necesariamente en base a la “norma” de la naturaleza humana, tanto en su género (animal) como en su diferencia específica (racional). Siguiendo a santo Tomás se descubre la división entre vicio patológico en el orden intrínseco del apetito a sus objetos connaturales y el vicio humano en el orden del apetito a la razón.³⁵⁵

Ahora bien, en la psique pueden formarse disposiciones que, en sentido estricto, no son llamadas “virtudes” ni “vicios” porque no son perfectamente voluntarias, pero sí son impedimentos para nuestra madurez. En este sentido, el término “vicio” puede designar estas disposiciones habituales negativas, tanto cognitivas como afectivas de las cuales habría que precisar el nivel de culpabilidad, pero que, con independencia del grado de responsabilidad que conlleven, se juzgan viciosas en cuanto entorpecen la realización del acto virtuoso.

Baste recordar, en todo caso, que aun las disposiciones positivas y negativas prerracionales pueden ser llamadas, por semejanza, virtudes y vicios naturales, aunque sólo materialmente y no formalmente se reduzcan a estas categorías. En la medida en que son susceptibles de influencia psicoterapéutica, al menos algunas de ellas (se suele exceptuar al trastorno antisocial) pueden, por ello mismo, ser objeto de una terapéutica centrada en las virtudes.³⁵⁶

La existencia de estas disposiciones imperfectas se entiende desde la comprensión de una realidad experimentable para todo ser humano a lo largo de la vida:

³⁵⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 71, a. 1, in c.; a. 2, in c.

³⁵⁵ ECHAVARRÍA, M. F. (2009). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*. La Plata: UCALP, p. 411.

³⁵⁶ ECHAVARRÍA, M. F. (2013). Templanza e intemperancia. Actualidad psicológica de la concepción tomista de las virtudes. En: *La formación del carácter por las virtudes. Volumen I. Templanza e intemperancia: propuestas terapéuticas y educativas* (p. 27-62). Barcelona: Ediciones Scire, p. 58.

La complejidad de nuestra voluntad es fuente de tensión, como queda dicho al inicio en la cita de san Pablo. La tensión nace cuando se produce un desequilibrio entre las mencionadas dimensiones de la persona, es decir entre las sensaciones del nivel físico-orgánico, los sentimientos intencionales y el amor de la voluntad en el sentido más alto. Si uno de estos elementos se debilita, fácilmente se presentan conflicto y desarmonía, cosa por otro lado normal, porque esta es la situación ordinaria del hombre en esta vida, lo cual, por este motivo debe ser educado en la virtud.³⁵⁷

Desde una concepción clásica de las virtudes, la vida propiamente humana es una vida gobernada por la razón, por lo que vivir una vida consciente es vivir atendiendo al gobierno de nuestros propios actos por la razón. Esto no supone negar que existen aspectos que no son percibidos por la razón. La complejidad de los procesos internos que preceden o surgen como consecuencia de la conducta conlleva que haya procesos inconscientes; estos procesos son tales en cuanto que no son percibidos por la razón. Echavarría señala que “podemos hablar en santo Tomás de muchas realidades psíquicas inconscientes tanto a nivel entitativo como a nivel operativo, sean potencias, hábitos, operaciones u objetos”³⁵⁸. En especial interesan aquí aquellas que Echavarría, citando a santo Tomás, denomina “acciones indeliberadas”, es decir, aquellas que provienen de inclinaciones o disposiciones inconscientes, las cuales, si no se reflexiona sobre ellas, pueden dificultar el crecimiento personal al establecer un “fin preconcebido” que incida en disposiciones afectivas (como costumbres) que acaben estructurándose en hábitos viciosos fruto de el “falso fin”.

Frente a las recientes afirmaciones de algunos autores que señalan la primacía de la intuición y los procesos inconscientes (o no-conscientes) en las respuestas a situaciones morales,³⁵⁹ ya Allers señaló que la necesidad de buscar cosas ocultas

³⁵⁷ Sobre la complejidad de esta realidad trata SANGUINETI, J. J. (2016). *Volere e sentire*. Lezione inaugurale dell'Anno Accademico 2016-2017. [Consulta: 20 de noviembre de 2016]. Disponible en: <http://www.pusc.it/sites/default/files/pdf/2016/lezione1617.pdf>, p. 10: “La complessità della nostra volontà è fonte di tensioni, come quella riportata all'inizio nella citazione di San Paolo. La tensione nasce quando si produce uno squilibrio tra le menzionate dimensioni della persona, cioè tra le sensazioni del livello fisico-organico, i sentimenti intenzionali e l'amore della volontà nel senso più alto. Se uno di questi elementi s'indebolisce, facilmente si presentano conflitti e disarmonie, cosa peraltro normale, perché questa è la situazione ordinaria dell'uomo in questa vita, il quale per questo motivo dev'essere educato nelle virtù”.

³⁵⁸ ECHAVARRÍA, M. F. (2009). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*. La Plata: UCALP, p.201.

³⁵⁹ Desde la literatura neurocientífica la mayoría de los investigadores han identificado el hábito con el comportamiento automático. Para una revisión sobre este aspecto: Cfr. SEGER, C. A. Y SPIERING, B. J. (2011) A critical review of habit learning and the basal ganglia. *Frontiers in systems neuroscience*. Sin embargo, autores como Bernacer, Martínez Valbuena, Pastor y Murillo realizan una aproximación más adecuada al estudio del hábito al considerar la continua transferencia de acciones tanto de dominios conscientes como inconscientes en la toma de decisiones. Cfr.

ha llevado a perder la confianza en la experiencia interior así como la negación de la responsabilidad de todo aquello que es consciente.³⁶⁰ Otros autores como Hulsey y Hampson³⁶¹ señalan que para poder realizar una explicación completa del funcionamiento moral deben considerarse tanto las respuestas consecuentes a las consideraciones conscientes como las reacciones no-conscientes, que son aquellas que provienen y se basan en rasgos existentes (disposiciones). Esta misma idea es expuesta por autores como Bernácer y Murillo al profundizar en las actuales aportaciones de la neurociencia sobre estos temas a partir del concepto de “hábito” aristotélico que tiene como características el control cognitivo de la acción, así como la dirección de ésta a un fin. Dos características que son totalmente contrarias a la consideración de “hábito” como conducta automática. En su trabajo estos autores también hacen referencia al estudio actual de la toma de decisiones y los juicios morales.³⁶²

En nuestra opinión, hay un factor clave implicado en la consideración de los hábitos como buenos o malos, apropiados o inapropiados: el control cognitivo. A través de él, el agente puede dirigir su comportamiento más adecuadamente al objetivo. Si la adquisición del hábito implica un mejor control cognitivo de las acciones relacionadas con el hábito, pueden considerarse como “buenas”. Por otro lado, si implican rigidez y difuminan el objetivo, es un hábito “malo”. Debido a que “bueno” o “malo” (o los términos aristotélicos de “virtud” y “vicio”) pueden sonar extraños para la comunidad neurocientífica, los denominaremos “hábitos-como-aprendizaje” y “hábitos-como-rutinas”, destacando así la plasticidad conductual o la rigidez a la que conducen.³⁶³

Es en este sentido que Echavarría afirma con rotundidad la relevancia de determinados hábitos y las costumbres que se pueden formar previamente al uso de la razón (en los primeros años):

BERNÁCER, J., BALDERAS, G., MARTINEZ-VALBUENA, I., PASTOR, M. A., Y MURILLO, J. I. (2014). The problem of consciousness in habitual decision making. *Behavioral and Brain Science*, 37, p. 21–22; Bernácer, J., y Giménez-Amaya, J. (2013). On habit learning in neuroscience and free will. En A. Suárez y P. Adams (Eds.), *Is Science Compatible with Free Will?* (p. 177-193). New York, NY: Springer New York; Bernácer, J., y Murillo, J. I. (2014). The aristotelian conception of habit and its contribution to human neuroscience. *Frontiers in Human Neuroscience*, 8(883) p. 1-10.

³⁶⁰ ALLERS, R. (2016) *El Inconsciente*. [Documento online]. [Consulta: 15 de junio de 2016]. Disponible en:

<http://www.rudolfallers.info/allersinconsciente.htm>.

³⁶¹ HULSEY, T. L. Y HAMPSON, P. J. (2014). Moral expertise. *New Ideas in Psychology*, 34, p. 1-11.

³⁶² BERNÁCER, J., Y MURILLO, J. I. (2014). The aristotelian conception of habit and its contribution to human neuroscience. *Frontiers in Human Neuroscience*, 8(883), p. 1-10.

³⁶³ *Ibid.*, p. 5: “In our opinion, there is a key factor involved in considering habits as good or bad, appropriate or inappropriate: cognitive control. Through it, the agent can direct his or her behavior more adequately to the goal. If the acquisition of a habit implies a better cognitive control of the actions related to that habit, it can be considered as “good”. Otherwise, if it involves rigidity and blurs the goal, it is a “bad” habit. Since “good” and “bad” (or the Aristotelian terms “virtue” and “vice”) may sound odd to the neuroscientific community, we will term them “habits-as-learning” and “habits-as-routines”, thus highlighting the behavioral plasticity or the rigidity they lead to“. T. N.

En santo Tomás se encuentran presentes las perspicaces observaciones de Adler sobre el papel central del fin, pues para el Aquinate todo se juega en la dirección del fin último, pero sin los errores o exageraciones de Adler, que no termina de percibir la importancia de los hábitos y las costumbres –hay desórdenes psíquicos graves que se pueden constituir antes del uso pleno de la razón y del poder electivo-, como tampoco la posibilidad de actos fuera de la línea directriz del fin.³⁶⁴

Para comprender desde la teoría aristotélico-tomista en qué consiste la ordenación y regulación del apetito, a qué bienes se hace referencia cuando se habla del “bien conveniente” y cómo establece la conexión entre la norma y el individuo, sin entender que esta relación sea una contradicción, conviene resumir brevemente lo que tanto santo Tomás como Aristóteles afirman en referencia a lo “agible”, a la acción particular.

En el *Comentario a la Ética de Aristóteles* enseña santo Tomás de Aquino que se habla del bien querido por la voluntad en dos sentidos. Uno, en *sentido absoluto*, y según la verdad, lo querible por la voluntad es un bien por sí. Dos, se puede afirmar en *sentido relativo*, es decir, respecto a algo particular, que lo querible es lo que a cada uno le parece un bien. Para explicar esta afirmación, que en principio podría parecer incluso contradictoria, santo Tomás añade que sólo descubren el bien verdadero aquellos que están bien dispuestos. Y los hombres que están bien dispuestos son aquellos que son virtuosos:

porque a cada hábito le parece naturalmente deleitable lo que le es propio, o sea, lo que le es conforme. Pero al hábito de la virtud le es conforme lo que es un bien según la verdad. Porque el hábito de la virtud moral se define por su conformidad con la recta razón.³⁶⁵

A partir de esta apreciación de santo Tomás se reafirma nuestra tesis para comprender el camino terapéutico para la recuperación del equilibrio psíquico y se propicia una nueva reflexión sobre el tema del desorden psíquico: el desorden parece conllevar el engaño de nuestra razón sobre el discernimiento de lo que es bueno para mí, y éste engaño sobre “lo que es bueno para mí” está íntimamente relacionado con la distorsión de la imagen y conocimiento que tenemos de nosotros

³⁶⁴ ECHAVARRÍA, M. F. (2009). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*. La Plata: UCALP, p. 491.

³⁶⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, L.III, l. 10, nn. 326, 1113 a 15-b 2.

mismos, de nuestro propio valor fruto de un amor desordenado de nosotros mismos.³⁶⁶

Como hemos expuesto anteriormente (q. 75 a.1), la causa propia y directa del pecado hay que tomarla por parte de la conversión al bien mutable; y a este respecto, en verdad, todo acto pecaminoso proviene de algún apetito desordenado de algún bien temporal. Mas el que uno apetezca desordenadamente algún bien temporal proviene de que se ama desordenadamente a sí mismo; pues esto es amar a uno, querer el bien para él. Por lo tanto, es evidente que el amor desordenado de sí mismo es la causa de todo pecado.³⁶⁷

El desorden afectivo del que aquí ahora se trata tiene como principio objetivo el fin o bien (aparente) y como principio subjetivo el egocentrismo. En relación al objetivo final de nuestro estudio conviene ahora reflexionar sobre dos temas directamente relacionados con ese desorden afectivo y que, de algún modo, quedan incluidos en la anterior afirmación de santo Tomás.

1. El desorden afectivo y sus consecuencias

El desorden de los afectos sensibles que es capaz de encadenar y esclavizar la voluntad se manifiesta principalmente de dos modos: la *incontinencia* y el *vicio* y un tercer modo que no es propiamente desorden pero que sí implica la existencia de desorden en cuanto tal, que es la *continencia*.

Tanto Aristóteles como santo Tomás³⁶⁸ tratan de estas disposiciones morales distintas de las disposiciones habituales virtuosas y viciosas y señalan un hecho constatable en la vida de todo hombre: El ejercicio de la virtud, requiere tiempo y produce la plena y armónica integración de nuestro orden interior orientadas todas nuestras facultades al mismo fin. Subrayamos al “mismo fin”, debido a que el desorden en la afectividad sensible si bien en el vicio persigue el mismo fin que busca con la razón y la voluntad (pero un “falso fin” que alimenta el egocentrismo propio del carácter vicioso) en estas disposiciones morales no habituales, los afectos

³⁶⁶ Esta afirmación se asemeja a la relación y conexión que se establece entre términos tan utilizados en el ámbito psicoterapéutico como son el “autoconcepto” y la “autoestima”. Un autor que ha reflexionado y aclarado la relación entre estos dos conceptos es Polaino-Lorente quien señala la doble interacción que se da entre ambos: definiendo el “autoconcepto” como el conjunto de cogniciones y actitudes respecto a las propias capacidades, habilidades, roles, etc. y la “autoestima” como una atribución valorativa que se realiza en función de los propios afectos, afirmando que: “la autoestima hace referencia no sólo a un cierto instinto de conservación sino también al autoconcepto y al proyecto autobiográfico por el que cada persona opta”, (p. 120). Cfr. POLAINO-LORENTE, A. (2000). Una introducción a la psicopatología de la autoestima. *Revista Complutense de Educación*, 11(1), p. 105-136.

³⁶⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 77, a. 4, in c.

³⁶⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, L. VII; Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, II-II, q. 155.

sensibles entran en conflicto con el fin conocido por la razón. Son, propiamente, disposiciones de la voluntad, debido a que o bien la voluntad consiente en dejarse llevar por los deseos desordenados o se mantiene firme en el bien presentado por la razón resistiendo esos deseos.

Frente a la integración característica de la personalidad virtuosa, estas disposiciones “intermedias” manifiestan el conflicto interno que se ha constatado desde multitud de corrientes de psicología, y que nos acerca al estudio de la relación entre inmadurez afectiva y autoconocimiento en toda la complejidad de la vida humana. Desde esta perspectiva puede distinguirse cómo en una misma persona se pueden dar diversas motivaciones; y puede distinguirse además una división entre el comportamiento externo y observable y los movimientos afectivos internos y entre el conocimiento y el deseo. En los actuales estudios dentro del ámbito de la psicología moral encontramos autores como Christian B. Miller quien constata en cierto modo esta realidad que acabamos de describir, y sobre la cual Aristóteles dedica todo el libro VII de su *Ética*.³⁶⁹ Miller se adentra en el estudio del carácter moral constatando la multitud de estudios sobre conducta moral que muestran que la mayoría de individuos no se pueden llamar ni virtuosos ni viciosos, por lo que argumenta que el carácter moral de muchas personas está constituido por lo que él denomina “rasgos mixtos” (*mixed-trait dispositions*), lo cual en último término evidencia la afirmación de Aristóteles –tan importante como principio pedagógico y psicoterapéutico– de que se hace uno virtuoso realizando actos virtuosos al modo en el que lo realiza el hombre virtuoso, no meramente por tener el conocimiento de lo que es justo.

Las acciones, de acuerdo con las virtudes, no están hechas justa o sobriamente si ellas mismas son de cierta manera, sino si también el que las hace está en cierta disposición al hacerlas, es decir, en primer lugar, si sabe lo que hace; luego, si las elige, y las elige por ellas mismas; y, en tercer lugar, si las hace con firmeza e inquebrantablemente. [...] Así las acciones se llaman justas y moderadas cuando son tales que un hombre justo o moderado podría realizarlas; y es justo y moderado no el que las hace, sino el que las hace como las hacen los justos y moderados. Se dice bien, pues, que realizando acciones justas y moderadas se hace uno justo y moderado respectivamente; y sin hacerlas, nadie podría llegar a ser bueno. Pero la mayoría no ejerce estas cosas, sino que, refugiándose en la teoría, creen filosofar y poder, así, ser hombres virtuosos; se comportan como los enfermos que escuchan con atención a los médicos, pero no hacen nada de lo que les prescriben. Y, así como estos pacientes no sanarán del cuerpo con tal tratamiento, tampoco aquellos sanarán el alma con tal filosofía.³⁷⁰

³⁶⁹ Cfr. MILLER, C. B. (2014). *Character and Moral Psychology*. Oxford: Oxford University Press.

³⁷⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, L. II, 1105a 25-30, 1105b 5-15.

La continencia, por tanto, es una disposición de la voluntad imperfecta en el orden de la virtud. El continente experimenta una división interior: se mantiene firme en el bien presentado por la recta razón a pesar de que su afectividad sensible está desordenada, pero sin poseer la connaturalidad al bien tan característica del virtuoso.³⁷¹

Puesto que muchas cosas son nombradas por analogía, también el término “continente” se aplica análogamente al hombre moderado; en efecto, tanto el continente como el moderado son tales que no hacen nada contrario a la razón por causa de los placeres corporales; pero el primero tiene y el segundo no tiene malos apetitos, y el uno es de tal índole que no puede sentir placer contrario a la razón, mientras que el otro puede sentirlo, pero no se deja arrastrar por él. El incontinente y el desenfrenado también se parecen, aunque son distintos: ambos persiguen los placeres corporales, pero el uno cree que debe hacerlo y el otro que no debe.³⁷²

El incontinente también experimenta esta división interior, pero de distinto modo: si bien conoce el bien de la razón, es arrastrado por la fuerte vehemencia de la pasión que empuja además al conocimiento particular, a la imaginación y a la memoria a aquello que desea.³⁷³ Así, señala Aristóteles que el incontinente dominado por la pasión se nubla en el conocimiento, y en cuanto pasa la pasión, recobra el conocimiento:

Observamos una diferencia en el modo de ser del que tiene y no usa este conocimiento, de suerte que es posible tenerlo en cierto modo y no tenerlo, como es el caso del hombre que duerme, está loco o embriagado. Tal es, precisamente, la condición de aquellos que están dominados por las pasiones, pues los accesos de ira, los apetitos de placeres amorosos y otras pasiones semejantes perturban, evidentemente, al cuerpo y, en algunos casos, producen la locura. Es evidente, por tanto, que debemos decir que los incontinentes tienen estos modos de ser. [...] ³⁷⁴

Ahora bien, como última premisa es una opinión sobre un objeto sensible y la que rige las acciones, el hombre dominado por la pasión, o no la tiene o la tiene en el sentido en la que tener no es saber sino decir, como el embriagado recita los versos de Empédocles. Y, puesto que el último término no es universal sino científico, ni se considera semejante a lo universal, parece ocurrir lo que Sócrates buscaba; en efecto no es en presencia de lo que

³⁷¹ Aquí hablamos de continencia e incontinencia de modo general, pero tanto Aristóteles como santo Tomás lo relacionan particularmente con la virtud de la templanza y el vicio de la intemperancia. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, L. VII, 1146b, 10-35; TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 155.

³⁷² ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, L. VII, 1151b, 35, 1152a

³⁷³ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 155.

³⁷⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, L. VII, 1147a, 10-20.

consideramos conocimiento en el principal sentido en el que se produce la pasión, ni es este conocimiento el que es arrastrado por la pasión, sino el sensible.³⁷⁵

1.1 La incontinencia: ignorancia de sí y pérdida de control

El modo o carácter del “incontinente” puede relacionarse con lo que en este trabajo se denomina “*debilidad afectiva*”, en cuanto que la voluntad es débil y se deja arrastrar por una emoción vehemente. Tanto en el continente como en el incontinente se da un conflicto entre dos tendencias afectivas contradictorias respecto a algunos aspectos de los bienes, ocasionando una atracción desordenada frente a un autoideal ante el cual la voluntad no se ha inclinado “de todo corazón”. Dice Arnold:

Un conflicto no resuelto significa una dolorosa alteración entre atracción y repulsión, un ceder vacilante y un rechazo sin convicción. El conflicto engendra el disturbio: existe el deseo vehemente que jamás es satisfecho y jamás conquistado; la ira y la rebelión contra la prohibición; miedo de las consecuencias si se infringe, vergüenza, remordimiento y eventualmente desprecio de sí mismo si el deseo es esporádicamente gratificado.³⁷⁶

El disturbio del que trata Arnold al referirse al conflicto que vive el incontinente recuerda la principal sintomatología que presenta el carácter neurótico en autores como Adler o Allers.³⁷⁷ Allers reconoce en este conflicto el tema de las “dos voluntades” de las que ya hablaba San Agustín. Echavarría, refiriéndose al trabajo de Allers, señala que:

en el hombre se da una dualidad interior. Es una dualidad constatada por la tradición cristiana, por san Pablo y por san Agustín, de la carne que se rebela contra el espíritu. Dice Allers: «El hombre arrastrado por una fuerza misteriosa, no necesariamente demoníaca (Cfr. Lo que dice san Agustín de la “segunda voluntad”, Confesiones, VIII, 9), hacia una actitud esencialmente insensata, contraria a la objetividad, se vuelve por eso mismo, en virtud de una ley inexorable, la presa de la mentira». Esta mentira se instala cuando la persona no quiere ver la realidad.³⁷⁸

³⁷⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, L. VII, 1147b, 10-15.

³⁷⁶ Cfr. ARNOLD M. B. (1970). *Emoción y personalidad*. Lozada, Buenos Aires: Edit. Losada, p. 289.

³⁷⁷ Cfr. ÁLVAREZ-SEGURA, M. (2015). *Increase of Egocentricity as An Index of Psychopathology in Personality Disorders* (Tesis Doctoral). Barcelona: Universidad Abat Oliba CEU.

³⁷⁸ ECHAVARRÍA, M. F. (2004). *Rudolf Allers, Psicólogo Católico*. [Consulta: 29 de junio de 2016]. Disponible en: <http://www.rudolfallers.info/echavarria.html>

Es lo que Allers denomina “inautenticidad”.³⁷⁹ Para Allers esta inautenticidad consiste en no querer aceptar las exigencias de las responsabilidades naturales y sobrenaturales de la vida, optando por una posición huidiza y de “autojustificación”.

La contradicción entre el ser efectivo de la persona y lo que de ella se exige, tiene que ver con el no reconocimiento de su condición concreta, única, con una toma de posición huidiza frente a las responsabilidades naturales y sobrenaturales.³⁸⁰

Es lo que parece suceder en la división interna que experimenta el incontinente y, ya de un modo inconsciente, en el vicioso: se manifiesta una actitud ante la vida por la que a pesar de conocer (en cierto modo) el fin adecuado, el individuo, más propiamente sus deseos sensibles, se rebelan contra él. El reconocimiento de la existencia de este fin y su dificultad para alcanzarlo, es decir, el hecho de reconocer que existe una gran distancia entre las exigencias de la vida y la propia capacidad para alcanzarlas debido a propia debilidad afectiva, pone de manifiesto las propias limitaciones. Cuando uno decide mantenerse en el desorden se verá inclinado finalmente negar el fin para poder conservar la “propia estima”. Por ello, como sostiene Allers, el neurótico al no querer aceptar su verdadera posición en el mundo, su verdadero ser (en cuanto finito, y en cuanto circunscrito a una naturaleza y biografía) evita las responsabilidades que el fin y la norma representan. Si el incontinente se parase a considerar su estado actual con seriedad caería en la cuenta de su debilidad y de su incapacidad para alcanzar aquello que, en cierto modo, sabe que es bueno; sin embargo, al dejarse llevar por el desorden afectivo necesariamente debe justificarlo para mantener su valía de algún modo intacta, lo que le lleva fácilmente a formar el hábito vicioso. Así entendemos esta semejanza: en cuanto que el neurótico se ve atrapado en una rebelión inconsciente contra la propia realidad, rebelión por la cual el deseo desordenado de determinados bienes, que se han asentado en su afectividad con carácter de necesidad, debe ser justificado mediante un egocentrismo que demanda ser satisfecho y que le lleva a apartarse de aquel conocimiento que ponga en evidencia su debilidad.

Las limitaciones que la realidad le impone, las incompatibilidades con las que forzosamente ha de chocar en la vida real, lejos de obligarlos a liberarse de su ficción preconcebida, lo llevan a hundirse en un creciente pesimismo. [...] quiere satisfacer, simultáneamente, las exigencias del mundo real y las de su propio mundo imaginario,

³⁷⁹ ALLERS, R. (1942). The Cognitive Aspects of Emotions. *The Thomist*, 4, p. 589-648.

³⁸⁰ ECHAVARRÍA, M. F. (1999). Neurosis, Santidad y Pecado en la obra de Rudolf Allers. En I. Andereggen y Z. Seligmann (Eds.), *La psicología Ante la Gracia* (p. 285-290). Buenos Aires: Educa, p. 286.

para finalmente quedar cautivo en esa ambivalencia, en una encrucijada que paraliza todos sus movimientos, que lo inmoviliza.³⁸¹

En este sentido, la definición de Adler de “sentimiento de inferioridad” puede ser utilizada en este estado, pues parece claro que cualquier individuo que sufra esta división interna, así como el ocultamiento de la voluntad tras la fuerza de la afectividad desordenada, experimentará fácilmente un sentimiento de descontrol, inseguridad e incertidumbre cuya “autopercepción consciente” no se puede soportar por mucho tiempo, y por ello, puede derivar en la modificación y alteración, por la regla del orgullo, tanto del fin como distorsionando la cognición para poder compensar estos sentimientos y crear un falso refugio de seguridad.³⁸²

En efecto, la falta de autocontrol puede estar en la raíz de todos los desórdenes emocionales, llamados así porque la persona está controlada por la ansiedad y la depresión, antes que lo contrario. Todos experimentamos emociones negativas; lo que determina si se desarrollan en desórdenes en toda regla puede depender simplemente de si la persona tiene la habilidad de circunscribirlas.³⁸³

Opuesto a este estado nos parece que la virtud justamente tendrá como efectos tanto la seguridad real característica del orden afectivo que crea una armonía interna como la certidumbre que proporciona el conocimiento de la verdad. Como consecuencia nos parece que uno de los puntos centrales de la pedagogía y de la terapia será ayudar al educando y al paciente a descubrir y asentar tales seguridades y certezas.

³⁸¹ ADLER, A. (1994). *El carácter neurótico*. Barcelona: Planeta-Agostini, p. 34.

³⁸² CURRAN, C. A. (1954). Counseling as therapy and self-integration. En M. B. Arnold, y J. A. Gasson (Eds.), *The Human Person: An Approach to An Integral Theory or Personality* (p. 422-461). Oxford, UK: Ronald Press, p. 436: “In proportion as he is unable to solve these conflicts, he becomes increasingly unhappy, fearful, and insecure. [...] As a result, people sometimes grow more passive. [...] Accompanying these conflicting states of negative and positive emotion, there exists an almost continual state of confusion, as can be demonstrated from many experts of counseling interviews. This confusion has more of an intellectual than an emotional connotation. In the beginning of counseling, as the individual talks about the emotional turmoil he feels, he also expresses his inability to understand himself and why he acts as he did. He lacks both self-knowledge and self-integration”. T.N.

³⁸³ PETERSON, C., Y SELIGMAN, M. E. (2004). *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*. New York: Oxford University Press, p. 443. “The antonyms of self-regulation –out of control, impulsive, explosive, undisciplined, wild, raging– are clearly negative. If we turn to the field of psychopathology for psychological antonyms, we find borderline personality disorder, substance abuse, and obsessive-compulsive disorder, as well as impulse control disorders like kleptomania, pyromania, and explosive rage disorder. Indeed, lack of self-control may be at the root of all emotional disorders, so named because the person is controlled by anxiety and depression rather than vice versa. Everyone experiences negative emotions; what determines whether they escalate to full-blown disorders may simply be whether the person has the ability to circumscribe them” (Traducción de M. F. Echavarría).

Así, puede decirse que este desorden y el conflicto tienen como consecuencia que el juicio cognitivo se vea alterado sobre todo en aquello que respecta al desorden. Si bien el verdadero autoideal puede mantenerse, pues la estimación del fin no se ha visto afectada, el desorden emocional dificulta el crecimiento personal en cuanto que en un primer momento liga la atención prestando más atención de la debida al objeto gratificante y dificulta la consideración de las circunstancias por la misma fuerza de la emoción. Pero tiene, después, como consecuencia la ignorancia; tanto del mismo objeto gratificante, como de las circunstancias de la situación actual, de las actitudes propias ante el objeto gratificante, del modo en que afecta la propia afectividad y de las dificultades que entraña para uno mismo, como, finalmente, de las estrategias necesarias para el autodomínio.³⁸⁴ El incontinente conserva todavía el juicio recto del fin, pero cede a la pasión desordenada por la debilidad de la voluntad. La incontinencia, como consecuencia, hace al hombre ser negligente en cuanto que “no se propone resistir a la pasión por medio del juicio de la razón que posee”.³⁸⁵

La ignorancia que proviene de la inclinación del apetito aumentará cuanto mayor sea esa inclinación.

[...] Ahora bien: tanto la ignorancia del incontinente como la del intemperado son producto de la inclinación del apetito hacia algún objeto, sea mediante la pasión, en el incontinente, o mediante el hábito en el intemperado. Pero esto produce en el intemperado una ignorancia mayor que en el incontinente bajo dos aspectos. En primer lugar, en cuanto a la duración, ya que en el incontinente permanece dicha ignorancia sólo mientras dura la pasión, [...]. En el intemperado, en cambio, es más duradera, porque permanece el hábito, [...]. En efecto, la ignorancia del incontinente se refiere a un objeto particular de libre elección, en cuanto que debe elegir un objeto determinado y en un momento concreto; el intemperado, en cambio, posee la ignorancia sobre el fin mismo, en cuanto que juzga que es bueno seguir las pasiones sin moderación alguna. [...] ³⁸⁶

³⁸⁴ Un ejemplo que puede ayudar a comprender cómo dificulta a la cognición el desorden emocional lo encontramos en los estudios sobre la creencia en la fuerza de voluntad: muchas personas consideran que su vida podría cambiar si poseyesen mayor fuerza de voluntad, de tal modo que “justifican” no llevar a cabo cambios en su vida, o modo de vida debido a que no poseen esta fuerza. Cfr. American Psychological Association (2011). *Stress in America: Our Health at Risk. Stress in America Survey*, p. 42. [Consulta: 10 de agosto de 2016]. Disponible en: <http://www.apa.org/news/press/releases/stress/2011/final-2011.pdf>
Este resultado nos lleva a preguntarnos si esta creencia es fruto de esta ignorancia de la que hemos tratado, pues si bien muchas personas piensan que llevarían a cabo el autocontrol si tuviesen mayor fuerza de voluntad, diversos estudios demuestran que no es por esta falta de voluntad que una persona deja de alcanzar una meta sino que hay otros factores que intervienen (principalmente referidos a la importancia de establecer la meta, el modo de alcanzarla y llevar a cabo la acción). Cfr. BAUMEISTER, R. F. Y TIERNEY, J. (2011). *Willpower: Rediscovering the Greatest Human Strength*. New York: Penguin Press.

³⁸⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 156, a. 2, ad 2.

³⁸⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 156, a. 3, ad 1.

Esta debilidad afectiva, al impedir el conocimiento de los propios actos para seguir disfrutando de la “libertad de pecar”, puede acabar en vicio, en una disposición habitual a ignorar y desconocer todo aquello que interfiera o se oponga a la gratificación inmediata.

1.2 La continencia y el “autocontrol”

El continente sufre también bajo el conflicto y la ambivalencia pero se domina, siendo propiamente lo que le caracteriza el “autocontrol”.³⁸⁷ Así, ser continente sería como dominarse o controlarse a sí mismo (*self-control*) mientras que ser incontinente sería la falta de este dominio de sí (conflicto y descontrol); de lo que se deduce que habrá un tanto mayor conocimiento de sí, cuanto mayor reconocimiento se dé del valor de la razón (de lo que en psicología contemporánea se denomina “poder de la mente”) y del actuar recto.

Esto sucede en cuanto el hombre mantiene o conserva su entendimiento por seguir el juicio de éste, o no lo mantiene debido a su incontinencia, pues cada hombre es esto, a saber, su entendimiento. Así parece que el hombre que en verdad se ama, es aquel que ama su entendimiento.³⁸⁸

Sobre este aspecto Baumeister, tras reflexionar sobre los distintos significados del término “libre albedrío” (*free will*) que podemos encontrar en Psicología,³⁸⁹ sostiene que este término no puede separarse de la reflexión consciente y deliberativa. Así, señala que las formas de “libre albedrío” más convenientes incluyen tanto el autocontrol como la elección racional, estableciendo una fuerte conexión entre ambos procesos y mostrando que ambos dependen “de la misma fuente de

³⁸⁷ Esta división se muestra, por ejemplo, en el marco de referencia que asentó Mischel y col. para explicar esta capacidad de autocontrol (en cuanto capacidad de postergar las gratificaciones inmediatas y de resistir las tentaciones para alcanzar las metas a largo plazo). Su teoría pretende explicar por qué la fuerza de voluntad fracasa, y encuentra dos sistemas (frío-caliente) que se asemejan al aspecto cognitivo y afectivo del autocontrol (y la división que experimenta tanto el continente como el incontinente). Nos parecen interesantes algunos de sus resultados que muestran cómo el desorden afectivo afecta en la cognición; por ejemplo, aquellos que tuvieron mayor capacidad de autocontrol mostraron mayor capacidad de planificación, mayor capacidad de manejo del estrés, mayor concentración y menor afectación de las distracciones, así como la inclinación a responder con argumentos racionales. Cfr. METCALFE, J. Y MISCHEL, W. (1999). A hot/cool system analysis of delay of gratification: Dynamics of willpower. *Psychological Review*, 106(1), p. 3-19; MISCHEL, W. Y AYDUK, O. (2004). Willpower in a cognitive-affective processing system: The dynamics of delay of gratification. En R. F. Baumeister y K. D. Vohs (Eds.), *Handbook of Self-regulation: Research, Theory, and Applications* (p. 99-129). New York: Guilford Press.

³⁸⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco*, L. 9, l. IX, n. 1869.

³⁸⁹ Entiende que: “In a nutshell, free will is a particular form of action control that encompasses self-regulation, rational choice, planned behavior, and initiative” (p. 24). BAUMEISTER, R. F. (2010). Understanding free will and consciousness on the basis of current research findings in psychology. En R. F. Baumeister, A. R. Mele y K. D. Vohs (Eds.), *Free Will and Consciousness: How Might They Work?* (p. 24-42). New York: Oxford University Press.

energía”, es decir, que tanto para el ejercicio del autocontrol como la toma de decisiones se utilizan los mismos recursos.³⁹⁰

En diversos estudios sobre el “autocontrol” nos parece encontrar resultados que muestran la relación que pretendemos demostrar entre continencia y autocontrol y permiten diferenciarlo de la virtud. Así, por ejemplo, la consideración de que el autodominio (*self-restraint*) es necesario para controlar los deseos egoístas y está al servicio de la moralidad expresada por Baumeister y Exline,³⁹¹ o la posible confusión, en este sentido, entre templanza y autocontrol, siendo el autocontrol el camino para desarrollar la autorregulación, pero diferenciándose de la templanza en que el primero manifiesta la existencia de una lucha de la voluntad que no es propia del hábito : “Por un lado, esta orientación a largo plazo tiene que ver con aspectos motivacionales, y por el otro lado, el autocontrol es desarrollado en un ambiente estresante o de tentación”.³⁹²

Los estudios de Baumeister han asentado los argumentos que defienden el agotamiento de la fuerza de voluntad, comparando ésta con un músculo que si se le usa en exceso se puede llegar a fatigar³⁹³ (a diferencia del hábito virtuoso que permite a la persona hacer lo adecuado con facilidad y gozosamente). Además, señala que se fatigan más fácilmente aquellos que pretenden llevar a cabo el autocontrol sin integrarlo y tener como referencia las propias metas. Así, el peligro de establecer el autocontrol como fin terapéutico nos parece encontrarlo en el hecho de que pueda llevar al paciente a centrarse en las estrategias y finalmente a olvidarse del fin, lo que tendría como consecuencia un pensamiento rígido y artificial que no profundiza en el verdadero sentido de la propia vida.

Estos resultados que nos muestran los límites del autocontrol cuando no se orienta a la adquisición de la virtud, nos recuerdan que el autocontrol del continente sólo será realmente efectivo tan pronto como cuando el incontinente se percate de que el

³⁹⁰ BAUMEISTER, R. F. Y MONROE, A. E. (2014). Recent research on free will: Conceptualizations, beliefs, and processes. En M. P. Zanna, J. M. Olson (Eds.), *Advances in Experimental Social Psychology*, Vol. 50 (p. 1-52). Burlington: Academic Press, p. 29.

³⁹¹ BAUMEISTER, R. F. Y EXLINE, J. J. (2000). Self-control, morality and human strength. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 19, p. 29-42.

³⁹² ORÓN, J. V. (2014). Toward a new conception of habit and self-control in adolescent maturation. *Frontiers in human neuroscience*, 8(525), p. 1: “On the one hand, this long-term orientation has to do with motivation aspects, and on the other hand, self-control is developed in a stressful o temptation environment”. T. N.

³⁹³ Cfr. BAUMEISTER, R. F., BRATSLAVSKY, E., MURAVEN, M., Y TICE, D. M. (1998). Ego depletion: is the active self a limited resource? *Journal of personality and social psychology*, 74(5), p. 1252-1265; MURAVEN, M., Y BAUMEISTER, R. F. (2000). Self-regulation and depletion of limited resources: Does self-control resemble a muscle? *Psychological Bulletin*, 126(2), p. 247-259.

autoideal que persigue es verdaderamente un bien para él, siendo esto posible si hay un referente semejante ante el que pueda medirse.³⁹⁴

Al contrario de todo ello, la virtud, por su “carácter integrador” conforma una disposición conductual habitual que permite una armonía entre deseo y deber³⁹⁵ que se expresa en la espontaneidad habitual de elegir lo que es bueno sin conflicto interno, sin ambivalencia interna.

Ahora bien, es interesante la apreciación que realiza santo Tomás respecto al cuidado del alma en el crecimiento virtuoso.³⁹⁶ Este tema nos permite equiparar la apreciación que realiza Baumeister sobre el autocontrol como músculo que se agota con la recomendación de santo Tomás del reposo espiritual necesario para que el hombre no se agote en su actividad espiritual. El Aquinate expone que los trabajos que conllevan esfuerzo cognitivo tanto en lo práctico como en lo especulativo pueden fatigar fácilmente:

Por otra parte, los bienes sensibles son connaturales al hombre. Por ello, cuando el alma se eleva sobre lo sensible mediante obras de la razón, aparece un cansancio en el alma, bien sea porque el hombre practica obras de la razón práctica o bien de la especulativa. En ambos casos sufre un cansancio del alma, tanto mayor cuanto mayor es el esfuerzo con el que se aplica a las obras de la razón. Y del mismo modo que el cansancio corporal desaparece por medio del descanso corporal, también la agilidad espiritual se restaura mediante el reposo espiritual. Ahora bien: el descanso del alma es deleite, como ya dijimos (1-2 q.25 a.2; q.31 a.1 ad 2). Por eso es conveniente proporcionar un remedio contra el cansancio del alma mediante algún deleite, procurando un relajamiento en la tensión del espíritu.³⁹⁷

Si bien parecería que esta cuestión concreta puede apartarse del tema de nuestra investigación, nos parece interesante apuntarla en cuanto que nos aleja de considerar el crecimiento personal desde un punto meramente voluntarista, lo cual conllevaría una distorsionada visión de las exigencias de la vida humana. Semejante visión distorsionada podría, en el plano pedagógico y terapéutico, llevarnos a un

³⁹⁴ Nos parece relevante preguntarnos, por tanto, por el papel que tendrán en el crecimiento personal el descubrimiento de modelos ejemplares que pueden ayudar a la persona a conocerse así como a conocer el modo de ordenarse y afrontar la responsabilidades de la vida.

³⁹⁵ FOWERS, B. J. (2008). From continence to virtue: Recovering goodness, character unity, and character types for positive psychology. *Theory & Psychology*, 18, p. 629-253.

³⁹⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 168, a.2.

³⁹⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 168, a.2, in c.

equivocado planteamiento de la terapia al reducir la virtud a un exigente autocontrol y, consecuentemente, abocar al paciente a un (renovado) fracaso.³⁹⁸

En este sentido, hay que señalar que el conocimiento de las limitaciones de nuestra naturaleza es importante para una adecuada regulación emocional y crecimiento personal. Si se equipara el ejercicio virtuoso con un constante ejercicio del alma en el que no se considere su cuidado a todos los niveles, se desconoce tanto el límite de uno mismo como la perfección debida, pues el hombre virtuoso es aquel que goza máximamente con su vida y su ser.

2. Egocentrismo y subjetivismo como principales impedimentos del equilibrio afectivo

A partir de la afirmación de santo Tomás de que el hábito de la virtud moral se define por su conformidad con la recta razón, pretendemos proponer una renovada reflexión sobre el tema del desorden afectivo: el desorden parece conllevar el engaño de nuestra razón sobre el discernimiento de lo que es bueno para mí, y, éste engaño sobre “lo que es bueno para mí” está íntimamente relacionado con la distorsión de la imagen y conocimiento que tenemos de nosotros mismos, de nuestro propio valor, fruto de un amor desordenado de sí. Es decir, el fin en cuanto que manifiesta el sentido que damos a nuestra existencia y a nuestra propia vida necesariamente tendrá relación con la consideración del propio valor. A su vez, el establecimiento de un “falso fin” será necesariamente fruto de un amor desordenado de sí, en cuanto que la fuerza que tiene este falso fin proviene principalmente del desorden egocéntrico del sujeto mismo. Y este amor desordenado de sí no puede separarse de otras dos características: la distorsión cognitiva del propio valor y el ocultamiento de la realidad caracterizadas, a su vez, por el “subjetivismo” y la esclavitud de este conocimiento al vaivén de unas emociones que han sido elevadas a auténticas guías de la vida.

³⁹⁸ Incluso nos llevaría a confundir las causas de determinados trastornos psicosomáticos que, como advierte Echavarría, podrían surgir como consecuencia de la árdua tarea de ejercitarse en la virtud en un ambiente poco propicio para ello: “Por otro lado, si bien al ser la virtud algo según la naturaleza, *per se* es algo saludable, es decir que redundaría positivamente en el cuerpo, *per accidens* puede resultar en alguna enfermedad corporal, por el estrés al que se puede ver sometida la persona que se mantiene firme en la virtud y en el bien en medio de un ambiente difícil y hostil. La posesión y el ejercicio de la virtud de la fortaleza no nos inmunizan contra la enfermedad psicosomática, sino que a veces, dependiendo de las predisposiciones orgánicas y del grado de opresión social, accidentalmente pueden desencadenarla”. ECHAVARRÍA, M. F. (2015). Los vicios opuestos a la fortaleza según Tomás de Aquino y su actualidad psicológica. En: *La formación del carácter por las virtudes. Volumen II. Prudencia, fortaleza, justicia y amistad: propuestas terapéuticas y educativas* (p. 51-83). Barcelona: Ediciones Scire, p. 55.

Para reflexionar sobre este tema partimos del texto de Pieper quien, asumiendo la ética de santo Tomás, la compara con la teoría caractereológica desarrollada por Alfred Adler.³⁹⁹ Pieper se pregunta qué aspectos impiden el camino del crecimiento personal sano; resuelve la cuestión al descubrir la característica primera y esencial que se presenta en el neurótico: el impedimento para cumplir con las tareas de la vida, un impedimento que no suele ser inmediatamente asequible al acceso consciente de la voluntad. Característica que hemos visto reflejada cuando santo Tomás habla de debilidad afectiva e incontinencia, y que Allers analiza a la luz de las palabras de san Agustín⁴⁰⁰ afirmando que “la voluntad escondida tras de ese conocimiento real, puede ser desconocida para el hombre de que se trata”.⁴⁰¹ Siguiendo a Adler, Pieper denomina esta característica nuclear que se encuentra en el fondo del carácter neurótico, y que se manifiesta de distintas formas, como “la actitud esencialmente neurótica”. Esta actitud es la que Adler define como “egocentrismo” o falta de sentido de comunidad, y que, según Pieper, supone además falta de objetividad.

Desde una perspectiva filosófica que asume y reelabora las descripciones y definiciones psicológicas de Adler, Pieper señala que “La actitud interior del neurótico se caracteriza por los siguientes conceptos: *egocentrismo [Ichhaftigkeit]*, *falta de objetividad [Unsachlichkeit]*, *falta de sentido de comunidad [Mangel an Gemeinschaftssinne]*”.⁴⁰²

³⁹⁹ Para este autor caractereología y ética entran en contacto en sus puntos esenciales, pues “se relacionan de la misma manera que lo hacen deber y ser” (p.68). Por ello afirma que “para el ético es de gran valor conocer lo que hace que un hombre sea anímicamente sano, pues pertenece a los principios tácitos pero más profundamente arraigados e inmovibles de nuestra voluntad práctica el que el hombre bueno no esté anímicamente enfermo y que el hombre anímicamente sano no esté moralmente viciado; esto es, que el camino hacia el Bien conduzca también a la salud anímica, y que lo que hace al hombre malo debería hacerle también “enfermo”; es decir, que en un cierto sentido la ética y la caractereología (del tipo que se ha indicado) deberían confirmarse mutuamente”. (p. 69). PIEPER, J. (1932). Sachlichkeit und Klugheit. Über das Verhältnis von moderner Charakterologie und thomistischer Ethik. *Der Katholische Gedanke*, 5, p. 68-81.

⁴⁰⁰ AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, L. VIII, cap. IX: “Manda el alma, repito, que ella misma quiera esto o aquello, y no lo mandaría si no lo quisiera; con todo eso no se hace lo que manda. Pero el caso es que eso mismo que ella quiere, no acaba de quererlo entera y perfectamente, con que tampoco entera y perfectamente lo manda. Porque en tanto lo manda, en cuanto lo quiere; y en tanto deja de hacerse lo que manda, en cuanto ella no lo quiere. La voluntad es la que manda que haya voluntad de aquello que manda, y no que haya otra voluntad que sea distinta de ella, sino ella misma. Conque se conoce claramente que la voluntad entera y perfecta no tendría que mandar querer, porque esta voluntad actual o este querer ya estaría hecho, ya lo habría.

Con que no es monstruosidad querer en parte y en parte no querer, sino que ésta es flaqueza y debilidad del alma, que por estar sobrecargada de su costumbre antigua no acaba de levantarse hacia donde la guía y eleva la verdad; así, tiene como dos voluntades, porque ninguna de ellas es total y perfecta; de modo que el ser que tiene la una es precisamente el ser que falta a la otra”.

⁴⁰¹ ALLERS, R. (1957). *Naturaleza y Educación del Carácter*. Barcelona: Editorial Labor, p. 47.

⁴⁰² PIEPER, J. (1932). Sachlichkeit und Klugheit. Über das Verhältnis von moderner Charakterologie und thomistischer Ethik. *Der Katholische Gedanke*, 5, p. 70.

El egocentrismo⁴⁰³ es, por tanto, una actitud afectiva por la cual el individuo solo se mira a sí mismo, y se aleja de toda posibilidad de ver otra cosa que a sí mismo. Si presta atención a otra cosa lo hace en cuanto que implica algún carácter referencial respecto de sí mismo (en cuanto me satisface, es valioso; en cuanto me es útil para mantener mi posición, me sirve; en cuanto reafirma mi valía, en cuanto me consuela y restablece mi orgullo, también; en cuanto contraría mi voluntad, es dañino; en cuanto eclipsa mi presencia, es enemigo; en cuanto no consigo lo que quiero, me frustra; etc.). O, como señala Cloninger, el egocentrismo es aquella actitud que presentan aquellas personas que tienen una alta autoestima, pero que no es consistente con la realidad de aceptar lo que son, sino que con una “autoimagen grandiosa y frágil” ocultan esta imagen mediante afirmaciones defensivas que realizan para mantener esta autoestima elevada.⁴⁰⁴

El egocentrismo tiene como efecto el subjetivismo y la falta de sentido de comunidad. El subjetivismo en cuanto que si uno tiene su atención completamente volcada hacia sí mismo queda impedido para considerar la realidad:

Conocimiento presupone la completa entrega a la cosa [*Sachhingegenheit*] por parte del sujeto. Cuando el contenido del conocimiento queda determinado o parcialmente determinado por algo distinto al objeto del conocimiento, entonces no se da conocimiento; o por lo menos no se dará mientras estas condiciones estén vigentes. Así pues, cuando el sujeto no es capaz de enmudecer y permanecer oculto ante el objeto de conocimiento, en el mismo grado quedará incapacitado para el conocimiento. Porque objetividad no significa otra cosa que la voluntad y la capacidad del sujeto para mirar exclusivamente a la cosa cuando conoce y para renunciar a la ególatra determinación (parcial) del contenido del conocimiento. [...] En cualquier caso lo que queda claro es que un hombre “egocéntrico” [*ichhafter*] queda absolutamente incapacitado para el conocimiento objetivo, esto es, para el conocimiento auténtico; es decir, que egocentrismo y subjetividad van juntos.⁴⁰⁵

⁴⁰³ Adler utiliza el término “egocentrismo” unido al del “sentimiento de inferioridad” al describir el carácter neurótico; Allers lo sitúa también como rasgo fundamental del carácter neurótico y Künkel lo contrapone al hombre “objetivo”; de estas apreciaciones se sirve Pieper para poder demostrar la relación entre “egocentrismo” y “subjetivismo”. PIEPER, J. (1932). *Sachlichkeit und Klugheit. Über das Verhältnis von moderner Charakterologie und thomistischer Ethik. Der Katholische Gedanke*, 5, p. 68-81.

⁴⁰⁴ CLONINGER, S. C. (2003). *Teorías de la Personalidad* (3ª ed.). Trad. Alberto Santiago Fernández Molina. México: Pearson Educación, p. 172.

⁴⁰⁵ PIEPER, J. (1932). *Sachlichkeit und Klugheit. Über das Verhältnis von moderner Charakterologie und thomistischer Ethik. Der Katholische Gedanke*, 5, p. 72.

Pieper ⁴⁰⁶ une la subjetividad con la falta de “sentimiento de comunidad”, puesto que, de modo general, el sentimiento de comunidad puede extenderse a la relación del sujeto con el mundo exterior. ⁴⁰⁷

3. El emotivismo como rasgo del desorden afectivo en la actualidad

Cantelmi, realizando un breve estudio de la relación interpersonal en la sociedad actual, destaca con un lenguaje más psicológico esta misma realidad: que en la base de la crisis relacional en la que se encuentra sumergida la actual sociedad se descubren tres fenómenos paralelos: el creciente narcisismo sostenido por una sociedad donde predomina la imagen; la continua búsqueda de emociones fuertes, reduciendo la relación interpersonal a la emoción; una situación de ambigüedad respecto a la propia identidad que se traduce en una continua inestabilidad y falta de compromiso responsable ante los problemas de la vida; y, finalmente, una gran dificultad para un conocimiento de sí adecuado a la realidad personal, debido esto a la dificultad de realizar una afirmación de sí mismos que supere el mundo de los afectos sensibles.⁴⁰⁸

Por cuanto que las emociones se integran de alguna manera en la experiencia de la persona (adquiriendo por tanto un aspecto de autorreferencialidad) se vinculan con el subjetivismo. Esto es debido a que el individuo, habiendo perdido la visión de la realidad, parece verificar su conducta solo por las sensaciones que experimenta. Asimismo, habiendo perdido contacto con su vida interior parece aferrarse a lo único que le queda como expresión de su interioridad, como si lo único que el ser humano pudiese llegar a conocer fueran los estados internos de nuestra mente. En este orden de cosas, lo único importante sería comunicar nuestros propios sentimientos, sean los que sean, apelando únicamente a estos sentimientos para validar o

⁴⁰⁶ PIEPER, J. (1932). *Sachlichkeit und Klugheit. Über das Verhältnis von moderner Charakterologie und thomistischer Ethik. Der Katholische Gedanke*, 5, p. 72: “Entre subjetividad y falta de sentido de comunidad se dan múltiples y necesarias conexiones internas, de distinto tipo y de distinto grado de inmediatez. Nos excederíamos si las explicáramos cada una por separado; nos limitaremos aquí a exponer sólo una particularmente importante y que frecuentemente pasa desapercibida: el verdadero lazo intelectual entre los hombres es la lengua. Como todo signo, la lengua es *un signo de algo para alguien*. Y en la misma medida en que no es “signo de algo”, es decir, signo de alguna “cosa” a la que se puede acceder, de la misma forma dejará de ser “signo para alguien”. Ello significa que una lengua que no sea “imagen de la cosa”, tampoco podrá ser “comunicación”. De este modo la objetividad (en el sentido estricto de actitud de conocimiento objetivo) es uno de los requisitos más importantes para la unión intelectual entre los hombres”.

⁴⁰⁷ En este contexto, en el ámbito terapéutico, habría que estudiar la importancia del terapeuta en el proceso de objetivación necesario para superar la “distorcionada percepción de sí” causada por el desorden afectivo.

⁴⁰⁸ CANTELMÍ, T. (2014). La psicoterapia nell'era tecnoliquida. *Modelli per la mente*, 6(1), p. 5-8.

invalidar algo.⁴⁰⁹ Por ello, debido a la falta de virtud el ser humano se sumerge en un “emotivismo” por el que se interpreta cualquier tipo de valoración ética como mera expresión de una emoción positiva o negativa.

Sellés, desde una mirada antropológica, describe cómo en la sociedad actual se hace de manifiesto un deseo de felicidad junto con un deseo de infinitud y plenitud que, a su vez, es experimentado como inalcanzable; esta percepción de lo inalcanzable de la felicidad desorienta al ser humano llevándole a la creencia de que la única posibilidad de expresión libre es la de la exaltación de las emociones. Junto con la facilidad de acceso a multitud de gratificaciones y el continuo bombardeo de estímulos al que estamos sometidos, el “emotivismo” es para Sellés una de las principales características de nuestra época.⁴¹⁰ El “emotivismo” consiste en una valoración hipertrofiada del sentimiento, en detrimento muchas veces de la formación de la inteligencia y de la voluntad. Por esta valoración distorsionada, o “hipertrofiada”, las elecciones personales se basan meramente en los sentimientos que se experimentan en un determinado momento quedando dificultadas tanto la elección como la comprensión de las enseñanzas morales.

Podemos observar que este “emotivismo” se asemeja a las características de la debilidad o inmadurez afectiva que hemos descrito anteriormente, así como que produce efectos semejantes a los descritos por Pieper y Adler. Al afirmar Sellés que el “emotivismo” es una enfermedad de la voluntad, demuestra cómo el emotivismo altera la voluntad debilitándola tanto por la carencia del control emocional como por la falta de aquella formación que requiere el esfuerzo que es necesario en la educación afectiva. Como consecuencia, una vida “fácil” arrastra al hombre a no esforzarse en las tareas que requiere la vida, o como afirmaban Pieper y Adler, a las responsabilidades vitales. Estas “reacciones fuertes ante asuntos triviales” y el hecho de que al hombre se le ha permitido todo, fomenta la indiferencia hacia los “asuntos trascendentales”; es decir, la indiferencia hacia los bienes superiores. Esta indiferencia, consecuentemente, es incapaz de motivar a la voluntad y se traduce en un miedo a comprometerse, en una constante falta de decisión y de continuo cansancio.

La descripción de Sellés detalla las consecuencias que conllevan la falta de aquellas virtudes que ordenan y canalizan el orden afectivo humano, la templanza y la

⁴⁰⁹ VITZ, P. C. (2009). Reconceiving personality theory from a catholic christian perspective. *Edification*, 3, p. 42-50.

⁴¹⁰ SELLÉS, J. (2009). La enfermedad moral del emotivismo. En L. Jiménez (Ed.), *La juventud a examinar* (p. 167-194). Madrid: Fundación Universitaria Española.

fortaleza; así como la dificultad de ejercer la virtud en las características de la actual sociedad.

Además de la debilitación de la voluntad y la indiferencia ante las verdaderas responsabilidades del hombre, este “emotivismo” sumerge al hombre en el presente, lo que produce la pérdida de perspectiva hacia el futuro propia del anhelo natural del hombre de felicidad, una pérdida de proyectos de vida y de la búsqueda de la verdad personal. Vemos así alteradas las principales “instancias” del hombre que permiten su crecimiento personal. El hombre se sumerge en sus emociones, pero pierde el control sobre ellas al haber perdido la posibilidad de compromiso y de toma de decisiones, convirtiéndose en mero espectador. Sin virtud, cualquier esfuerzo resulta un exceso fatigoso, lo que es un motivo para no realizarlo. Si la elección trata sobre algo fácil, como lo que se escoge no sacia, se tenderá finalmente a no elegir y al no elegir, la persona no se compromete.⁴¹¹ Así lo afirma Polaino al describir esta realidad desde una perspectiva psicológica señalando que:

En esas circunstancias, la prontitud y agudeza necesarias para dejarse sorprender se embotan. La vida deja de ser una continua sorpresa y la persona deja de sorprenderse como consecuencia de la hartura que produce el embotamiento de la afectividad. Surge así la apatía (*apatheia*), el pasotismo, el desplome de la autoestima, la ausencia de vibración, la pérdida del espíritu de aventura, mientras se desvanecen y extinguen los nobles ideales concebidos años atrás, acaso durante la adolescencia.⁴¹²

Además de las alteraciones que hemos descrito, podemos afirmar con estos autores que el “emotivismo” causa irremediablemente que el sujeto se vuelva superficial, pues su mirada está vuelta hacia las emociones y la gratificación, pero pierde la intimidad consigo misma característica del orden afectivo, por ello y como consecuencia, también el vínculo interpersonal se vuelve inestable y superficial. Así, autores como Polaino o Cantelmi y Costantini describen en el ámbito psicológico una de las principales relaciones que podemos observar en el “emotivismo”: la alteración de la relación del sujeto con el mundo exterior, y más propiamente, con las demás personas, a causa de una pérdida del orden interior y de la propia interioridad.

Podríamos pensar que el “emotivismo” puede ser entendido tanto “causa” como “efecto” de determinados comportamientos, en el sentido de que la búsqueda de emociones fuertes, la búsqueda de algo placentero puede realizarse con el deseo de

⁴¹¹ SELLÉS, J. (2009). La enfermedad moral del emotivismo. En L. Jiménez (Ed.), *La juventud a examinar* (p. 167-194). Madrid: Fundación Universitaria Española.

⁴¹² POLAINO LORENTE, A. (2004). *Familia y Autoestima*. Barcelona: Ariel, p.38.

encontrar un refugio ante el desconcierto y la soledad que se experimentan interiormente, en el que se vivencie por una parte el único control que le queda a la persona para poder mantener su “autoestima”, como, por otra, la opción para huir del vacío interior:

La búsqueda de emociones fuertes (el fenómeno de la *sensation seeking*) puede ser una forma de “percibirse”, de “sentirse vivo”, como salida de la propia soledad existencial, para llenar un “vacío” interior, para dar un sentido a una realidad inmediata y fugaz, donde a veces reina el caos (exterior e interior). Las sensaciones pueden convertirse en algo que buscar a toda costa y así convertirse en un fin en sí mismos, liberándose de un propósito o plan general.⁴¹³

Pero también es necesario considerar (como ya hemos venido demostrando anteriormente) que el ser humano desordenado emocionalmente, para justificar su modo de actuar, puede caer en un mayor egocentrismo quedando de este modo mayormente alteradas e impedidas tanto la cognición y la búsqueda del fin, como el modo de relacionarse.

Para Polaino, aquel amor transformado en “emotivismo” se refleja en las relaciones que establece la personalidad dependiente, caracterizada por la superficialidad del amor por la otra persona, debido a que su atención está centrada en los propios sentimientos, de los cuales depende. El “emotivismo” como rasgo se asemeja así al “egocentrismo”, pues, como muestra Polaino, éste es una de las actitudes que impiden el conocimiento personal,⁴¹⁴ pues produce que la persona se encierre en sí misma e impide la apertura al otro: por ello afirma que el emotivista no depende de los demás, sino de los sentimientos que éstos le causan.

El emotivismo es la negación de la afectividad. El emotivismo se repliega en la afectividad de sí para sí, sin compartirla con otro. El otro deviene en el medio a cuyo través la afectividad propia es momentáneamente satisfecha en su superficialidad, pero sin que la otra persona ocupe el lugar que le corresponde en el corazón de la persona emotivista.⁴¹⁵

⁴¹³ CANTELMÍ, T. Y COSTANTINI, B. (2016). *Amare non è Soltanto un Sentimento. Psicologia delle Emozioni e dei Comportamenti Morali*. Milano: FrancoAngeli, p. 22: “Cercare forti emozioni (il fenomeno del *sensation seeking*) può essere un modo per “percipirsi”, per “sentirsi vivi”, per uscire dalla propria solitudine esistenziale, per riempire un “vuoto” interiore, per dare un senso ad una realtà immediata e fugace, dove talvolta regna il caos (esteriore ed interiore). Le sensazioni possono diventare qualcosa da ricercare a tutti i costi (Cantelmi, De Marco, Sarto, 2000) e così diventare fini a sé stesse, disancorate da uno scopo o da un progetto più generale”. T. N.

⁴¹⁴ POLAINO LORENTE, A. (2004). *Familia y Autoestima*. Barcelona: Ariel, p. 77.

⁴¹⁵ POLAINO LORENTE, A. (2004). *Familia y Autoestima*. Barcelona: Ariel, p. 38.

La consecuencia del “emotivismo” es, según Polaino, la dependencia de los propios sentimientos para mantener la propia estima. Pero esta dependencia justamente produce lo contrario; el “emotivismo” se aleja de la verdadera autenticidad pues se aparta del verdadero sentir, el “emotivismo” produce miedo a dejar de sentir; y justamente esta es la consecuencia: la búsqueda continua de sensaciones que sorprendan produce en la persona el embotamiento de los afectos, el desánimo ante las tareas de la vida y la pérdida de ideales.

Pero esas emociones, en apariencia cargadas de «razones», están vacías de afectividad porque no se han fundamentado como debieran ni la voluntad ha penetrado en ellas y, en consecuencia, no asientan en el hondón del corazón humano. De aquí que se pueda vivir del *emotivismo* mientras el corazón humano no late, está en huelga, no sale de sí al encuentro del otro, no quiere y, precisamente por eso, se encuentra solo y vacío. Esta *huelga del corazón* -de los corazones- es una de las claves que ayudan a entender algunos de los problemas humanos de nuestro tiempo.⁴¹⁶

Cantelmi y Costantini asemejan la apatía de la que trata Polaino con el término “alexitimia”,⁴¹⁷ para describir cómo el hombre de nuestro tiempo, acostumbrado al consumo de la experiencia emotiva intensa se sume en una confusión por la cual pierde la capacidad de identificar y comunicar la propia emoción. A su vez esta pérdida de conexión consigo mismo y con la realidad, le lleva a una continua búsqueda de emociones fuertes para sentirse vivo.⁴¹⁸

Así, esta inmadurez afectiva que lleva a la persona a desconocer su propio corazón, produce, como señala Cantelmi y también afirma Sellés, el bloqueo de la voluntad, que incapacita para elegir.⁴¹⁹

En suma, sin control racional de las emociones no cabe estabilidad emocional; sin ésta no se puede aprender nada teórico relevante para el hombre; la falta de tal dominio indica asimismo que la voluntad carece de virtudes. Sin éstas no cabe ética y, sin ésta –que protege la intimidad de los impedimentos en las manifestaciones humanas– no cabe soltura en el espíritu para abrirse a la búsqueda del propio sentido. Con todo, el hombre

⁴¹⁶ Ibid., p. 39.

⁴¹⁷ Término introducido por Sifneos para describir el rasgo característico de los trastornos psicósomáticos. Cfr. SIFNEOS, P. E. (1973). The prevalence of “alexithymic” characteristics in psychosomatic patients. *Psychotherapy and Psychosomatics*, 22, p. 255-262.

⁴¹⁸ CANTELMÍ, T. Y COSTANTINI, B. (2016). *Amare non è Soltanto un Sentimento. Psicologia delle Emozioni e dei Comportamenti Morali*. Milano: FrancoAngeli, p. 25.

⁴¹⁹ Ibid., p. 27.

puede conducir adecuadamente sus actos, no tanto sus sentimientos. Pero si se deja llevar por estos últimos, acaba siendo su satélite y pierde personalidad.⁴²⁰

4. Debilidad afectiva y conocimiento de sí

Si por la virtud el hombre se perfecciona y alcanza su plenitud. Y de este modo, su personalidad se organiza en partes integradas en orden a un fin verdadero, adecuado, que se expresa tanto en el orden interno como en sus relaciones con las cosas y las personas, la falta de virtud parece tener como consecuencia (y también como causa) un alejamiento del fin verdadero y, por tanto, un desorden en todos los niveles. Este desorden lleva consigo un desconocimiento del propio valor. Primeramente, en cuanto a que, si el bien auténtico del hombre consiste en el bien según la razón y en ser y actuar según la razón, la falta de virtud produce una alteración y distorsión de la razón que dificulta el conocimiento del verdadero fin (y de los medios), e impidiendo, a continuación, el conocimiento de lo que es verdaderamente valioso en uno mismo: ignorancia de lo que somos, de lo que “debemos ser”, de lo que se nos debe, de lo que conviene ser más valorado, etc.

De lo tratado hasta el momento podemos deducir que la falta de orden en los actos humanos tiene como causa interior inmediata los actos de la razón y la voluntad, un defecto de dirección en la voluntad⁴²¹ cuando persigue en su intención un “fin ficticio”, un fin cuya apariencia siempre es de bien; y como causa interior mediata la valoración sensible y el apetito sensible.

Aquí no se pretende negar todo posible desorden que provenga de otras causas. El acto vicioso, por el cual el hombre actúa con plena responsabilidad moral conlleva la desestructuración de todo el dinamismo interior que está mal dispuesto. Sin embargo, hay disposiciones que no son plenamente voluntarias pero que impiden el crecimiento personal en cuanto dificultan el ejercicio adecuado de las facultades humanas. Al hombre estas disposiciones pueden pasarle desapercibidas si no realiza un serio trabajo de conocimiento propio. Estas disposiciones pueden estar generadas por una mala costumbre (que ya hemos señalado anteriormente al citar a Titus), es decir, por las características del ambiente familiar y cultural, características que –como ya veremos– van configurando las primeras experiencias de la infancia, y por ello, tienen una importante influencia en el conocimiento de sí. Junto con una

⁴²⁰ SELLÉS, J. (2009). La enfermedad moral del emotivismo. En L. Jiménez (Ed.), *La juventud a examinar* (p. 167-194). Madrid: Fundación Universitaria Española, p. 179.

⁴²¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 75, a. 1, in c.

mala costumbre, las disposiciones naturales (propias del temperamento) nos llevan a estar mejor o peor dispuestos a determinados actos y, por tanto, a tener una mayor inclinación respecto a determinados bienes que nos pueden dificultar el camino de crecimiento personal al impedir fácilmente que la afectividad sensible se gobierne por la razón.

Lo que aquí pretendemos es destacar que, en el desorden afectivo, el síntoma expresa la búsqueda de un bien que se valora como el mayor bien, pero que puede no ser conveniente en algún aspecto importante.

La relación de la voluntad con el bien no es la misma que con el mal. Pues por la misma naturaleza de su fuerza se inclina al bien de la razón como a su objeto propio; de ahí que todo pecado se diga contra la naturaleza. Luego el que la voluntad se incline por elección hacia algún mal, debe acontecer por otro motivo. A veces ocurre por falta de la razón, como cuando uno peca por ignorancia; más a veces por el impulso del apetito sensitivo, como cuando peca por pasión. Mas ninguna de estas dos cosas es pecar por verdadera malicia; sino que sólo peca uno por verdadera malicia cuando la voluntad por sí misma se mueve al mal, cosa que puede acontecer de dos modos. El primero porque el sujeto tiene alguna disposición corrompida que le inclina al mal, de modo que según esa disposición le es a uno cuasi conveniente y semejante alguna cosa mala, y a ésta, por razón de la conveniencia, tiende la voluntad como a un bien; pues cada cosa de suyo tiende a lo que le es conveniente. Tal disposición corrupta o es algún hábito adquirido por la costumbre, que se convierte en (una segunda) naturaleza; o es una disposición mórbida por parte del cuerpo: como en el que, por la corrupción de la naturaleza en sí mismo, tiene ciertas disposiciones naturales a algunos pecados.⁴²²

Santo Tomás distingue, así, que la falta de unidad interior característica del desorden se manifiesta (1) en la influencia de los afectos sensibles que actúan modificando nuestro modo de percibir la realidad, de tal manera que lleguemos a juzgar como verdadero y bueno para nosotros un mal y (2) en que debido a esta falta de subordinación de la afectividad sensible al gobierno de la razón (que como hemos expuesto se adquiere por la virtud), se pierde de vista el bien propio de la persona. En este sentido, el Aquinate presenta tres tipos de desórdenes según su causa: el desorden característico del vicio, en el cual la inclinación de la voluntad está desordenada hacia un bien aparente, aquel que se realiza por elección; el desorden por pasión, que sería causado por el apetito sensitivo (concupiscible o irascible), y, finalmente, el desorden proveniente de la ignorancia de la razón.

⁴²² TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 78, a. 3, in c.

La distorsión del juicio valorativo sobre el bien, conlleva que ese bien sea querido como tal, por lo que el deseo de poseerlo se mantiene por el beneficio o la ventaja que se espera y cuyo logro se juzga con un peso subjetivo mayor a los perjuicios que conlleva. Así lo señala santo Tomás:

Como, pues, el pecado por parte del desorden tenga una causa eficiente accidental, mas por parte del acto tenga una causa eficiente esencial (o directa), síguese que el desorden del pecado resulta de la causa misma del acto. Así, pues, la voluntad carente de la dirección de la regla de la razón y de la ley divina, tendiendo a un bien mudable, es causa directa del acto del pecado, e indirecta del desorden del acto, que está fuera de su intención: pues la falta de orden en el acto proviene del defecto de dirección de la voluntad.⁴²³

Pero a pesar de que el centro de la acción y la causa inmediata de la actividad son la razón y la voluntad, santo Tomás señala un tema central en el desorden psicológico: la influencia de las facultades sensitivas:

La causa inmediata del acto humano es la razón y la voluntad, según la cual el hombre es libre en su albedrío. La causa remota es la aprehensión de la parte sensitiva y también el apetito sensitivo. Así pues, como la voluntad se mueve a algo según la razón por el juicio de ésta, así también el apetito sensitivo se inclina a algo por la aprehensión de los sentidos. Y esta inclinación a veces arrastra a la voluntad y a la razón, como se verá más abajo (q. 77, a. 1).⁴²⁴

Deben distinguirse aquí dos cuestiones que pueden llevar a confusión. Aquí santo Tomás señala la participación de la pasión en el acto de pecado, como uno de los factores motivadores de la acción; éste desorden se diferencia del desorden intrínseco del apetito sensitivo en cuanto tal, desorden en el cual no solo se ve afectado el modo por el que se aparta del bien propio, sino que también se encuentra alterado aquello que desea, debido a que son tendencias que inclinan a

⁴²³ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 75, a.1, in c. En la nota "a" de la cuestión 73, Sanchís Quevedo aclara con más detalle el dinamismo de la elección de este "bien parcial": "En este punto Tomás aborda uno de los aspectos más difíciles del pecado. Por una parte, no se puede afirmar que nadie desee el mal que le deshumaniza. Y por otra, es un hecho que el hombre elige el mal. En el acto de pecar, ¿Hay intención de ponerse en contra de Dios, o más bien se trata tan sólo de disfrutar de ciertos bienes inmediatos y al alcance de la mano? ¿Dónde está la verdad del pecado? La acción pecaminosa se produce mediante una elección en la que se ejerce una dinámica de "preferencia y rechazo". [...] La persona siente un atractivo preferencial por los bienes parciales o aparentes, tales como aquellos que sólo tienen categoría de medios en relación con un fin, o aquellos bienes que, aun teniendo categoría de fin parcial, sin embargo, se los absolutiza. En ambos casos se da una opción preferencial que desnaturaliza la realidad humana y acarrea, a su vez, el rechazo del orden establecido por Dios y participado en la propia razón humana". En TOMÁS DE AQUINO (1993). *Suma de Teología*, (2ª ed.). Madrid: BAC.

⁴²⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 75, a. 2, in c.

apetecer bienes contrarios a la naturaleza animal del hombre; son vicios no contra la razón sino contra la naturaleza misma (que sería el desorden *contra natura*).⁴²⁵

En cuanto a la fuente etiológica, si asumimos que todo orden o desorden del acto humano puede provenir de los tres tipos de factores provenientes de los principios constitutivos del ser humano, pueden clasificarse tres tipos de factores: factores biológicos, factores psíquicos (en el orden natural) y factores sobrenaturales. Santo Tomás señala que pueden provenir tanto de una causa innata o congénita, o adquirida de modo voluntario o involuntario (tanto por una enfermedad corporal, trauma afectivo o costumbres).⁴²⁶

Por tanto, desde la clásica distinción de las cuatro dimensiones de la estructura de la psique humana en dos órdenes: sensibles (inferior) y racionales (superior), hay que considerar que los principios internos de la operación son las facultades superiores racionales, es decir, el entendimiento y la voluntad; por la razón se rige la vida (psíquica) humana que al proporcionar el objeto (el bien) a la voluntad, la activa. La voluntad puede querer, elegir, e imperar sobre las demás facultades a través de su influencia en la razón, gracias al conocimiento connatural que proporciona la unión amorosa con el bien y por la participación del apetito sensible en la actividad afectiva.

Partiendo de que los tres principios de los actos humanos son el entendimiento, la afectividad sensible y la voluntad, santo Tomás establece como causas internas del desorden del acto humano la causa inmediata: por la razón, en cuanto que carece de la regla debida; y por la voluntad, en cuanto que lleva a cabo el acto. Y la causa remota: por la aprehensión de la parte sensitiva y del afecto sensible (imaginación y apetito sensitivo) que inclinan a un bien sensible que aparta del bien de la razón. A partir de esta clasificación presenta tres causas internas de desorden: la ignorancia, (por la razón), la debilidad (por el afecto sensible) y la malicia (por la voluntad).

La afectividad sensible puede condicionar negativamente la percepción que de nosotros mismos tenemos, del mundo y del fin, y, como consecuencia, asentar afectos y conductas que retroalimentan estas percepciones y consolidan una personalidad viciosa, pues la no sumisión de la afectividad sensible al gobierno de la

⁴²⁵ Cfr. ECHAVARRÍA, M. F. (2006). La enfermedad psíquica (*aegritudo animalis*) según santo Tomás. *Proceedings of the International Congress on Christian Humanism in the Third Millennium: The Perspective of Thomas Aquinas* (p. 441- 453). Vatican City: Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis.

⁴²⁶ Ibid.

razón hace al hombre perder la orientación al fin y alterar y distorsionar los procesos cognitivos (tanto de la parte de la cognición sensible como de la intelectual) necesarios para obrar bien:

Al hombre afectado por alguna pasión las cosas le parecen mayores o menores de lo que son en realidad. Así, al que ama, le parecen mejores las cosas que ama, 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 bien.⁴²⁷

La influencia de la afectividad sobre el conocimiento explica la importancia de la influencia que tiene “el bien aparente” en las propias experiencias y motivaciones, afectando los modos de reacción y percepción: “Lo que un hombre acepta como fin último domina su afecto, porque de ello toma las normas que regulan toda su vida”.⁴²⁸

El bien que es querido por la voluntad es aquel bien que es conocido y por tanto amado como bueno y adecuado para mí. Como ya señalamos anteriormente, las condiciones de la apreciación de un bien con estas características dependen tanto de las características del bien como de las del propio sujeto:

Como se indicó (a.1), lo aprehendido bajo razón de bien y de conveniente mueve a la voluntad como objeto. Pero el que algo parezca bueno y conveniente se debe a dos cosas: a la condición de lo que se propone, y a la del sujeto a quien se propone. Lo conveniente, en efecto, se dice como relación; por eso depende de ambos extremos. A esto se debe que el gusto, si varía su disposición, aprecie de modo distinto una misma cosa como conveniente o como no conveniente. Por eso dice el Filósofo, en el III *Ethic.*: *Según es cada uno, así le parece el fin.*

Por otra parte, es claro que el hombre se inclina a una disposición determinada siguiendo la pasión del apetito sensitivo. Por eso, cuando el hombre está bajo una pasión, le parece conveniente una cosa que no le parecería tal si estuviera sin pasión; por ejemplo, al que está irritado le parece bien lo que le parece mal cuando está tranquilo. Y de este modo, por parte del objeto, el apetito sensitivo mueve la voluntad.⁴²⁹

De estas explicaciones de santo Tomás recalcamos algunos puntos relevantes para nuestro estudio:

⁴²⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 44, a. 2, in c.

⁴²⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.1, a. 5, in c.

⁴²⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 9, a. 2, in c.

Primero, siempre se quiere un bien, es decir la voluntad no puede “no querer” el bien; pero puede apartarse del fin auténtico o verdadero al determinarse a un bien o fin ficticio (como señalaría, por ejemplo, Alfred Adler); ya sea al considerar un bien mayor de lo que es, más conveniente de lo que es, obviando lo inconveniente que pueda tener. Por eso santo Tomás afirma que es un juicio erróneo el que lleva a la voluntad a engañarse y tender a otro bien⁴³⁰ y señala que “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 manera”.⁴³¹

Segundo, que el apetito sensitivo no mueve necesariamente a la razón o a la voluntad, pero por la disposición del afecto sensible a ciertos bienes puede llevar a la ignorancia o a la distorsión de las percepciones y valoraciones que impida, dificulte o confunda el juicio la razón y engañe a la voluntad, quedando la persona como “autoengañada”.

5. El “autoengaño”

Es decir, puesto que la voluntad no puede no querer el bien, lo que se da es un juicio erróneo sobre el objeto valorado, inclinándose la voluntad a ese “bien aparente”. Santo Tomás señala que el desorden afectivo afecta a la razón “distorsionando” aquello que conoce (o ignorando o falseando). Se expondrá a continuación el modo en que esto sucede. Queremos ahora sólo hacer un inciso para insistir en importancia de estas consideraciones para la práctica de la psicoterapia, pues a partir de ellas se comprende que en psicoterapia, por lo que se refiere a la curación y restablecimiento del paciente, no es suficiente con un análisis (por muy detallado que éste sea) de conductas, mecanismos y procesos intrapsíquicos que lleve al paciente a un cambio cognitivo de sus actitudes, si antes no se da un cambio en la afectividad, “para poder cambiar el modo de percibir”.⁴³²

El desorden de nuestras emociones puede ser causa indirecta del desorden de la voluntad, pues ese desorden mueve en cuanto perturba de modo indirecto el juicio

⁴³⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 75, a. 2, in c.: “Mas, como dijimos arriba (a.1) que la causa del pecado es un bien aparente que mueve con carencia del motivo debido, esto es, de la regla de la razón o de la ley divina, ese mismo motivo, que es el bien aparente, pertenece a la aprehensión del sentido y al apetito. Pero la ausencia misma de la regla debida pertenece a la razón, a la cual corresponde por naturaleza considerar dicha regla. Mas la perfección misma del acto voluntario del pecado pertenece a la voluntad; de modo que el mismo acto de la voluntad, supuestas estas premisas, ya es un cierto pecado”.

⁴³¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 77, a. 2, in c.

⁴³² ECHAVARRÍA, M. F. (2009). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*. La Plata: UCALP, p. 316.

de la razón al dominar los sentidos internos y llegar a modificar el juicio particular de la cogitativa.

La pasión del apetito sensitivo no puede arrastrar o mover a la voluntad directamente, pero puede (hacerlo) indirectamente. Y esto de dos modos. Uno, por una manera de abstracción. 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. Ya porque toda la fuerza dispersada en muchas cosas deviene menor; de donde, por el contrario, cuando se concentra sobre una, se puede dispersar menos a otras cosas. Ya porque en las obras anímicas se requiere cierta atención que, si se aplica con vehemencia a una cosa, no puede atender vehementemente a la otra. Y de este modo, por cierta distracción, cuando se fortalece el apetito sensitivo en relación con una pasión, es necesario que afloje, o sea totalmente impedido, el movimiento propio del apetito racional, que es la voluntad.

El segundo modo es por parte del objeto de la voluntad, que es el bien aprehendido por la razón. Como es evidente por los dementes, el juicio y la aprehensión de la razón, y también el juicio de la facultad estimativa, son impedidos por la aprehensión vehemente y desordenada de la imaginación. Pues es claro que [de] la pasión del apetito sensitivo sigue la aprehensión de la imaginación; como también el juicio del gusto sigue a la disposición de la lengua. Por donde vemos que las personas dominadas por una pasión no apartan fácilmente su imaginación de aquellas cosas sobre las que están afectadas. De ahí que, en consecuencia, frecuentemente el juicio de la razón siga a la pasión del apetito sensitivo y, consiguientemente, el movimiento de la voluntad, a cuya naturaleza corresponde seguir el juicio de la razón.⁴³³

Así pues, la afectividad sensible mueve indirectamente la voluntad de dos modos y según dos principios.

El primero, la comprensión del ser humano como una *unidad*, permite entender el primer impedimento que puede causar el desorden afectivo en el ámbito cognitivo: “por una manera de abstracción. Pues, radicando todas las potencias del alma en la única esencia de la misma, es necesario que, cuando una potencia se concentre en su acto, la otra afloje, o también se vea totalmente impedida en el propio”.⁴³⁴ La alteración emocional dificulta en sí no sólo dirigir la atención a lo que se debería prestar atención, sino también la consideración otros aspectos de la actuación que deben ser también considerados.

⁴³³ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 77, a. 1, in c.

⁴³⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 77, a. 1, in c.

El segundo modo indica la relación que se da entre la emoción y la cognición sensible. Una emoción fuerte obliga a atender a la situación que la ha causado; si se mantiene y repite, refuerza y asienta una particular actitud emocional ante la realidad, y, por tanto, un modo habitual de acción. Por un lado, la emoción responde a la valoración previa de la cognición, la cual “estima” el objeto como bueno o malo; pero, a su vez, esta valoración depende de la inclinación afectiva habitual, es decir, de las disposiciones afectivas que connaturalizan al hombre con determinados bienes e intereses y mueven a la cogitativa a establecer relaciones y asociar elementos (tanto personales como morales) entre los recuerdos y los hechos.⁴³⁵ La atención que prestamos al objeto que haya producido algún tipo de gratificación facilitará, consecuentemente, el crecimiento de un fuerte deseo que puede llevar al hombre a apartarse de aquello que verdaderamente realza la naturaleza humana (del verdadero “autoideal”),⁴³⁶ confundiendo o dificultando así el conocimiento tanto de lo que podría alcanzar (o de las exigencias que ello conlleva) como de sus propias capacidades. La repetición de estas tendencias emocionales conforma los hábitos por los que el individuo se dispone de un modo particular ante las cosas y las personas que lo rodean.⁴³⁷

La afectividad sensible desordenada incide directamente en nuestro modo sensible de percibir la realidad: afecta tanto a la imaginación, a la memoria y a la cogitativa (experiencia práctica), como a nuestra atención e influye a través de estas facultades sensibles en las operaciones del entendimiento y de la voluntad. La cierta autonomía que posee el apetito sensitivo respecto a su objeto propio que es el bien sensible permite que pueda “enfrentarse” a los juicios de la razón y, por su desorden, no seguir a la voluntad. Es decir, se produce una debilidad de la voluntad frente a la fuerza del desorden emocional. Santo Tomás lo explica de la siguiente manera:

Una delectación extraña impide la operación, 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 especulativo⁴³⁸.

⁴³⁵ ECHAVARRÍA, M. F. (2009). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*. La Plata: UCALP, p. 314.

⁴³⁶ ARNOLD M. B. (1970). *Emoción y personalidad*. Lozada, Buenos Aires: Edit. Losada, p. 293.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 282.

⁴³⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 77, a. 1, in c.

Respecto al grado de responsabilidad e inconsciencia que se dan en estos desórdenes, Santo Tomás señala que algo puede ser voluntario en sí mismo: tanto si la voluntad tiende a ello directamente o en su causa (pero no quiere intencionalmente el efecto). Además, se debe tener en cuenta que podemos referirnos a algo como voluntario de dos modos: directa o indirectamente. “Directamente es aquello a lo que tiende la voluntad, indirectamente, aquello que la voluntad pudo impedir y no impidió”.⁴³⁹ A nuestro juicio, la cuestión de la “responsabilidad” en el desorden afectivo debe centrarse en este segundo aspecto: en aquello que la voluntad “pudo impedir y no impidió”; es decir, en la consideración de que el desorden afectivo distorsiona el juicio de la razón, pues puede mitigar o incluso impedir (parcial o totalmente) el orden en la actividad la razón.

En este sentido, la distorsión del conocimiento de sí o, mejor dicho, la ignorancia de sí, juega un importante papel en el orden práctico y consecuentemente, en el orden moral, de lo cual trataremos más específicamente cuando tratemos del autoconocimiento.

La ignorancia (de lo) particular que excusa totalmente es la ignorancia de una circunstancia que uno no puede conocer puesta la debida diligencia. Mas la pasión es causa de la ignorancia de la ley en particular al impedir la aplicación del conocimiento universal a un acto particular. Y esta pasión puede rechazarla la voluntad, como hemos dicho (en sol.).⁴⁴⁰

La ignorancia que origina un desorden voluntario es aquella que implica privación del conocimiento de aquello que uno está obligado a saber. “Mas la ignorancia implica privación de conocimiento: esto es, cuando le falta a uno el conocimiento de aquellas cosas que tiene aptitud para conocer por su naturaleza. Y algunas de éstas está uno obligado a saber: aquellas sin cuyo conocimiento no puede cumplir bien el acto debido. [...] Ahora bien, es evidente que cualquiera que descuida tener o hacer lo que está obligado a tener o hacer, peca por omisión. Por lo tanto, la ignorancia de aquello que uno debe saber es pecado por la negligencia.”⁴⁴¹

Cuando el desorden afectivo es habitualmente consentido, impidiendo que la razón se enfrente a ella, puede darse que las inclinaciones personales queden habitualmente afectadas y desordenadas. De ello se seguiría el “pecado de malicia”, que es perfectamente voluntario; y ello es así porque el desorden afectivo habitual asienta en el corazón del hombre el deseo de un falso fin, es decir, corrompe la

⁴³⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 77, a. 7, in c.

⁴⁴⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 77, a. 7, ad 2.

⁴⁴¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 76, a.2, in c.

estimación del fin (“autoideal”) que desorganiza toda la personalidad y conlleva la distorsión en la valoración que se realiza de los propios actos. De este modo, el vicioso autojustifica su propio desorden y su propio modo de actuar, pues por la inclinación viciosa el hombre juzga falsamente que algo es un bien en sí. Muchas veces el desorden afectivo y conductual es desconocido para el vicioso, y parece sólo comenzar a percatarse de ello cuando de algún modo sufre bajo alguno de sus efectos (sin por ello llegar a conocimiento de los mecanismos de la dinámica viciosa).

La formación de la estructura habitual viciosa manifiesta la presencia de un falso “autoideal”, carente de valor, en el que se ignora y distorsiona la norma moral (o más bien, la verdad). Como señala Arnold, en el hábito vicioso, que domina toda la perspectiva de la persona y se manifiesta en su actitud ante la vida, en su autoconcepto y en su autoideal,⁴⁴² sigue existiendo de un modo inconsciente (en cuanto que se oculta) un conflicto entre una voluntad esclavizada en lucha contra las exigencias de la propia naturaleza que, a pesar de todo el desorden, permanecen como principios motivadores en el fondo de la conducta, siendo el principal de ellos la tendencia natural a la perfección o propia excelencia.⁴⁴³

Abrogar una ley moral universalmente válida para su propia conveniencia significa un cambio en el autoideal de un hombre que producirá un conflicto inconsciente que impide el contento y la felicidad. Un conflicto inconsciente en este sentido esencialmente implica un choque entre el desarrollo de un hombre y su voluntad. Aquí, como en el conflicto consciente, hay un choque entre dos tendencias de acción, una el instinto inarticulado de mejorarse a sí mismo, el otro el deseo explícito de encontrar un camino más corto a la realización y la satisfacción inmediata.⁴⁴⁴

La alteración de la recta afectividad y de la recta razón que produce el vicio, la represión de la luz de la verdad que causa el vicio, por lo que supone de represión y ocultamiento de aquella verdad que pueda contrariar al desorden o dificultar su permanencia en él, se asemeja a un “inconsciente reprimido”, tan asentado en la

⁴⁴² ARNOLD M. B. (1970). *Emoción y personalidad*. Lozada, Buenos Aires: Edit. Losada, p. 282. Como veremos más adelante al tratar de los vicios, la distorsión que se produce en la cognición se estructura en torno al falso fin, dice ECHAVARRÍA, M. F. (2009). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*. La Plata: UCALP p. 499: “siendo que el *experimentum* se puede estructurar según la inclinación de distintos vicios, se podrían distinguir diversos tipos de “complejos” viciosos o patológicos según el vicio del que dependerán”.

⁴⁴³ Cabe plantear aquí cómo el terapeuta podría ayudar al paciente a descubrir, reconocer y valorar estas tendencias naturales que permanecen para él ocultas pero que si son descubiertas pueden ser un punto de apoyo y de fortalecimiento para afrontar el cambio.

⁴⁴⁴ ARNOLD M. B. (1970). *Emoción y personalidad*. Lozada, Buenos Aires: Edit. Losada, p. 312.

estructura de la personalidad que no puede desenmascararse sin la ayuda de otra persona más experimentada, más ordenada afectivamente y más prudente:

Generalmente, la transformación de las propias «estructuras de pecado», gran parte de las veces inconscientes en muchos de sus aspectos y mecanismos, exige un esfuerzo enorme de trabajo sobre sí mismo que no se puede hacer sin la ayuda de otro más experimentado que, en algunos casos [...] éste debería tratar de hacer consciente la conexión del malestar que lleva a la consulta con la estructura habitual, cuyos mecanismos, muchas veces enmascarados deben ser sacados a la luz, y luego, en la medida de lo posible, ayudarlo e impulsarlo al cambio interior que abre las puertas a la transformación positiva de la propia personalidad.⁴⁴⁵

Este desconocimiento, esta ignorancia no es sólo de aquello que se debe saber, sino también de aquello que se debió decir, hacer, o desear;⁴⁴⁶ y lleva a la negligencia tanto por lo que supone de falta de una preparación conveniente y oportuna (es decir, por falta de previsión),⁴⁴⁷ como por la ignorancia de lo que se debería saber, y por la falta de consideración de lo que conviene hacer.⁴⁴⁸

⁴⁴⁵ ECHAVARRÍA, M. F. (2009). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*. La Plata: UCALP, p. 421.

⁴⁴⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 76, a.2, ad 1.

⁴⁴⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 76, a. 2, ad 2.

⁴⁴⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 76, a. 2, ad 3.

IV

PSICOPATOLOGÍA, DESORDEN MORAL Y CONOCIMIENTO DE SÍ

Para poder profundizar en las relaciones entre la psicopatología, el desorden moral y la distorsión del conocimiento de sí realizaremos, en primer lugar, una revisión de los datos estadísticos que aportan los actuales estudios sobre la prevalencia de enfermedades mentales. En este primer apartado pretendemos mostrar cierto indicio del aumento de inclinaciones que desequilibran al hombre a nivel psico-sensitivo y que podrían aportarnos datos a nivel empírico de las posibles relaciones entre psicopatología y desorden moral. Somos conscientes de que tales relaciones no son tan inmediatas, pues no es nuestro objetivo aquí hablar de enfermedad psíquica y de inmoralidad indistintamente, sino de afirmar la unidad ontológica y operativa del ser humano, por la cual muchos trastornos de personalidad van acompañados de síntomas neuróticos y psicosomáticos involuntarios, así como de trastornos clínicos⁴⁴⁹. Y como consecuencia de lo anterior, sugerir la conveniencia en la práctica psicoterapéutica de buscar el desarrollo pleno de la personalidad, en cuanto que: “la enfermedad psíquica (*aegritudo animalis*), [...] puede caer dentro del ámbito de la responsabilidad moral, no sólo en cuanto al comportamiento exterior, sino también en cuanto a la reeducación emocional interior”.⁴⁵⁰ Es decir, mostrar la necesidad de la virtud para el fortalecimiento de la personalidad, por un lado, como vía necesaria para el equilibrio psíquico; y por otro, como vía preventiva del desequilibrio. Intentaremos, pues, en el segundo y tercer apartado, indicar tales semejanzas, sin por ello querer afirmar una completa identificación entre desorden moral y la psicopatología a través del estudio de dichas relaciones en los trastornos de la personalidad, debido a que se entienden éstos como “modos anormales de ser”:

[...] la psiquiatría y la psicopatología más consolidadas no consideran a éstas como patologías, sino como modos anormales de ser, potencialmente patógenos, o en todo caso significativos desde el punto de vista psicopatológico por su comorbilidad, es decir,

⁴⁴⁹ ECHAVARRÍA, M. F. (2007). Enfermedad mental y responsabilidad ético-jurídica. AA. VV. *Encuentro Internacional de Profesores de Derecho Penal de Universidades Católicas*. Buenos Aires: A-Z editora- UCA, p. 58-66.

⁴⁵⁰ Ídem.

por acompañar con frecuencia a trastornos clínicos en un sentido más o menos propio".⁴⁵¹

1. Epidemiología de los trastornos psicopatológicos con mayor prevalencia en Europa

La evidencia del aumento de los trastornos mentales en las últimas décadas se muestra en la multitud de estudios estadísticos realizados a lo largo de estos años. Así, la Organización Mundial de la Salud (OMS) considera que los trastornos mentales son uno de los mayores retos para Europa por su gravedad. Este tipo de enfermedades es considerado de tal gravedad debido a que tiene alta prevalencia y cronicidad, surgiendo en edades tempranas y creando una gran discapacidad. Para el estudio epidemiológico de estos trastornos se toman en consideración la prevalencia, los años de vida vividos con discapacidad y la mortalidad con la finalidad de poder establecer el grado de discapacidad ajustada por año de vida y años vividos con discapacidad.⁴⁵²

Los trastornos mentales son los que más significativamente afectan a las condiciones de enfermedades crónicas de la población en Europa, representando casi el 40% de la población. El Consorcio Internacional de la OMS en Epidemiología Psiquiátrica (ICPE) en el 2000 realizó diversos estudios comparativos de los datos de prevalencia de los trastornos mentales en siete países (Canadá, Estados Unidos, Brasil, México, Países Bajos, Alemania y Turquía) con un tamaño total de la muestra estudiada de 29.644 individuos, basándose las encuestas (*Composite International Diagnostic Interview*, CIDI) en muestras probabilísticas de la población general.⁴⁵³ En los datos recopilados se encuentran las variaciones en las estimaciones de prevalencia a lo largo de la vida de los trastornos mentales (que se centraron en las tres clases amplias de trastornos mentales: trastornos de estado del ánimo, ansiedad y consumo de sustancias). Las más altas indican que más de un tercio de

⁴⁵¹ ECHAVARRÍA, M. F. (2015). Los vicios opuestos a la fortaleza según Tomás de Aquino y su actualidad psicológica. En: *La formación del carácter por las virtudes. Volumen II. Prudencia, fortaleza, justicia y amistad: propuestas terapéuticas y educativas* (p. 51-83). Barcelona: Ediciones Scire, p. 81.

⁴⁵² VICENTE, B., SALDIVIA, S. Y PIHÁN, R. (2016). Prevalencias y brechas hoy; salud mental mañana. *Acta Bioethica*, 22(1), p. 51-61; WORLD HEALTH ORGANIZATION REGIONAL OFFICE FOR EUROPE (2013). The European Mental Health Action Plan. [Consulta: 10 de septiembre de 2016]. Disponible en: <http://www.euro.who.int/en/publications/abstracts/european-mental-health-action-plan-20132020-the>.

⁴⁵³ ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD (2000). Comparación transnacional de la prevalencia de los trastornos mentales y los factores con ellos relacionados. *Boletín de la Organización Mundial de la Salud, Recopilación de artículo*, 3, p. 92-105. [Consulta: 10 de septiembre de 2016]. Disponible en: <http://www.alansaludmental.com/epidemiolog%C3%ADa-en-sm/datos-epidemiol%C3%B3gicos-en-sm/datos-epidemiol%C3%B3gicos-sm-en-el-mundo/>.

la muestra experimentó al menos uno de estos trastornos. En Brasil, Canadá, Alemania, Países Bajos y Estados Unidos se encuentran alrededor del 40%, estimándose que los trastornos de ansiedad son los trastornos más prevalentes en cuatro países y el trastorno asociado al consumo de sustancias en el resto de los países evaluados. Respecto a la cronicidad este estudio muestra que el trastorno más crónico también parecía ser el trastorno de ansiedad. Respecto a la comorbilidad entre trastornos a lo largo de la vida, resultó ser bastante frecuente en la mayoría de los países estudiados, variando dependiendo del país de un 26.7% a un 56.3%.

En estudios más actuales como por ejemplo el estudio europeo dirigido por Wittchen y colaboradores (2011),⁴⁵⁴ el 32.8% de los europeos sufre un trastorno mental. Por otra parte, parece que el trastorno depresivo unipolar es responsable del 13.7% de la discapacidad, seguido de los trastornos relacionados con el alcohol (6.2%) en segundo lugar.⁴⁵⁵ Hoy, el trastorno mental es experimentado por uno de cada diez europeos y en muchas ciudades europeas la depresión es el problema de salud más común. En España, según los resultados del estudio ESEMED, el trastorno mental más frecuente es el episodio depresivo mayor con un 3.9% de prevalencia-vida. Examinado por grupos de trastornos y siguiendo los datos de prevalencia-año, los trastornos más frecuentes son los trastornos de ansiedad con un 5.1%. Sin embargo, atendiendo a los datos de prevalencia-vida, los más frecuentes son los trastornos del ánimo.⁴⁵⁶

En la población general, si observamos los resultados obtenidos en las encuestas sobre el estado emocional encontramos que, las medias europeas respecto a la experiencia de emociones negativas muestran que el 15% experimentan sentirse “especialmente tensos”, el 13% “agotados” y el 20% “cansados”. Junto con estos datos parece relevante señalar los resultados de las encuestas realizadas por el barómetro europeo, las cuales muestran que un 7% de los europeos tomó

⁴⁵⁴ WITTCHEM, H. U., JACOBI, F., REHM, J., GUSTAVSSON, A., SVENSSON, M., JÖNSON, B., OLESEN, J., ALLGULANDER, C., ALONSO, J., FARAVELLI, C., FRATIGLIONI, L., JENNUM, P., LIEB, R., MAERCKER, A., VAN OS, J., PREISIG, M., SALVADOR-CARULLA, L., SIMON, R., Y STEINHAUSEN, H. C. (2011). The size and burden of mental disorders of the brain in Europe 2010. *European Neuropsychopharmacology*, 21, p. 655-679.

⁴⁵⁵ WORLD HEALTH ORGANIZATION REGIONAL OFFICE FOR EUROPE (2013). *The European Mental Health Action Plan*. [Consulta: 10 de septiembre de 2016]. Disponible en: <http://www.euro.who.int/en/publications/abstracts/european-mental-health-action-plan-20132020-the>.

⁴⁵⁶ MINISTERIO DE SANIDAD Y CONSUMO (2007). *Estrategia de Salud Mental del Sistema Nacional de Salud*. [Consulta: 10 de septiembre de 2016]. Disponible en: http://www.msssi.gob.es/organizacion/sns/planCalidadSNS/pdf/excelencia/salud_mental/ESTRATEGIA_SALUD_MENTAL_SNS_PAG_WEB.pdf.

antidepresivos en los últimos 12 meses tanto para la depresión como para la ansiedad.⁴⁵⁷

Respecto a los porcentajes que reflejan el estado emocional negativo de la población, es interesante también observar la apreciación que realizan Echeburúa, Salaberría y Cruz-Sáez⁴⁵⁸. Estos autores señalan que en los últimos años se ha dado un cambio manifiesto en los motivos de consulta de la población. Ha aumentado la tendencia a acudir a consulta no tanto por lo que denominamos propiamente trastornos mentales, sino por cuadros menores. Estos cuadros parecen estar relacionados con mayor intolerancia al sufrimiento y surgen como manifestación de un estado de “infelicidad”. Entre este tipo de motivos de consulta parecen encontrarse los siguientes: el duelo por la pérdida de un ser querido, conflictos o ruptura de pareja, problemas en la convivencia con los hijos, estrés laboral, problemas adaptativos a las nuevas situaciones que surgen en la vida o la convivencia con determinados enfermos o incapacitados.⁴⁵⁹ Respecto a este punto, nos parece encontrar una conexión entre las propuestas realizadas en el presente trabajo con el estudio de Hammen sobre el estrés y su relación con los trastornos depresivos y ansiosos.⁴⁶⁰ Este autor considera que los factores de vulnerabilidad (entre los que incluye factores como eventos adversos tempranos, así como un apego disfuncional familiar o elevado neuroticismo) tanto para los trastornos de ansiedad como para los trastornos depresivos afectan a la valoración y a la regulación emocional. Además, demuestra que ambas tipologías de trastorno comparten una característica común, lo cual explicaría la comorbilidad y co-ocurrencia de ambos trastornos: elevados niveles de estrés. Tal relación le lleva a sugerir que la relación entre estrés y este tipo de trastornos parece ser bidireccional debido a que el nivel de estrés no solo actúa como factor predisponente para presentar alguno de estos trastornos, sino que también aumenta el estrés cuando la persona presenta uno de estos trastornos.

La elevada disfuncionalidad que causan ambos trastornos nos parece interesante para poder profundizar posteriormente en la relación de esta sintomatología como

⁴⁵⁷ EUROPEAN UNION (2010). *Mental Health: Special Eurobarometer 345/Wave 73.2*. [Consulta: 10 de septiembre de 2016]. Disponible en: http://ec.europa.eu/health/mental_health/docs/ebs_345_en.pdf.

⁴⁵⁸ ECHEBURÚA, E., SALABERRÍA, K., Y CRUZ-SÁEZ, M. (2014). Aportaciones y limitaciones del DSM-5 desde la Psicología Clínica. *Terapia Psicológica*, 32(1), p. 65-74.

⁴⁵⁹ ECHEBURÚA, E., SALABERRÍA, K. DE CORRAL, P. Y CRUZ-SÁEZ, M. (2012). Funciones y ámbitos de actuación del psicólogo clínico y del psicólogo general sanitario: una primera reflexión. *Psicología conductual*, 20(2), p. 423-435.

⁴⁶⁰ HAMMEN, C. (2016). Depression and stressful environments: identifying gaps in conceptualization and measurement. *Anxiety, Stress, & Coping*, 29(4), p. 335-351.

efecto del desorden emocional, pues los procesos y mecanismos por los que se presentan elevados niveles de estrés y trastornos depresivos (con co-ocurrencia también de trastornos de ansiedad) influyen en la mayoría de ámbitos personales. No solo influyendo en la valoración y la regulación emocional, sino que encuentran como síntomas relevantes elevados niveles de conflicto, inseguridad, hipersensibilidad, elevada afectividad negativa y disminución de la capacidad de solución de problemas sociales.

El porcentaje de prevalencia de estos trastornos, por tanto, parece hacerse evidente. La Organization World Mental Health Surveys reporta que se atribuyen a los trastornos de ansiedad un 31% de riesgo en la población y a los trastornos del estado de ánimo un 22.9%, asociándolo además con elevado consumo de sustancias y con trastornos de la conducta.⁴⁶¹

Realizar estudios comparativos de los distintos trastornos mentales presenta diversas dificultades que impiden tener una visión general de la salud mental. Tanto debido a la diversidad de evaluaciones que se utilizan, como a la dificultad de establecer un primer diagnóstico de determinados trastornos (como los trastornos de la personalidad). En el ESEMED, las tasas de comorbilidad de los trastornos mentales en la población general española son elevadas y sus patrones de comorbilidad son complejos. De este modo, al igual que en el resto de países, trastornos como el trastorno de ansiedad generalizada, la distimia o el trastorno de angustia se encuentran entre los trastornos que con mayor frecuencia se presentan con algún otro trastorno comórbido.⁴⁶² En este estudio, además, se destaca la comorbilidad de los trastornos de ansiedad con trastornos del estado del ánimo y el consumo de sustancias, lo que vuelve a confirmar lo anteriormente expuesto.

En el estudio LIGANDO se muestra el porcentaje de estos trastornos dentro de la población clínica, y se expone que el motivo de consulta más frecuente fue por síntomas depresivos (26.7%), seguido de síntomas de ansiedad (18.2%),

⁴⁶¹ WILLIAMS, D. R. (2010). Childhood adversities and adult psychopathology in the WHO World Mental Health Surveys. *The British Journal of Psychiatry*, 197, p. 378–385; European Monitoring Centre for Drugs Addiction (2015). *Comorbidity of Substance Use and Mental Health in Europe*. [Consulta: 10 de septiembre de 2016].

Disponible en: <http://www.emcdda.europa.eu/publications/insights/comorbidity-substance-use-mental-disorders-europe>.

⁴⁶² ALONSO, J., Y HARO, J. M. (2007). Prevalencia-Año de la comorbilidad de los trastornos mentales y factores de riesgo sociodemográficos asociados en la población general de España. Resultados del estudio ESEMeD-España. *Actas Españolas de Psiquiatría*, 35(2), p. 4-11.

mezclándose sintomatología tanto ansiosa como depresiva en las personas diagnosticadas con uno de los dos trastornos.⁴⁶³

Si bien los trastornos del Eje I⁴⁶⁴ como los trastornos del ánimo y trastornos psicóticos, son más comúnmente identificados y tratados en los centros de salud, su relación con los trastornos de la personalidad ha sido ampliamente investigada. Esto es debido a que a pesar de su difícil diagnóstico (y las amplias variaciones de prevalencia en los estudios epistemológicos) éstos afectan y crean mayor vulnerabilidad a presentar otro trastorno clínico. La prevalencia de los trastornos de la personalidad se eleva cuando se estudia como diagnóstico secundario obtenido tras una consulta por un padecimiento sincrónico de un trastorno general del Eje I.⁴⁶⁵ La tasa de prevalencia de los trastornos de la personalidad en pacientes ambulatorios aumenta respecto a la población general llegando a cifras que oscilan entre el 30% y el 50%.⁴⁶⁶ También se han encontrado evidencias de que los trastornos de la personalidad presentan con elevada frecuencia síntomas asociados, ya sean depresivos como de ansiedad y, en menor frecuencia, síntomas psicóticos. Los datos disponibles sobre la comorbilidad existente entre los trastornos de la personalidad y algunos trastornos mentales del Eje I son relativamente elevados. Algunos autores proponen que estas altas tasas de co-ocurrencia entre los trastornos de la personalidad y otros trastornos mentales son debidas a que el trastorno de la personalidad actúa como un factor de vulnerabilidad predisponente, dato que para nuestra investigación tiene elevada relevancia.⁴⁶⁷

⁴⁶³ CABALLERO, L., BOBES, J., VILARDAGA, I. Y REJAS, J. (2009). Prevalencia clínica y motivo de consulta en pacientes con trastorno de ansiedad generalizada atendidos en consultas ambulatorias de psiquiatría en España. Resultado del estudio LIGANDO [Clinical prevalence and reason for visit of patients with generalized anxiety disorder seen in the psychiatry out-patient clinics in Spain. Results of the LIGANDO study]. *Actas Españolas de Psiquiatría*, 37(1), p. 17-20.

⁴⁶⁴ Precisamos brevemente a qué nos referimos cuando hablamos de trastornos clasificados en el Eje I. El DSM-5 evalúa las áreas de funcionamiento enumerando los trastornos y afecciones sin designaciones axiales. Sin embargo, en los anteriores manuales de diagnóstico para evaluar el funcionamiento en las distintas áreas se utilizaban cinco ejes. El Eje I (Trastornos Clínicos), Eje II (Trastornos de la personalidad, Retraso mental, Rasgos desadaptativos de la personalidad), Eje III (Enfermedades médicas), Eje IV (problemas psicosociales y ambientales) y Eje V (EEAG [0-100], grado de discapacidad para la actividad diaria).

⁴⁶⁵ TYRER P, MULDER R, CRAWFORD M, NEWTON-HOWES G, SIMONSEN E, NDETEI D, KOLDOBSKY, N. FOSSATI, A., MBATIA, J., Y BARRETT, B. (2010). Personality Disorder: a new global perspective. *World Psychiatry*, 9, p. 56-60. Respecto a la vulnerabilidad a la que predisponen los trastornos de la personalidad ver por ejemplo: GUNDERSON, J. G., TRIEBWASSER, J., PHILLIPS, K. A., Y SULLIVAN, C. N. (1999). Personality and vulnerability to affective disorders. En Cloninger, C. R. (Ed.), *Personality and Psychopathology* (p. 3-32). Washington, DC: American Psychiatric Press.

⁴⁶⁶ CABALLO, V. (2004). *Manual de trastornos de la personalidad. Descripción, evaluación y tratamiento*. Madrid: Síntesis.

⁴⁶⁷ CERVERA, G., HARO, G. Y MARTÍNEZ-RAGA, J. (2005). *Trastorno límite de la personalidad. Paradigma de la comorbilidad psiquiátrica*. Madrid: Médica panamericana.

El meta-análisis realizado por Friborg⁴⁶⁸ sobre la comorbilidad entre los trastornos de la personalidad y los trastornos de ansiedad muestra que el riesgo de presentar un trastorno de la personalidad comórbido al trastorno de ansiedad varía desde un 35% en el trastorno de estrés post-traumático a un 52% en el trastorno obsesivo-compulsivo. Yendo a mayor especificidad, se muestra que el riesgo es mayor respecto al Cluster C (evitativo, dependiente y obsesivo-compulsivo) siendo dos veces mayor su frecuencia (en cuanto a comorbilidad con los trastornos de ansiedad) que el Cluster A o el Cluster B. En el Cluster C, el trastorno de personalidad evitativa tiene el mayor porcentaje de comorbilidad. Respecto a los trastornos depresivos, se encuentra que los trastornos del ánimo o emocionales son más frecuentemente comórbidos con los trastornos de la personalidad límite, evitativa y dependiente.⁴⁶⁹

La revisión que realiza este estudio de tres encuestas epidemiológicas encuentra que la prevalencia de los trastornos de la personalidad entre los pacientes diagnosticados con algún trastorno del ánimo o ansioso es del 38.1%, en el segundo estudio de un 23.6% y en el tercero, reportaron que el 45.9% de pacientes diagnosticados con un trastorno depresivo mayor cumplían criterios para al menos un trastorno de la personalidad. Cuando, por el contrario, se centraban no tanto en el carácter sindrómico del trastorno sino en la comorbilidad de determinados rasgos de personalidad, estos autores encontraron que los trastornos depresivos se relacionan con altos porcentajes de afectividad negativa.⁴⁷⁰

Con independencia de las dificultades de los métodos evaluadores de la comorbilidad con este tipo de trastornos, la revisión que realizan estos autores de los estudios de su prevalencia muestra que se establece un intervalo entre el 10.3 y 15%. Prevalencia cuya variación depende de la población estudiada, el método de evaluación y obviamente el tamaño y composición de la muestra.

⁴⁶⁸ FRIBORG, O., MARTINUSSEN, M., KAISER, S., ØVERGÅRD, K. T., Y ROSENVINGE, J. H. (2013). Comorbidity of personality disorders in anxiety disorders: A meta-analysis of 30 years of research. *Journal of Affective Disorders*, 145(2), p. 143-155.

⁴⁶⁹ RICHARDS, C. S. Y O'HARA, M. W. (Eds.). (2014). *The Oxford handbook of depression and comorbidity*. New York, NY: Oxford University Press; SKODOL, A. E., SHEA, M. T., YEN, S., Y GUNDERSON, J. G. (2010). Personality disorders and mood disorders: perspectives on diagnosis and classification from studies of longitudinal course and familial associations. *Journal of Personality Disorders*, 24(1), p. 83-108.

⁴⁷⁰ KOTOV, R., GAMEZ, W., SCHMIDT, F., Y WATSON, D. (2010). Linking "big" personality traits to anxiety, depressive, and substance use disorders: a meta-analysis. *Psychological Bulletin*, 136(5), p. 768-821.

Por ejemplo, en el estudio de Torgersen, Kringlen y Cramer⁴⁷¹ se revisan 10 trabajos sobre prevalencia de los trastornos de la personalidad en estudios comunitarios, obteniendo para cualquier trastorno de la personalidad oscilaciones entre el 5,9% y el 22,5%, con una prevalencia media del 11,1%. Si bien otros tipos de trastorno de la personalidad tienen igual o mayor prevalencia que el trastorno límite (0,7%-1,4%), éste presenta una elevada comorbilidad con otros trastornos. Los estudios realizados en poblaciones clínicas han mostrado que es el trastorno de la personalidad más frecuente con entre el 30 y el 60% de prevalencia entre los pacientes diagnosticados con trastorno de la personalidad.⁴⁷² Por lo que la incidencia global de este trastorno se encuentra entre el 10% el 13% entre la población.⁴⁷³ Lo significativo del trastorno de la personalidad límite es que algunos autores llegan incluso a declararlo como el trastorno emocional más representativo de nuestro tiempo y como el resultado de una sociedad instalada en la inmadurez, la banalidad y la falta de cohesión.⁴⁷⁴ Por este motivo, en esta investigación queremos profundizar posteriormente en este trastorno.

Si bien no hemos profundizado en la prevalencia de todos los trastornos de la personalidad, nos parecen relevantes los datos mencionados hasta ahora en referencia a la interrelación demostrada entre trastornos de ansiedad y otros trastornos clínicos. para mostrar que a pesar de presentarse una misma sintomatología en el Eje I el significado de esta sintomatología puede variar ampliamente dependiendo de sus causas. Así, por ejemplo, será distinta la sintomatología depresiva que surge debido a una enfermedad orgánica de la sintomatología depresiva bajo la cual subyace un trastorno de la personalidad.⁴⁷⁵ Con esta afirmación no se pretende negar la base orgánica peculiar que puede encontrarse en muchos trastornos. No obstante, nos parece máximamente relevante proponer que la falta de la educación en la virtud tiene graves consecuencias en la formación de la personalidad y, por consiguiente, que esta falta de virtud puede

⁴⁷¹ TORGERSEN, S., KRINGLEN, E. Y CRAMER, V. (2001). The prevalence of personality disorders in community sample. *Archives of General Psychiatry*, 58(6), p. 590-596.

⁴⁷² MOLINA, R., RUBIO, V., PÉREZ, A., Y CARRASCO, J. L. (2004). Trastorno límite de la personalidad. En M. Roca (Ed.), *Trastornos de la personalidad* (p. 513-545). Barcelona: Ars Médica.

⁴⁷³ MOSQUERA, D. (2004). *Diamantes en Bruto I. Un acercamiento al trastorno límite de la personalidad. Manual informativo para profesionales, pacientes y familiares*. Madrid: Pléyades, S.A.

⁴⁷⁴ CERVERA, G., HARO, G., MARTÍNEZ-RAGA, J. Y OTROS (2005). *Trastorno Límite de la Personalidad. Paradigma de la comorbilidad psiquiátrica*. Madrid: Editorial Médica Panamericana.

⁴⁷⁵ Esta afirmación se puede constatar al observar las diversas formulaciones teóricas de personalidad que han propuesto un modelo explicativo para explicar las variables psicológicas intervinientes en el estrés y la ansiedad a pesar de su complejidad causal. Cfr. POLAINO-LORENTE, A., TRUFFINO, J. C., Y DEL POZO ARMENTIA, A. (2003). *Fundamentos de psicología de la personalidad*. Madrid: Ediciones Rialp.

llevar a transformar una mera predisposición en un grave trastorno con alteraciones a todos los niveles:

En muchos casos nos podemos preguntar si nos encontramos ante disposiciones adquiridas, o ante la mera consecuencia de disposiciones orgánicas, o una combinación de ambas cosas. También sobre el grado de responsabilidad sobre estos rasgos. [...] Baste recordar, en todo caso, que aun las disposiciones positivas y negativas preracionales pueden ser llamadas, por semejanza, virtudes y vicios naturales, aunque sólo materialmente y no formalmente se reduzcan a estas categorías. En la medida en que son susceptibles de influencia psicoterapéutica, al menos algunos de ellos (se suele exceptuar al trastorno antisocial) pueden, por ello mismo, ser objeto de una terapéutica centrada en las virtudes.⁴⁷⁶

2. Relación entre desequilibrio psíquico y responsabilidad moral

La posibilidad de establecer la relación entre desequilibrio psíquico y responsabilidad moral se basa en el hecho de que, aunque se dé un desequilibrio en la parte psíquica, la razón no queda completamente impedida, y por ello, aunque con dificultad, puede influir como guía de la parte emocional.⁴⁷⁷ Si bien la discusión de esta relación comienza a estar presente en la actualidad en algunos autores que han investigado los trastornos de la personalidad, su estudio apenas se ha desarrollado en el ámbito de la psicología.⁴⁷⁸

La constatación del aspecto moral de estos trastornos es investigada en diversos estudios como el de Charland,⁴⁷⁹ quien sugiere la naturaleza moral de los trastornos

⁴⁷⁶ ECHAVARRÍA, M. F. (2013). Templanza e intemperancia. Actualidad psicológica de la concepción tomista de las virtudes. En: *La formación del carácter por las virtudes. Volumen I. Templanza e intemperancia: propuestas terapéuticas y educativas*. (p. 27-62). Barcelona: Ediciones Scire, p. 58.

⁴⁷⁷ ECHAVARRÍA, M. F. (s. f.). *Bases filosóficas para una teoría de la enfermedad psíquica*. [Consulta: 2 de mayo de 2017]. Disponible en: http://www.academia.edu/3073210/Bases_filos%C3%B3ficas_para_una_teor%C3%ADa_de_la_enfermedad_ps%C3%ADquica.

⁴⁷⁸ Cfr. ECHAVARRÍA, M. F. (2007). Enfermedad mental y responsabilidad ético-jurídica. AA. VV. *Encuentro Internacional de Profesores de Derecho Penal de Universidades Católicas*. Buenos Aires: A-Z editora- UCA, p. 58-66. Respecto a las causas del desequilibrio psíquico señala Echavarría la dificultad que existe en hablar únicamente de una causa: "En muchos casos hay una combinación de causas orgánicas, anímicas y existenciales cuyo peso exacto no es posible determinar humanamente. El mismo carácter hilemórfico de nuestra vida psicosenitiva hace difícil o imposible determinar muchas veces si es la modificación orgánica la que ha causado el desorden psíquico o es la influencia psíquica la que ha modificado el órgano (es decir, en términos tomistas, si el trastorno es consecuencia de una pasión corporal o de una pasión anímica)" (p. 63).

⁴⁷⁹ CHARLAND, L. C. (2004). Character: moral treatment and the personality disorders. En J. Radden (Ed.), *The Philosophy of Psychiatry: A Companion*. New York, NY: Oxford University Press.

de la personalidad del Cluster B del DSM-IV. Este autor sostiene en su investigación que los trastornos de la personalidad del Cluster B son de naturaleza moral, debido a, (1) el lenguaje utilizado para definirlos, que es un lenguaje caracterizado por la utilización de calificativos morales y (2) por el hecho de que en su tratamiento psicoterapéutico es requerida un cambio profundo en el modo de ser, lo que este autor define como una especie de “conversión moral”. Su tesis central, por tanto, es que ante estos trastornos nos encontramos con aspectos fundamentalmente morales, basándose en el tipo de tratamiento que requiere para curarlos. Un segundo estudio, el de Zachar,⁴⁸⁰ parece proponer la doble naturaleza, psíquico-médica y moral, de estos trastornos.

Respecto al estudio de Charland pueden realizarse diversas consideraciones: si bien parece clara la atribución de un carácter moral a los trastornos de la personalidad del cluster B, la concepción de la moral de la que este estudio parte difiere de la visión aristotélico-tomista de la teoría de la virtud. En el estudio citado, el autor limita el mal moral a realizar el mal al prójimo, sin atender, por ejemplo, el desequilibrio interno causado por el desorden emocional al que a lo largo del presente trabajo continuamente nos referimos. Por ello, a nuestro entender, tendría sentido la inclusión de los trastornos de la personalidad del Cluster C como trastornos con una naturaleza moral, pues, como señala Echavarría, recordarían sus rasgos a los vicios contrarios a la virtud de la fortaleza, siendo por tanto también necesario en el tratamiento el ejercicio de la virtud:

Algo semejante se puede decir de la personalidad dependiente, cuyo rasgo principal es su temor al abandono y separación de los demás, además de la dependencia de sus opiniones y juicios, lo que demuestra un profundo temor a tomar decisiones, que revela falta de magnanimidad y, más en particular, de esas virtudes que le son tan próximas: la confianza y la seguridad.

En el trastorno obsesivo-compulsivo de la personalidad se observa una mezcla de rasgos que se asemejan tanto a los vicios por exceso como por defecto de la virtud que nos ocupa. Por un lado, se ve un temor excesivo y angustioso a lo imprevisto y desusado, así como a cometer faltas deshonrosas, lo que se relaciona con la escrupulosidad, de la que antes hemos hablado. [...]

Si puede llamar la atención que se relacionen vicios con trastornos de la personalidad, se debe recordar que la psiquiatría y la psicopatología más consolidadas no consideran a éstas como patologías, sino como modos anormales de ser, potencialmente patógenos, o

⁴⁸⁰ ZACHAR, P., Y POTTER, N. N. (2010). Personality disorders: moral or medical Kinds - or both? *Philosophy, Psychiatry & Psychology*, 17(2), p. 101- 117.

en todo caso significativos desde el punto de vista psicopatológico por su comorbilidad, es decir, por acompañar con frecuencia a trastornos clínicos en un sentido más o menos propio. El modo de ser es el carácter o personalidad, y en el ser humano es en última instancia de orden moral, porque el carácter humano está hecho para recibir su configuración última (suponiendo las bases biológicas e influencias sociales) desde la razón y la voluntad.⁴⁸¹

Desde una aproximación a los trastornos de la personalidad más dimensional nos parece relevante la investigación realizada por Álvarez,⁴⁸² en la que demuestra la necesidad de una aproximación interdisciplinar que permita asumir el valor de la voluntad y el ejercicio de la virtud en la formación de la personalidad. La propuesta de esta autora se centra en el asentamiento de un modelo de estudio que contemple todas las dimensiones de la persona. Así, partiendo de un modelo cristiano de la personalidad,⁴⁸³ para poder comprender de un modo completo los desórdenes y categorías diagnósticas, realiza un estudio de la personalidad teniendo en cuenta todo el conjunto de las facultades humanas. Desde esta perspectiva, el estudio de Álvarez facilita esta comprensión global, pues investiga no sólo la alteración que se encuentra en cada facultad del hombre y su mutua interacción, sino también la comprensión de las causas del trastorno a la luz del estudio de las cuatro causas aristotélicas.

Llegado a este punto parece necesario realizar aquí una aclaración sobre la investigación de los trastornos de la personalidad. Uno de los puntos de vista más discutidos, comparando los distintos modelos teóricos, es la continua discusión sobre si estos trastornos deben considerarse desde un punto de vista dimensional o categorial. Esta discusión es de máxima actualidad debido a los cambios realizados en el DSM-5.

Frente al enfoque categorial, el cual establece que estos trastornos son entidades cualitativamente distintas, el enfoque dimensional, considera que los trastornos de la personalidad son un conjunto de rasgos de carácter cuantitativo y desadaptativo, y que forman parte de un continuo, de tal modo que entre normalidad y anormalidad

⁴⁸¹ ECHAVARRÍA, M. F. (2015). Los vicios opuestos a la fortaleza según Tomás de Aquino y su actualidad psicológica. En: *La formación del carácter por las virtudes. Volumen II. Prudencia, fortaleza, justicia y amistad: propuestas terapéuticas y educativas*. (p. 51-84). Barcelona: Ediciones Scire, p. 80-81.

⁴⁸² ÁLVAREZ-SEGURA, M. (2015). *Increase of Egocentricity as An Index of Psychopathology in Personality Disorders* (Tesis doctoral). Universitat Abjbat Oliba CEU, Barcelona. [Consulta: 28 de septiembre de 2016]. Disponible en: <http://www.tesisenred.net/handle/10803/300310>.

⁴⁸³ Modelo defendido por autores de lo que hemos tratado anteriormente como Grice, Moncher, Titus o Scrofani. Cfr. SCROFANI, P., Y ROSS, G. A. (2009). Beyond DSM-IV-TR: Some considerations for psychodiagnostics from a Catholic perspective on the person. *Edification*, 3(1), p. 64-68.

se daría una diferencia gradual. Respecto a estas clasificaciones debemos realizar varias aclaraciones: desde la teoría aristotélico-tomista de la virtud se entiende que la personalidad no se compone de partes cuantitativas igualmente relevantes entre sí, sino que estas “cuasi partes” son rasgos que están ordenados entre sí de modo jerárquico y orgánico, dándose un rasgo principal que da forma (la causa formal) y configura el resto de rasgos y su interacción, entre los que se pueden encontrar rasgos primarios y secundarios, lo cual se muestra claramente en la presentación y justificación de los vicios capitales y de las virtudes fundamentales según Tomás de Aquino.

La razón de este orden es la comprensión de la personalidad como organización operativa, es decir, como orientada a la operación, pues como hemos señalado anteriormente en el orden de las operaciones el principio es el fin, y éste es el que da forma a la personalidad. Así señala Echavarría que “cada hábito tiende a un fin o bien propio. Pero la totalidad de la estructura operativa de la persona sólo se comprende desde el fin o bien que pone orden y jerarquía en los hábitos”.⁴⁸⁴ Por ello, puede afirmarse que la normalidad queda determinada por la orientación al fin, de tal modo que aquellas operaciones que se aparten del fin son desordenadas, (por tanto, en este sentido es categorial) y en cuanto están más o menos desviadas del fin, o más o menos arraigado está el vicio o la virtud (nos estamos refiriendo por ejemplo a la continencia e incontinencia) se da una diferencia de grado o dimensional. Por ello, si bien Álvarez expone los rasgos descritos por el “*Five-Factor Model*”,⁴⁸⁵ los incluye dentro de la causa material y formal consciente de que éstos no dan razón causal de los trastornos ni distinguen los tipos de disposiciones que pueden darse.

Lo que nos interesa aquí destacar brevemente del estudio de Álvarez es la sintomatología que se manifiesta en áreas como la cognición (tanto sensible como racional) y la afectividad en los trastornos de la personalidad presentados por el DSM-5 con mayor evidencia empírica de su existencia; nos interesa también resaltar la relación de estos trastornos de personalidad con determinados vicios en cuanto que el establecimiento del vicio por el que se forma un patrón rígido y repetitivo de un modo de respuesta incluye la distorsión en el modo de percibir, en la deliberación

⁴⁸⁴ ECHAVARRÍA, M. F. (2013). Personalidad y responsabilidad: La clínica de la personalidad desde una perspectiva antropológica. En A. Polaino-Lorente y G. Pérez-Rojo (2013). *Antropología y psicología clínica*. (p. 53-75). Madrid: CEU Ediciones, p. 61.

⁴⁸⁵ McCRAE, R. R., Y COSTA JR, P. T. (2013). Introduction to the empirical and theoretical status of the five-factor model of personality traits. En T. A. Widiger, y P T. Costa (Eds.), *Personality disorders and the five-factor model of personality* (3^o ed., p. 15-27). Washington, DC: American Psychological Association.

voluntaria y en la autodecepción. Pues, Álvarez equipara este patrón rígido a los esquemas (donde se incluyen creencias irracionales y distorsiones cognitivas que reducen el conflicto de uno mismo con la realidad) desarrollados inicialmente por Beck⁴⁸⁶ y ampliados por Young.⁴⁸⁷

Puesto que las entendemos como una buena aportación a nuestra investigación, sintetizamos brevemente las aportaciones del trabajo de Álvarez analizando el trastorno de la personalidad evitativa, límite y narcisista.

Álvarez señala que, en el trastorno de la personalidad evitativa, el motivo final de la conducta es la búsqueda de seguridad y control bajo la que se estructuran el resto de rasgos. En la afectividad sensible predomina la emoción del miedo o temor que domina la voluntad en cuanto que ésta huye de aquello que la razón propone, de tal modo que al huir aquello que teme, va apartando y bloqueando a la persona paulatinamente de toda capacidad de razonamiento y deliberación. En este sentido, Álvarez asemeja este trastorno a las características de los vicios del temor y la pusilanimidad, en cuanto que el temor va incapacitando a la persona a considerar las cosas que es capaz (pues ni siquiera tiene experiencia de ello), y por ello, se asemeja al pusilánime que huye o niega su capacidad debido a que se desconoce y tiene miedo a fracasar, configurándose así una personalidad en la que el deseo de absoluta seguridad, se abstiene de perseguir aquellos objetivos que supongan soportar alguna dificultad (por la debilidad y el temor manifiestos).

Bajo el principio de seguridad, las predisposiciones caracteriales se estructuran como vicio. En este punto el vicio del temor y la pusilanimidad (falta de coraje, o temeroso) queda bien establecido. Si el temor es establecido induce a la persona a escapar de lo que tiene miedo. Además, el miedo dirige la capacidad de pensar y deliberar. [...] Este vicio, entonces, se relaciona con la pusilanimidad porque causa que la persona se considere como no capaz de realizar cosas, de las que, en realidad, es capaz.⁴⁸⁸

⁴⁸⁶ BECK, A. T., BUTLER, A. C., BROWN, G. K., DAHLGAARD, K. K., NEWMAN, C. F., Y BECK, J. S. (2001). Dysfunctional beliefs discriminate personality disorders. *Behaviour Research and Therapy*, 39(10), 1213-1225.

⁴⁸⁷ YOUNG, J., Y BEHARY, W. T. (1998). Schema-focused therapy for personality disorders. En N. Tarrier, A. Wells, y G. Haddock (Eds.), *Treating complex cases. The cognitive behavioral therapy approach* (p. 340- 376). Chichester: John Wiley; YOUNG, J. E., KLOSKO, J. S., Y WEISHAAR, M. E. (2003). *Schema therapy: A practitioner's guide*. Guilford Press.

⁴⁸⁸ ÁLVAREZ-SEGURA, M. (2015). *Increase of Egocentricity as An Index of Psychopathology in Personality Disorders* (Tesis doctoral), p. 82-83: "Thus, under the security principle, the character predispositions structure themselves as a vice. At this point the vice of fear and pusilanimity (or lack of courage, or fearfulness) get well established. If fear is established it induces the person to escape from what s/he fears. [...] This vice, then, is related to pusilanimity because it causes the person to consider that s/he is not able to do things, but which, in reality, are within his/her capacity". T. N.

El vicio de la pusilanimidad parece manifestarse tanto en los sentimientos de angustia, vergüenza e inferioridad que aparecen en aquellas circunstancias donde no es posible sentirse seguro, como el asentamiento de los siguientes esquemas cognitivo-relacionales:

- *defectiveness/shame schema*: sentimiento de que uno es defectuoso, malo, no querido, inferior o inválido, lo que conlleva hipersensibilidad a las críticas, al rechazo y a la vergüenza; autoconciencia, comparaciones e inseguridad alrededor de los demás.

- *instability schema*: expectativas de que los demás no darán apoyo emocional y protección.

Estos esquemas reflejan un patrón rígido que se crea en el dominio racional, donde movido por el temor necesita el refugio de una rígida dicotomía para sentirse seguro, esta dicotomía la asemeja al esquema *defectiveness/shame*, pues movido por esta falta de coraje o pusilanimidad, la persona no puede mantener la voluntad en el bien de la razón. Tan pronto como percibe el miedo, las capacidades cognitivas y volitivas se vuelven rígidas y se reducen a ideas simples y sentimientos que restringen. Así, la pusilanimidad, no permite un contacto profundo con la verdadera naturaleza interior. El estado de ánimo del pusilánime determina la percepción que tiene de sí y del mundo como indigno de poder comprometerse, pudiendo desarrollar una predisposición a la indiferencia y al vicio de la pereza. La persona queda atrapada en la indolencia y la desesperanza y llega a una completa apatía. Esto, el falso objetivo de seguridad arrastra toda la sensibilidad, volición y cognición sin alcanzar la tranquilidad deseada. Con ello, se alimenta el círculo vicioso al aumentar la ansiedad, y se bloquea la voluntad sumiéndola en una apatía que bloquea el desarrollo de la personalidad en una progresiva discrepancia entre potencialidades y metas.

Una vez establecido el vicio de la pusilanimidad, el círculo vicioso comienza a afianzarse: el deseo de seguridad no trae paz y calma interior; muy al contrario, conlleva una ansiedad progresiva y la desesperación consecuente. La retirada de los objetos adecuados bloquea cualquier placer y gozo. Consecuentemente, la persona solo siente el consiguiente alivio del comportamiento evitativo, el cual a lo largo del tiempo es transformado en más ansiedad reforzando estrategias patológicas.⁴⁸⁹

⁴⁸⁹ ÁLVAREZ-SEGURA, M. (2015). *Increase of Egocentricity as An Index of Psycopathology in Personality Disorders* (Tesis doctoral), p. 85: "Once pusilanimity has been established, the vicious circle becomes entrenched: the the desire for security does not bring inner peace and calm; quite

En el trastorno de la personalidad límite, el principal rasgo que se manifiesta es la inconstancia, de tal modo que incluso ésta se ve reflejada en la falta de un fin que motive la conducta. En el plano afectivo, la inestabilidad y la ira, con distintos episodios de cambio de humor que pueden ser reflejo de la reactividad al estrés interpersonal. Estas personalidades sienten que no existen, que les falta una relación significativa, de cuidado y apoyo, por ello experimentan intenso miedo al abandono.

En el ámbito racional se da una inestable autoimagen y sentido de identidad. Las personalidades con trastorno de la personalidad límite son incapaces de integrar los aspectos positivos y negativos que toda persona posee en una percepción coherente.

Puede haber una alteración de la identidad caracterizada por una autoimagen o sentido del yo remarcadamente y persistentemente inestable. A este nivel hay una tendencia a prestar atención y evaluar el objeto presente o la persona de un modo absoluto o unilateral, sin ninguna sombra ni ambigüedad, y separado del contexto. Son incapaces de integrar aspectos positivos y negativos del yo y de otros en una serie de percepciones coherentes. Los otros son totalmente buenos o malos, ideales o devaluados, dominantes o impotentes y en una secuencia temporal, estos resultados presentan una constante oscilación entre estas contradicciones. El mismo esquema de todo o nada es aplicado a la percepción de uno mismo.⁴⁹⁰

Álvarez asemeja la percepción que tiene de sí la persona con trastorno de la personalidad límite también al esquema *defectiveness/shame*: sentimiento de que uno no es querido, es defectuoso, malo, inferior o inválido. La ira fácilmente puede manifestar el resentimiento que acumula y que se manifiesta en un continuo sentimiento de baja valoración, lo que inclina a la persona a evitar cualquier tipo de reconciliación con aquellos ante los que se considera humillada.

the contrary, it brings progressive anxiety and consequent despair. The withdrawal from appropriate objects blocks any pleasure and joy. Consequently, the person only feels subsequent relief of avoidance behaviour, which in time is again transformed into more anxiety with the reinforcement of pathological strategies". T. N.

⁴⁹⁰ ÁLVAREZ-SEGURA, M. (2015). *Increase of Egocentricity as An Index of Psychopathology in Personality Disorders* (Tesis doctoral), p. 102: "There may be an identity disturbance characterized by markedly and persistently unstable self-image or sense of self. At this level there is a tendency to regard and evaluate the present object or person in a one-sided and absolute manner, without any shadings or ambiguities, and separated from its context. There are unable to integrate positive and negative aspects of the self and others into coherent perceptions. Others are totally good or bad, ideal or devalued, dominant or powerless and in the temporal sequence, this results in a constant oscillation between these contradictions. The same all-or-nothing schema applies for the perception of oneself". T. N.

En el ámbito volitivo presenta constantes los cambios en la toma de decisiones, tanto referente a la carrera profesional, como a la identidad sexual, a los valores y al tipo de amigos. Esta debilidad de la voluntad se manifiesta en la sensación de experimentar todo pasivamente, como si las propias decisiones no formasen parte de la evolución de su vida. La artificialidad con la que vive esconde un sentimiento de vacío que se intenta llenar con placeres momentáneos. Álvarez relaciona estas características con el vicio de la intemperancia, en cuanto que su manifestación más clara es la falta de armonía e integración del yo que deja a la persona con una sensación de inestabilidad y angustia ante la impredecibilidad de la vida. Como vicios secundarios Álvarez señala la impaciencia y la ira. Así, el asentamiento del vicio parecería comenzar con la emoción de la ira y su transformación en resentimiento para preservar el orgullo. La persona así resentida experimenta una continua devaluación por parte de los demás; realimenta esa ira a partir de una racionalización de ideaciones vengativas y tácticas pasivo-agresivas que llegan a distorsionar las verdaderas experiencias guardadas en la memoria, creándose así la expectativa de que va a ser devaluada y buscando esta expectativa que sea confirmada. En este estado, la búsqueda de placer se realiza como alivio al dolor y angustia interior.

Estas descripciones del trabajo de Álvarez merecerían un estudio particular en el que se profundizase la relación entre el Trastorno de la personalidad límite no sólo con la intemperancia, sino con la pusilanimidad y la acedia.

Respecto al trastorno de la personalidad narcisista, nos parece interesante señalar uno de los dos tipos de este trastorno. Si bien el fin motivador de la conducta es el deseo de admiración causada por una valoración excesiva de sí mismo por parte de los demás, esta búsqueda de admiración puede ser reflejo de conductas compensatorias de un sentimiento de inferioridad, que pueden llevar a negar la realidad y a construir una falsa imagen de sí centrada en la superioridad. Álvarez encuentra en este trastorno tres manifestaciones viciosas del orgullo: la vanidad, la presunción y la arrogancia.

Hay tres manifestaciones primarias de orgullo que son fácilmente reconocibles en estas personalidades: la vanidad, la presunción y la arrogancia. Mientras que el orgullo se relaciona más con nosotros mismos, la vanidad se relaciona con lo que creemos que los otros piensan de nosotros. El rasgo dominante de la persona vanida es su preocupación

absorbente respecto a su apariencia y el efecto que causa en los otros. El propio valor depende, entonces, de la aclamación de los otros.⁴⁹¹

La búsqueda de admiración refleja en el fondo una profunda inseguridad que no se repara por la elevada valoración, sino que justamente proporciona mayor angustia. Dentro de los esquemas cognitivo-relacionales observamos que vuelve a aparecer el esquema *defectiveness/shame*. Así, en el ámbito racional, las autovaloraciones se fundan en una autoimagen creada, que, en el caso del narcisista compensatorio, es creada como refugio de seguridad y de superioridad compensatoria. El temor a enfrentarse a sí mismos es la razón por la que niegan la realidad y construyen esta falsa autoimagen.

Aunque Álvarez no lo dice explícitamente, nos parece volver a encontrar en uno de los tipos del trastorno narcisista, características del vicio de la pusilanimidad. Más adelante se profundizará en este vicio para relacionarlo con las psicopatologías señaladas.

Echavarría, a su vez, apunta a las posibilidades de relación del vicio de la intemperancia con determinados desequilibrios psíquicos. Atendiendo a la clasificación de los trastornos de la personalidad del DSM-IV-TR, muestra la semejanza de las características de los trastornos del Cluster C (miedos, ansiedad, fragilidad emocional e inseguridad entre otros) con el “carácter neurótico” descrito por Adler; carácter neurótico que, desde la perspectiva de la teoría tomista de la virtud, se relaciona con la falta de la virtud de la fortaleza, debido a que falla “la capacidad del apetito irascible para hacer frente a los males, las incomodidades, las frustraciones, la actitud negativa del prójimo”.⁴⁹² De modo similar, Echavarría entiende que el Cluster B que agrupa personalidades con rasgos de impulsividad, irritabilidad, inestabilidad emocional y teatralidad se relaciona con la falta de la virtud de la templanza. La irritabilidad característica del trastorno antisocial se relaciona con aquellos vicios relacionados con el control de la ira, la impulsividad; la inestabilidad emocional característica del trastorno límite se relacionaría con los vicios presentes en las áreas encargadas de dominar el placer sensual (más

⁴⁹¹ ÁLVAREZ-SEGURA, M. (2015). *Increase of Egocentricity as An Index of Psychopathology in Personality Disorders* (Tesis doctoral), p. 112: “There are three primary manifestations of pride that are easily recognized in these personalities: vanity, conceit and arrogance. While pride relates more to ourselves, vanity relates to what we would have others think of us. The dominant feature of a vain person is her/his absorbing concern with her/his appearance and the effect s/he has on others. The self-value depends, then, on the acclamation of others”. T. N.

⁴⁹² ECHAVARRÍA, M. F. (2013). Templanza e intemperancia. Actualidad psicológica de la concepción tomista de las virtudes. En: *La formación del carácter por las virtudes. Volumen I. Templanza e intemperancia: propuestas terapéuticas y educativas*. (p. 27-62). Barcelona: Ediciones Scire, p. 56.

propiamente del ámbito de la intemperancia como vicio específico); la sensualidad característica del trastorno histriónico con el vicio de la lujuria o la falta de modestia; y el trastorno narcisista con el vicio contrario a la humildad, así como con la vanidad y la presunción (vicios contrarios a partes de la fortaleza).

Además de los trastornos de la personalidad señalados, Echavarría encuentra relación entre diversos trastornos clínicos del Eje I y la falta de virtud de la templanza, aunque añade que un profundo análisis de estos trastornos permitirá comprobar que en multitud de casos éstos dependen también de algún trastorno de la personalidad. Por un lado, aquellos trastornos que manifiestan una conducta impulsiva se relacionan con la falta de templanza, encontrándose entre estos todos los trastornos del control de impulsos, las adicciones o la bulimia. Pero señala que no se debe tener en cuenta únicamente la impulsividad y el descontrol, sino el objeto del desorden: en este sentido, respecto a los alimentos, señala los trastornos de la conducta alimentaria, respecto a la conducta sexual, todas las parafilias.

Atendiendo, pues, al trabajo de Álvarez y al de Echavarría vemos que pueden establecerse claras relaciones entre los desequilibrios psíquicos y determinados vicios contrarios a la templanza y la fortaleza, y más particularmente con alguno de ellos como el de la pusilanimidad que supone una mayor distorsión del conocimiento de sí.

Partiendo de esta primera pequeña conclusión y recogiendo la propuesta de Echavarría de que la intemperancia es factor que favorece determinados trastornos psicopatológicos,⁴⁹³ nos parece que después de haber mostrado qué trastornos tienen mayor prevalencia tanto en la población general como en el ámbito clínico en Europa, se puede corroborar que: (1) por un lado, el ejercicio de la virtud refuerza la estructura de la personalidad dificultando que nuestra voluntad y nuestra razón se dejen arrastrar por determinados impulsos o emociones momentáneas. (2) Y que, por el contrario, la falta de virtud dispone a que el individuo sumido en el vaivén emocional, ante las situaciones que se presentan a lo largo de una vida, las cuales implican cierta dificultad, y requieren un determinado nivel de exigencia y responsabilidad, esté más expuesto a elevados niveles de estrés, responda ante ellos con mayor vulnerabilidad, y pueda padecer con mayor facilidad depresión y otras “emociones negativas”. Lo cual se ejemplifica en los resultados empíricos

⁴⁹³ ECHAVARRÍA, M. F. (2013). Templanza e intemperancia. Actualidad psicológica de la concepción tomista de las virtudes. En: *La formación del carácter por las virtudes. Volumen I. Templanza e intemperancia: propuestas terapéuticas y educativas* (p. 27-62). Barcelona: Ediciones Scire.

obtenidos en investigaciones como la de Calvete y Estévez. Estos autores investigan la relación entre adicción y esquemas cognitivos y demuestran que determinadas adicciones, como el consumo de drogas, tienen como principales factores de riesgo estilos de comportamiento impulsivos y esquemas cognitivos relacionados con la falta de límites (esquemas que se “activan” ante determinados ambientes estresantes).⁴⁹⁴

3. Psicopatología, desorden moral y conocimiento de sí

Enlazando con las relaciones propuestas en el apartado anterior y tras haber realizado una breve revisión de la psicopatología más frecuente en nuestra sociedad, tanto de trastornos clínicos como de trastornos de personalidad, pretendemos en este apartado afirmar la actualidad de la teoría tomista de la virtud también en este ámbito. Tal propósito lo llevaremos a cabo mostrando primero, las posibles relaciones o semejanzas que encontramos entre los rasgos y efectos de los vicios opuestos a la templanza y a la fortaleza, así como las consecuencias comportamentales manifiestas en los trastornos más frecuentes. Y como segundo objetivo, se intentará apuntar los efectos de esos vicios en el conocimiento de sí.

En relación a la inclusión de un modelo cognitivo en las teorías de la personalidad, autores como Kelly o Bandura son referencias obligadas. Sin embargo, no todos los textos plantean la misma postura, pues McAdams,⁴⁹⁵ por ejemplo, incluye a Beck con su concepto de esquema disfuncional, como un modelo que permite entender la motivación humana desde la perspectiva cognitiva.⁴⁹⁶ Para estas teorías, como la de Beck, la personalidad se ve sostenida por las representaciones que tiene el sujeto de sí mismo y del mundo, de tal modo que la patología emocional refleja determinadas distorsiones cognitivas, que se concretan a modo de esquema:

La personalidad puede concebirse como una organización relativamente estable compuesta por sistemas y modalidades. Los sistemas de estructuras entrelazadas (esquemas) son los responsables de la secuencia que va desde la recepción de un estímulo hasta el punto final de una respuesta conductual. La integración de los estímulos ambientales y la formación de una respuesta adaptativa depende de esos sistemas entrelazados de estructuras

⁴⁹⁴ CALVETE, E., Y ESTÉVEZ, A. (2009). Consumo de drogas en adolescentes: El papel del estrés, la impulsividad y los esquemas relacionados con la falta de límites. *Adicciones*, 21(1), p. 49-56. Doi: <http://dx.doi.org/10.20882/adicciones.251>.

⁴⁹⁵ MCADAMS, D. P. (1997). A conceptual history of personality psychology. En R. Hogan, J. Johnson, y S. Briggs (Eds.), *Handbook of personality psychology* (p. 3-39). San Diego: Academic Press.

⁴⁹⁶ GABALDA, I. C. (2013). El estudio de la personalidad en el modelo cognitivo de Beck. Reflexiones críticas. *Boletín de Psicología*, 109, p. 23.

especializadas. En la memoria, la cognición, el afecto, la motivación, la acción y el control, participan sistemas separados pero relacionados. Las unidades básicas de procesamiento, que son los esquemas, están organizadas según sus funciones (y también según su contenido). Diferentes tipos de esquemas tienen diferentes funciones. Por ejemplo, los esquemas cognitivos tienen que ver con la abstracción, la interpretación y el recuerdo; los esquemas afectivos son responsables de la generación de sentimientos; los esquemas motivacionales se relacionan con los deseos; los esquemas instrumentales preparan para la acción, y los esquemas de control están involucrados en la autoobservación y la inhibición o dirección de las acciones.⁴⁹⁷

Encontramos cierta semejanza entre la noción de esquema descrita por Beck y la noción clásica de “hábito”. Los esquemas como “sistemas de estructuras entrelazadas” organizadas según su función y su contenido se pueden asemejar al conjunto de hábitos que conforman la personalidad. Desde el punto de vista aristotélico-tomista el hábito se caracteriza por ser una disposición estable y difícilmente móvil:

Una cierta cualidad, de la cual dice Aristóteles, en el libro V *Metaphys.*, que el hábito es una disposición por la cual el sujeto está bien o mal dispuesto en sí mismo, o en relación con otra cosa, al modo como es un cierto hábito la salud. Y en este sentido hablamos ahora de hábito.⁴⁹⁸

Los hábitos a los que nos referimos al tratar de la personalidad son propiamente los hábitos operativos. Estos hábitos disponen particularmente a las capacidades del hombre a obrar de un determinado modo gracias a la repetición de actos. Los actos por los que se forma el hábito son actos voluntarios y además repercuten en el propio agente. Es decir, el agente al actuar produce un efecto también sobre sí mismo. Como explica Aristóteles, realizando actos temperados el hombre se hace templado. Gracias a estas características, la adquisición de hábitos presupone la posibilidad del agente de adquirir nuevos “patrones” o “modos”, es decir, unas determinadas “marcas” en el agente por el aprendizaje adquirido que disponen al individuo a actuar de un determinado modo en el futuro.⁴⁹⁹ Esta característica nos acerca a comprender que el concepto de “esquema” asume esta “marca” de aprendizaje por la que la persona piensa (cognición), desea (afectividad) y se comporta (obrar) de un particular modo. El conjunto de hábitos asienta en el hombre una segunda naturaleza que manifiesta lo que nos es connatural y que,

⁴⁹⁷ BECK, A.T., FREEMAN, A., Y DAVIS, D.D. (2005). *Terapia cognitiva de los trastornos de personalidad*. Buenos Aires: Paidós Ibérica, p. 37-38.

⁴⁹⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 49, a. 1, co.

⁴⁹⁹ BERNACER, J. Y MURILLO, J. I. (2014). The Aristotelian conception of habit and its contribution to human neuroscience. *Frontiers in human neuroscience*, 8(883), p. 1-10.

consecuentemente, refleja aquello que consideramos más valioso y que, por lo mismo, es causa de mayor gozo. En el orden de las virtudes morales, los hábitos virtuosos perfeccionan la acción y la afectividad. Por este motivo se denomina carácter al conjunto de hábitos éticos.⁵⁰⁰ Como afirma Titus, gracias a la virtud en la persona se forma un orden interno que se manifiesta a todos los niveles: “el conocimiento y el amor virtuosos son expresados en actos y prácticas que implican la persona como un todo (incluyendo los aspectos inconscientes) tanto el nivel racional, como el volitivo, como el emocional e incluso el interrelacional”.⁵⁰¹

En relación con lo expuesto, observamos que las teorías actuales brevemente explicadas, son teorías en las que no se ofrece una teoría de la personalidad del ser humano en su totalidad, sino como una teoría sobre aspectos principalmente motivacionales, de algún modo relacionados entre sí, por los que el sujeto llega a ser lo que es, perspectiva desde la cual en los trastornos de la personalidad, los esquemas y las conductas manifiestas, son patrones crónicos disfuncionales.⁵⁰² En nuestro trabajo no se seguirán teorías como la de Beck por la falta de congruencia con el modelo antropológico que en nuestro trabajo se defiende. No obstante, todo ello, la aportación de Beck nos parece hasta cierto punto interesante al relacionar una patología concreta con un tema vinculado a la cognición y a la afectividad; en este sentido, las creencias disfuncionales reflejarían uno o más temas que unen la historia del paciente, estrategias compensatorias y reacciones disfuncionales en situaciones recurrentes.

Desde esta perspectiva, a la hora de referirnos a las relaciones recíprocas entre vicio, psicopatología y conocimiento de sí mismo, preferimos apoyarnos en la propuesta de autores en cuya teoría de la personalidad la persona no quede “disuelta” en la propia teoría. Y por eso, también en este punto, seguimos la propuesta de Echevarría para quien:

si bien la persona y la personalidad no se identifican en la criatura, pues la primera es el sujeto subsistente y la segunda pertenece al orden de las determinaciones accidentales (pues la personalidad o el carácter es el conjunto organizado de hábitos operativos). Sin embargo, no se trata de una mera yuxtaposición de dos “cosas” completas. La

⁵⁰⁰ ECHAVARRÍA, M. F. (2009). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. La Plata: UCALP.

⁵⁰¹ TITUS, C. (2012). The role of habitus in Christian moral psychology. *Edification*, 6(1), p. 40.

⁵⁰² WEISHAAR, M. E., Y BECK, A. T. (2006). Cognitive theory of personality and personality disorders. En S. Strack (Ed.), *Differentiating Normal and Abnormal Personality* (p. 113-135). New York: Springer.

personalidad viene de la persona, es la unidad operativa estable de un hombre en cuanto manifestativa y completiva de su ser personal.⁵⁰³

En nuestro trabajo, a la hora de presentar una clasificación de determinados desórdenes preferimos, pues, seguir como referente principal, en primer lugar, la obra de Echavarría,⁵⁰⁴ especialmente ahora aquella en la que trata el tema de los vicios; y, por otra, la clasificación del DSM-5. Nos referiremos también a las descripciones realizadas por Millon, ya que el modelo de Millon de personalidad muestra la interrelación que puede existir entre determinados trastornos sintomáticos (que se muestran en la sintomatología más manifiesta) y los patrones de personalidad patológica (que se pueden encontrar más ocultos).

Los patrones de personalidad patológica son características profundamente arraigadas que impregnan todas las facetas de la actividad del individuo [...] Estos patrones derivan de la compleja y secuencial interacción de los factores constitucionales y de la experiencia. Una vez establecidos en los primeros estadios de la vida, los patrones patológicos tienden a invadir nuevas esferas y a perpetuarse dentro de círculos viciosos; imponen un modo de vida tan arraigado y automático que el paciente a menudo no advierte su presencia ni sus devastadoras consecuencias.⁵⁰⁵

Por último, como ya hemos adelantado, relacionaremos la principal sintomatología con las creencias disfuncionales del modelo cognitivo de Beck para verificar la relación entre psicopatología y distorsión cognitiva, más propiamente distorsión del conocimiento de sí, debido a que estas creencias disfuncionales juegan un papel esencial en la dinámica afectiva y sustentan comportamientos que frecuente reafirman al individuo en sus propias creencias respecto de sí mismo como del mundo.⁵⁰⁶

3.1 Consideraciones previas: La importancia del fin en la estructura del vicio

⁵⁰³ ECHAVARRÍA, M. F. (2010). Persona y personalidad. De la psicología contemporánea de la personalidad a la metafísica tomista de la persona. *Espíritu*, 139, p. 246.

⁵⁰⁴ Cfr. ECHAVARRÍA, M. F. (2015). Los vicios opuestos a la fortaleza según Tomás de Aquino y su actualidad psicológica. En: *La formación del carácter por las virtudes. Volumen II. Prudencia, fortaleza, justicia y amistad: propuestas terapéuticas y educativas* (p. 51-83). Barcelona: Ediciones Scire; ECHAVARRÍA, M. F. (2013). Templanza e intemperancia. Actualidad psicológica de la concepción tomista de las virtudes. En: *La formación del carácter por las virtudes. Volumen I. Templanza e intemperancia: propuestas terapéuticas y educativas*. (p. 27-62). Barcelona: Ediciones Scire.

⁵⁰⁵ MILLON, T. (1976). *Psicopatología Moderna. Enfoque biosocial de los aprendizajes erróneos y de los disfuncionalismos*. Barcelona: Salvat, p. 246.

⁵⁰⁶ No profundizaremos en una reflexión sobre los cambios que se han producido en el DSM-5 porque nos apartaría del tema que nos ocupa, únicamente queremos apuntar que respecto a los "Cinco Grandes" de Costa y McCrae sobre los que se basa la Sección III del DSM-5 donde se realiza una nueva propuesta no hay un claro consenso, pues la estructura penta factorial no es aceptada por todos y, entre los que la aceptan, no existe un acuerdo definitivo sobre los factores que se deberían incluir.

La principalidad de un vicio en la estructura del carácter viene determinada por el “fin ficticio” o bien aparente; fin que el hombre persigue bajo la consideración de que ese bien es lo más valioso para su vida personal. Por lo que, según a los fines a los que uno esté apegado, tendrá un orden de preferencias u otro. Y es principalmente la comprensión de este orden de elementos la que nos ayuda a formar el “cuadro” de la “estructura caracterial personal” de un paciente.⁵⁰⁷ Siguiendo esta línea de reflexión, un vicio capital es aquel que mueve a que la persona vaya organizando la personalidad en base a ese fin, de tal modo que todo el dinamismo psíquico, tanto a nivel afectivo, cognitivo como conductual, se ordena a conseguir y salvaguardar tal fin. Este vicio capital asienta un modo de ser particular que se refleja y manifiesta en el conjunto de rasgos y conductas que conforman la personalidad bajo el orden dado por el fin principalmente amado.

Recordemos que los elementos causales que parecen tener mayor relevancia en la formación de la personalidad son: el *fin* –cuyo conocimiento revela el sentido que da la persona a su propia vida⁵⁰⁸ o el “deber ser”– y las *disposiciones naturales* (temperamentales y afectivas) –cuyo conocimiento muestra “el horizonte de las posibilidades de desarrollo de la persona”, “lo que soy”–.⁵⁰⁹

El conocimiento de “nuestra capacidad” y de nuestra valía se encuentra íntimamente relacionado con el conocimiento de nuestra disposición a la virtud, con el conocimiento de nuestro orden psíquico, que nos descubre tanto la jerarquía de “valores” o bienes amados como las propias disposiciones naturales hacia determinadas virtudes o determinados vicios. En esta misma línea, será necesario también un conocimiento de los efectos que el vicio tiene sobre el conocimiento de sí, pues, como afirma Echavarría, los principios fundamentales de la personalidad viciosa son el *egoísmo*, en cuanto que la concupiscencia se revela contra la norma de la razón, y el *falso fin*, en cuanto que “cuando el falso fin ideal se apodera de la intención del sujeto comienza la organización del carácter neurótico”.⁵¹⁰

⁵⁰⁷ ECHAVARRÍA, M. F. (2009). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. La Plata: UCALP, p. 456.

⁵⁰⁸ ECHAVARRÍA, M. F. (2013). Responsabilidad y personalidad. La clínica de la personalidad desde una perspectiva antropológica, En A. Polaino-Lorente y G. Pérez-Rojo (Eds.), *Antropología y psicología clínica*. (p. 53-75). Madrid: CEU Ediciones, p. 57: “La vida humana particular, la vida de la persona humana, no se entiende exclusivamente desde su naturaleza, que sólo nos da el marco de sus posibilidades, sino principalmente desde el fin, desde aquello que busca como sentido de su existencia. Y a este sentido se dirige a través de sus elecciones libres tomadas en la intimidad de su conciencia”.

⁵⁰⁹ Ibid., p. 58.

⁵¹⁰ ECHAVARRÍA, M. F. (2009). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. La Plata: UCALP, p. 489.

No obstante, ya hemos apuntado que la descripción de la “estructura caracterial personal” no se puede reducir a una consideración esquemática por la que el ejercicio de la virtud se convierta en una mera “*técnica de conducta*”. Santo Tomás no se olvida de la individualidad y particularidad propia de la persona humana, así señala que no se puede hacer ciencia sobre un individuo concreto “puesto que las disposiciones particulares de los hombres son infinitas”.⁵¹¹ Sin embargo, como ya hemos indicado, considera que, de un modo general, se pueden establecer una serie de relaciones entre los vicios, por la principalidad de las cosas a las que tienden. Los efectos (o hijas) de los vicios –al describir una constelación de rasgos y conductas entorno a un vicio capital– configuran la personalidad a partir del fin perseguido. Este fin ficticio cumple un papel rector en la estructuración de la personalidad en cuanto que de él toma el hombre las normas por las que rige su vida.⁵¹² Por este motivo Tomás de Aquino sostiene que “el pecado que no es borrado inmediatamente por el arrepentimiento, conduce a otro por su propio peso”.⁵¹³ El círculo vicioso que conlleva el vicio capital proviene del desorden de la afectividad, que para evitar un conflicto con la razón y autojustificarse debe distorsionarlo, arrastrando a un nuevo desorden en la afectividad y en la conducta.⁵¹⁴

Los vicios capitales son tales por perseguir fines que “poseen algunas razones primarias para mover el apetito”.⁵¹⁵ En este sentido, santo Tomás distingue en el hombre tres tipos de bienes que pueden llevar a estos desórdenes por el amor desordenado al bien. A partir de ello, Echavarría reconoce tres grupos de vicios en correspondencia con los tres tipos de concupiscencias (soberbia de la vida, concupiscencia de los ojos y de la carne):⁵¹⁶

1. El bien del alma: “la excelencia de la alabanza o del honor”, en cuanto que participa de una propiedad de la felicidad (la excelencia), que se busca desordenadamente por la soberbia y la vanagloria.
2. El bien más exterior: las riquezas, que participa de una propiedad de la felicidad por razón de “suficiencia”, se apetece desordenadamente por la avaricia.

⁵¹¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 84, a. 3, in c.

⁵¹² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q.1, a. 5, in c.

⁵¹³ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 109, a. 8, in c.

⁵¹⁴ ECHAVARRÍA, M. F. (2009). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. La Plata: UCALP, p. 453.

⁵¹⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 84, a. 4, in c.

⁵¹⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 77, a. 5.

3. El bien del cuerpo: conservación del individuo y de la especie. Siendo la propiedad que acompaña a la felicidad el placer, lo apetecen desordenadamente la gula y la lujuria.

Del amor al bien surgen el resto de movimientos afectivos, tanto de búsqueda de ese bien como de huida de los males contrarios. Por ello, si bien el primer modo es consecución de estos bienes, santo Tomás reconoce un segundo modo por el cual se huye de un bien conveniente por el mal “subjetivo percibido” que la consecución de ese bien conlleva.

1. En cuanto que el bien propio puede conllevar un mal, está el vicio de la acedia que se entristece del bien espiritual por el trabajo que cuesta conseguirlo.
2. En cuanto que un bien ajeno impide un bien propio (la propia excelencia); si no se rebela contra él está el vicio de la envidia, si se rebela y se quiere vengar, está el vicio de la ira.

3.2 Los vicios por exceso y por defecto

Tanto los hábitos virtuosos como los viciosos son tales debido a que se han formado en la persona mediante sus elecciones conscientes. La guía de la razón es necesaria pues es la “regla” o “medida” de la afectividad. Por ello dice el Aquinate que:

La medida y regla del movimiento apetitivo sobre lo apetecible es la razón misma. Pero el bien de lo que es medido y regulado consiste en que se conforme con su regla, como el bien en los objetos artificiales es que se adecuen a la regla del arte. En este tipo de cosas lo malo se da porque algo está en desacuerdo con su regla o medida. Esto acontece, o porque va más allá de la medida, o porque se es deficiente respecto de ella, como es evidente en todo lo que es medido y regulado. Por eso es manifiesto que el bien de la virtud moral consiste en la adecuación a la medida de la razón.⁵¹⁷

Como opuestos a los hábitos virtuosos se encuentran pues, los hábitos viciosos correspondientes tanto por exceso como por defecto. En este apartado se expone concisamente cómo santo Tomás estructura los vicios y sus distintas partes. Con anterioridad a esta exposición se explicará brevemente qué entiende santo Tomás por virtud moral y qué partes la conforman. Si bien a lo largo de esta investigación no se ha profundizado específicamente a estudiarlas, creemos necesario apuntar esta estructura por los siguientes motivos: el primero, porque nos ayuda a

⁵¹⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 64, a. 1, in c

comprender el proceso por el que educar en la virtud. Esto nos lleva a destacar el importante papel tanto pedagógico como psicoterapéutico que tienen las partes integrales en la adquisición de la virtud. El segundo motivo, es porque nos permite tener un mapa ordenado de las relaciones que se establecen entre los vicios, así como el modo en el que cada vicio se aleja del “justo medio”.

Anteriormente hemos señalado que la virtud moral es propiamente un hábito operativo bueno, que ordena las acciones y emociones del hombre. Son disposiciones que perfeccionan las facultades del hombre para obrar bien, pues por la virtud moral el hombre guarda un modo y un orden en la inclinación de cada una de sus potencias respecto a su objeto propio.⁵¹⁸ Aristóteles la define como “un hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y según el criterio del hombre prudente”.⁵¹⁹ De este modo, todas las operaciones psíquicas del hombre se ordenan bajo el gobierno de la razón en orden al fin último, al bien total de la persona. Si bien, por tanto, cada virtud es distinta, las virtudes morales forman el carácter creando una unidad operativa, en la cual las virtudes morales quedan relacionadas entre sí y subordinadas a la prudencia. Por ello, afirma Echavarría que el término medio del que habla Aristóteles no es una medida por la cual la virtud se mantenga en equilibrio entre un extremo y otro, sino que las emociones y las acciones son buenas en cuanto se guían por la regla de la recta razón y son viciosas en cuanto se apartan por exceso o por defecto de esta rectitud:

La virtud consiste en un término medio, entre dos vicios opuestos. Ésta es parte de la verdad, pero no el todo de ella, si no queremos entender la virtud como mera mediocridad. La idea de Aristóteles, precisada mayormente por santo Tomás, es la siguiente. La recta razón es la regla de las pasiones [emociones] y actos humanos. Las pasiones [emociones] y actos humanos son buenos en la medida en que se hacen según la regla de la recta razón, malos, en cambio, en la medida en que se apartan de dicha regla. Ese apartarse, en especial en el caso de las virtudes que versan sobre las pasiones, puede ser, desde el punto de vista de su materia, en más o en menos, por exceso o por defecto. Pero, desde otro punto de vista, el de la concordancia con la norma y la excelencia, la virtud está en un extremo, y el vicio en el opuesto.⁵²⁰

⁵¹⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 55.

⁵¹⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, L. II, c. 6 (1107 a 1-3).

⁵²⁰ ECHAVARRÍA, M. F. (2013). Templanza e intemperancia. Actualidad psicológica de la concepción tomista de las virtudes. En: *La formación del carácter por las virtudes. Volumen I. Templanza e intemperancia: propuestas terapéuticas y educativas* (p. 27-62). Barcelona: Ediciones Scire, p. 32.

En este sentido, la virtud se encuentra en un extremo en cuanto a su adecuación a la norma y cercanía a la perfección mientras que los vicios se encontrarían en el otro extremo.

Dejar de obrar según la recta razón, es apartarse de nuestro mayor bien, debido a que nos apartamos de la regla que ordena nuestra vida psíquica y nuestras acciones, y tender desmedidamente, desviadamente, por exceso o por defecto hacia un bien que pierde de vista el bien total de la persona.⁵²¹ Por ello, como enseña Aristóteles y recuerda Echavarría, este medio que pone la recta razón, es un medio “relativo a nosotros”:

La dirección racional concreta de la vida humana pasa por la virtud de la prudencia y depende, por ello mismo, de la estructura de la personalidad moral del agente mismo. Porque, por la conexión que existe entre las virtudes, nadie ser prudente sin tener las demás virtudes morales.⁵²²

El orden de la razón deja de participarse en toda nuestra realidad, de tal modo que por los vicios contra la templanza y la fortaleza (que ordenan los dos tipos de tendencia que encontramos en las operaciones psíquicas: de impulsión hacia el bien y de retracción del mal), el apetito sensitivo pierde de vista la guía de la razón, e impide el dominio de sí al impedir que el individuo se dirija según aquello que en él es lo más importante, la razón. Debido que la medida de la regla de la recta razón se toma el última instancia del fin último, y como medida próxima de la propia virtud,⁵²³ la ordenación de la vida psíquica requiere de nosotros medidas distintas en cuanto que lo conveniente es tal dependiendo de lo que la vida del individuo exige, de lo que se deriva la importancia del aprendizaje de la virtud no en un sentido abstracto, sino a partir de la vida concreta del individuo que encuentra sentido desde la convivencia y el encuentro con otros seres humanos, modelos de vida virtuosa por los cuales comienza a vivir las virtudes y conocer el modo por el que crecer.

Habiendo aclarado este aspecto, al que ya en cierto se hacía referencia en los Capítulos II y III, señalaremos ahora brevemente las partes en las que se divide la virtud, pues de esta estructura deriva la enumeración de los vicios a los que nos referiremos en el presente capítulo.

⁵²¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 85, a. 2, in c.

⁵²² ECHAVARRÍA, M. F. (2013). Templanza e intemperancia. Actualidad psicológica de la concepción tomista de las virtudes. En: *La formación del carácter por las virtudes. Volumen I. Templanza e intemperancia: propuestas terapéuticas y educativas* (p. 27-62). Barcelona: Ediciones Scire, p. 32

⁵²³ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 141, q. 1, a. 6.

La virtud moral se divide en tres partes. Así lo expone el Aquinate refiriéndose a las partes de la prudencia:

Se puede distinguir un triple género de partes: *integrales*, como son partes de una casa, la pared, el techo, el cimiento; *subjetivas*, como la vaca y el león en el género animal; *potenciales*, como la virtud nutritiva y la sensitiva en el alma. Así, pues, son tres los modos de poder asignar partes a una virtud. El primero, por semejanza con las partes integrales. En este caso se dice que son partes de una virtud determinada aquellos elementos que necesariamente deben concurrir para el acto perfecto de la misma. [...] Las partes subjetivas de una virtud las llamamos especies de la misma. [...] Se consideran asimismo partes potenciales de una virtud las virtudes anexas ordenadas a otros actos o materias secundarias porque no poseen la potencialidad total de la virtud principal. [...].⁵²⁴

Encontramos, pues, que la virtud tiene tres clases de partes: integrales, subjetivas y potenciales. Las partes integrales son aquellas condiciones que posee la virtud, y que, por tanto, son necesarias para que ésta se dé. Las partes subjetivas son las especies propias de la virtud, de manera que, son partes que conforman la virtud cuando hablamos de ésta en sentido estricto. Las partes potenciales, son aquellas virtudes que no comparten la misma materia de la virtud, pero que sí comparten el modo (en la templanza, moderar; en la fortaleza, impulsar o resistir).⁵²⁵

4. Vicios opuestos a la templanza: la distorsión del conocimiento de uno mismo

La templanza es la virtud que, siguiendo los dictados de la recta razón, modera la búsqueda y satisfacción del placer, para de este modo ordenar las potencias sensibles a las potencias intelectuales a fin de que la afectividad y la cognición se ordenen al último fin. La templanza se refiere principalmente a los placeres que provienen del sentido del tacto, y a los placeres que se derivan de conseguir lo conveniente para el cuerpo; placeres que debido a su necesidad y naturalidad son más intensamente experimentados y, por lo mismo, de estar desordenados, arrastran muy fácilmente a la razón y la voluntad. La gravedad de estos desórdenes, por tanto, no viene tanto del acto (desordenado) en sí (que proviene de la necesidad), sino de sus consecuencias, en tanto que debilitan y perturban la razón.

⁵²⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 48, a.1, in c.

⁵²⁵ Cfr. ECHAVARRÍA, M. F. (2013). Templanza e intemperancia. Actualidad psicológica de la concepción tomista de las virtudes. En: *La formación del carácter por las virtudes. Volumen I. Templanza e intemperancia: propuestas terapéuticas y educativas* (p. 27-62). Barcelona: Ediciones Scire.

El vicio contrario a la virtud de la templanza es la intemperancia que, según la define santo Tomás, significa *inmoderación, desenfreno, desmesura*. Como tal, desea inmoderadamente un bien aparente, contradiciendo así el orden de la recta razón. El Aquinate divide la intemperancia en tres especies propias (gula,⁵²⁶ ebriedad⁵²⁷ y lujuria,⁵²⁸ que a su vez divide correspondientemente en otras especies a ellas subordinadas. En sentido análogo (de las partes de la intemperancia) también se habla de intemperancia cuando se hace referencia a los vicios opuestos de partes potenciales de la templanza: así, la soberbia, la iracundia o la curiosidad.⁵²⁹

Entre la enumeración de las especies de intemperancia y de la falta de fortaleza se encuentran la mayoría de los vicios capitales. Santo Tomás, al analizar cómo se conectan unos vicios con otros, entiende que un vicio puede causar otro vicio. Y esto es así según la causa final, es decir, de acuerdo con el fin al que tiende un determinado vicio.⁵³⁰ En este contexto es donde santo Tomás estudia los vicios capitales. Siguiendo esta línea argumentativa, en cuanto que hay determinados bienes que según un orden más objetivo se apetecen o rechazan principalmente, se enumeran una serie de vicios capitales, cuya división santo Tomás toma de san Gregorio Magno⁵³¹: *soberbia o vanagloria, envidia, ira, acidia, avaricia, gula y lujuria*.

Según hemos indicado (a.3), se llaman vicios capitales aquellos de los cuales nacen otros, especialmente en razón de causa final. Mas este origen puede considerarse de dos modos. Primero, según la condición del que peca, dispuesto de tal manera que se siente atraído por un fin, por el cual generalmente pasa a otros pecados. Pero este modo de originarse no puede caer bajo arte (o reglas), puesto que las disposiciones particulares de los hombres son infinitas. El otro modo es según la relación de los mismos fines entre sí. Y en este sentido, generalmente, un vicio nace de otro. Por donde este modo de originarse puede ser objeto de arte (o de reglas).⁵³²

⁵²⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 148.

⁵²⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 150.

⁵²⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 153 - 154.

⁵²⁹ Cfr. ECHAVARRÍA, M. F. (2013). Templanza e intemperancia. Actualidad psicológica de la concepción tomista de las virtudes. En: *La formación del carácter por las virtudes. Volumen I. Templanza e intemperancia: propuestas terapéuticas y educativas* (p. 27-62). Barcelona: Ediciones Scire, p. 47.

⁵³⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 84, a. 3, in c.: "Capital viene de cabeza. La cabeza propiamente dicha es un cierto miembro del animal que es el principio directivo de todo el animal. Por eso, metafóricamente, todo principio se llama cabeza, y también los hombres que dirigen y gobiernan a otros son llamados por ellos cabeza. [...] Y así se llama vicio capital aquel del que nacen los otros vicios, y especialmente según el origen de causa final, que es el origen formal, como dijimos. Así, el vicio capital no es sólo principio de los otros, sino también directivo y en cierto modo conductor de los otros, pues siempre el arte o hábito al que pertenece el fin, gobierna e impera sobre los que se refieren a lo que se ordena al fin".

⁵³¹ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, c. 45, (PL 76, 621).

⁵³² TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 84, a. 3, in c.

La templanza pone orden en el interior del hombre haciéndole fácil no desear más de lo necesario. Sus principales efectos son la tranquilidad interior y la liberación de inquietudes. La intemperancia, vicio opuesto a la templanza, tiene como principal efecto la desintegración del orden interior, con la consecuente falta de armonía entre las distintas potencias y facultades humanas; la debilidad de la voluntad y, finalmente, la obstaculación de la razón por lo que quedan impedidos tanto el conocimiento de uno mismo como el conocimiento práctico y prudencial.

El círculo vicioso que va formando la intemperancia gira en torno a las gratificaciones, en cuanto que la búsqueda del placer como fin conforma una fuerte dependencia nunca satisfecha que aumenta el deseo de aliviar el sufrimiento que se experimenta mediante los placeres que están al alcance. En todo caso, la mayor parte de las conductas de tipo impulsivo y de tipo adictivo que aparecen en psicopatología pertenecen al ámbito material de la intemperancia: el desorden sexual, el mal uso y abuso de alcohol, las adicciones a sustancias tóxicas, las ludopatías, la adicción a los sistemas de información, etc.

La intemperancia no designa en realidad un único vicio, sino un género de vicio que, como ya se indicó, se divide propiamente en tres especies propias: *gula*, *ebriedad* y *lujuria* (dos de ellos vicios capitales). En sentido análogo se habla también de intemperancia para referirse a los vicios opuestos a las partes potenciales de la templanza: *soberbia*, *iracundia*, *crueledad*, *curiosidad* (esta última puede llegar a ser la fuente de la intemperancia en sentido estricto, por la memoria y la imaginación desordenadas).

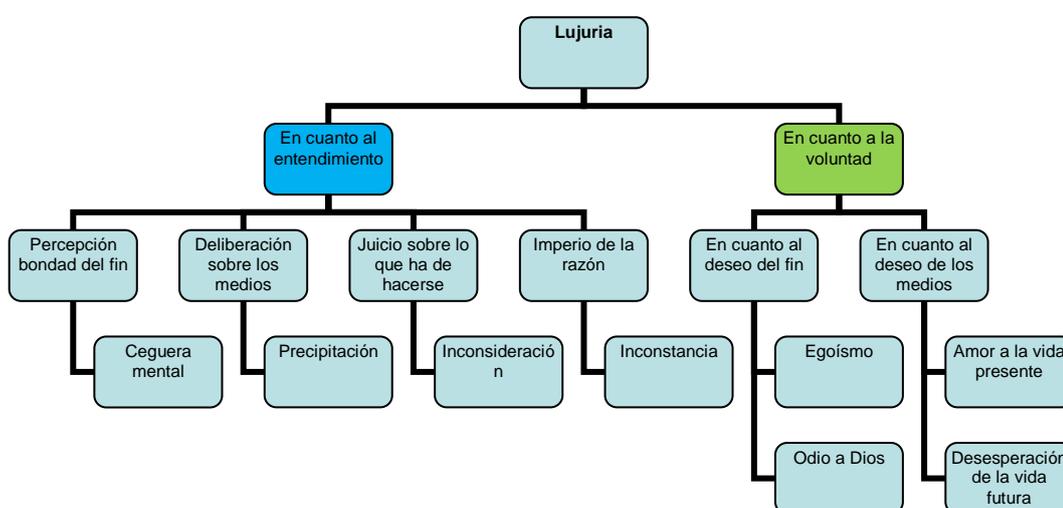
Puesto que la templanza, estrictamente considerada, se refiere a los placeres más fuertes e intensos, santo Tomás admite otras partes de la templanza que se consideran pertenecientes a ella al compartir con la templanza el “modo”, que consiste en refrenar o moderar (las pasiones o los actos).⁵³³

Una de las especies fundamentales del vicio de la intemperancia es la *lujuria*. Este vicio se relaciona directamente con los desórdenes sexuales en cuanto que consiste

⁵³³ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 161, a. 4, ad 2: “Las partes se asignan a las virtudes principales no según la coincidencia en el sujeto o materia, sino por la coincidencia en el modo formal, como dijimos antes (q.137 a.2 ad. 1; q.157 a.3 ad. 2) (cf. *In corp*). Por ello, aunque el sujeto de la humildad es el irascible, se considera parte de la modestia y de la templanza por el modo de obrar”.

en el apetito desordenado de los placeres sexuales, tanto del deseo interior como del acto exterior.⁵³⁴

No nos detendremos aquí en la descripción de este vicio, sino más propiamente en sus efectos, debido a su importancia psicológica. Siguiendo a san Gregorio, santo Tomás determina ocho efectos principales: *ceguera mental* (*caecitas mentis*), *inconsideración*, *inconstancia*, *precipitación*, *amor propio*, *odio a Dios*, *amor del tiempo presente*, *horror o desesperación del futuro*. Podemos observar que los efectos abarcan tanto el orden racional (ceguera mental, inconsideración), el orden afectivo (amor del tiempo presente, horror y desesperación del futuro y amor propio), relacional (odio a Dios) y el orden conductual (inconstancia y precipitación).



Los vicios opuestos a la templanza, como son la gula y más profundamente la lujuria, dispersan y distorsionan el verdadero centro intelectual, al focalizar toda su fuerza en un aspecto reducido de nuestro ser, en el que la imaginación desorientada y la sensualidad son las que configuran la imagen de sí, quedando la relación personal convertida en un instrumento de satisfacción de un placer egocéntrico. La frustración a la que lleva una continua búsqueda de gratificaciones que no consiguen saciar el apetito humano derivará en un profundo odio hacia todo aquello que recuerde la humillación en la que se vive y a la desesperación. La ceguera mental

⁵³⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 143, a. 1, in c.: “Llamamos partes potenciales de una virtud a las virtudes secundarias, las cuales ejercen, en materias de una menor dificultad, un papel moderador semejante al que desempeña la virtud principal en una materia principal. En nuestro caso, corresponde a la templanza moderar los placeres del tacto, lo cual es enormemente difícil. De ahí que toda virtud que modere alguna materia y refrene los deseos de cualquier objeto pueda considerarse parte de la templanza como virtud asociada a ella. Esto puede darse de un triple modo. En primer lugar, en los movimientos y actos internos del alma. En segundo lugar, en los movimientos y actos externos de la misma. Finalmente, en las cosas externas”.

surge como mecanismo “efectivo” para paliar esa frustración y asentar la autojustificación sostenida por un afecto orgulloso. Echavarría relaciona la ceguera mental con el “inconsciente reprimido” en cuanto que señala que el objeto del inconsciente reprimido para santo Tomás sería principalmente la “verdad”. La causa, según señala Echavarría, es una disposición asentada en la afectividad que se resiste a considerar la verdad:

Sobre todo, una disposición contraria a la verdad, presente en la afectividad, que hace la mente ciega a esa verdad, o que se resiste a considerarla porque movería a una profunda transformación. El afecto desordenado manipula y se apodera en cierto modo de las facultades cognoscitivas. Este “mecanismo” entra en práctica, por ejemplo, en el pecado pasional del incontinente, trastornando el razonamiento práctico y la aplicación de las normas morales universales al caso particular.⁵³⁵

La lujuria, por tanto, produce una ceguera mental por la cual el hombre se incapacita para contemplación del bien espiritual.⁵³⁶ Por esta razón, indica Pieper que por la lujuria no se descompone el orden interno de la persona por que le falte algo, sino porque la propia lujuria en sí conlleva esta destrucción y envenenamiento. Por la lujuria el ser humano “deja de ser fiel a sí mismo”, pues al tender desordenadamente al placer sexual como máximo bien, se incapacita y paraliza el crecimiento moral, bloqueando la posibilidad de escuchar la verdad y reconocer el bien:

Ese abandono del alma, que se entrega desarmada al mundo sensible, paraliza y aniquila más tarde la capacidad de la persona en cuanto ente moral, que ya no es capaz de escuchar silencioso la llamada de la verdadera realidad, ni de reunir serenamente los datos necesarios para adoptar la postura justa en una determinada circunstancia. Esto es lo que quiere decirse en aquellas frases de santo Tomás en que se habla del mal uso y corrupción de la prudencia, de la ceguera del espíritu y de la desaparición de la fuerza de voluntad.⁵³⁷

El sujeto intemperante se insensibiliza para lo que realmente está destinado a ser, pues la obsesión por la búsqueda de placer le impide acercarse al verdadero conocimiento de la realidad, y por lo mismo, al verdadero conocimiento de sí.

Todas estas formas de egoísmo encallecido van, además, acompañadas de la desesperación de no lograr lo que tan ardientemente se busca, que es el apaciguamiento y la satisfacción del yo. Pero es que toda búsqueda desordenada del propio yo tiene que ser forzosamente un fracaso, pues es una realidad óptica y un postulado de primer orden el que

⁵³⁵ ECHAVARRÍA, M. F. (2009). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. La Plata: UCALP, p. 204.

⁵³⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 15, a. 3.

⁵³⁷ PIEPER, J. (2007). *Las virtudes fundamentales*. (9ª ed.), Madrid: Ediciones Rialp, p. 240.

el hombre ha de amar a Dios más que a sí mismo, y que yendo por los caminos del egoísmo no puede nunca dar con su personal verdad.⁵³⁸

Este amor desordenado de sí que se asienta en la lujuria como efecto [*amor sui*] es la manifestación de la deformación interna y relacional que causa este vicio. Consiste en tomarse como centro de la realidad, de tal modo que “todo lo demás se percibe como objeto de satisfacción”.⁵³⁹ Por ello Echavarría denomina este amor como el propio del narcisista, el cual distorsiona la propia experiencia, se vuelve ciego a la realidad y reduce las relaciones de amistad a una ocasión de autosatisfacción, o como Marchesini señala, asienta una “sexualidad neurótica” en cuanto la relación se ordena a satisfacer el propio deseo.⁵⁴⁰

La estrecha relación que existe entre el comportamiento sexual y la relación interpersonal es mostrada por Marchesini. Este autor reflexiona y profundiza en la naturaleza de los desórdenes sexuales que frecuentemente se presentan en la práctica clínica. La realidad clínica indica que la mayoría de personas que presentan una dependencia sexual expresan que en el fondo rechazan este tipo de comportamiento. Trastornada la finalidad de la sexualidad, la búsqueda “hiperreflexiva” de placer sólo puede conllevar sufrimiento. Una apreciación de Marchesini desvela el estado en el que se encuentra este tipo de personas:

El objetivo de la fantasía sexual del paciente no es el de satisfacer un deseo sexual; el sexo, como mucho, es simplemente un pretexto para fantasear sobre la satisfacción de un deseo o necesidad de tipo no sexual, particularmente de tipo emotivo-relacional.⁵⁴¹

El objetivo del paciente es suplir un vacío, paliar un sufrimiento mucho más profundo cuyo remedio no consigue encontrar. Detrás de esta dependencia se encuentra un deseo natural fundamental que emerge de la naturaleza relacional del hombre.

Nos parece reconocer en estas descripciones una correspondencia con las características conductuales presentes tanto en el trastorno de la personalidad límite

⁵³⁸ PIEPER, J. (2007). *Las virtudes fundamentales*. (9ª ed.), Madrid: Ediciones Rialp, p. 296.

⁵³⁹ Cfr. ECHAVARRÍA, M. F. (2010). El uso del concepto de narcisismo en la psicología. Breve historia y observaciones críticas. En J. Martínez, y J. Barrycoa (eds.), *Narciso en el espejo. La despersonalización de la cultura*. Barcelona: Ediciones Scire, p. 54.

⁵⁴⁰ MARCHESINI, R. (2013). Desórdenes del comportamiento sexual. En: *La formación del carácter por las virtudes. Volumen I. Templanza e intemperancia: propuestas terapéuticas y educativas*. (p. 197-204). Barcelona: Ediciones Scire, p. 199.

⁵⁴¹ MARCHESINI, R. (2015). *Aristotele, san Tommaso d'Aquino e la psicologia clinica*. Crotone: D'Ettoris Editori, p. 68: “L'obiettivo delle fantasie sessuali del paziente non è quello di soddisfare un desiderio sessuale; il sesso, piuttosto, è semplicemente un pretesto per fantasticare la soddisfazione di desideri o bisogni di tipo non sessuale, in particolare di tipo emotivo-relazionale”. T. N.

como en el trastorno de la personalidad histriónica. En tales trastornos la búsqueda de placer se realiza bajo un deseo más profundo de encontrar sentido a la propia vida (en el caso del trastorno de la personalidad límite) y de sentirse querido y cuidado (en el caso del trastorno de la personalidad histriónica).

Junto con la lujuria, santo Tomás sitúa la *gula*⁵⁴² y la *embriaguez* como desórdenes de la intemperancia. Son tales debido al inapropiado deseo de los placeres provenientes del comer y beber. La gravedad de estos vicios (especialmente de la gula) no reside tanto en su materia (que es necesaria y buena para la vida), sino en que por ella el hombre se aparta del orden de la razón al buscar en ese placer un fin en sí mismo; actitud que abre fácilmente al hombre a experimentar otro tipo de desórdenes.⁵⁴³ Los distintos modos en los que por este camino el hombre se aparta de la razón, - modos que santo Tomás describe con gran detalle-, muestran las diversas formas por las que la persona se va atando al placer desordenado: así que solo busca comer lo que le gusta,⁵⁴⁴ fácilmente se verá limitado en situaciones en las que deba realizar algo que no es de su agrado; si se acostumbra a comer alimentos que son preparados de una determinada manera, tenderá a dirigir una mayor atención a los detalles para que se lleve a cabo su deseo y a aumentar su susceptibilidad cuando no sea así.⁵⁴⁵ Más allá de estos detalles, lo relevante de este desorden es la conversión del hombre al placer sensible que le aparta de bienes más elevados, aumentando el deseo de éstos placeres y bienes de modo caprichoso, y creando una falsa necesidad. Las aportaciones de santo Tomás no nos parecen alejadas de la realidad en la que vivimos cuando observamos el fácil acceso que tenemos a multitud de productos que se han ido convirtiendo en cosas necesarias en nuestra vida.

El desorden en esta área (al igual que se indicaba al tratar del vicio de la lujuria) tiene graves consecuencias psicológicas que santo Tomás conecta con vicios secundarios. El más relevante para nuestra investigación es el *embotamiento del sentido*, por el que, al estar la mente del hombre inundada por continuas imágenes sensibles, queda impedida para penetrar profundamente en la realidad por la razón. Así lo enseña santo Tomás:

Por semejanza con el sentido corporal, se dice que en la inteligencia hay cierto sentido que versa sobre *algunos primeros principios*, como se dice en VI *Ethic.*, del mismo modo

⁵⁴² TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 148, a. 1, in c.

⁵⁴³ TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones disputadas sobre el mal*, q. 14, a. 1, ad 1.

⁵⁴⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II q. 148, a. 1, ad 1.

⁵⁴⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 148, a. 4, in c.

que el sentido conoce lo sensible como un cierto principio de conocimiento. Pero el sentido intelectual capta el objeto no por medio de la distancia corporal, sino por otros distintos, como por las propiedades de las cosas se percibe su esencia, y por el efecto la causa. En consecuencia, se dice que tiene un sentido intelectual agudo el que tan pronto como capta las propiedades o también los efectos de una cosa, comprende su naturaleza y llega hasta penetrar los menores detalles de la realidad. Se dice, en cambio, que tiene su inteligencia embotada el que no puede llegar al conocimiento de la verdad sino después de habérsela expuesto muchas veces, y ni aun entonces penetra con perfección en la realidad de su naturaleza.

Así, pues, el embotamiento del sentido en la inteligencia implica cierta debilidad mental en la consideración de los bienes espirituales; pero la ceguera de la mente implica la privación total del conocimiento de esos bienes. Lo uno y lo otro se oponen al don de entendimiento, por el que con la mera percepción conoce el hombre los bienes espirituales y penetra sutilmente en su intimidad. El embotamiento, en cambio, como también la ceguera de la mente, tiene carácter de pecado por ser voluntario, como se ve en quien tiene su afecto en lo carnal y siente fastidio o descuida tratar delicadamente lo espiritual.⁵⁴⁶

Es decir, por este desorden, el hombre se ve imposibilitado en el conocimiento de bienes más elevados y arrastrado a prestar continua atención a realidades supérfluas que no permiten penetrar en la intimidad de uno mismo y de los demás. El juicio prudencial y sosegado de la persona virtuosa queda corrompido y modificado por un juicio que únicamente tiene en perspectiva satisfacer el deseo que se siente en el momento.

Anteriormente ya se describieron las principales consecuencias e impedimentos que para el hombre supone la falta de virtud en la incontinencia y la intemperancia (más directamente relacionadas con la falta de la virtud de la templanza, y la moderación del deseo). La falta de templanza –debido a que el hombre se apega a determinados bienes, al placer y a las gratificaciones de un modo desordenado, y a que sobre este apego se estructura el resto de dinamismo emocional– conlleva consecuentemente una mayor predisposición a la dependencia de estos bienes, a una mayor fragilidad afectiva, y un creciente temor al sufrimiento propio de la falta de fortaleza. Así, mientras que la templanza tiene como uno de sus principales efectos la tranquilidad interior y la despreocupación de inquietudes innecesarias permitiendo a la persona actuar según su razón, la falta de templanza, el desorden afectivo del que hemos tratado, conlleva un espectro de consecuencias que van desde el descontrol y la impulsividad hasta un desconcierto interior fruto del continuo vaivén emocional que

⁵⁴⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 15, a. 2, in c.

aboca al desconocimiento del fin y sentido de la propia vida y al desconocimiento del propio ser.

Más allá de las conductas descritas en la psicopatología relacionadas directamente con la intemperancia (como son la mayoría de adicciones y conductas impulsivas),⁵⁴⁷ no se puede dejar de notar una cierta relación tanto, por una parte, entre la intemperancia y algunos trastornos psicopatológicos, como, por otra, entre las consecuencias de la incontinencia y la intemperancia con algunas de las sintomatologías psíquicas más frecuentes en la actualidad. La falta de control de impulsos, la “indisciplina”, la fácil tendencia a la ira, parecen estar presentes en la mayoría de desórdenes emocionales, los cuales se caracterizan por tener como uno de sus principales efectos cuadros ansioso-depresivos que correlacionan con la distorsión valorativa del yo y del mundo. Tal como ya se afirmó anteriormente, la reducción de la vida al criterio emocional tiene como consecuencia lógica la pérdida del conocimiento de nuestro propio interior. Este desconocimiento sólo puede promover la angustia que se experimenta ante el descontrol, la incertidumbre y la incapacidad de tomar decisiones frente a una realidad que se intenta evitar afrontar.

4.1. La intemperancia y el trastorno de la personalidad límite

Si atendemos a los datos empíricos anteriormente expuestos observamos que al trastorno de la personalidad límite le corresponde un elevado porcentaje de prevalencia dentro de los diagnósticos de los trastornos de la personalidad. Asimismo, es considerado como uno de los trastornos más graves en la actualidad y su crecimiento en la población se atribuye principalmente a aspectos causales psicosociales.⁵⁴⁸ Siguiendo esta reflexión, Echavarría señala que la multiplicación de alteraciones que afectan al individuo tanto en el orden moral como en el orden de lo psico-sensitivo puede tener una relación próxima con la progresiva disolución de aquellos elementos tanto familiares como sociales que son tan necesarios para el crecimiento personal. Esto le lleva a considerar que el trastorno de la personalidad límite —que se caracteriza por la falta de sentido— provenga de una niñez vivida sin la presencia de adultos significativos que le hayan hecho vivir dentro de un núcleo de amor gratuito. Echavarría señala que esta situación conduce al asentamiento de determinadas disposiciones que impiden la formación de una sana personalidad.

⁵⁴⁷ ECHAVARRÍA, M. F. (2013). Templanza e intemperancia. Actualidad psicológica de la concepción tomista de las virtudes. En: *La formación del carácter por las virtudes. Volumen I. Templanza e intemperancia: propuestas terapéuticas y educativas* (p. 27-62). Barcelona: Ediciones Scire

⁵⁴⁸ ESCRIBANO NIETO, T. (2006). Trastorno Límite de la Personalidad: Estudio y Tratamiento. *Intelligo*, 1(1), p. 4-20.

Disposiciones que derivan en una profunda ruptura interna y en otra sintomatología que recuerda a los modos propios de la falta de templanza:

Desde otro punto de vista, podemos sospechar que en estos trastornos hay una falta de sentido, pero no al estilo de la falta de sentido del adulto desarrollado hace cincuenta años, sino que se remonta a la niñez, y que deriva de la ausencia o mala presencia de los adultos significativos, cuando no del shock proveniente del maltrato y abuso. Esto lleva a la instauración temprana de disposiciones afectivas premorales (que no ajenas a lo moral) de huida impulsiva a través de la inmersión en el presente (pues nadie puede vivir en un perpetuo vacío interior), lo que mina las bases para la adquisición de las disposiciones que conducirán en el futuro a la templanza, y, por lo tanto, a una vida dirigida por la razón, y que es capaz de sortear la atracción que para nuestra dimensión sensitiva suponen los estímulos del momento presente. El rechazo a la influencia de los adultos lleva a un fundamental desconcierto sobre la propia identidad, así como a la búsqueda de apoyo y confirmación exterior de la propia valía, y las rupturas de las relaciones, a causa de la inconstancia y la desilusión, provoca episodios de profunda desconcierto, depresión o disociación, y una cíclica caída en excesos encaminados a alejar el malestar por la satisfacción presente.⁵⁴⁹

Nos parece, pues, ahora necesario profundizar directamente en este vicio y reflexionar sobre las posibles relaciones que se pueden establecer con diversos vicios como la intemperancia, la pusilanimidad y la acedia, así como el modo en el que el desequilibrio afectivo distorsiona el conocimiento de sí.

Respecto a la intemperancia, Echavarría señala, en efecto, que la impulsividad y la pérdida de control son sus características propias:

La inestabilidad afectiva y la impulsividad, en varias áreas relacionadas con el placer sensual (entre ellas las del sexo, la comida, la bebida y la droga), así como las dificultades para controlar la ira, propias del *Trastorno Límite de la Personalidad*, nos ponen también ante una amplia base de carencias, probablemente muy básicas y de raíz temprana, en el ámbito de la templanza, sea en sentido estricto (referido a la comida, la bebida y el sexo), como en sentido amplio. El CIE 10 (F60.31) coloca este trastorno (que no hay que confundir con la *esquizofrenia borderline o trastorno esquizotípico*, F21) en la categoría *Trastorno de Inestabilidad emocional de la Personalidad*, al que pertenece también el *Trastorno impulsivo*, y los describe básicamente centrándose en las características de impulsividad y ausencia de auto-control, tal claramente propios de la in-moderación de la intemperancia.⁵⁵⁰

⁵⁴⁹ ECHAVARRÍA, M. F. (2015). El carácter patógeno de la cultura contemporánea. En: *La formación del carácter por las virtudes. Volumen II. Prudencia, fortaleza, justicia y amistad: propuestas terapéuticas y educativas* (p. 109- 133). Barcelona: Scire, p. 115.

⁵⁵⁰ ECHAVARRÍA, M. F. (2013). Templanza e intemperancia. Actualidad psicológica de la concepción tomista de las virtudes. En: *La formación del carácter por las virtudes. Volumen I. Templanza e intemperancia: propuestas terapéuticas y educativas* (p. 27-62). Barcelona: Ediciones Scire, p. 57.

El trastorno de la personalidad límite se caracteriza por una marcada inestabilidad que afecta a todos los niveles de la persona. Desde la inestabilidad en la vivencia de la propia imagen, a las relaciones interpersonales y en el estado de ánimo. Esta inestabilidad refleja el estado en el que se encuentra la vida psíquica del paciente y su descontrol conductual consecuente.

Los criterios presentados en la sección III del DSM-5 muestran las dificultades características que presenta este trastorno tanto en el funcionamiento de la personalidad (criterio A), tales como la inestabilidad de la imagen de sí mismos, de las metas personales, de las relaciones interpersonales y de los afectos, acompañada por la impulsividad, el comportamiento de riesgo y la hostilidad, como los rasgos de personalidad patológicos más representativos (Criterio B), en los dominios de afectividad negativa, antagonismo e inhibición.⁵⁵¹ Se exponen a continuación los criterios diagnósticos:

A. Deterioro moderado o grave en el funcionamiento de la personalidad, que se manifiesta por las dificultades características en dos o más de las cuatro áreas siguientes:

1. Identidad: autoimagen marcadamente pobre, poco desarrollada o inestable, a menudo asociada a un exceso de autocrítica; sentimientos crónicos de vacío, estados disociativos bajo estrés.
2. Autodirección: inestabilidad en las metas, aspiraciones, valores o planes de futuro.
3. Empatía: capacidad disminuida para reconocer los sentimientos y necesidades de los demás, asociada a la hipersensibilidad interpersonal (con tendencia a sentirse menospreciado o insultado); percepciones de los demás sesgadas selectivamente hacia atributos negativos o vulnerables.
4. Intimidad: relaciones cercanas intensas, inestables y conflictivas, marcadas por la desconfianza, la necesidad y la preocupación ansiosa por el abandono real o imaginario; las relaciones íntimas son vistas dicotómicamente entre la idealización y la devaluación, que conlleva a la alternancia correspondiente entre sobreimplicación y distanciamiento.

B. Cuatro o más de los siguientes siete rasgos patológicos de personalidad, al menos uno de los cuales debe ser (5) impulsividad, (6), la toma de riesgos, o (7) hostilidad:

1. Labilidad emocional (un aspecto de la afectividad negativa): experiencias emocionales inestables y estado de ánimo con cambios frecuentes; las emociones se alteran fácil, intensa y/o desproporcionadamente con los acontecimientos y circunstancias.

⁵⁵¹ ASOCIACIÓN AMERICANA DE PSIQUIATRÍA (2014). *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (DSM-5) (5ª Ed.). Arlington, VA: Asociación Americana de Psiquiatría, p. 766.

2. Ansiedad (un aspecto de la afectividad negativa): sentimientos intensos de nerviosismo, tensión o pánico, a menudo en respuesta a tensiones interpersonales; se preocupan por los efectos negativos de las experiencias desagradables del pasado y posibilidades futuras negativas; sensación de miedo, aprensión o amenaza ante la incertidumbre; temor a desmoronarse o a perder el control.
3. Inseguridad de separación (un aspecto de la afectividad negativa): temores de rechazo o separación de figuras significativas, asociados con el miedo a la dependencia excesiva y a la pérdida total de autonomía.
4. Depresión (un aspecto de la afectividad negativa): sentimientos frecuentes de estar hundido, de ser miserable y/o no tener esperanza; dificultad para recuperarse de este tipo de estados del ánimo; pesimismo sobre el futuro; vergüenza generalizada, sentimientos de inferioridad y baja autoestima; ideación y comportamiento suicida.
5. Impulsividad (un aspecto de la desinhibición): actuar en el fragor del momento en respuesta a estímulos inmediatos, actuando de forma repentina y sin ningún plan o reflexión acerca de las consecuencias, dificultad para trazar o seguir los planes; sentido de la urgencia y comportamiento autolesivo en virtud de la angustia emocional.
6. Asunción de riesgos (un aspecto de la desinhibición): implicarse en prácticas peligrosas, de riesgo, y actividades potencialmente dañinas para sí mismo, innecesariamente y sin atender a las consecuencias; falta de preocupación por las limitaciones, y negación de la realidad del peligro personal.
7. Hostilidad (un aspecto del antagonismo): sentimientos de enojo persistentes o frecuentes; ira o irritabilidad en respuesta a ofensas e insultos menores.⁵⁵²

Los componentes principales de la alteración de la identidad son rasgos que reflejan una profunda ruptura interna. Son un sentido del yo incoherente, la falta de metas e ideales a seguir, la falta de valores y la ausencia de relaciones consistentes. Las personas con este trastorno tienden a presentar grandes inconsistencias tanto en las relaciones como en el sentido del yo con hiperidentificaciones que cambian continuamente a lo largo del tiempo. Su vida es un torbellino de incertezas respecto al propio sentido de su existencia y de la visión del mundo. Tanto estas incertezas como la falta de continuidad en las relaciones reafirman el profundo sentimiento de vacío y la falta de sentido que experimentan las cuales se manifiestan en la inconsistencia de su conducta y la continua búsqueda de sensaciones.⁵⁵³

En el trastorno de la personalidad límite el principal rasgo, por tanto, es la inconsistencia o inestabilidad afectiva. Este rasgo lo vemos reflejado incluso en la falta de un fin que motive la conducta y en la incapacidad para la toma de decisiones. Dos rasgos que son la muestra manifiesta de una profunda

⁵⁵² ASOCIACIÓN AMERICANA DE PSIQUIATRÍA (2014). *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (DSM-5) (5ª Ed.). Arlington, VA: Asociación Americana de Psiquiatría, p. 766.

⁵⁵³ CERVERA, G., HARO, G. Y MARTÍNEZ-RAGA, J. (2005). *Trastorno límite de la personalidad: paradigma de la comorbilidad psiquiátrica*. Madrid: Médica Paramericana.

desorientación que intenta solventarse con la hiperidentificación y las sensaciones fuertes para poder “sentirse vivo”. Esta hiperidentificación y una cierta dependencia de las relaciones (consecuencia de un intenso temor al abandono) se da a la vez junto al estrés interpersonal que este tipo de personalidades experimenta en muchas circunstancias pues se sienten menospreciados, abandonados y, por lo mismo, confirmados en su percepción de baja valoración. Consiguientemente, tal autopercepción produce ira y resentimiento reactivo hacia aquellos ante los que se consideran humillados. A su vez, aumenta la propia inestabilidad y la incomprensión de sí mismos. De tal forma que, las “creencias” específicas del trastorno de la personalidad límite reflejan estos temas de dependencia, soledad, desconfianza, miedo al abandono, y la pérdida de control emocional.⁵⁵⁴ Arntz, autor que ha estudiado la formación de esquemas tempranos en estos trastornos, muestra la clara evidencia de la presencia de tres temas dominantes en las creencias de las personas con este trastorno. Estas asunciones crónicas tienen en común una fuerte valoración negativa del mundo y de sí mismo: “el mundo es peligroso y malo”, “yo soy débil y vulnerable” y “yo soy inherentemente inaceptable”.⁵⁵⁵

Los aspectos cognitivos del trastorno de la personalidad límite como la sensación de falta de una autoimagen estable, el convencimiento de que la autovaloración que mejor les define es la de que “soy una persona mala”, las continuas autocríticas y autoreproches, así como la reacción a situaciones altamente estresantes que conducen a tener pensamientos paranoides reactivos y a predecir que aquellas personas que tienen algún valor en su vida les acabarán abandonando, son para Caballo et al. reflejo de la inestabilidad emocional que surge como consecuencia de ese mundo interno. La sensación de falta de coherencia interna puede llevar a momentos de profunda ansiedad, miedo y depresión, que a su vez puede expresarse a través de conductas hostiles y una ira descontrolada. La baja autovaloración se manifiesta en estados de apatía y con sentimientos de desprecio hacia uno mismo. Este estado aumenta la propia autocrítica y lleva a un círculo vicioso en el que se experimenta con gran vehemencia el descontrol en el que uno se encuentra, sintiendo la propia incapacidad para tomar las riendas de su vida.⁵⁵⁶ En esta misma línea, desde la perspectiva de la teoría cognitiva, las “creencias” disfuncionales representan un aspecto central de la fenomenología del TLP. Se dan

⁵⁵⁴ BECK, A. T., FREEMAN, A., DAVIS, D. D. Y ASOCIADOS. (2007). *Cognitive Therapy of Personality Disorders* (2nd ed.). New York: The Guildford Press, p. 192.

⁵⁵⁵ ARNTZ, A. (1994). Treatment of borderline personality disorder: a challenge for cognitive-behavioural therapy. *Behaviour Research and Therapy*, 32(4), p. 421.

⁵⁵⁶ Cfr. CABALLO, V. E., GRACIA, A., LÓPEZ-GOLLONES, C. Y BAUTISTA, R. (2004). El trastorno límite de la personalidad. En V. E. Caballo (Coord.). *Manual de trastornos de la personalidad. Descripción, evaluación y tratamiento* (p. 137-166). Madrid: Editorial Síntesis.

“creencias” tales como las de que uno siempre está solo, que no puede hacer nada sin la ayuda de los demás, pero que, a la vez, no puede confiar en los demás; y puesto que uno se percibe como malo, vulnerable y débil desarrolla elevados niveles de hipervigilancia e inestabilidad tanto en el propio estado de ánimo como en las relaciones interpersonales.⁵⁵⁷ Como ya hemos observado, la inestabilidad se presenta también en las propias “creencias” que son siempre inciertas dando lugar a un conflicto interno que asienta la inestabilidad y el descontrol y sume a estos pacientes en estados depresivos, ansiosos y de desesperanza.

Caballo, Gracia, López-Gollones y Bautista sintetizan estos pensamientos fluctuantes y las actitudes ambivalentes tanto hacia sí mismo como a los demás del siguiente modo:

- Características respecto de sí mismo: carencia de un sentido estable de identidad, en sensaciones crónicas de vacío, inestabilidad en los valores, objetivos y elección de carrera, dificultades para aprender e integrar experiencias del pasado, incapacidad para mantener estables los procesos de pensamiento, falta de propósitos que faciliten el autocontrol de actitudes y de las emociones, debilidad de la voluntad en cuanto a la toma de control de los hechos y de la responsabilidad, continuas autocríticas y autorreproches, pensamiento rígido, inflexible e impulsivo, incapacidad para centrar la atención, baja tolerancia a la frustración, aburrimiento, baja tolerancia a estados de estrés (que afecta a la tolerancia a la ansiedad, el control de impulsos y la adaptación social) y síntomas disociativos en situación de estrés.
- Respecto a la relación con los demás: miedo a la soledad, pensamientos anticipatorios de abandono que provocan ansiedad, depresión y hostilidad, temor a ser despreciado, pensamientos dicotómicos respecto a las relaciones interpersonales y fluctuación en la valoración de las personas importantes en su vida (desde la idealización hasta la devaluación).⁵⁵⁸

Por lo que se refiere al dolor que este tipo de personalidades experimenta, Fertuck, Karan y Stanley recogen el concepto de “dolor mental” para referirse a la emergencia de un sentido negativo del yo causado por el trauma o la pérdida. Es la

⁵⁵⁷ Cfr. BHAR, S. S., BROWN, G. K. Y BECK, A. T. (2008). Dysfunctional beliefs and psychopathology in borderline personality disorder. *Journal of Personality Disorders*, 22(2), p. 165-177

⁵⁵⁸ CABALLO, V. E., GRACIA, A., LÓPEZ-GOLLONES, C. Y BAUTISTA, R. (2004). El trastorno límite de la personalidad. En V. E. Caballo (Coord.). *Manual de trastornos de la personalidad. Descripción, evaluación y tratamiento* (p. 137-166). Madrid: Editorial Síntesis, p. 146.

ruptura del “yo” que incluye la pérdida de autocontrol, pérdida del sentido de coherencia interna y sentido de abandono junto con determinados componentes cognitivos. Para estos autores la inestabilidad emocional negativa, los sentimientos de vacío, la intensa ira y la disociación por estrés se relacionan como extensiones de este dolor crónico mental.⁵⁵⁹ Como consecuencia, el dolor, la angustia interior y la ira que experimentan parecen conducir a la búsqueda de placer intenso para aliviar estos sentimientos; por ello Álvarez relacionaba este trastorno directamente con la intemperancia, y secundariamente con la ira y la impaciencia (por los rasgos de hostilidad, ira, resentimiento e impulsividad).⁵⁶⁰

Desde una aproximación fenomenológica de la conducta observable de los rasgos más sobresalientes de la Personalidad Límite parece poder establecerse una relación con las tendencias conductuales de la sociedad contemporánea. Autores como Novella y Plumed sitúan el trastorno de la personalidad límite como el trastorno emocional más representativo de nuestra época y fruto de una sociedad que se caracteriza por la inmadurez, la banalidad y la falta de cohesión.⁵⁶¹ Desde el punto de vista dialéctico-conductual de Linehan, la disfuncionalidad en la regulación emocional como rasgo temperamental es la característica principal y la que causa que el paciente tenga fuertes reacciones a eventos estresantes. Esta pobre respuesta emocional es un comportamiento que estos autores relacionan con la validación emocional establecida a partir de las figuras de apego.⁵⁶² Young, por otra parte, elabora la idea introducida por Beck, de que los estados patológicos de los pacientes (a modo de esquemas) reflejan la regresión a estados emocionales experimentados en la niñez.⁵⁶³

4.2 Relaciones entre la intemperancia, la pusilanimidad y el trastorno de la personalidad límite

⁵⁵⁹ FERTUCK, E. A., KARAN, E. Y STANLEY, B. (2016). The specificity of mental pain in borderline personality disorder copared to depressive disorders and healthy controls. *Emotion Dysregulation*, 3(2), p. 1-8.

⁵⁶⁰ ÁLVAREZ-SEGURA, M. (2015). *Increase of Egocentricity as An Index of Psycopathology in Personality Disorders* (Tesis doctoral).

⁵⁶¹ NOVELLA, E. J. Y PLUMED, J. (2005). Difusión de identidad y posmodernidad: una aproximación sociocultural al trastorno límite de la personalidad. En G. Cervera, G. Haro, y J. Martínez-Raga (Eds.) *Trastorno límite de la personalidad: paradigma de la comorbilidad psiquiátrica*. Madrid: Médica Paramericana, p. 59.

⁵⁶² LIEB, K., ZANARINI, M. C., SCHMAHL, C., LINEHAN, M. M., Y BOHUS, M. (2004). Borderline Personality Disorder. *Lancet*, 364, p. 453-461.

⁵⁶³ BECK, A. T., FREEMAN, A., DAVIS, D. D. Y ASOCIADOS. (2007). *Cognitive Therapy of Personality Disorders* (2ª ed.). New York: The Guildford Press, p. 199.

Nos sorprenden las relaciones encontradas por estos autores porque al observar este punto de conexión nos parece poder establecer semejanzas con la afirmación que realiza Pieper sobre la intemperancia:

La templanza es el origen y condición de toda verdadera valentía, la virtud de una madurez *varonil*. En cambio, el *infantilismo* de un desordenado no sólo acaba con la belleza, sino que crea pusilánimes. Cuando el hombre pierde esa moderación de carácter integral, se hace inservible para plantar cara a la fuerza del mal que va causando estragos por el mundo.⁵⁶⁴

En este párrafo aparecen dos ideas: la primera, que el desorden afectivo de la intemperancia hace al hombre pueril, inmaduro, incapaz de gobernarse y conocerse a sí mismo; la segunda, la interrelación entre las virtudes (y vicios) y, por tanto, la relación de la intemperancia con la falta de fortaleza, más específicamente con la pusilanimidad. La idea de asemejar el comportamiento intemperante al comportamiento “infantil”, debido a que lleva a los adultos a “infantilizarse” regresivamente, es también recogida por santo Tomás en su *Comentario a la Ética de Aristóteles*. Y nos parece de especial interés porque se trata de un argumento (aristotélico-tomista) que, en cierto modo, se asemeja a las descripciones propuestas por estos últimos autores, quienes proponen unas descripciones que por lo que se refiere a la labilidad de ánimo, a las respuestas emocionales intensas y desproporcionadas son tan propias del intemperante como del trastorno de la personalidad límite. Además, los distintos autores citados insisten en que estas características empiezan ya a manifestarse en la infancia por lo que suponen mayores dificultades en el aprendizaje adecuado de estrategias regulatorias.⁵⁶⁵ Por ello, puede establecerse una relación entre la desregulación afectiva en el adulto y la falta de educación de la adecuada regulación afectiva durante la infancia. No obstante, debemos recordar que el hecho de destacar el aspecto educativo en la formación o deformación del carácter no se opone al hecho de la existencia de una predisposición temperamental por la que a determinadas personas les sea más difícil la regulación emocional para el crecimiento en la templanza.

Por otro lado, Tomás de Aquino establece la semejanza entre el comportamiento infantil y el intemperante, y ello por tres motivos: (1) el objeto, debido a que ambos buscan algo siguiendo el deseo de la concupiscencia; (2) las consecuencias, debido a que el desorden aumenta de tal manera cuando se satisface al deseo y se va

⁵⁶⁴ PIEPER, J. (2007). *Las virtudes fundamentales*. (9ª ed.), Madrid: Ediciones Rialp, p. 294-295.

⁵⁶⁵ CARPENTER, R. W., Y TRULL, T. J. (2013). Components of emotion dysregulation in borderline personality disorder: a review. *Current psychiatry reports*, 15(1), p. 1-8.

condescendiendo en el placer y generándose la costumbre; (3) el remedio, resistiendo al deseo mediante el orden de la razón, que en el niño será ordenada mediante la educación y ejemplaridad de los padres.⁵⁶⁶

Por lo que se refiere a la semejanza que observamos entre la sintomatología del trastorno de la personalidad límite con las características de la pusilanimidad, nos parece importante afirmar que la falta de templanza impide el despliegue de la virtud de la fortaleza y de la magnanimidad. La intemperancia promueve la pusilanimidad, en cuanto que promueve un carácter débil orientado egocéntricamente hacia las gratificaciones inmediatas. Lo que le impide conformar la confianza, seguridad y firmeza suficientes para mantenerse firme ante las dificultades y males que indefectiblemente aparecen en el camino de la consecución de un bien difícil. Así lo señala Pieper:

El individuo al que le falte, en la esfera de lo psico-vital, ánimo suficiente para acometer una empresa arriesgada, mientras orienta “ego-céntricamente” sus afanes en pro de su absoluta seguridad personal, fracasará también con verosimilitud cuando la realización del bien le exija soportar el dolor.⁵⁶⁷

La experiencia de la propia debilidad y la ignorancia de la propia capacidad están maximamente presentes en este trastorno. Creemos que esta autopercepción es

⁵⁶⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 142, a. 2, in c.: “Una cosa puede considerarse pueril por un doble motivo. En primer lugar, porque es propia de los niños, y no es éste el sentido en que lo toma el Filósofo al decir que la intemperancia es pueril. En segundo lugar, por una cierta semejanza, y en tal sentido se dice que son pueriles los pecados de intemperancia. En efecto, el pecado de intemperancia es un pecado de exceso de concupiscencia, la cual se asemeja al niño bajo un triple aspecto.

En primer lugar, en cuanto al objeto que ambos apetecen. Tanto el niño como la concupiscencia buscan algo que no es bello, porque en el orden humano se considera bello lo que es conforme a la razón. De ahí que Tulio diga, en I *De Offic.*, que es bello lo que *se compagina con la excelencia del hombre, la cual consiste en que su naturaleza es distinta de la del resto de los animales*. Ahora bien: el niño no se somete al orden de la razón, como tampoco lo hace la concupiscencia, ya que *la concupiscencia no escucha a la razón*, según se nos dice en VII *Ethic.*.

En segundo lugar, se asemejan en cuanto a las consecuencias. En efecto, el niño, si se accede a sus caprichos, aumenta sus deseos. Por eso se nos dice en Eclo 30,7: *Caballo no domado se vuelve indócil, y el hijo abandonado a sí mismo se vuelve testarudo*. De igual modo, la concupiscencia, si se ve satisfecha, exige más. Por eso dice San Agustín en VIII *Confess.*: *Si se condesciende con el placer, se forma la costumbre; y si no se resiste a la costumbre, se origina la necesidad*.

En tercer lugar, se asemejan en cuanto al remedio que se aplica a los dos. En efecto, el niño se enmienda cuando se le corrige. Por eso leemos en Prov 23,13-14: *No ahorres a tu hijo la corrección: hiriéndole con la vara, librarás su alma del infierno*. De un modo semejante, si se ofrece resistencia a la concupiscencia, ésta es reducida al debido orden de la honestidad. Esto es lo que expresa San Agustín en VI *Musicae*: *Cuando la mente se eleva a las cosas espirituales y se detiene en ellas, se debilita la fuerza de la costumbre*, es decir, de la concupiscencia carnal, y *al ser reprimida, se extingue poco a poco*. En efecto, *si la siguiéramos, se haría más fuerte, mientras que si la frenamos, aunque no quede anulada, disminuye*. Por eso dice el Filósofo, en III *Ethic.*, que, *así como conviene que el niño viva sometido al pedagogo, así también conviene que la concupiscencia se someta a la razón*.”

⁵⁶⁷ PIEPER, J. (2007). *Las virtudes fundamentales* (9ª ed.). Madrid: Ediciones Rialp, p. 294-295

consecuencia de la intemperancia y de la consecuente falta de arraigo durante la infancia de la confianza afectiva tan necesaria para la formación de un carácter fuerte.

4.3 Relaciones entre la intemperancia, la acedia y el trastorno de la personalidad límite

A nuestro entender todo este conjunto de síntomas podría estar interrelacionado en sus principales características: la falta de identidad, los sentimientos de vacío (con el profundo dolor que se experimenta) y la inestabilidad, pues es a partir de ellos que se desencadena el resto de sintomatología. Así pues, la falta de identidad, el desconocimiento de sí y del valor de la propia existencia, provoca la consecuente inestabilidad en los principales ámbitos de la vida, una inestabilidad interna, inestabilidad en las metas, inestabilidad en las decisiones y los compromisos, locus de control externo. Sin un fin que motive la conducta, sin un autoideal que guíe y establezca las metas que permiten mantener a la persona firme trastorno de la personalidad límite de la Personalidad Límite vive en un elevado estado de estrés y grave crisis interior. La falta de cohesión de la autoimagen y de las experiencias provoca un sentimiento de ser víctima pasiva de toda la inestabilidad que se experimenta: de los afectos, del descontrol tanto interior como en la vida cotidiana, de la ira, la hostilidad y el posterior arrepentimiento; un torbellino de descontrol que conlleva un círculo vicioso de reafirmación de una autovaloración negativa con autocrítica, autorreproches y sentimientos de angustia, tristeza y desesperanza.

En el conjunto de estos sentimientos manifestación del profundo dolor interno que el individuo con este trastorno experimenta, convencido de que “es una persona mala”, nos parece descubrir una sorprendente semejanza entre la sintomatología característica del trastorno de la personalidad límite y la descripción de la acedia, no tanto como vicio (pues nos llevaría a adentrarnos en una compleja reflexión sobre el nivel de responsabilidad y su relación con la caridad), sino en cuanto el crecimiento de una predisposición a una actitud acediosa que podría desarrollarse paralelamente al asentamiento del vicio de la intemperancia.

La acedia se caracteriza por la falta de gozo que proviene del amor al bien,⁵⁶⁸ un bien con carácter de fin que dé sentido a nuestra vida.⁵⁶⁹ En la acedia, aquello que

⁵⁶⁸ Contrariamente al movimiento del amor, del que santo Tomás afirma que “todo agente, cualquiera que sea, obra cualquier acción por algún amor” debido a que “el fines para cada uno el bien deseado y amado” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 28, a. 6, in c.), la pasividad y

se juzga como bueno es causa de tristeza debido a que ese bien, por un lado, es percibido con su valor real y, por otro lado, se percibe como una carga insoportable. Consecuentemente, el hombre lo percibe como inalcanzable, y se percibe a sí mismo como incapaz de alcanzarlo por sus propios medios, por lo que se va alejando de él. Por otro lado, la persona con un trastorno de la personalidad límite manifiesta rasgos tales como el astío por su propia vida, la anulación de su capacidad a actuar o un angustioso temor a encontrarse consigo mismo en soledad. Entendemos que estos sentimientos de vacío interior pueden ser reflejo de la experiencia de que el sujeto de que hay algo de que “se le priva”, la ausencia de algo valioso en el interior de la persona, y por ello, del conocimiento valorativo de uno mismo como “malo”. Esta descripción nos lleva a preguntarnos si en este trastorno hay un desconocimiento del gozo que se experimenta con la posesión del bien, una incerteza, mejor dicho, una duda asentada respecto a la posibilidad de poder llegar a tener una vida plena. Las características respecto al desconocimiento o distorsión del conocimiento del bien propio pueden ser signo de que esta disposición acediosa va arraigando en el interior del sujeto alimentada por la intemperancia que sirve de consuelo y compensación del dolor psíquico.⁵⁷⁰

falta de motivación son características de la persona con un trastorno de la personalidad límite, quien parece no conocer un bien capaz de motivarle a actuar ni tampoco haberlo experimentado como un bien en el que se complace tras haberlo conocido. (TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 26, a. 2, in c.).

⁵⁶⁹ Comentando el vicio de la acedia en santo Tomás, Francisco Canals señala que la acedia es “consecuencia privativa de la falta de ejercicio del amar, del amor a Dios dentro de uno mismo, del amor al bien [...] no sólo está pensando santo Tomás en los propios bienes de la gracia, sino en su propia naturaleza racional, su entendimiento, su libre albedrío”. CANALS, F. (2004). La pereza activa. *E-aquinas*, 1, p. 5.

⁵⁷⁰ Recordamos aquí los efectos del vicio de la acedia pues creemos encontrar semejanzas con diversos síntomas del trastorno de la personalidad límite. Entre las hijas de la acedia santo Tomás siguiendo a san Gregorio sitúa la búsqueda de placer como consuelo a la tristeza, así como la desesperación, el rencor o la inquietud. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 35, a. 4, ad 2: “San Gregorio asigna las hijas a la acedia de manera conveniente. En efecto, dado que, como expone el Filósofo en VIII *Ethic.*, *nadie puede permanecer largo tiempo en tristeza sin placer*, es menester que la tristeza dé lugar a dos resultados: lleva al hombre a apartarse de lo que le entristece y también le hace pasar a otras cosas en las que encuentra placer, lo mismo que, quienes no pueden gozar de las delicias espirituales, se enfangan en las del cuerpo, como escribe el Filósofo en el X *Ethic.* En el movimiento de huida de la tristeza se observa el proceso siguiente: primero rehuye el hombre lo que le contrista; después impugna lo que causa tristeza. Pues bien, los bienes espirituales de que se entristece la acedia son el fin y los medios que conducen a él. La huida del fin se realiza con *la desesperación*. La huida, en cambio, de los bienes que conducen a él, si son arduos que pertenecen a la vía de los consejos, la lleva a cabo *la pusilanimidad*, y, si se trata de bienes que afectan a la justicia común, entra en juego *la indolencia de los preceptos*. La impugnación de los bienes espirituales que contristan se hace, a veces, contra los hombres que los proponen, y eso da lugar al *rencor*; otras veces la impugnación recae sobre los bienes mismos e induce al hombre a detestarlos, y entonces se produce *la malicia* propiamente dicha. Finalmente, cuando la tristeza debida a las cosas espirituales impulsa a pasar hacia los placeres exteriores, la hija de la acedia es entonces *la divagación de la mente por lo ilícito*.

La respuesta a las dificultades planteadas por cada una de las hijas de la acedia queda, pues, clara. En efecto, la malicia no se entiende aquí como la característica de todos los vicios, sino en la forma indicada. Tampoco el rencor se toma aquí en la acepción general de odio, sino como cierta indignación. Otro tanto hay que decir de los demás”.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 35, a. 4, ad 3: “También Casiano, en el libro *De Institutis coenob.*, distingue la tristeza de la acedia, pero San Gregorio tiene razón al llamar a la

A su vez, la intemperancia puede también ser causa de esta actitud acediosa en cuanto que tiene como uno de sus principales efectos el alejamiento, el apartamiento y la distorsión del conocimiento y valoración adecuados acerca de aquellos bienes más elevados y cuyo atractivo ha dejado de ser evidente para quien está sumido en la tristeza por no poder satisfacer su continua necesidad de gratificaciones inmediatas.⁵⁷¹

Consideramos que la reflexión que estamos llevando a cabo sobre la falta de virtud y la grave distorsión de la autoimagen propia del trastorno de la personalidad límite es una evidencia más del carácter eminentemente relacional de la naturaleza del hombre. Así, por ejemplo, autores como Young o Linehan, con amplia investigación en pacientes con este trastorno y su tratamiento, exponen la relación entre la sintomatología límite y las experiencias vividas en la infancia. Anteriormente al referirnos a las aportaciones realizadas por Marchesini⁵⁷² en su análisis de los desórdenes sexuales, señalabamos que este autor concluía que el sufrimiento que experimentan pacientes con graves desórdenes característicos de la intemperancia es un sufrimiento mucho más profundo que el que a simple vista parecen reflejar: detrás de este sufrimiento se encuentra el deseo de saberse amado y amar.

No podemos deleitarnos sino en lo que conocemos, empero, podemos contemplar mejor al prójimo que a nosotros mismos y sus acciones más que las nuestras, pues el juicio de cada cual, en lo propio, falla más debido al particular afecto que tiene uno hacia sí mismo. Así, queda claro que, para los hombres buenos, son deleitables las acciones de los que no sólo

acidia tristeza. En efecto, como ya dijimos (a.2), la tristeza no es vicio distinto de los demás por el hecho de abandonar la tarea pesada y laboriosa, o por cualquier otra causa que produzca tristeza, sino sólo por entristecerse del bien divino. Y esto entra en la definición de la acidia, que se entrega a una inacción culpable en la medida en que desprecia el bien divino. Las que presenta San Isidoro como nacidas de la tristeza y de la acidia se reducen a las señaladas por San Gregorio. Efectivamente, la *amargura*, que, según San Isidoro, nace de la tristeza, es cierto efecto del rencor; la *ociosidad*, en cambio, y la *somnolencia* se reducen a la indolencia en lo tocante a los mandamientos, en que uno está ocioso, incumpléndolos totalmente, o soñoliento, cumpliéndolos con negligencia. Los otros cinco que, según él, nacen de la acidia, pertenecen a la divagación de la mente por lo ilícito. Y así, cuando está asentado en el castillo del alma, si pertenece al conocimiento, se llama *curiosidad*; si afecta al hablar, *verbosidad*; si atañe al cuerpo, no dejándole parar en lugar alguno, se denomina *inquietud corporal*, indicando con los movimientos desordenados de los miembros la divagación mental; si lo deja campar por diferentes lugares, se llama *inestabilidad*, aunque con esta palabra se puede entender también la variabilidad de proyectos”.

⁵⁷¹ TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones disputadas sobre el mal*, q. 11, a.2, in c., p. 470: “[...] pues, como dice el Apóstol en Gálatas, V, 17: La carne desea lo contrario al espíritu; y por esto cuando el afecto de la carne domina sobre el hombre, desdeña el bien espiritual como lo contrario a sí; tal como el hombre que tiene corrompido el sentido del gusto, desdeña los alimentos saludables, y se entristece de ellos, cuando es necesario que coma tales alimentos”.

⁵⁷² MARCHESINI, R. (2015). *Aristotele, san Tommaso d'Aquino e la psicologia clinica*. Crotone: D'Ettoris Editori, p. 68: “Quindi l'analisi delle fantasie sessuali assume una rilevanza clinica notevole, perché permette di conoscere in maniera relativamente precisa la causa della sofferenza profonda del paziente, dei suoi bisogni affettivi insoddisfatti, delle sue esigenze spirituali trascurate o represso”.

son buenos sino también amigos, en quienes se encuentra lo que es deleitable según la naturaleza: el bien y lo amado.⁵⁷³

La sensación de vacío y de soledad causan a su vez el miedo al abandono, la búsqueda de intensas relaciones sociales, la búsqueda del sentimiento de cuidado y cariño que se considera no haber experimentado y, también, comportamientos autolesivos junto con la inestabilidad afectiva que parece reflejar la inmadurez de las emociones y la debilidad de la voluntad. Es por ello que nos parece que esta sintomatología refleja una personalidad inmadura, que no ha sido educada y guiada por modelos ejemplares máximamente necesarios para el crecimiento virtuoso. Estos modelos permiten y posibilitan la experiencia de bien y su gozo, el conocimiento del bien propio y de uno mismo como capaz de alcanzarlo, la posibilidad de un diálogo interior, así como la formación de verdaderos autoideales que guían la conducta y fortalecen la personalidad.⁵⁷⁴

Como hemos señalado anteriormente, en el trastorno de la personalidad límite el sujeto parece ser un ser pasivo ante el descontrol que experimenta, siendo su principal vivencia la inestabilidad, el sentirse perdido frente a unos afectos que se desconocen y que carecen de dirección clara. A nuestro entender, el dolor y sufrimiento que experimenta una persona con trastorno de la personalidad límite proviene del desconocimiento de la experiencia del bien y de la alegría que ello conlleva, la falta de una profunda y continuada experiencia del bien en la que se asienta la alegría y tranquilidad de la vida que caracteriza al virtuoso. El dolor propio de la sensación de vacío junto con la inestabilidad son compensados mediante una búsqueda de gratificaciones (de carácter sexual, con la bebida o la comida, consumo de sustancias, etc.), conductas características del vicio de la intemperancia, con vicios del ámbito de la gula y la lujuria y que tienen graves consecuencias en los distintos actos de la razón: la ceguera mental que impide la percepción de la bondad del fin,⁵⁷⁵ la precipitación que impide la deliberación de los medios, por la que el hombre no es capaz de pedir consejo, no reflexiona sobre las consecuencias de sus acciones ni delibera sobre las alternativas posibles pues su decisión se basa en el

⁵⁷³ TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, I, IX, lec. 10, n. 1372.

⁵⁷⁴ Mercedes Palet al tratar de la interiorización de la educación recibida por los padres explica cómo por el principio del amor de los padres y desde la confianza el niño toma a éstos como ideal y puede comenzar a orientarse: "En efecto, en el momento en el que el niño llega a la edad del discernimiento y del uso de la razón, edad en la que el niño es capaz de deliberar acerca del fin de sus actos y de orientarlos de acuerdo a esa deliberación, entonces el actuar de los padres (su presencia, su modo de obrar, sus explicaciones y todos sus movimientos) adquiere una nueva dimensión de ejemplaridad. Y es así que, entonces, el ideal paterno y materno, la causa ejemplar, es la forma que el niño imita voluntariamente en virtud de la intención esencial que tiene cuando se lo determina a sí mismo como fin; es decir, cuando se determina a ser y a hacer conforme al amor". PALET, M. (2000). *La familia educadora del ser humano*. Barcelona: Ediciones Scire, p. 196.

⁵⁷⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 15, a. 3, in c.

fuerte deseo desordenado.⁵⁷⁶ La inconsideración, que impide el juicio sobre lo que ha de hacerse,⁵⁷⁷ y la inconsistencia, que impide la ejecución de lo mandado por la razón. La debilidad de la voluntad se hace patente de dos modos: por el egoísmo en el deseo del fin, al buscar el deleite de modo desordenado, el odio a Dios, por prohibir aquello que se desea desordenadamente, el amor a la vida presente, por el cual el hombre quiere disfrutar del placer y la desesperación de la vida futura. Todos ellos efectos que en cierto modo hemos ido observando durante la descripción de la sintomatología del trastorno de la personalidad límite y que muestran cómo la falta de templanza impide y dificulta tanto el conocimiento de sí como el conocimiento en el ámbito moral (tanto del fin como de los medios). Y es precisamente en este sentido que Aristóteles enseña que:

El hombre corrompido por el placer o el dolor pierde la percepción clara del principio, y ya no ve la necesidad de elegirlo todo y hacerlo todo con vistas a tal fin o por tal causa: el vicio destruye el principio.⁵⁷⁸

Observamos, pues, que tras todo este abanico de sintomatología se encuentra un problema central: la falta de experiencia de sí mismo como un bien eminente, el bien propio del ser personal. Esta falta de experiencia de sí es, desde otro punto de vista, falta de la experiencia del amor (especialmente de los padres) que tiene como consecuencia la falta de identificación y las dificultades en la regulación afectiva.

4.4 Psicología de la soberbia

Si consideramos la formación de los hábitos viciosos desde el punto de vista de su organización estructural, observamos que santo Tomás sitúa el amor desordenado de la propia excelencia como centro y principio de todos ellos. Pues, como señala Echavarría, la soberbia: “es la madre de todos los pecados y vicios porque es el apetito desordenado de la propia excelencia, y en todos los pecados se busca de modo particular lo que la soberbia busca universalmente”.⁵⁷⁹

El amor desordenado de sí, o más propiamente, el amor desordenado de la propia excelencia es el desorden que caracteriza a la soberbia en cuanto que manifiesta la

⁵⁷⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 153, a. 5, in c.

⁵⁷⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 153, a. 5, in c.

⁵⁷⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1140b.

⁵⁷⁹ ECHAVARRÍA, M. F. (2015). Los vicios opuestos a la fortaleza según Tomás de Aquino y su actualidad psicológica. En: *La formación del carácter por las virtudes. Volumen II. Prudencia, fortaleza, justicia y amistad: propuestas terapéuticas y educativas* (p. 51-83). Barcelona: Ediciones Scire, p. 61.

aspiración a algo que escapa de nuestras posibilidades. Ésta (como vicio general, no como vicio especial si se considera su objeto propio) es considerada por santo Tomás como principio de todos los vicios de tres modos: el primero, por su fin, en cuanto que si la propia excelencia es la máxima aspiración vital, todos los bienes que se desean, se desean sólo en cuanto alimentan este sentimiento de superioridad, en cuanto acercan al hombre a su objetivo ficticio, y, en este sentido, la posesión de cualquier bien puede alimentar este deseo desordenado de excelencia, y más lo hará cuanto mayor sea el bien (incluso la virtud se puede amar desordenadamente por este motivo). El segundo modo, en cuanto que por el efecto rechaza la norma divina, pues el amor desordenado de la propia excelencia en cuanto asume que la propia voluntad es la medida última de todas las cosas, el hombre rechaza y se rebela contra la norma de la realidad. Por último, un tercer modo *per accidens*, por el que por efecto de ese amor desordenado remueve la unión con Dios, que es la que impide que surjan otros hábitos viciosos.⁵⁸⁰ Debido a esto santo Tomás considera la soberbia “reina de todos los vicios”⁵⁸¹ pues de ella nacen todos los demás y a ella se ordenan.

La soberbia es por eso un desorden gravísimo, pues corrompe el reconocimiento del orden de la realidad. Si se considera como vicio especial, también puede ser principio de todo vicio, según su razón de fin, al ser la propia excelencia el bien más apetecible y por tanto lo que máximamente se busca.⁵⁸² Este deseo desordenado ciega de tal modo que genera una actitud por la que sólo se considera y valora al mundo y a los demás en tanto en cuanto satisfacen de alguna manera el propio deseo desordenado. Por lo que la principal consecuencia que se deriva del afán de superioridad es el apartarse de la recta razón, con todo lo que conlleva.

La soberbia se opone a la humildad, y ésta se refiere propiamente a la sumisión del hombre a Dios [...]; luego, por el contrario, la soberbia consiste propiamente en la falta de esta sujeción, en cuanto que uno se engríe sobre lo que le está fijado, conforme con la divina regla o medida [...]; porque se considera la raíz de la soberbia en que la razón no se somete en modo alguno a Dios y a su regla.⁵⁸³

El hombre virtuoso busca el bien proporcionado a su modo de ser particular siguiendo la recta razón. El soberbio, por el contrario, se mide y se cree superior de lo que realmente es. Funda una distorsionada imagen de sí mismo en un bien que

⁵⁸⁰ ECHAVARRÍA, M. F. (2009). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. La Plata: UCALP, p. 460. Cfr. Tomás de Aquino, *De Malo*, q. 8, a. 2, in c.

⁵⁸¹ Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I-II, q. 84, a. 4, ad 4.

⁵⁸² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 162, a. 3.

⁵⁸³ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, II-II, a. 5, in c.

“evidencie” su poder (ficticio o real), en cuanto que lo posee, pero lo valora más de lo que es.⁵⁸⁴ Así lo indica santo Tomás: “la soberbia trae su nombre de que alguno pretende elevarse voluntariamente más de lo que él es”.⁵⁸⁵ Pues desea imitar a Dios y odia ser igual a los demás hombres⁵⁸⁶.

En el plano cognitivo del soberbio hay una desproporción entre lo que es y lo que cree que es, y una falsa consideración de su posición en el mundo a partir de la cual mide y evalúa al resto de personas. En el plano afectivo, al considerarse el fin la propia excelencia, el soberbio desea desordenadamente aquellos bienes que manifiesten esa excelencia, a desearlos sólo en cuanto son una herramienta para hacer brillar su propia superioridad. De tal modo que el soberbio, por ejemplo, codiciará riquezas por las que pueda acrecentar esta superioridad y manifestarla ante los demás.

El pecado corrompe la virtud, también, abusando de ella. En este sentido, la soberbia corrompe cualquier virtud en cuanto que de las mismas virtudes toma ocasión de ensoberbecerse, igual que de cualquiera otra cosa que signifique excelencia.⁵⁸⁷

4.5 Soberbia y autoconocimiento

Al focalizar toda su atención en la verificación de esta superioridad o grandiosidad, el soberbio rechaza o desatiende todas aquellas cosas que no reflejen esta idea. Así, por ejemplo, puesto que el soberbio cree que puede alcanzar a saberlo todo por sí mismo, rechaza someterse a cualquier otro de quien pueda aprender. Y en cuanto el soberbio se deleita de su propia excelencia, “siente fastidio por la excelencia de la verdad”.⁵⁸⁸ Incluso cuando consideran a los demás, los soberbios sólo lo hacen fijándose en los defectos del prójimo, para así conservar la propia estima y con deseo de superarlos.⁵⁸⁹

Santo Tomás afirma que por la soberbia el hombre se sobreestima, “se cree más de lo que es”. El *falso conocimiento* de la propia valía es consecuencia del profundo desorden de la afectividad que arrastra al juicio racional para confirmar el propio deseo:

⁵⁸⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 162, a. 1, in c.

⁵⁸⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 162, a. 1, in c.

⁵⁸⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 162, a. 1, ad 2.

⁵⁸⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 162, a. 2, ad 3.

⁵⁸⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 162, a. 3, ad 1.

⁵⁸⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 162, a. 3, ad 4.

porque lo que uno desea ardientemente lo cree con facilidad. Por eso su apetito se eleva a objetos más altos que los que le convienen. Por lo cual todas las cosas que contribuyan a la sobreestimación de sí mismo llevan al hombre a la soberbia.⁵⁹⁰

De ahí su importancia y relevancia en la formación de la una personalidad desordenada. El carácter egocéntrico que imprime la soberbia mueve a una aspiración desmedida hacia aquellos bienes que pueden confirmar o elevar la propia grandiosidad. Siguiendo a santo Tomás, consideramos, pues, que esta distorsionada imagen de sí abarca una errónea (exagerada) consideración de la propia valía o capacidad, una falsa atribución de cualidades y posesiones para exaltar la propia posición, una falsa atribución a sí mismo como causa del bien que se posee (negación de la propia existencia y de las cualidades particulares de las cualidades como “don recibido”), y una justificación del falso autoconcepto por el desprecio de los demás.

Santo Tomás, al establecer los cuatro modos o especies de soberbia, especifica más claramente la tipología a la que puede dar lugar este vicio. Siguiendo a San Gregorio en *XXXIII Moral* santo Tomás dice:

Cuatro son las manifestaciones que delatan la presencia del arrogante: el creerse que el bien que posee procede de sí mismo; el pensar que los dones concedidos gratuitamente por Dios han sido merecidos por él; el jactarse de poseer lo que no tiene, y el despreciar a los demás, ansioso de que sólo brille el bien suyo.⁵⁹¹

En cuanto que la excelencia hace referencia a la posesión de un bien, del modo de poseerlo se derivan las especies de la soberbia: La primera, en cuanto considera el bien en sí mismo, el soberbio se atribuye a sí mismo un bien que no posee: “cuando uno se jacta de poseer lo que no posee”, esta *jactancia* se considera especie de soberbia en cuanto que por el deseo desordenado el hombre se comporta de tal modo que pretende atribuirse falsamente lo que no tiene. El segundo, debido a la causa del bien poseído, y aquí contempla la causa eficiente y el carácter meritorio de lo que se posee. Como es más excelente poseer un bien por sí mismo que recibido de otro, el deseo desordenado de excelencia conduce a una falsa consideración de las causas del bien que se tiene. Por ello, señala santo Tomás que se dan dos consideraciones erróneas: “creer que se tiene por sí mismo lo que se ha recibido de Dios o creer que le ha sido dado de arriba por sus propios méritos”. Estas dos especies, por tanto, están directamente relacionadas con el vicio de la *ingratitude*. El

⁵⁹⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 162, a. 3, ad. 2.

⁵⁹¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 162, a. 4, o.

cuarto modo, se refiere al modo de poseer ese bien. Si la excelencia es mayor en cuanto se posee un bien mejor, se puede conseguir esto de dos maneras: mediante el desprecio a los demás en cuanto que alguien “desea que todos lo miren” o mediante la pretensión de algo que sobrepasa su capacidad (deseo de sobresalir característico de la *vanagloria*).

Todos estos modos muestran la relación directa que se da entre el deseo desordenado de la propia excelencia y un falso o distorsionado conocimiento de sí, por el cual se ignoran y niegan las propias limitaciones, se crean capacidades inexistentes, y se busca afirmarse en la propia estima mediante el desprecio de los otros, la manifestación de una falsa excelencia y la búsqueda de bienes inapropiados.

En este mismo sentido Echavarría, al realizar una comparación entre el carácter neurótico de Adler y los vicios de la soberbia y la lujuria, muestra cómo surge este falso conocimiento de sí y en qué consiste:

La voluntad de poder da lugar a la elaboración de un «ideal de personalidad», que él [Adler] llama «ficción directriz», o «fin ficticio». [...] La ficción, por lo general obra de un modo no del todo consciente en cada una de las conductas y decisiones del neurótico (lo que no quiere decir que, de algún modo, aunque vago sean conscientes de ella, sobre todo en algunas ocasiones especiales). Este poder cautivante lo reciben del orgullo y la vanidad subyacentes.

De este modo, la persona va siendo atrapada en las redes de la ficción que ella misma se construyó, apartándose lentamente de la realidad, a la que distorsiona según convenga a su finalidad preconcebida.⁵⁹²

Observamos que la característica principal de la soberbia es su “ocultamiento”, en cuanto que se aprovecha de los bienes más excelentes para su propio interés, por esto advierte Echavarría que “puede ser inconsciente o pasar desapercibida e ir haciéndose más sutil a medida que se la combate, por lo cual es el último vicio en ser vencido, aunque sea el que causa los otros”.⁵⁹³ Ahora bien, el hecho de intentar aparentar exteriormente algo que no se posee conlleva necesariamente cierta

⁵⁹² ECHAVARRÍA, M. F. (1999). La soberbia y la lujuria como patologías centrales de la psique según Alfred Adler y santo Tomás de Aquino. En I. Andereggen y Z. Seligmann (Eds., 2ª ed.). *La Psicología Ante la Gracia* (p.41-162). Buenos Aires: Educa, p. 60-61.

⁵⁹³ ECHAVARRÍA, M. F. (2009). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*. La Plata: UCALP, p. 462.

conciencia de la artificialidad y falseamiento de la propia condición,⁵⁹⁴ en cuanto que al querer desordenadamente la excelencia, se desea sobresalir ante los otros para confirmar este querer.⁵⁹⁵

Por tanto, la afirmación de que la soberbia es principio de todo pecado significa comprender que el amor desordenado de sí es tal en cuanto que si bien parte de un deseo natural y vital en el hombre (que es el deseo de perfección y excelencia), este deseo lo es de bienes aparentes que, de algún modo, atraen particularmente, pues “las disposiciones particulares de los hombres son infinitas”,⁵⁹⁶ y que se toma como fin. Por la adquisición de todos estos bienes y mediante un proceso de “autoocultamiento” de la propia verdad personal, el soberbio pretende lograr desordenadamente la propia perfección: “por la soberbia se evita el acceso a la conciencia de inclinaciones afectivas y recuerdos que puedan desvalorizar la imagen de sí mismo”.⁵⁹⁷

Si bien la soberbia es el desorden moralmente más grave, en cuanto que si se asienta en la personalidad se convierte en meta de todos los demás vicios⁵⁹⁸, esta tendencia característica del soberbio –la autovaloración por encima de todo y de todos– puede ser también consecuencia de un movimiento desordenado de la afectividad que se anticipe al juicio racional, por lo cual sería menos voluntario en cuanto no ha sido consentido (y en este sentido podemos hablar de una falta de conocimiento de sí), por lo que, una vez conocida, esta inclinación desordenada podría evitarse⁵⁹⁹. Como conclusión, por tanto, en la medida en que otros desórdenes persiguen el fin de la soberbia, ésta puede ser considerada como su causa directa. Pero en la medida en que el hombre desvaloriza y desprecia todo aquello que impide “hacer su voluntad”, elevándose por encima de todo, es causa de

⁵⁹⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 162, a. 7, ad 5: “El Filósofo coloca la soberbia junto a la fortaleza fingida, no porque sólo consista en eso, sino porque el hombre cree que puede conseguir la excelencia entre los hombres, sobre todo, aparentando ser audaz y fuerte”.

⁵⁹⁵ ECHAVARRÍA, M. F. (2009). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*. La Plata: UCALP, p. 462.

⁵⁹⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 84, a. 4, in c.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 203.

⁵⁹⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 162, a. 7, ad 1: “Se dice que la soberbia es el principio de todo pecado, no porque todo pecado, en particular, nazca de él, sino porque toda clase de pecados puede nacer de ella”.

⁵⁹⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 162, a. 7, ad 4: “Se considera que la soberbia es el pecado más grave por parte de lo que es esencial al pecado y que es motivo de su gravedad. Por eso la soberbia es causa de la gravedad de otros pecados. Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, II-II, q. 162, a. 2, in c.: “De ahí que, antes que la soberbia, haya otros pecados más leves, a saber: los que se cometen por ignorancia o flaqueza. Pero, dentro de los pecados graves, la soberbia es el primero, como causa de que los otros se hagan más graves”. Sin embargo, al igual que en otras materias que son en sí mismas pecado mortal, como la fornicación y el adulterio, hay movimientos que son pecados veniales debido a su imperfección, *por ser anteriores al juicio de la razón y darse sin consentimiento, también algunos movimientos de la soberbia son pecado venial al no ser consentidos por la razón*”.

todos los vicios indirectamente. En este sentido, todo lo que brille por encima de él será causa de tristeza, pues el soberbio busca dominar y ser más perfecto que los demás. En el soberbio el conocimiento verdadero de sí queda impedido en cuanto está cerrado y limitado por su propia opinión, sin poder escuchar a aquellos que le puedan aconsejar, ya que no quiere ver la verdad. Por esta razón la soberbia se relaciona tan directamente con la *vanidad*, que es su puerta de entrada al buscar desordenadamente la propia excelencia como algo grande que desear y alcanzar. Por lo que como desorden impide máximamente la *magnanimidad*, virtud que forma parte integral de la fortaleza y que aspira a las grandes cosas buenas, con la *confianza* y *seguridad* asentadas en un verdadero conocimiento de las propias capacidades, y un adecuado reconocimiento del valor de aquellos bienes que merecen la pena ser alcanzados y de aquellas obras dignas de ser realizadas.

5. Vicios opuestos a la fortaleza: la distorsión en el conocimiento de las propias fuerzas

Para la regulación afectiva, junto a la templanza, se encuentra otra virtud encargada de ordenar los movimientos del apetito irascible. La fortaleza, como virtud específica, capacita al hombre para resistir y quitar los obstáculos que dificultan la consecución del bien presentado por la recta razón.⁶⁰⁰ Es decir, refrena tanto los temores irracionales y los ataques descontrolados que se pueden dar en circunstancias que van a compañadas de dificultades. Por tanto, fortalece al ánimo para mantenerse en el bien de la razón y permanecer firme ante las dificultades.⁶⁰¹ Por el contrario, la falta de fortaleza, se manifiesta tanto en el temor a algo que no debiera ser temido o un temor desmesurado que puede llegar a descontrolarse y llevar a la persona al bloqueo cognitivo,⁶⁰² como en la precipitación propia de una audacia descontrolada.⁶⁰³ En este proceso de fortalecimiento contra los temores, es necesaria la *magnanimidad*, virtud que forma parte integral de la fortaleza, puesto que prepara el ánimo del hombre para resistir y atacar las dificultades en vistas de algo digno de ser alcanzado, de cosas grandes y buenas.⁶⁰⁴ Por la magnanimidad, el individuo conoce verdaderamente sus capacidades y los fines proporcionados a éstas, impidiendo que cree falsas y desproporcionadas exigencias. Pues el

⁶⁰⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 123, a. 2, in c.

⁶⁰¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 123, a. 4, in c.

⁶⁰² TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 129, a. 7, in c.

⁶⁰³ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 129, a. 7, a.1, ad 2.

⁶⁰⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 129, a. 1, in c.

magnánimo reconoce el valor real de sí mismo y de las cosas, viviendo una vida plena.

Al estudiar los vicios opuestos a la fortaleza, encontramos vicios estrechamente relacionados con la soberbia, como la vanagloria. Por el deseo desordenado de la propia excelencia, que conlleva que el individuo se considere perfecto y superior a los demás, recurre a diversos modos por los que mantenerse en esa idea y destacar la propia excelencia por encima de los demás. Estos diversos modos se manifiestan en vicios opuestos a la fortaleza:

Junto a la soberbia hay que destacar la importancia de la vanagloria, que como vicio capital es responsable (directa o indirectamente), de casi todos los defectos por exceso contra la fortaleza, y de modo directo de la presunción y la terquedad.⁶⁰⁵

Por lo que la diversidad de tipos patológicos de personalidad manifiesta distintas expresiones del deseo desordenado de la propia excelencia, que se oculta bajo distintos modos de ser, dependiendo de lo que el sujeto considera que es más valioso para sí según sus disposiciones particulares.

La posibilidad que presenta Echavarría de agrupar los vicios opuestos por exceso o por defecto a la fortaleza atiende a la riqueza de interacciones conceptuales y causales que se conjugan con una determinada congruencia dando lugar a un “tipo psicológico” característico (sin por ello dejar de ser consciente de las múltiples posibles combinaciones), “porque psicológicamente hay una congruencia entre todos los vicios por exceso, por un lado y todos los vicios por defecto, por otro”.⁶⁰⁶

5.1 Vicios por exceso opuestos a la fortaleza

Respecto a los vicios opuestos a la fortaleza, por exceso, se expondrán: la *falta de temor*, la *audacia*, la *presunción*, la *ambición*, la *vanagloria* y la *terquedad*; y por defecto, principalmente, el *temor* y la *pusilanimidad*.

Como vicios opuestos a la fortaleza como virtud específica, se encuentran la *falta de temor* y la *audacia*.

⁶⁰⁵ ECHAVARRÍA, M. F. (2015). Los vicios opuestos a la fortaleza según Tomás de Aquino y su actualidad psicológica. En: *La formación del carácter por las virtudes. Volumen II. Prudencia, fortaleza, justicia y amistad: propuestas terapéuticas y educativas* (p. 51-83). Barcelona: Ediciones Scire, p. 65.

⁶⁰⁶ Ibid., p. 61.

Para santo Tomás *la falta de temor* no proviene de una falta total de amor a la vida, sino de un *error en la cognición*: “de pensar que no pueden sobrevenir los males opuestos a los bienes que ama”.⁶⁰⁷ Esta distorsión cognitiva puede implicar tanto un amor desordenado a la propia vida como ocultar un profundo amor propio o provenir de la ignorancia. Por ello, se señalan dos causas: la soberbia, la cual nos puede llevar a pensar que somos imbatibles y disponernos a no tener temor o la ignorancia de los peligros. En el tema que nos ocupa, nos parece que la percepción de uno mismo como superior e “invencible” que conduce a comportarse de este modo vicioso, como si los peligros no pudiesen alcanzarnos, es semejante a la sintomatología conductual presente en trastornos como el trastorno de personalidad narcisista y el trastorno de personalidad antisocial. Tal y como se explicará a continuación, los vicios por exceso de la fortaleza parecen centralizarse en la vanagloria como vicio principal que arrastra a todos los demás, y ésta se presenta como principal manifestación de la soberbia.

El segundo vicio, la *audacia*, consiste en un exceso de la emoción con el mismo nombre; lo interesante de este vicio es su causalidad. Este vicio tiene como principal causa la presunción que a su vez tiene como causa la soberbia.⁶⁰⁸ La *presunción* es causa del defecto cognitivo de este vicio, en cuanto que el audaz, por una excesiva confianza en sí mismo, no delibera suficientemente. Debido a esto, se produce una distorsión del juicio práctico, que arrastra a la precipitación en el obrar y, por tanto, a la consecuente conducta audaz.⁶⁰⁹

La *presunción*, a su vez, se opone a la magnanimidad, y más particularmente a la confianza, que es un aspecto o complemento de la magnanimidad: “es aquel que busca cosas que son superiores a sus fuerzas”.⁶¹⁰ La causa de la presunción es una *falsa opinión de sí* por la que se considera con una valía superior de lo que realmente es, esta falsa opinión de sí manifiesta la falta de humildad, y por tanto, la causa última de la presunción es la soberbia: “por la cual no sólo se tiende desordenadamente a la propia perfección, sino que se tiende a pensar fácilmente que se es perfecto”.⁶¹¹

⁶⁰⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 126, a. 1, in c.

⁶⁰⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 127, a. 2, ad 1.

⁶⁰⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 127, a. 2, ad 2.

⁶¹⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 130, a. 2, ad 3.

⁶¹¹ ECHAVARRÍA, M. F. (2015). Los vicios opuestos a la fortaleza según Tomás de Aquino y su actualidad psicológica. En: *La formación del carácter por las virtudes. Volumen II. Prudencia, fortaleza, justicia y amistad: propuestas terapéuticas y educativas* (p. 51-83). Barcelona: Ediciones Scire, p. 62.

Pero más específicamente, santo Tomás afirma que la presunción es causada por la vanagloria; descubrimos, por tanto, una primera relación de vicios: la *vanagloria* como causa de la presunción y la presunción como causa de la audacia.

La *distorsión cognitiva* relacionada con este vicio que manifiesta una actitud vanidosa, puede ser doble: respecto a la cantidad, en cuanto que uno piensa que tiene más virtud de la que tiene, o más ciencia de la que posee, o respecto al género de la cosa que posee, como, por ejemplo, creerse más grande y digno de grandeza por algo que no debe, como es el dinero. De igual modo, santo Tomás señala que la aspiración a determinados ideales que están por encima de la propia capacidad y de las propias fuerzas, puede ser a aspirar a algo verdaderamente grande pero que no corresponde con nuestro modo de ser, o a algo falsamente grande, en cuanto es valorado como tal por la opinión de algunos, entre lo que pone el aparentar en el vestir, o despreciar a los demás;⁶¹² conductas que aparecen reflejadas en trastornos como el histriónico, narcisista y antisocial.

Otro vicio opuesto a la magnanimidad que también es efecto de la vanagloria es la *ambición*, que se caracteriza por el desorden del apetito respecto a los honores, debido a que éstos son manifestación de la propia excelencia; y así se ve que los vicios opuestos a la magnanimidad por exceso se relacionan muy directamente con la soberbia. Y más específicamente, según santo Tomás, la ambición es efecto de la vanagloria, debido a que se buscan los honores para que los demás lleguen a conocer la propia excelencia; por eso, el ambicioso desea realizar actos “de aparente virtud” simplemente por el honor o para llegar a buscar el honor a través de engaños y mentiras, estos distintos modos conductuales también reflejan, como veremos más adelante, las distintas expresiones de un mismo trastorno de personalidad, como puede ser el narcisista. Echavarría, siguiendo a santo Tomás,⁶¹³ distingue los motivos por los que se puede dar el desorden en cuanto que puede darse porque si bien posee tal excelencia quiere ser honrado como única causa de dicha excelencia, o que no los refiera a la utilidad del prójimo.

La *vanagloria* es el tercer vicio contrario a la magnanimidad por exceso, y presenta un interés especial por ser vicio capital. El fin del vanidoso es que los demás conozcan su presunta perfección y le alaben y honren por ello. La profundización psicológica que realiza Echavarría de este vicio es particularmente interesante, pues advierte que la vanagloria también se puede presentar en alguien que se contente

⁶¹² TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 130, a. 1, in c.

⁶¹³ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 131, a. 1, in c

simplemente con tener un autoconcepto elevado a pesar de la opinión de los demás, es decir, que se refugie en una imagen grandiosa de sí frente a la “opinión humillante” que tienen otros de él. Así, distinguiríamos el vanidoso inseguro y el vanidoso narcisista, pudiendo descubrirse efectos del vicio de la vanagloria en trastornos como el trastorno de la personalidad evitativa:

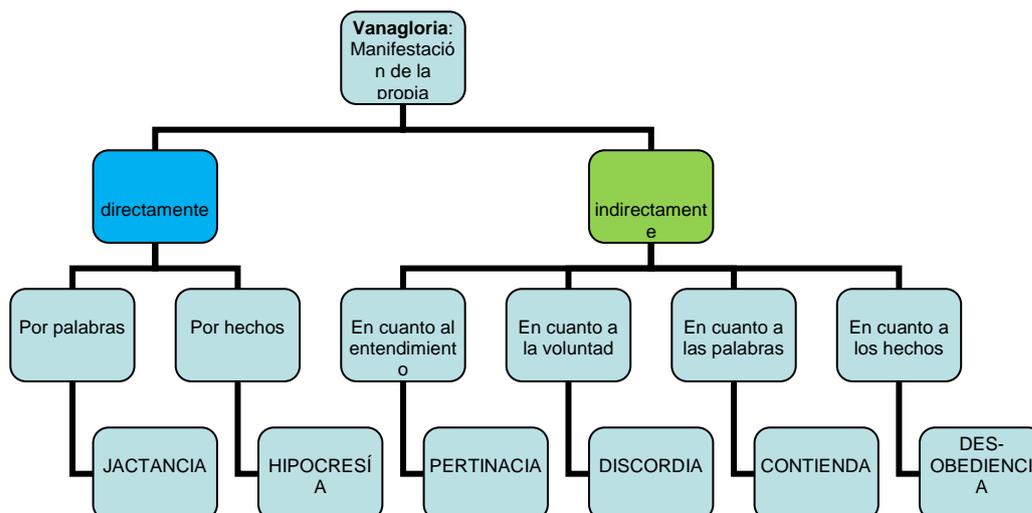
El vanidoso es alguien que quiere que los demás conozcan su presunta perfección, y lo alaben por ello. Sin embargo, también puede haber una vanagloria que se contente con la propia opinión, es decir con formarse uno mismo el concepto de la propia excelencia, a pesar de la opinión de los demás, aunque por su propia naturaleza el vanidoso quiere que los demás lo alaben y le sirvan. Puede por ello haber vanidosos inseguros, dependientes de la opinión ajena, pero también vanidosos narcisistas, convencidos de su propia valía.⁶¹⁴

Santo Tomás presenta un esquema claro de los efectos de la vanagloria:

Aquellos pecados que de suyo están ordenados al fin de un pecado capital se llaman sus hijas. Ahora bien: el fin de la vanagloria es la manifestación de la propia excelencia, como consta por lo antedicho. A lo cual puede el hombre tender de dos modos: primero, directamente, ya por palabras, y así tenemos la *jactancia*, ya por hechos, y entonces, si son verdaderos y dignos de alguna admiración, tenemos *el afán de novedades*, que los hombres suelen especialmente admirar, y si son ficticios, la *hipocresía*. Segundo, cuando uno trata de manifestar su excelencia indirectamente, dando a entender que no es inferior a otro. Y esto de cuatro formas: primera, en cuanto al entendimiento, y así tenemos la *pertinacia*, la cual hace al hombre aferrarse en exceso a su opinión sin dar crédito a otra mejor; segunda, en cuanto a la voluntad, y así tenemos la *díscordia*, cuando no se quiere ceder ante la voluntad de los demás; tercera, en cuanto a las palabras, y así aparece la *contienda*, cuando se disputa con otro a gritos; cuarta, en cuanto a los hechos, y así se da la *desobediencia*, al no querer cumplir el mandato del superior.⁶¹⁵

⁶¹⁴ ECHAVARRÍA, M. F. (2015). Los vicios opuestos a la fortaleza según Tomás de Aquino y su actualidad psicológica. En: *La formación del carácter por las virtudes. Volumen II. Prudencia, fortaleza, justicia y amistad: propuestas terapéuticas y educativas* (p. 51-83). Barcelona: Ediciones Scire, p. 63-64.

⁶¹⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 132, a. 5, in c.



La vanagloria tiene un papel principal en el conjunto de vicios por exceso opuestos a la fortaleza; ello es así, porque el fin que la vanidad persigue, la manifestación de la propia excelencia, se convierte en la causa de otros vicios. El deseo de admiración y honor, la búsqueda de reconocimiento de la propia grandiosidad y excelencia (ficticia o real) por parte de los demás conlleva una serie de efectos y vicios orientados a este fin que, a nuestro juicio, parece manifestar un falso autoideal que impregna la conducta de una marcada autorreferencialidad egocéntrica. Nos parece, por tanto, que a partir de la congruencia y relaciones causales que presenta el conjunto de vicios por exceso contra la fortaleza, en cuanto dirigidos por la vanagloria y la soberbia, se origina un tipo psicológico semejante al trastorno de la personalidad narcisista. A continuación, pasamos a describir brevemente la sintomatología del mencionado trastorno con el fin de compararla con las descripciones tomísticas que acabamos de presentar, para, de este modo, verificar la semejanza entre las manifestaciones conductuales de los vicios contra la fortaleza y el trastorno de la personalidad narcisista.

5.1.1 Los vicios por exceso contra la fortaleza y el trastorno de la personalidad narcisista

El trastorno de la personalidad narcisista se caracteriza por una “autoestima variable y vulnerable, con intentos de regulación a través de la atención y la búsqueda de aprobación de los demás, y la grandiosidad manifiesta o encubierta”.⁶¹⁶

⁶¹⁶ASOCIACIÓN AMERICANA DE PSIQUIATRÍA (2014). *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (DSM-5) (5ª Ed.). Arlington, VA: Asociación Americana de Psiquiatría, p. 764.

Tanto el estilo cognitivo como las necesidades defensivas del narcisista se unen al servicio del sentimiento de grandeza y autoimportancia que se establece como fin. En este sentido Beck⁶¹⁷ señala que las creencias nucleares que se encuentran en la base de la personalidad, como consecuencia de una falsa elevada autovalía, están referidas a la certeza de que es superior a los demás y por ello se le debe un trato especial: “puesto que soy especial, merezco miramientos, privilegios y prerrogativas especiales”; “soy superior a los demás, y ellos tienen que reconocerlo” y “estoy por encima de las reglas”. Desde la perspectiva de la descripción de Santo Tomás⁶¹⁸, esta sintomatología se definiría como deseo desordenado de excelencia (asentado en un convencimiento de que la posee) y de alabanza que tendría como consecuencia la conclusión a la que llega el sujeto narcisista: la hipersensibilidad a la valoración de los demás:

Son personas carentes de empatía, sin capacidad para la generosidad y el intercambio con los que les rodean y tiende a la explotación interpersonal. Se consideran individuos merecedores de trato privilegiado y se embarcan en fantasías de éxito, de belleza y de prestigio, tienen una necesidad exhibicionista de atención y admiración, y son envidiosos y descalificadores con las personas que han conseguido buena reputación social. Se trata de sujetos que parecen vivir a través de la fantasía, sin aceptar las reglas de la realidad ni los propios defectos o limitaciones, y acaban tiranizando a los familiares, a los que consideran responsables de sus frustraciones y de sus fracasos. De hecho, tiende a autocontemplarse, cuidar su aspecto y adquirir todos los signos que reflejan un alto *status* social. Son, pues, presumidos, fatuos, egoístas y poco dados a inspirar afecto o aprobación, de manera que acaban viviendo a solas con sus fantasías y únicamente son capaces de relación afirmativa con los que toleran sus desconsideraciones.⁶¹⁹

Este convencimiento sobre la propia excelencia, típico del vanidoso, orienta la conducta del narcisista a hacer que, de un modo u otro, los demás se percaten de esta superioridad y a captar su admiración; es decir, en palabras de santo Tomás, a comportarse de modo jactancioso y falso.

Esta búsqueda de reconocimiento se consigue de distintos modos: el hecho de que se caractericen por la falta de empatía, falta de generosidad, por la explotación interpersonal y la envidia (es decir, actúan con *pertinacia*, *discordia* y *contienda*) para poder conseguir más atención y admiración se lleva a cabo bajo la convicción de que no pueden tener ninguna semejanza con los demás (debido a que son

⁶¹⁷ BECK, A. T., FREEMAN, A., DAVIS, D. D. Y ASOCIADOS. (2007). *Cognitive Therapy of Personality Disorders* (2ª ed.). New York: The Guildford Press.

⁶¹⁸ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 132.

⁶¹⁹ VALLEJO RUILOBA, J., Y BALLÚS PASCUAL, C. (2006). *Introducción a la psicopatología y la psiquiatría*. Barcelona: Masson, p. 546.

superiores y deben manifestar sin equívocos esta superioridad, que podría equipararse al deseo de sobresalir descrito por santo Tomás). Señala Millon que los narcisistas autojustifican su modo de ser arrogante y omnipotente mediante el uso de la fantasía. Así, en el narcisista inseguro o “compensador”, la fantasía sirve como compensación y refugio de la inseguridad y vulnerabilidad que experimenta y que intenta ocultar (lo cual justificaría la relación de dos vicios que parecen tan opuestos como son la vanagloria y la pusilanimidad); sin embargo, el segundo tipo de narcisista, simplemente utiliza la fantasía para engrandecer y regocijarse de la exhibición de sí mismo.⁶²⁰

El narcisista, para preservar su estima y conservar su autoimagen intacta, configuraría su experiencia mediante una habilidad cognitiva por la que selecciona o tergiversa sus recuerdos e imágenes según su afectividad desordenada para permanecer en el desorden buscando los medios más adecuados a su fin narcisista.⁶²¹

5.2 Vicios por defecto opuestos a la fortaleza

Así como los vicios por exceso tienen entre sí cierta coherencia, parece ocurrir lo mismo entre los vicios por defecto, pues, según Echavarría, dan lugar a un tipo psicológico “apocado”.⁶²² Entre los vicios por defecto opuestos a la fortaleza se encuentra primeramente el temor en sentido estricto.

Al igual que la falta de temor manifiesta un amor desordenado a la propia vida, el temeroso rehúye el peligro a causa de este amor desordenado (por exceso) a la propia vida y bienestar que le hace considerar que es imposible alcanzar el bien arduo (y así como movimiento emocional el temor da lugar a la desesperación). Contrariamente a la irreflexión que caracteriza al vicio de la audacia, el temeroso activa en exceso el proceso de resolución que se convierte en un razonamiento torpe, enrevesado, e irresoluto. Por ello, se pregunta Echavarría: “si lo que generalmente se suele decir sobre la angustia y los pensamientos oscuros,

⁶²⁰ MILLON, T. (2006). *Trastornos de la Personalidad en la vida moderna* (2ª ed.). Barcelona: Masson, p. 370.

⁶²¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 55, a.1 in c. Entendemos que este modo de actuar del narcisista es, además, también semejante a la “*prudencia de la carne*” de la que habla Tomás de Aquino al referirse a los vicios opuestos a la prudencia pero que en cierto modo se asemejan a ella, pues por esta falsa prudencia el hombre pone todas sus habilidades en orden a alcanzar el fin egocéntrico.

⁶²² Cfr. ECHAVARRÍA, M. F. (2015). Los vicios opuestos a la fortaleza según Tomás de Aquino y su actualidad psicológica. En: *La formación del carácter por las virtudes. Volumen II. Prudencia, fortaleza, justicia y amistad: propuestas terapéuticas y educativas* (p. 51-83). Barcelona: Ediciones Scire, p. 66.

depresivos, fóbicos y obsesivos que engendra, no se podría relacionar con el tipo de cavilación engendrada por esa variedad del temor que santo Tomás llama “agonía”.⁶²³

Así como la audacia puede proceder de la presunción y la vanagloria, el temor procede de la pusilanimidad. Pues en la práctica clínica, en aquellos pacientes en los que el principal límite para afrontar la vida es el miedo, se observa que este límite, defecto o “vicio” es considerado por el paciente como algo natural, expresión espontánea de su modo de ser, y como formando parte esencial de su modo de ser, imposible de cambiar.

Muchos pacientes consideran “naturales” algunos límites, defectos o vicios que les causan cualquier tipo de molestia: “yo soy así [*sono fatto così*], no puedo hacer nada...”, “es mi carácter, no puedo cambiarlo...”, “siempre he estado así, no puedo cambiarlo de un día para otro...”. En pocas palabras, estos pacientes consideran sus límites como “naturales”, mientras podrían ser simplemente “espontáneos” o habituales. Es un óptimo sistema para quitar toda la responsabilidad, y para evitar cambiar. [...]

Uno de estos límites, que muchos consideran “natural”, es el miedo.⁶²⁴

Esta distorsión cognitiva sobre el propio modo de ser como inamovible tiene graves consecuencias: elimina cualquier responsabilidad, permite justificar que se evite cambiar, y conlleva un habituarse a este límite con la finalidad de la búsqueda de seguridad (aquella que justamente no se posee), que Pieper señala como “enfermizo afán de seguridad”:

El rasgo capital que sirve de denominador común a los más diversos tipos de neurosis parece ser un “egocentrismo” dominado por la angustia, una voluntad de seguridad que se cierra convulsivamente en sí misma una incapacidad para “abandonarse” que ni por un solo instante cesa de ser el centro de su propia mirada.⁶²⁵

⁶²³ ECHAVARRÍA, M. F. (2015). Los vicios opuestos a la fortaleza según Tomás de Aquino y su actualidad psicológica. En: *La formación del carácter por las virtudes. Volumen II. Prudencia, fortaleza, justicia y amistad: propuestas terapéuticas y educativas* (p. 51-83). Barcelona: Ediciones Scire, p. 66.

⁶²⁴ MARCHESINI, R. (2015). *Aristotele, san Tommaso d'Aquino e la psicologia clinica*. Crotone: D'Ettoris Editori, p. 37: “Molti pazienti considerano “naturali” alcuni limiti, difetti o vizi che causano loro qualche fastidio: “Sono fatto così, non ci posso fare niente...”, “è il mio carattere, non posso cambiarlo...”, “Sono sempre statto così, non posso diventare diverso d'un giorno all'altro...”. In parole povere, questi pazienti considerano i loro limiti come “naturali”, mentre potrebbero facilmente essere semplicemente “spontanei”, o abitudinari. È un ottimo sistema per togliersi ogni responsabilità, è per evitare di cambiare. [...]. Uno di questi limiti, que molti considerano “naturale”, è la paura”. T. N.

⁶²⁵ PIEPER, J. (2007). *Las virtudes fundamentales*. (9ª ed.), Madrid: Ediciones Rialp., p. 200.

Así, la propia inseguridad que engendra temor a las responsabilidades de la vida lleva a la persona a dejar el control de la propia vida en manos del miedo, quedando así disminuida su propia libertad. El convencimiento que permite llevar a cabo este “plan de vida” es el de una cognición dicotómica por la cual el mundo se divide en dos tipos de personas, los valientes y los temerosos; y en el que los primeros, son los que han tenido “suerte” en la vida y pueden afrontar lo que ellos (por su naturaleza) no pueden, convirtiéndose a sí mismos en víctimas de las circunstancias. Se ha demostrado que las personas cuya motivación principal es la búsqueda de juicios positivos o el miedo a fracasar generan estados de mayor ansiedad al atribuir a los errores (por ejemplo, en el aprendizaje) un carácter autorreferencial que los convierte en fracasos personales. Del mismo modo, las situaciones en las que hay cierta incertidumbre son percibidas como amenazas.⁶²⁶

Tales relaciones reflejan la asociación que guarda la percepción de autoeficacia personal con la ansiedad, lo que nos parece que confirma y se parece a la relación que guarda la pusilanimidad con el temor y que a su vez influye en las expectativas que pueda tener una persona respecto a las consecuencias de su comportamiento.

Pero el error cognitivo no se limita al propio modo de ser, sino que se extiende a la misma comprensión que el sujeto tiene acerca de la emoción del miedo, en cuanto que el sujeto que vive bajo esta dicotomía procura eliminarlo completamente, como si ser valiente significase “no sentir nunca miedo”.⁶²⁷ Lo cual es contrario al verdadero sentido de la fortaleza, porque como santo Tomás indica, el fuerte experimenta miedo, pero no pierde de vista el bien y no permite que el miedo le fuerce al mal o a no realizar el bien. Puesto que la búsqueda y consecución de los bienes difíciles de conseguir, por las heridas que ello conlleva, produce cierta tristeza, Pieper destaca la importancia de la paciencia en el proceso de afrontar los sucesivos miedos y reducir su importancia en nuestra vida para que no nos permita olvidarnos de lo verdaderamente importante.⁶²⁸

La *pusilanimidad*, por último, se caracteriza por ser el vicio opuesto por defecto a la magnanimidad, en cuanto que, si la magnanimidad tiene como rasgo principal la grandeza de ánimo, el pusilánime se caracteriza por su debilidad, por tener un ánimo

⁶²⁶ CONTRERAS, F., ESPINOSA, J. C., ESGUERA, G., HAIKAL, A., POLARÍA, A. Y RODRÍGUEZ, A. (2005). Autoeficacia, ansiedad y rendimiento académico en adolescentes. *Diversitas*, 1(2), p. 183-194.

⁶²⁷ Cfr. MARCHESINI, R. (2015). *Aristotele, san Tommaso d'Aquino e la psicologia clinica*. Crotona: D'Ettoris Editori, p. 37-38.

⁶²⁸ Cfr. PIEPER, J. (2007). *Las virtudes fundamentales*. (9ª ed.), Madrid: Ediciones Rialp., p. 194.

pequeño debido a que no llega a realizar aquello que por sus capacidades podría realizar. Así señala santo Tomás que:

como por la presunción alguien excede la proporción de su potencia, al buscar lo que es mayor que lo que puede, así también el pusilánime se retrae de la proporción de su potencia, al rechazar la tendencia hacia lo que es proporcionado a su potencia.⁶²⁹

Santo Tomás distingue las diversas causas de este vicio y las clasifica en internas y externas. Las externas, son principalmente causas educativas, consecuencia de una educación tirana o demasiado blanda: “lo esencial en ambos casos, es que falta la experiencia de la propia eficacia para obtener el bien arduo”.⁶³⁰ La falta de experiencia de la propia eficacia se relaciona así con las dos causas internas que enumera santo Tomás: afectiva y cognitiva. El temor al fracaso y la ignorancia de sí: “la causa por parte del intelecto es la ignorancia de la propia condición; por parte del apetito es el temor a fallar en esas cosas que falsamente estima que superan su capacidad”.⁶³¹ Echavarría lo expone del siguiente modo:

En segundo lugar, pues, el Doctor Común señala con agudeza de eximio psicólogo que las causas internas de la pusilanimidad son dos: una *cognitiva* y la otra *afectiva*. La causa cognitiva de la pusilanimidad es la ignorancia de sí mismo, por tanto, un concepto de sí erróneo. La causa afectiva es el temor al fracaso.⁶³²

Esta última apreciación en la descripción de santo Tomás nos lleva al papel central que tiene en este vicio el desconocimiento de sí.

La ignorancia de sí, según santo Tomás, proviene principalmente de la pereza, que puede ser de distintos tipos según el orden de cosas de que se trate, y así encontramos distintas relaciones: si es de los bienes espirituales, se relaciona con la acedia; si es de otros bienes, se relaciona con la molicie (más semejante a la debilidad), vicio contrario a la perseverancia. Pero, como señala Echavarría,⁶³³ en

⁶²⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 133, a. 1, in c.

⁶³⁰ ECHAVARRÍA, M. F. (2015). Los vicios opuestos a la fortaleza según Tomás de Aquino y su actualidad psicológica. En: *La formación del carácter por las virtudes. Volumen II. Prudencia, fortaleza, justicia y amistad: propuestas terapéuticas y educativas* (p. 51-83). Barcelona: Ediciones Scire, p. 68-69.

⁶³¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 133, a. 2, in c.

⁶³² ECHAVARRÍA, M. F. (2015). Los vicios opuestos a la fortaleza según Tomás de Aquino y su actualidad psicológica. En: *La formación del carácter por las virtudes. Volumen II. Prudencia, fortaleza, justicia y amistad: propuestas terapéuticas y educativas* (p. 51-83). Barcelona: Ediciones Scire, p. 70.

⁶³³ Cfr. ECHAVARRÍA, M. F. (2015). Los vicios opuestos a la fortaleza según Tomás de Aquino y su actualidad psicológica. En: *La formación del carácter por las virtudes. Volumen II. Prudencia, fortaleza, justicia y amistad: propuestas terapéuticas y educativas* (p. 51-83). Barcelona: Ediciones Scire, p. 70.

cuanto que se ignora a sí mismo, la pusilanimidad también tiene su raíz en la falta de humildad, en cuanto que la pereza puede provenir del temor a descubrirse a sí mismo, a conocerse y tener que afrontar las responsabilidades que conlleva la lucha interior y la humillación que supone a la imagen que nos hemos formado de nosotros mismos. De ahí, que santo Tomás señale que, aunque parezcan vicios contrarios, la pusilanimidad fácilmente puede relacionarse con la vanidad (o con la soberbia) en cuanto se fía demasiado de su propio parecer respecto a las cosas de las cuales se cree incapaz:

También la pusilanimidad puede nacer de algún modo de la soberbia, como cuando alguien permanece exageradamente en su propia opinión, por la que considera que no tiene capacidad para algo de lo que es capaz. Por eso dice en *Pr 26: El perezoso se tiene por más sabio que siete personas que responden con tacto*. Pues nada prohíbe que uno se abaje en cuanto a ciertas cosas, y en cuanto a otras se alce hasta lo sublime.⁶³⁴

Por ello, el papel victimista que se observa en algunos trastornos de personalidad puede disfrazar el deseo de alcanzar un autoideal exagerado e irrealizable, que al sentirse bajo la amenaza de verse humillado se refugia en esta falsa apariencia para preservar la estima. A nuestro juicio se da una semejanza clara entre estas actitudes y lo que santo Tomás denomina como falsa humildad:

La humildad, según que es virtud, implica en su razón una cierta inclinación hacia abajo. Pero esto a veces se hace sólo según los signos exteriores, en modo ficticio. Ésta es una falsa humildad, de la que dice Agustín en una carta que es una soberbia enorme, porque parece tender a la excelencia de la gloria.⁶³⁵

Observamos, pues, la relación que se da entre los vicios opuestos por defecto a la fortaleza, en los que la pusilanimidad y el temor nos parecen estar muy vinculados por lo que se refiere al falso conocimiento de sí; pues la imagen distorsionada de sí mismo se ve reforzada por la inactividad a la que mueve el temor a fracasar, así como el miedo a descubrir verdades sobre uno mismo que le puedan exigir un cambio muy temido y del que el pusilánime no se siente capaz. En cuanto que para el pusilánime se hace necesario ocultar y compensar esta autopercepción a fin de preservar el propio orgullo, nos parece encontrar semejanzas con los rasgos del “narcisista inseguro” al que nos referimos anteriormente.

⁶³⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 133, a.1, ad 3.

⁶³⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 161, a.1, ad 2.

5.2.1. Los vicios por defecto contra la fortaleza y los trastornos de ansiedad

Respecto a los trastornos de ansiedad, más allá de las explicaciones sintomáticas de naturaleza positiva, nos parece que Marchesini⁶³⁶ se aproxima en profundidad a estos trastornos al afirmar que tras esta sintomatología se encuentra a un sujeto con un fuerte sentido de insuficiencia; con una autoestima dañada sobre la propia capacidad de autoeficacia; con una fuerte creencia de que es incapaz de afrontar una relación o situación nueva, o cualquier imprevisto o las dificultades que se presenten:

[...] yo creo que la base de la ansiedad se encuentra en el sentido de inadecuación, de una autoestima errónea por defecto sobre la propia capacidad de eficacia. Cualquier paciente con un trastorno de ansiedad tiene una concepción de sí como incapaz de afrontar las relaciones, las situaciones nuevas, los imprevistos, las dificultades; probando evitar las situaciones en las cuales se puede encontrar en dificultad, convirtiéndose en habituales, evitando situaciones y relaciones nuevas que se pueden presentar de manera insólita; programando toda su vida hasta en los más insignificantes detalles, previendo cualquier posibilidad (sobre todo las más dramáticas) para no encontrarse de frente el imprevisto. De este modo creen tener controlada toda su vida y creen haber eliminado de su propia existencia el malestar asociado a la propia (presunta) inadecuación.⁶³⁷

Así el modo en el que se va formando el círculo vicioso del temor desordenado es mediante conductas evitativas (trastorno de la personalidad evitativa), programando la vida de tal modo que no pueda sorprenderle ningún detalle sin tenerlo bajo control (trastorno de la personalidad obsesiva-compulsiva) o buscando continuamente el apoyo y cuidado de los demás (trastorno de la personalidad dependiente). El temor al fracaso que impide que la persona pusilánime crezca se puede ver reflejados en trastornos de la personalidad como el evitativo, el obsesivo-compulsivo y el dependiente.

La relación entre las creencias de autoeficacia y el temor se confirma en estudios sobre los trastornos de ansiedad. Estos estudios muestran que *la vulnerabilidad*

⁶³⁶ MARCHESINI, R. (2015). *Aristotele, san Tommaso d'Aquino e la psicologia clinica*. Crotone: D'Ettoris Editori.

⁶³⁷ Ibid., p. 43: "[...] io credo che alla base dell'ansia ci sia un senso di inadeguatezza, ad una autoestima errata per difetto sulle proprie capacità ed efficacia. Spesso pazienti con un disturbo d'ansia hanno una concezione di sé come incapace di affrontare le relazioni, le situazioni nuove, gli imprevisti, le difficoltà; cercano di evitare le situazioni nelle quali si potrebbero trovare in difficoltà, diventano abituarini, evitano situazioni e relazioni nuove o che potrebbero presentarsi in maniera insolita; programano la loro vita fin nei più insignificanti dettagli, prevedono ogni possibilità (soprattutto le più drammatiche) per non trovarsi di fronte all'imprevisto. In questo modo credono di avere sotto controllo tutta la loro vita, e di aver eliminato dalla propria esistenza il disagio associato alla propria (presunta) inadeguatezza". T.N.

cognitiva presente en los trastornos de ansiedad generalizada y el trastorno de angustia, se refleja en la baja autoeficacia que configura diversas distorsiones cognitivas: La *falacia de justicia* o el *razonamiento emocional* tiene como función la conservación de la percepción de vulnerabilidad ante el peligro que experimentan personas con este tipo de trastornos. Junto con estos recursos, la distorsión cognitiva con carácter autorreferencial se muestra por un esquema de autoexigencia con elevados estándares que parece relacionarse con una excesiva necesidad de control a la búsqueda de seguridad. Así, la razón queda orientada hacia la respuesta emocional en vez de a la solución del problema.⁶³⁸ Tales distorsiones, tanto en la autopercepción como en las habilidades cognitivas relacionadas con la acción, son manifestación del carácter artificial de la cognición que se aleja de la realidad para amoldarse a esquemas rígidos e inflexibles que permitan mantener un sistema de creencias intacto.

Las distorsiones cognitivas presentes en sujetos con vulnerabilidad para los trastornos de ansiedad se caracterizan, por tanto, por relacionarse con la amenaza y por tener un carácter autorreferencial en torno a la propia competencia y el autocontrol.⁶³⁹ Junto con las creencias sobre la propia capacidad, el modo de pensar se orienta a mantener la seguridad, tendiendo así a la generalización, y a mantenerse en la propia opinión o la abstracción selectiva entre otros modos.⁶⁴⁰ A su vez la búsqueda continua de seguridad por la que pretenden controlar todos los aspectos de su vida les lleva a emplear estrategias de afrontamiento disfuncionales que mantienen y alimentan las propias creencias de incapacidad y baja autoeficacia.⁶⁴¹

Observamos así los distintos mecanismos cognitivos que se ponen en funcionamiento para la preservación de la “autoestima” y la permanencia en la actitud tomada ante la vida. Tales mecanismos parecen ejemplarizar el modo propio de los vicios del temor y la pusilanimidad. Por otro lado, al igual que estos vicios, la distorsión de las creencias autorreferenciales en los trastornos de ansiedad se

⁶³⁸ LONDOÑO-ARREDONDO, N. H. (2011). Vulnerabilidad cognitiva en trastornos mentales. *Revista Colombiana de Psiquiatría*, 40(2), p. 289-309.

⁶³⁹ ARREDONDO, N. H. L., JIMÉNEZ, E. B., ACOSTA, F. J., Y MARÍN, C. (2010). Componentes de vulnerabilidad cognitiva en el trastorno de ansiedad generalizada. *International Journal of Psychological Research*, 3(2), p. 43-54

⁶⁴⁰ Resultados del estudio realizado por Londoño, Alvarez, Bustamante y Posada (2005) y citado en ARREDONDO, N. H. L., JIMÉNEZ, E. B., ACOSTA, F. J., Y MARÍN, C. (2010). Componentes de vulnerabilidad cognitiva en el trastorno de ansiedad generalizada. *International Journal of Psychological Research*, 3(2), p. 43-54.

⁶⁴¹ CABALLO, V., SALAZAR, I., IRURTIA, M. J., ARIAS, B. Y GUILLÉN, J. L. (2010). Relaciones entre ansiedad social y rasgos, estilos y trastornos de la personalidad. *Behavioural Psychology / Psicología Conductual*, 18(2), p. 259-276.

relaciona con las preocupaciones interpersonales presentes en los trastornos de la personalidad, tales como el trastorno de la personalidad evitativa y el trastorno de la personalidad dependiente. Esta relación creemos que refleja la importancia de los modelos y de las causas ejemplares en la educación virtuosa y en la formación de un verdadero autoconocimiento. Así, por ejemplo, se observa que diversos trastornos de la personalidad están caracterizados por el temor al abandono, por el temor a ser inadecuados socialmente, por un sentimiento de ser débiles y estar necesitados continuamente de ayuda y afecto, por la preocupación ante el posible rechazo, por el temor a la soledad y el engaño que lleva a evitar situaciones que permitan la evaluación por parte de los demás o la posible pérdida de afecto.⁶⁴²

5.2.2 Los vicios por defecto contra la fortaleza: La pusilanimidad y el trastorno de la personalidad evitativa.

El trastorno de la personalidad evitativa presenta en el nivel de la identidad una baja autoestima asociada a una autoevaluación negativa que se caracteriza por ser una evaluación dependiente de los demás, es decir, como socialmente inepto, inferior y acompañada con sentimientos (excesivos) de vergüenza. La vida del paciente se estructura con la finalidad de renunciar a perseguir aquellos objetivos y actividad que impliquen contacto interpersonal por una elevada sensibilidad a la crítica externa que parece ir relacionada a una distorsionada interpretación negativa de las evaluaciones de los demás, por ello, éste tipo de pacientes, solo se relacionará con aquellas personas con las que se sienten seguros y consideran que son aceptados, todo esto acompañado de rasgos ansiosos y una falta de apego adecuado.⁶⁴³

El trastorno de la personalidad evitativa, por tanto, se caracteriza por presentar “baja autoestima asociada con la autoevaluación como socialmente inepto, personalmente poco atractivo o inferior y sentimientos excesivos de vergüenza”.⁶⁴⁴

Las personas que presentan este trastorno siempre temen la evaluación negativa de los demás, no toleran la menor crítica, les horroriza hacer el ridículo y necesitan garantías de aprobación incondicional para establecer relaciones con el prójimo. Como su temor al contacto social impide la adquisición gradual de habilidades de afrontamiento, lo habitual es que carezcan objetivamente de recursos para la interacción social -no saben qué hacer, ni

⁶⁴² Ídem.

⁶⁴³ ASOCIACIÓN AMERICANA DE PSIQUIATRÍA (2014). *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (DSM-5) (5ª Ed.). Arlington, VA: Asociación Americana de Psiquiatría, p. 765.

⁶⁴⁴ LEMUS, M. (2010). Trastornos de personalidad según rasgos. [Consulta: 16 de octubre de 2016]. Disponible en: https://www.academia.edu/14540921/Trastornos_de_personalidad_seg%C3%BAAn_rasgos.

qué decir, ni cómo hablar, ni a dónde mirar cuando están con la gente- de modo que recurren a estrategias de evitación para así librarse del penoso trance de sentirse examinados por las personas, a las que atribuyen hostilidad y malevolencia. Son, pues, individuos que tienden a vivir aislados desde muy jóvenes y aprovechan cualquier excusa para evitar el contacto con los demás, recurriendo a elementales mecanismos psicológicos de negación y proyección, sin un discurso intelectualmente presentable.⁶⁴⁵

Las personas con un trastorno de la personalidad evitativa se caracterizan, pues, por un comportamiento evitativo incluso cuando sus deseos o metas personales se ven incumplidos debido a la evitación.⁶⁴⁶ Los temas cognitivos que caracterizan este tipo de trastorno incluyen autodesprecio, la creencia de que los pensamientos y emociones displacenteros son intolerables, y la asunción de que exponer su verdadero yo a los otros o tener una autoexpresión asertiva conllevará rechazo.⁶⁴⁷ Junto con esta distorsionada imagen de sí, el temor al fracaso les mueve a renunciar a los objetivos o asumir riesgos y a establecer metas irreales que confirman su baja autovalía. Esta “creencia” sobre sí mismo y el temor a fracasar le llevan a tener una percepción hipervigilante (que incluso puede precipitar cuadros ansiosos) y distorsionada respecto a las respuestas de los demás, de tal modo que aumenta la sensibilidad a la crítica y el rechazo; aumentan los niveles de ansiedad, las respuestas evitativas y el distanciamiento en las relaciones personales prefiriendo la soledad “con sus propias insuficiencias”.⁶⁴⁸

Las típicas “creencias” de una persona con trastorno de la personalidad evitativa son las de que: “soy socialmente inepto e indeseable” y que “otras personas son superiores a mí y me rechazarán o pensarán críticamente de mí si llegan a conocerme”.⁶⁴⁹

Como podemos observar, los sujetos con este trastorno se caracterizan por la evitación de aquellas situaciones y acciones que impliquen entrar en contacto con otras personas por el miedo a las críticas y a la desaprobación. Así, a pesar de sentir

⁶⁴⁵ VALLEJO RUILOBA, J., Y BALLÚS PASCUAL, C. (2006). *Introducción a la psicopatología y la psiquiatría*. Barcelona: Masson, p. 548.

⁶⁴⁶ ASOCIACIÓN AMERICANA DE PSIQUIATRÍA (2014). *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (DSM-5) (5ª Ed.). Arlington, VA: Asociación Americana de Psiquiatría, p. 763: “Las características típicas del trastorno de la personalidad evitativa son la elusión de las situaciones sociales y la inhibición en las relaciones interpersonales asociadas a sentimientos de ineptitud e incapacidad, preocupación ansiosa por la evaluación negativa y el rechazo, y el temor a la burla o la vergüenza”.

⁶⁴⁷ Cfr. BECK, A. T., FREEMAN, A., DAVIS, D. D. Y ASOCIADOS. (2007). *Cognitive Therapy of Personality Disorders* (2ª ed.). New York: the Guilford Press, p. 293.

⁶⁴⁸ ASOCIACIÓN AMERICANA DE PSIQUIATRÍA (2014). *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (DSM-5) (5ª Ed.). Arlington, VA: Asociación Americana de Psiquiatría, p. 765-766.

⁶⁴⁹ BECK, A. T., FREEMAN, A., DAVIS, D. D. Y ASOCIADOS. (2007). *Cognitive Therapy of Personality Disorders* (2ª ed.). New York: the Guilford Press, p. 293.

deseos de relacionarse, tienden a preocuparse en exceso por la crítica, y temen pasar vergüenza. Estas conductas evitativas se presentan junto con síntomas referentes a la autoimagen, que se caracteriza por la percepción de sí mismos como inferiores a los demás y socialmente ineptos.⁶⁵⁰

Esta distorsión de la propia imagen y la consideración de las relaciones interpersonales en base al juicio valorativo de sí mismos les lleva a ser hipervigilantes tanto sobre sí mismos como ante los sentimientos e intenciones de los demás, a una excesiva preocupación por la crítica, a la búsqueda de aprobación por parte de los demás, a la devaluación de sus propios logros y la sobreconsideración de sus fracasos, a la exageración de los riesgos y a refugiarse en la fantasía.⁶⁵¹ En el ámbito emotivo les caracteriza una gran sensibilidad tanto a las críticas, como al sufrimiento, con elevada ansiedad en ambientes desconocidos, y elevada frustración al no poder relacionarse adecuadamente con los demás lo que les lleva a experimentar mayor soledad.

Observamos pues que la percepción distorsionada de la propia valía y de la propia capacidad se mantienen por el temor al fracaso y depende del juicio externo. El temor al juicio de los demás sobre sí promueve que el sujeto evite cualquier circunstancia que le pueda dejar en evidencia, en cuanto que él mismo juzga como si la conducta solo pudiese ser evaluada como un éxito o un fracaso personal. La personalidad evitativa se construye alrededor de dos “creencias” básicas, de las cuales derivan el resto de “creencias” que empujan a la acción: el criterio número 6 del DSM-5: “se ve a sí mismo como socialmente inepto, con poco atractivo personal o inferior a los demás”⁶⁵², se traduce directamente en la “creencia” “soy inepto, poco interesante e inferior”.⁶⁵³ La segunda “creencia” que se deriva de esta primera hace referencia a la evaluación social: “los demás siempre me están evaluando”. De esta concepción tan negativa de sí mismo dependerá el resto de los criterios autovalorativos con las correspondientes consecuencias.

⁶⁵⁰ CABALLO, V., SALAZAR, I., IRURTIA, M. J., ARIAS, B. Y GUILLÉN, J. L. (2010). Relaciones entre ansiedad social y rasgos, estilos y trastornos de la personalidad. *Behavioural Psychology / Psicología Conductual*, 18(2), p. 199.

⁶⁵¹ *Ibid.*, p. 201.

⁶⁵² ASOCIACIÓN AMERICANA DE PSIQUIATRÍA (2014). *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales (DSM-5)* (5ª Ed.). Arlington, VA: Asociación Americana de Psiquiatría, p. 673.

⁶⁵³ MILLON, T. (2006). *Trastornos de la Personalidad en la vida moderna* (2ª ed.). Barcelona: Masson, p. 219 extraído de Beck, A. T., Freeman, A. F., y Asociados (1990). *Cognitive therapy of personality disorders*. New York: Guilford Press.

5.2.3 Los vicios por defecto contra la fortaleza: La pusilanimidad y el trastorno de la personalidad dependiente

Las personas con trastorno de la personalidad dependiente se caracterizan por tener grandes dificultades para tomar decisiones y asumir la responsabilidad en la mayoría de áreas de su vida, por esta dificultad recurren de modo constante al consejo de los demás y buscan la permanente aprobación de los otros sobre sus decisiones y actuaciones, por lo que su actitud ante la vida se caracteriza por ser pasiva (serían los Criterios 1 y 2 del DSM-5). Esta búsqueda de consejo y aprobación para evitar la responsabilidad en la toma de decisiones tiene como consecuencia un conjunto de características: aparece el temor a perder este apoyo o aprobación manifestado en la dificultad para expresar algún tipo de desacuerdo especialmente respecto de aquellas personas de las cuales son más dependientes (criterio 3); dificultades para iniciar proyectos debido a una falta de confianza en sí mismos y la “creencia” de que necesitan ayuda (criterio 4); búsqueda excesiva de cuidado y apoyo por parte de los demás (criterio 5) y necesidad continua de tener una relación que les proporcione este apoyo por la “creencia” de que son incapaces de “funcionar” sin una relación estrecha (criterio 7); a lo que se une un miedo ante la soledad por temor a no saber cuidar de sí mismos (criterio 6), lo que se une al miedo a ser abandonado (criterio 8).⁶⁵⁴

La persona con trastorno de la personalidad dependiente se caracteriza por tener una visión del propio yo como débil e inefectivo. Para múltiples autores estas “creencias” se encuentran en el fondo de las dinámicas, actitudes y comportamientos dependientes.⁶⁵⁵

Las personas con este trastorno tienen miedo a la soledad, son hipersensibles a la desaprobación y se consideran incapaces de vivir por cuenta propia. Como estrategia para defenderse de estos temores se adhieren de un modo dependiente y sumiso a otras personas, buscando consejo o protección y pueden llegar a extremos increíble de subordinación y obediencia.⁶⁵⁶

La percepción que la persona con trastorno de la personalidad dependiente tiene de sí, por tanto, es una visión de sí mismo como persona frágil, inadecuada,

⁶⁵⁴ ASOCIACIÓN AMERICANA DE PSIQUIATRÍA (2014). *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (DSM-5) (5ª Ed.). Arlington, VA: Asociación Americana de Psiquiatría, p. 676-675.

⁶⁵⁵ Cfr. KLEIN, D. N. (1999). Depressive and Self-defeating (Masochistic) Personality Disorders. En T. Millon, P. H. Blaney y R. D. Davis (Eds.), *Oxford Textbook of Psychopathology* (p. 653-673). New York: Oxford University Press.

⁶⁵⁶ VALLEJO RUILOBA, J., Y BALLÚS PASCUAL, C. (2006). *Introducción a la psicopatología y la psiquiatría*. Barcelona: Masson, p. 548.

incompetente; percepción que parece asemejarse a la del trastorno evitativo pero cuya finalidad conductual es distinta. El evitativo, por miedo a fracasar, evita las circunstancias que le pongan en evidencia, y llega a percibir a los demás como enemigos, por cuanto cualquier contacto social pondrá en evidencia su incapacidad e incompetencia. Sin embargo, en el trastorno dependiente, si bien también asume el papel de víctima, la estrategia conductual se centra en asegurar “sentirse cuidado y atendido”.

La mezcla de pusilanimidad y orgullo se hace patente tanto en el trastorno evitativo como en el trastorno dependiente, pues en el fondo no quieren que sus incapacidades queden demasiado patentes (lo que podría conllevar la aparición de ansiedad e incluso depresión pues está ligado a un fuerte sufrimiento psicológico),⁶⁵⁷ tanto a los demás como a sí mismos, pues el temor a la pérdida de la estima del otro surge cuando no estamos plenamente convencidos de poder ser amados y apreciados por lo que somos, por lo cual evitan conocerse a sí mismos. El absoluto convencimiento de que no pueden ser queridos por lo que son conduce a que utilicen una máscara con un modo de comportarse que creen que será de mayor agrado. Bajo la imagen de fragilidad se estructuran las “creencias” básicas de “estoy completamente indefenso” o “completamente solo”, que fomenta actitudes de afrontamiento con las cuales busca el cuidado y la atención constante de los demás.

El patrón de personalidad por dependencia se caracteriza por una idea de sí mismo de incompetencia que se manifiesta en una actitud pasiva ante la vida buscando la aprobación y el apoyo de los demás y la delegación de responsabilidades en los demás.

⁶⁵⁷ MILLON, T. (2006). *Trastornos de la Personalidad en la vida moderna* (2ª ed.). Barcelona: Masson, p. 288.

V

VIRTUD Y AUTOCONOCIMIENTO EN EL EJERCICIO PSICOTERAPÉUTICO

Hemos visto en el Capítulo I que el estudio del autoconocimiento por parte de la Psicología contemporánea –especificado en la investigación del autoconcepto– muestra la variedad de elementos que pueden llegar a componer el conjunto de creencias, conceptos e imágenes sobre uno mismo. Junto con esta afirmación, la mayoría de estudiosos se han preguntado sobre el papel del autoconcepto en la formación de la personalidad y en la acción del sujeto. Ante las distintas respuestas expuestas, en este capítulo –como ya hemos señalado brevemente en las conclusiones del primero– queremos dar un paso más y reflexionar sobre los siguientes puntos: (1) que el conocimiento de sí es tarea fundamental de la vida, y que por lo mismo, será objeto de máxima atención en la actividad psicoterapéutica; (2) que en cuanto que es lo propio del ser humano conocerse, el conocimiento de sí no es un mero constructo al “servicio” del individuo para autojustificar su conducta y emociones, ni un “tranquilizante” interior presuponiendo una especie de coherencia interior desconectada de las realidades del verdadero ser personal; y, (3) profundizar en la relación entre el ejercicio de la virtud y el autoconocimiento en la relación terapéutica, principalmente desde el papel del psicoterapeuta. Esto último en cuanto que permite que el paciente tome contacto con la realidad para, de este modo, descubrir su modo particular de ser y de obrar; el conocimiento de sus disposiciones, afectos o estados en orden a un verdadero crecimiento personal. Centramos, según lo dicho, este Capítulo V desde *la perspectiva del psicoterapeuta*, en cuanto que su trabajo consiste principalmente en asistir al paciente en la tarea de conocerse a sí mismo, trabajo para el cual se requieren principios y modos de operación.

Al realizar una breve revisión de la investigación referente a la relevancia de factores que influyen en el cambio personal del paciente, observamos que actualmente, en el ámbito de la práctica de la Psicología, se habla sobre todo de los “modos” de hacer psicoterapia. Es decir, de las “técnicas” psicoterapéuticas, que no son entendidas como “técnicas de conocimiento” del paciente, sino principalmente como “técnicas de modificación” de conducta o de manejo de emociones. En este mismo sentido, tampoco se habla de “principios” de conocimiento del paciente. Por este motivo, en este capítulo comenzaremos exponiendo aquellos principios que a nuestro entender

iluminan esos “modos” y por los que, por ejemplo, se entiende que el éxito terapéutico depende más de la persona del terapeuta que de las “técnicas” que aplica. En efecto, la *American Psychological Association* (APA) publicó en 1999 el libro *The heart of the soul: What Works in therapy*, de los autores Mark Hubble, Barry Duncan & Scott Miller,⁶⁵⁸ ofreciendo una compilación de datos y referencias que es fuente necesaria a tener en cuenta para el estudio de la eficacia terapéutica en todos los aspectos. Sus conclusiones han sido apoyadas por posteriores publicaciones de primer orden.⁶⁵⁹ De tales resultados parece evidenciarse que, si bien se ha demostrado que para determinados trastornos una psicoterapia concreta es más efectiva que otra, los ingredientes esenciales que contribuyen al éxito terapéutico se relacionan con mayor influencia tanto con factores del paciente, con factores del terapeuta, así como con el mantenimiento de una alianza terapéutica saludable y positiva. Este conjunto de ingredientes se ha denominado como “factores comunes” (*common factors*), con la intención de indicar que hacen referencia a los factores que no son específicos de un método psicoterapéutico concreto.⁶⁶⁰ Si bien los resultados obtenidos en múltiples investigaciones son equívocos respecto a determinar qué factores del terapeuta son relevantes en el éxito terapéutico, parece encontrarse una evidencia suficiente que muestra que una buena relación con el terapeuta es un factor crucial para el resultado del tratamiento.⁶⁶¹ Además, respecto a la aplicación de determinadas técnicas, parece ser más relevante en los resultados del tratamiento saber en qué momento aplicar una determinada técnica, que la técnica en sí misma. Y por lo que se refiere a la alianza terapéutica paciente-terapeuta parece este ser uno de los mejores predictores de resultados positivos.⁶⁶²

La afirmación de la relevancia del psicoterapeuta en los resultados terapéuticos no cobra sentido desde una posición en la que el psicoterapeuta parece imponer una serie de normas y pautas que afectan inevitablemente al paciente. Por otra parte, la

⁶⁵⁸ HUBBLE, M. A., DUNCAN, B. L. Y MILLER, S.D. (1999). *The Heart and Soul of Change: What works in Therapy*. Washington DC: APA.

⁶⁵⁹ FONAGY, P. Y PARIS, J. (2008). The effectiveness of psychological treatments in psychiatry. En Tyrer, P., Silk, K.R. (Eds.), *Cambridge Textbook of Effective Treatments in Psychiatry* (p. 98-115). Cambridge: Cambridge University Press. Doi:10.1017/CBO9780511544392.

⁶⁶⁰ En 2012, la APA publicó Resolución sobre el Reconocimiento de la Eficacia de la Psicoterapia la cual refleja el estado actual de lo que se sabe, con una lista de investigaciones de la última década Cfr. AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION (2013). Recognition of psychotherapy effectiveness. *Psychotherapy*, 50 (1), p. 102-109.

⁶⁶¹ Cfr. CORBELLA, S., Y BOTELLA, L. (2003). La alianza terapéutica: historia, investigación y evaluación. *Anales de psicología*, 19(2), p. 205-221; LAMBERT, M. J., HARMON, C., SLADE, K., WHIPPLE, J. L., Y HAWKINS, E. J. (2005). Providing feedback to psychotherapists on their patients' progress: clinical results and practice suggestions. *Journal of Clinical Psychology*, 61(2), p. 165-174.

⁶⁶² LUBORSKY, L. (1994): Therapeutic alliances as predictors of psychotherapy outcomes: Factors explaining the predictive success. En A.O. Horvath y L.S. Greenberg (Eds.), *The working alliance: Theory, research, and practice* (p. 38-50). New York: Wiley.

importancia de la relación psicoterapéutica para un verdadero crecimiento personal no conlleva necesariamente negar el papel activo del paciente como si para promover tal papel activo, el terapeuta debiese permanecer “neutral”. Es más, nos parece que proponer este tipo de “relaciones” supone un desconocimiento tanto de lo que es la relación personal como de lo que es la propia persona. Partiendo de la experiencia del ejercicio práctico de la psicoterapia, resulta evidente que todo psicoterapeuta fundamenta su ejercicio práctico en una determinada concepción de lo que es el ser humano. Por lo que el fin terapéutico principalmente es determinado por esa concepción,⁶⁶³ en cuanto que como afirma Tjeltveit: “Una razón central para la inevitabilidad del valor propio de la terapia es que toda terapia implica metas cargadas de valor”.⁶⁶⁴ Parece, pues, que la psicoterapia puede ser considerada como un tipo de “orientación” interpersonal que sirve de guía para ayudar al paciente a encontrar dónde está, de dónde viene y hacia dónde va.⁶⁶⁵

No se niega por tanto el papel activo del paciente en psicoterapia, sino que se afirma que el psicoterapeuta debe tener en cuenta en los primeros momentos del proceso psicoterapéutico en qué punto se encuentra el paciente. Es decir, considerar qué nivel de desestructuración y alteración puede presentar tanto en el orden afectivo, cognitivo, relacional o conductual y realizar un serio discernimiento prudencial de lo que conviene hacer para que esta persona puede llegar a volver a realizar actos libres y responsables. Este discernimiento nos parece esencial puesto que, tal y como ya se señaló en puntos anteriores de nuestro trabajo, la mayoría de pacientes presentan algún tipo de alteración del autoconocimiento a causa del estado confuso en el que se encuentra su afectividad; estado que diversos autores de importancia en el ámbito psicoterapéutico han relacionado con un déficit en el sentido de la propia agencialidad y autodirección,⁶⁶⁶ relaciones que, como ya hemos señalado, resultan fundamentales para comprender la importancia del ejercicio de la virtud en el crecimiento personal.

Junto con la exposición de los puntos señalados, consideramos necesario exponer a modo de conclusión, como último punto del capítulo: la necesidad de la virtud de la

⁶⁶³ Para profundizar en el tema de la autonomía y responsabilidad del paciente: Cfr. ADSHEAD, G. (2008). Personal responsibility, abnormality, and ethics: psychotherapy as moral understanding. *Psychiatry*, 7(5), p. 225-227.

⁶⁶⁴ TJELTVEIT, A. C. (1999). *Ethics and Values in Psychotherapy*. London: Routledge, p.4: “A central reason for the inevitability of therapy’s value-ladenness is that all therapy involves value-laden goals”. T. N.

⁶⁶⁵ Cfr. JOHNSON, E. L. Y SANDAGE, S. J. (1999). A postmodern reconstruction of psychotherapy: Orienteering, religion, and the healing of the soul. *Psychotherapy: Theory, Research Practice, Training*, 36(1), p. 1-15.

⁶⁶⁶ Cfr. ADSHEAD, G., Y FONAGY, P. (2012). How does psychotherapy work? The self and its disorders. *Advances in Psychiatric Treatment*, 18(4), p. 242-249.

humildad en la persona del terapeuta, en cuanto que la virtud de la humildad, desde un contexto relacional, permite al psicoterapeuta situarse ante el otro con plena conciencia de sus capacidades y limitaciones y con una mirada abierta a la realidad tanto de sí como del otro. Por lo que consideramos que esta virtud es máximamente necesaria como condición que permite que el paciente pueda crecer en virtud y en conocimiento.⁶⁶⁷

1. La necesidad de ordenar el conocimiento

1.1. El hábito de mirar a la persona

Desde la Psicología contemporánea, al intentar dar explicación a por qué el conocimiento de sí parece tener un papel relevante en el crecimiento personal se vislumbra un hecho fundamental, propio de la naturaleza humana: que todo hombre tiene el deseo de conocer –y como ya dijimos anteriormente– deseo de conocerlo todo, pues como señala Aristóteles al inicio de la *Metafísica*, “todos los hombres desean por naturaleza saber”.⁶⁶⁸ Y en cuanto que la verdad es el objeto propio del entendimiento, este deseo solamente se puede colmar si el hombre se encuentra con ella y la descubre en la medida de sus posibilidades. En este sentido es en el que podemos afirmar que sólo un verdadero conocimiento de sí, es decir, un conocimiento de sí adecuado a la realidad, por el cual conocemos lo que somos y de lo que somos capaces, puede tener fuerza suficiente para motivar a una persona al cambio para una mejoría del bienestar psíquico y personal.

Aquí parecen surgir, por tanto, dos cuestiones. (1) La primera es que, este deseo de conocerlo todo puede fácilmente desordenarse y quedar reducido a un conocimiento superficial de múltiples cosas que no presentan ningún orden. Este hecho aplicado al conocimiento de sí conlleva aquel conocimiento por el cual el sujeto conoce diversos aspectos de sí, como una suma de descripciones que no llegan a fundarse en lo importante, en aquellos conocimientos y experiencias que puedan dar una explicación definitiva a su vida. (2) La segunda es que, como ya hemos visto anteriormente, el individuo, y más específicamente, el paciente, puede presentar resistencia a un conocimiento verdadero de sí, en cuanto que, por la afectividad desordenada, percibe ese conocimiento como dañino o amenazante al revelarle una determinada realidad para la que todavía no se siente preparado y que debe ser

⁶⁶⁷ Cfr. ROWDEN, T. J., HARRIS, S. M., Y WICKEL, K. (2014). Understanding humility and its role in relational therapy. *Contemporary Family Therapy*, 36(3), p. 380-391.

⁶⁶⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica*, L. I, Cáp. I, 980a 1.

negada. Ante estas resistencias y dificultades del trabajo terapéutico, la principal dificultad que se plantea es la de descubrir cuál es el camino concreto por el que el terapeuta podrá facilitar a su paciente un verdadero conocimiento de sí.

Respecto a la primera cuestión, Klaus Droste, ante el desorden al que puede llegar la inteligencia por un deseo desordenado de conocer, muestra la necesidad de ordenar este deseo a conocer, esta búsqueda de la inteligencia hacia el conocimiento de lo importante, “de manera que todos sus conocimientos se encuentren enraizados en un principio unitario original”.⁶⁶⁹

Recordemos que la importancia de que el hombre se conozca a sí mismo se fundamenta principalmente en aquella realidad que hemos afirmado previamente: que la estructura normal de la mente es aquella por la cual la mente del hombre se configura y abre al infinito como tendencia principal. Pues como indica Schell al tratar de “la configuración normal de la mente”⁶⁷⁰, san Agustín señala la importancia de este conocimiento de sí en cuanto se descubre en el interior del hombre el fin que, en múltiples ocasiones, se encuentra oculto y por cuyo descubrimiento el individuo es capaz de autogobernarse:

Es, creo, con el fin de que piense en sí mismo y viva conforme a su naturaleza; para que apetezca ser moderada, como lo exige su esencia, bajo aquel a quien debe estar sometida, sobre la criatura, que ella debe señorear; bajo aquel por quien debe ser regida, sobre las cosas que debe gobernar. Muchas veces obra como olvidada de sí e impulsada por una apetencia malsana.⁶⁷¹

Es, por ello, que el conocimiento de sí principalmente y primeramente es el conocimiento profundo de la persona, en su núcleo íntimo donde se guardan todas las elecciones y que se encuentra más allá de toda evaluación psicológica.⁶⁷²

⁶⁶⁹ DROSTE, K. (2005). El hábito de mirar a la persona en el psicólogo. En *Bases para una psicología cristiana. Actas de las Jornadas de Psicología y Pensamiento Cristiano* (p. 51-62). Buenos Aires: EDUCA, p. 51.

⁶⁷⁰ SCHELL, P. (2005). La configuración normal de la mente. En *Bases para una psicología cristiana. Actas de las Jornadas de Psicología y Pensamiento Cristiano* (p. 169-174). Buenos Aires: EDUCA.

⁶⁷¹ Agustín de Hipona, *Tratado acerca de la Trinidad*, Libro X, cap. V, n. 7 (trad. Luis Arias). Disponible en: <http://www.augustinus.it/spagnolo/trinita/index2.htm>.

⁶⁷² Cfr. DROSTE, K. (2005). El hábito de mirar a la persona en el psicólogo. En *Bases para una psicología cristiana. Actas de las Jornadas de Psicología y Pensamiento Cristiano* (p. 51-62). Buenos Aires: EDUCA. En este artículo Droste realiza una explicación exhaustiva y clarificadora desde una consideración metafísica del ente personal: “Los actos libres se originan en esa singularidad en la línea del ser que tiene cada ente personal por ser personal. Los actos libres encuentran su raíz en ese núcleo íntimo que posee todo ente personal en su singular modo de participación del ser” (p. 58).

Pues como expresa Canals, si la vida humana consiste en las acciones, la vida de cada hombre sólo se puede comprender adecuadamente desde “la contemplación del orden de la vida al ‘bien humano’ como tal”:

La vida humana que consiste en las acciones no es ya pensable ‘biológicamente’; ni siquiera se puede dar razón de ella, en su existencia concreta -sino solo en cuanto a las estructuras que la hacen posible como desarrollo de la plenitud del ente personal- desde una antropología universal. Resumiendo la terminología anteriormente aludida, diríamos que estamos ante aquello que, en su existencia concreta, pertenecería en cada caso a la ‘biografía’ de cada hombre como persona.

En esta perspectiva, el ‘principio’ de la vida humana no ha de ser buscado en la línea de la esencia específica, como ‘forma constitutiva del hombre como tal, sino que tiene que ser caracterizado, como principio de la vida humana, como el fin y bien que pone en marcha dinámicamente su proceso. ‘El bien es aquello a que tiende la operación del viviente’. La reflexión sobre el sentido de la vida humana tendrá su punto de partida en la consideración de aquello a lo que esta tiende como termino deseado, como blanco al que apunta toda ‘elección y acción’, y porque ‘los principios de la acción son los fines en orden a los cuales se obra’, no podrá darse razón del movimiento dinámico característico del vivir humano sino desde la contemplación del orden de la vida al ‘bien humano’ como tal.⁶⁷³

Por esa razón, Droste afirma que:

La inteligencia alcanza más perfección en la contemplación del ser personal que en la adquisición de cualquier otro conocimiento. Por tanto, todos los conocimientos se ordenan a la contemplación de la persona. El principio unitario ordenador de todos nuestros conocimientos es el conocimiento del ente personal en la singularidad de este ente personal, singularidad que se encuentra en la línea del ser.⁶⁷⁴

De ahí que todos los conocimientos se ordenen a la contemplación de la persona. De tal manera que, en el ámbito terapéutico, Droste sostiene la necesidad de que el psicoterapeuta adquiera el “hábito de mirar a la persona”, es decir, que atienda a aquello que es propio de esta persona concreta por ser quien es, pues “sus decisiones no se originan en aquello que tiene de común con otros, sino justamente en aquello que tiene de singular, propio y original”.⁶⁷⁵

⁶⁷³ CANALS, F. (1987). *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: PPU. p. 616-617.

⁶⁷⁴ DROSTE, K. (2005). El hábito de mirar a la persona en el psicólogo. En *Bases para una psicología cristiana. Actas de las Jornadas de Psicología y Pensamiento Cristiano* (p. 51-62). Buenos Aires: EDUCA, p. 60.

⁶⁷⁵ *Ibid.*, p. 61.

Las investigaciones de las últimas décadas sobre los resultados terapéuticos (*outcomes*) evidencian y afirman que los terapeutas asisten a un cambio que es principalmente un “autocambio” del paciente, en cuanto que “La terapia es considerada beneficiosa en la medida en que activa el autocambio del cliente, siendo los clientes los verdaderos héroes del esfuerzo”.⁶⁷⁶ De lo que se deriva que el papel del psicoterapeuta se oriente principalmente a promover y fortalecer al paciente para que sea capaz de realizar los cambios necesarios para un verdadero crecimiento personal.⁶⁷⁷

Esta primera reflexión no niega la necesidad en el ejercicio psicoterapéutico de aquellos conocimientos que el psicólogo posee por su formación científica y que dan explicación al modo concreto de comportarse de la persona. Se trata de una serie de conocimientos tanto sobre los principios universales de las decisiones del paciente, como la descripción de los elementos que componen su modo de ser concreto y que se asemejan al modo o a las dificultades que padecen otras personas, como al conocimiento de modelos y técnicas psicoterapéuticas específicas. Conocimientos todos que son requisitos para una buena labor terapéutica, pero que pueden llegar a desorientar al psicoterapeuta si éste no los ordena a un conocimiento fundamental basado en “el hábito de mirar a la persona”, y por lo mismo, pueden además dificultar en el paciente un verdadero conocimiento de sí.

En este punto, por tanto, es donde el psicoterapeuta puede encontrar el primer obstáculo en su ejercicio, al quedar expuesto al peligro de caer en aquel desorden que santo Tomás de Aquino denomina “el vicio de la curiosidad”. A causa de este vicio se desordenan tanto el propio conocimiento como el deseo verdadero de conocer al paciente:

Para santo Tomás de Aquino la curiosidad es un vicio, es decir, el deseo de saber se vuelve dañino cuando se saben cosas particulares que no se encuentran englobadas en una verdad más universal, cuando se conocen verdades particulares que no se encuentran ordenadas bajo una verdad más general. Cuando una persona sabe cosas y todas esas cosas que sabe no se encuentran enraizadas en algo uno más fundamental, ni es verdaderamente sabia, ni verdaderamente sabe.⁶⁷⁸

⁶⁷⁶ ROWDEN, T. J., HARRIS, S. M., Y WICKEL, K. (2014). Understanding humility and its role in relational therapy. *Contemporary Family Therapy*, 36(3), p. 381: “Therapy is considered beneficial to the degree it activates client self-change (Sprenkle and Blow 2004; Thomas 2006), with clients being the true heroes in the endeavor (Duncan and Miller 2000; Tallman and Bohart 1999)”. T.N.

⁶⁷⁷ Ibid., p. 380- 392.

⁶⁷⁸ DROSTE, K. (2005). El hábito de mirar a la persona en el psicólogo. En *Bases para una psicología cristiana. Actas de las Jornadas de Psicología y Pensamiento Cristiano* (p. 51-62). Buenos Aires: EDUCA, p. 51-52.

El conocimiento fruto de la curiosidad es un conocimiento sin orden, que cuando se refiere al paciente consiste en un conocimiento de multitud de aspectos de sí mismo que mantienen al individuo engañado. Cree conocerse, sin verdaderamente hacerlo, y se conforma con este conocimiento engañoso que le impide un verdadero conocimiento de sí, y por lo mismo, le impide poder adoptar una actitud adecuada ante sí mismo y las circunstancias concretas de su vida. Adshead y Fonagy, por ejemplo, explican esta dificultad desde una perspectiva psiconeurológica estudiando la alteración de la función reflexiva que se manifiesta en la mayoría de trastornos mentales y que ha sido denominada como “mentalización”.⁶⁷⁹ Esta mentalización es una alteración que dificulta aquella autorregulación que facilita que un individuo encuentre sentido a lo que encuentra en su propia mente y en los otros, y el reconocimiento y distinción de lo que serían las imágenes propias y las ajenas. En diversos niveles esta función autorreflexiva se ve limitada e impedida.⁶⁸⁰ Y esto es así porque el individuo presenta una pobre capacidad de juicio respecto a los “estados mentales” de uno mismo y de los otros, así como en un nivel más bajo la incapacidad de poder articular la experiencia sobre uno mismo, y reconocer la experiencia de los otros como real. Cuando un paciente comienza una psicoterapia se encuentra en una situación de debilidad y desorientación, ante un camino “de rehacerse a sí mismo”.⁶⁸¹ Es un camino que otros, el psicoterapeuta entre ellos, le presentan como bueno, pero que, el paciente en un primer momento difícilmente entiende como bueno o, en caso de así reconocerlo, entiende como muy arduo; y si bien lo desea, se desanima y entristece por la percepción de su propia incapacidad y debilidad. En tal situación frecuentemente se refuerza en el paciente un alejamiento, un rechazo interior, de aquello que verdaderamente desea, con la consiguiente desfiguración del conocimiento de la realidad que lleva a la persona a construir una personalidad “ficticia” para cumplir ciertas expectativas que le “consuelen”:

⁶⁷⁹ Cfr. BATEMAN, A. W., Y FONAGY, P. (2004). *Psychotherapy for Borderline Personality Disorder: Mentalization Based Treatment*. Oxford: Oxford University Press.

⁶⁸⁰ ADSHEAD, G., Y FONAGY, P. (2012). How does psychotherapy work? The self and its disorders. *Advances in psychiatric treatment*, 18(4), p. 242-249. Respecto a cómo restaurar esta capacidad, estos autores señalan que recordando los factores de riesgo que dificultaron que esta función se ejerciese adecuadamente hay que promover el cambio incidiendo en estos factores “causales”: “There is a flip side to this and the almost infinite number of other vicious cycles which frequently occur in the minds of patients whose capacity to mentalize is vulnerable. This is that enhancing mentalization can create a highly efficacious common pathway to ‘cure’ (or at least improvement). Just as there are many ways in which emotional arousal, stress and unsatisfactory interpersonal encounters can cause dramatic failures of mentalization, which in turn creates increasing emotional turbulence that places further limits on mentalizing capacity, we can also see benign cycles where achieving good mentalization of interpersonal situations results in a range of benefits” (p. 247).

⁶⁸¹ POLAINO-LORENTE, A., Y MANGLANO, J. P. (2003). *En busca de la autoestima perdida*. Bilbao: Desclée de Brouwer, p. 37.

La persona construye de este modo una personalidad ficticia y la mente comienza a divagar, se va trastocando la mente, que empieza a buscar en todos lados aquello que le de satisfacción, lo que santo Tomás llama divagación de la mente. La curiosidad, [...] es consecuencia de esto. La curiosidad acaece porque la mente no está en lo que tendría que estar, dispersándose en cualquier otra cosa.⁶⁸²

Polaino-Lorente y Manglano, señalan que, en cierto modo, cuando el paciente acude a la psicoterapia, uno de los mayores problemas que presenta, no es sólo su estado de confusión, sino de un grave problema de desconocimiento personal, que impide la adecuada conducción de la vida personal en libertad y que, en multitud de ocasiones, esta confusión proviene de haber sustituido este conocimiento personal por la experiencia sensible desde el desorden emocional como principal manifestación de su “modo de ser”.

No se autoestima más o mejor a sí mismo quien sustituye su propio conocimiento por lo que acerca de sí experimenta o siente, en definitiva, por sus pasiones. De la autoestima, qué duda cabe, forman parte, y parte importante, las propias *pasiones*. Pero ella misma no puede reducirse a las pasiones que entran en su composición. La autoestima debe estar penetrada por la razón, por la dimensión cognitiva de la persona, dimensión que no es renunciable y ni tan siquiera negociable.⁶⁸³

Es en este estado que el paciente acude a la consulta psicoterapéutica con la expectativa de que el terapeuta “le solucione” sus problemas; frecuentemente con una actitud pasiva que se caracteriza por un convencimiento de no ser dueño de sí mismo, de que su vida no depende de las elecciones personales, sino de las circunstancias particulares del momento; de ser víctima de las dificultades en las que se encuentra y ante las cuales se percibe como incapaz de superarlas o sin herramientas para enfrentarse a ellas. Es por eso que frecuentemente el paciente deja en manos del psicólogo “la solución” a su sufrimiento. Ante esta circunstancia frecuente, advierte Palet que “guiados por una *inclinación de la naturaleza* esos pacientes acuden al psicólogo con esperanza expectante, y en demasiadas ocasiones se encuentran librados a la *viciosa curiosidad* de los psicólogos “expertos”.⁶⁸⁴

⁶⁸² SCHELL, P. (2005). La configuración normal de la mente. En *Bases para una psicología cristiana. Actas de las Jornadas de Psicología y Pensamiento Cristiano* (p. 169-174). Buenos Aires: EDUCA, p. 172.

⁶⁸³ POLAINO-LORENTE, A., Y MANGLANO, J. P. (2003). *En busca de la autoestima perdida*. Bilbao: Desclee de Brouwer, p. 37.

⁶⁸⁴ PALET, M. (2005). La humildad del psicoterapeuta. En *Bases para una psicología cristiana. Actas de las Jornadas de Psicología y Pensamiento Cristiano* (p. 175-194). Buenos Aires: EDUCA, p. 181.

En su encuentro con el paciente, el psicoterapeuta se enfrenta en un primer momento a esa confusión del paciente, lo cual dificulta la tarea de poder llegar a la interioridad de la persona (o más bien, que ésta se lo permita) y orientarla, tarea que no es posible reducir a ayudar al otro a descubrir y analizar los mecanismos que lo disponen a permanecer en el estado en el que se encuentra.

La curiosidad nos aparta de la consideración atenta de aquello uno ordenador de todos nuestros conocimientos. Aquella verdad más universal que articula, por ser una palabra más perfecta, todos nuestros conocimientos más particulares. En la medida que el hombre se aparta de la verdad más perfecta y no remite a ella todos los demás conocimientos queda viciado y fuera de sí, en otras palabras, queda incapacitado para poder juzgar unitariamente de todo. Es necesario, por tanto, algo uno que ordene y sitúe todos nuestros conocimientos. De lo contrario, el hombre, creyendo saber, se hace un necio.⁶⁸⁵

1.2. Algunos peligros implícitos en el ejercicio psicoterapéutico

La formación del psicoterapeuta en teorías orientadas a atender los malestares comunes pero alejadas de un conocimiento profundo de la naturaleza del ser humano, junto con el olvido o desconocimiento de los principios que verdaderamente mueven al paciente a la acción, tienen como primera consecuencia que el psicoterapeuta no comprenda adecuadamente y malinterprete la situación en la que se encuentra el paciente y se aleje de una comprensión profunda e integral de la persona concreta. De tal manera que, en múltiples ocasiones, las terapias que se proponen no llegan a alcanzar las verdaderas causas del sufrimiento del paciente. En estas circunstancias es también frecuente que el psicoterapeuta se encuentre ante la experiencia vital de la frustración, experimente un descontento con la propia profesión y se vea inclinado a dos actitudes peligrosas. Por un lado, un fuerte sentimiento de incapacidad e impotencia y por otro, una búsqueda compensatoria de nuevas técnicas que aumentan la desorientación y pueden llegar a asentar una actitud jactanciosa, por la cual “creyendo saber, se hace uno más necio”, perdiendo de vista el verdadero fin de la psicoterapia: la curación del paciente.

Esta frustración se acrecienta cuando las nuevas técnicas aprendidas llevan a los psicólogos a cierta desorientación. Con mucho esfuerzo estudian “nuevas” corrientes de pensamiento y aprenden “nuevas” aplicaciones de métodos. Pero el esfuerzo no produce aquellos resultados tan buscados y esperados. Entonces proyectan su disgusto a las

⁶⁸⁵ DROSTE, K. (2005). El hábito de mirar a la persona en el psicólogo. En *Bases para una psicología cristiana. Actas de las Jornadas de Psicología y Pensamiento Cristiano* (p. 51-62). Buenos Aires: EDUCA, p. 53.

circunstancias y buscan en ellas tanto la causa de su descontento como su posible remedio por su remoción. Es por esa razón que tantos psicólogos y psicoterapeutas cambian repetidamente el campo específico de su labor profesional. Y caen en el laberinto de las “especializaciones”. [...] Bajo este fenómeno de las “especializaciones” entiendo se esconde el peligro de malestar inquieto que lleva al psicólogo a actitudes jactanciosas para encubrir una frustración que puede llegar a ser pusilánime y hasta resentida o también orgullosa.⁶⁸⁶

La interpretación basada en un conocimiento limitado de la problemática del paciente en base a una determinada teoría y a la consiguiente aplicación de una serie de técnicas conlleva el olvido de la persona concreta que el psicoterapeuta tiene delante y dificulta un verdadero conocimiento de ésta, así como puede asentar erróneos esquemas que den una explicación sesgada de lo que le sucede y le impidan un verdadero crecimiento personal.

Junto a los peligros relacionados con las consecuencias que trae una inadecuada formación del psicoterapeuta se añaden los peligros que surgen por lo que se refiere a la relación terapéutica entre el psicólogo y el paciente.⁶⁸⁷

En la consulta al psicólogo se presenta una situación generalizada. El paciente acude esperando soluciones que restauren y eliminen el elevado sufrimiento que padece. Pues:

La persona que experimenta la fatiga acerca de sí misma -poco importa que se autoestime o no- sufre la desazón producida por la ambigüedad de no saber si alcanzará su propio destino, es decir el modelo que había prefijado con tal de ser ella misma. De aquí que el destino de su vida se atisbe como incumplido, como tan fatalmente azaroso que es muy probable que jamás llegue a alcanzarlo.⁶⁸⁸

Se angustia ante un estado que le desconcierta, se encuentra desorientado, y se siente víctima pasiva de una serie de circunstancias y dificultades que no sabe afrontar, presentando una actitud vital de “rendición”.

Ocurre con harta facilidad entonces que el hombre, cansado de la búsqueda y del esfuerzo inútil, cesa desalentado en sus intentos y, o bien echa la culpa a los defectos de

⁶⁸⁶ PALET, M. (2005). La humildad del psicoterapeuta. En *Bases para una psicología cristiana. Actas de las Jornadas de Psicología y Pensamiento Cristiano* (p. 175-194). Buenos Aires: EDUCA, p. 178.

⁶⁸⁷ PALET, M. (2005). La humildad del psicoterapeuta. En *Bases para una psicología cristiana. Actas de las Jornadas de Psicología y Pensamiento Cristiano* (p. 175-194). Buenos Aires: EDUCA.

⁶⁸⁸ POLAINO-LORENTE, A., Y MANGLANO, J. P. (2003). *En busca de la autoestima perdida*. Bilbao: Desclée de Brouwer, p. 65.

su constitución, a una enfermedad irremediable, a los irreparables desaciertos de la educación, a los invencibles reveses del destino, etc.⁶⁸⁹

Este estado dispone a los pacientes a poner “su suerte en las manos del psicólogo” situándose en el plano de aquel “que recibe” y tiene elevadas expectativas de que “el otro” le ayude.⁶⁹⁰ Por lo que el psicólogo adquiere a ojos del paciente una importancia vital en cuanto que “acude a su auxilio”, adquiriendo una posición que puede alimentar una actitud viciosa y vanidosa en el psicoterapeuta. Por un lado, la adquisición de información a la que se expone el psicólogo fácilmente puede desordenarse y alimentar una actitud arrogante, por la cual el psicólogo al llegar a tener mucha información de la vida del paciente, “le sitúa en una posición indiscutible de aparente superioridad sobre los pacientes”.⁶⁹¹ Las consecuencias de este hecho pueden ser graves, en cuanto que pueden llevar a una posible manipulación del paciente a que actúe según su antojo, así como a descuidar el trabajo terapéutico y la necesidad de profundizar en él, por la convicción de que la multitud de datos que se tienen es suficiente. Es decir, como afirma Palet, la vocación del psicólogo o psicoterapeuta tiene algo de excelente, en cuanto que éste realiza una actividad más noble al hacer el bien, pero tiene “algo que retrae” debido a la dificultad de cumplir con los requisitos que exige.⁶⁹² Por otro lado, el psicoterapeuta puede alimentar la actitud de pasividad en el paciente al no advertir el peligro que conlleva el aplicar técnicas que puedan alimentar la actitud pasiva del paciente al ser procedimientos que evaden de la realidad o se presentan como un camino de conocimiento de aquellos “rincones oscuros y desconocidos” del paciente, pero que principalmente manipulan su afectividad al introducir imágenes y sensaciones desorientadas de la realidad, que lejos de aumentar un verdadero conocimiento de sí, o un estado de conciencia de lo que al paciente le sucede, mantienen y aumentan el desorden y desconcierto en el que se encuentra éste, así como asientan la convicción de que “no es dueño de su vida”.

⁶⁸⁹ ALLERS, R. (1050). *Naturaleza y educación del carácter*. Barcelona: Labor, p. 327-328.

⁶⁹⁰ Cfr. PALET, M. (2005). La humildad del psicoterapeuta. En *Bases para una psicología cristiana. Actas de las Jornadas de Psicología y Pensamiento Cristiano* (p. 175-194). Buenos Aires: EDUCA.

⁶⁹¹ *Ibid.*, p. 182.

⁶⁹² *Ibid.*

2. La vocación del psicoterapeuta: la amistad y connaturalidad con el bien como necesarias para un verdadero conocimiento del otro

Como solución a esta problemática, Palet plantea dos cuestiones que definen adecuadamente cuál es la vocación propia del terapeuta: la relación de amistad y la actitud humilde.

Respecto a la relación psicoterapéutica ya hemos señalado que la Psicología contemporánea argumenta que el terapeuta es el factor clave en los resultados de una terapia “exitosa”. Sin embargo, al pretender determinar los factores tanto comunes como específicos que caracterizan una terapia pierden de vista el estudio profundo de la relación terapéutica, olvidando que se trata de una relación personal.

Por otra parte, desde las distintas escuelas psicoterapéuticas la función del psicoterapeuta se orienta a un “acompañar” al paciente desde la “distancia afectiva” con la pretensión de no intervenir con juicios de valor sobre la conducta del paciente y así no coartar su libertad. Así lo refleja Palet al señalar que:

En general y desde la fuerte influencia del Psicoanálisis parece incluso sostenerse que la amistad no es aconsejable en la relación del psicoterapeuta con su paciente. [...] Por eso, desde muchas posiciones de la práctica psicoterapéutica se nos advierte y se nos enseña a tomar «precauciones» contra las «proyecciones» y contra todas aquellas posiciones que puedan «influir» al paciente mermando su libertad y alimentando «dependencias» negativas. La función del psicoterapeuta queda así reducida y arrinconada a la de lograr que el paciente «tome conciencia» de su situación personal y la acepte como tal, aparentemente –y solo aparentemente– sin formación y elaboración de juicios de valor ni de conveniencia según el orden de la razón.⁶⁹³

Solo reconociendo que la relación psicoterapéutica es propiamente una relación de amistad puede sostenerse que en el proceso psicoterapéutico que permita el crecimiento personal del paciente la primacía corresponde a la persona que acude a consulta. Ello no supone negar la función principalísima del psicoterapeuta. Lo que se afirma es que en el proceso personal de crecimiento y de autoconocimiento que persigue la intervención psicoterapéutica, el “actor” principal es el paciente, quien

⁶⁹³ PALET, M. (2005). La humildad del psicoterapeuta. En *Bases para una psicología cristiana. Actas de las Jornadas de Psicología y Pensamiento Cristiano* (p. 175-194). Buenos Aires: EDUCA, p. 183-184.

gracias al diálogo interpersonal que propone y dirige el psicoterapeuta, puede llegar a descubrir y a formular en la intimidad de su vida interior aquellos bienes y fines concretos que pueden y deben ser buscados como queridos y deseados por él mismo, desde una línea de autoposesión e intimidad. Un descubrimiento que permitirá al paciente, por una parte, distanciarse de la exterioridad y superficialidad propias del desorden y del desconocimiento de sí y, por otra parte, aproximarse paulatinamente a la percepción de bienes y fines concretos entendidos como propios de él y adecuados a su vida.

En el fondo el psicólogo a lo que pretende ayudar es a conocer y educar la propia vida sensitiva a partir del centro de la personalidad humana que es su inteligencia y su voluntad. Sólo con la intervención personal, racional y libre del “paciente” éste puede lograr un conocimiento de sí, y una modificación auténtica y duradera en su conducta y en su carácter.⁶⁹⁴

Consecuentemente, junto a otros elementos que destacaremos posteriormente como relevantes para una adecuada intervención psicoterapéutica, es necesario recalcar que el paciente solo podrá realizar una profunda transformación de la afectividad en este contexto de relación interpersonal. Pues, como señala Echavarría, para una verdadera curación no solo es necesaria una reeducación de las facultades cognoscitivas por una revisión analítica de nuestras experiencias o “complejos”; sino una verdadera transformación de la afectividad y de la intención de la voluntad. Para que ésta se dé es necesario la presencia de “*alguien*” que haga capaz al paciente de connaturalizarse con el bien.⁶⁹⁵

Es precisamente en este contexto que la relación psicoterapéutica adquiere gran relevancia, pues el psicoterapeuta es para el paciente aquella figura, aquel “*alguien*” que, desde una relación honesta, veraz y de respeto (empática) facilita que el paciente pueda cambiar y crecer, ayudándole a “*pensar y actuar*”.⁶⁹⁶

Como ya señalamos al tratar de la relación profunda que se establece entre autoconocimiento y autoestima, la estima de sí debe estar basada en la realidad, lo que implica un conocimiento personal fundamentado en la verdad por el que puede

⁶⁹⁴ ECHAVARRÍA, M. F. (2005). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*. Girona: Documenta Universitaria, p. 664.

⁶⁹⁵ ECHAVARRÍA, M. F. (2010). *Experimentum, evaluación del particular e inclinación afectiva según santo Tomás*. XXVII Semana Tomista, Buenos Aires. [Consultado el 10 de febrero de 2017]. Disponible en: http://www.sta.org.ar/xxvii/files/Contribuciones/ECHAVARRIA_02.pdf.

⁶⁹⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, L. VIII, c. 1, 1155a15-20.

el paciente establecer y asentar un proyecto realista, alcanzable según su modo de ser, tal como advierten Polaino-Lorente y Manglano:

Si la persona no se proyecta en el futuro, si no sabe a qué se destinará, si no acaba de verse a sí misma realizando su vida personal en la próxima década, lo más probable es que no disponga de proyecto alguno. No disponer de proyecto puede indicar que esa persona se aburre consigo misma, que ha dejado de ser interesante para ella misma. Por eso sin proyecto no hay autoestima posible. [...] Por el contrario, si esa persona cada vez que observa su intimidad considera que es interesante, enseguida comenzará a generar proyectos. Es probable que no todos ellos sean igualmente válidos, tal vez por no haberse proyectado de acuerdo con la realidad y peculiaridades personales.⁶⁹⁷

La búsqueda de proyectos, de fines, el discernimiento sobre lo que debe hacer, aparece en el camino de interioridad por el que la persona que se va conociendo y se abre a un abanico de posibilidades desde la experiencia de una historia personal marcada por esas elecciones personales que manifiestan su propio modo de ser.

Por parte del psicoterapeuta, entrar en la interioridad del otro por “el hábito de mirar” y con la intención de promover el autoconocimiento y el crecimiento personal del paciente solo se hace posible en la línea del amor, “que mira a la cosa como es en sí”.⁶⁹⁸ En la relación de amistad, el amigo es capaz de conocer la verdad del otro de un modo profundo en cuanto está connaturalizado con el bien. Pues solo es capaz de conocer la interioridad del otro por analogía con la suya, y para una mayor comprensión de lo que le ocurre, es necesaria una mayor simpatía facilitada por las propias inclinaciones virtuosas, debido a que “quien posee el bien en plenitud entiende mejor, en su causa más profunda, lo que significa estar privado de sí mismo”.⁶⁹⁹ Es decir, como ya señala Echavarría, solo desde una profunda connaturalidad con el bien puede el psicoterapeuta, que tiene y cumple la tarea de guiar a otro, descubrir y suscitar el bien en el otro, intuyendo lo que puede llegar a ser, así como llevar a cabo un discernimiento prudencial respecto a cómo debe llevar a cabo la terapia descubriendo en qué punto de crecimiento se encuentra el paciente (y qué herramientas necesita para dicho crecimiento).

De no estar connaturalizado con el bien le falla el principio ordenador de todas las cosas del universo, por tanto, no posee el principio unitario a partir del cual juzgar todo, ya que no hay orden en su mente. Podemos comprender que persona es substancia individual de

⁶⁹⁷ POLAINO-LORENTE, A., Y MANGLANO, J. P. (2003). *En busca de la autoestima perdida*. Bilbao: Desclee de Brouwer, p. 27.

⁶⁹⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q. 27, a. 2.

⁶⁹⁹ ECHAVARRÍA, M. F. (2005). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*. Girona: Documenta Universitaria, p. 680.

naturaleza racional en la línea del ser, y aunque eso lo entendamos a Joan no le conocemos sino somos su amigo.⁷⁰⁰

En este sentido la función del psicoterapeuta se orienta a ayudar a descubrir la realidad de la vida del paciente, su posición y vocación en la vida e impulsar y fortalecer sus capacidades para disponerse a aquello que descubre como verdadero y bueno y a llevarlo a cabo.⁷⁰¹ Es el actuar prudencial que debe estar presente en el psicoterapeuta, y sobre el cual volveremos a profundizar más adelante.

Desde una connaturalidad profunda con el bien, el psicoterapeuta puede ayudar a que el paciente se conozca verdaderamente a sí mismo y se disponga a actuar de acuerdo a aquellas verdades descubiertas. El fin de la psicoterapia no es únicamente realizar un diagnóstico, sino la curación del paciente. De tal modo que, el análisis de los mecanismos internos así como de otros aspectos de la historia personal del paciente pierden sentido si no se orientan a una verdadera acción curativa, a un descubrimiento de aquellas realidades que permiten un serio discernimiento sobre los propios actos para tener un mayor dominio sobre sí, a ayudar al paciente a que en esas vivencias de descontrol encuentre el momento en el que su voluntad podría haber actuado, así como descubrir de dónde podría sacar fuerza para ello.

La profunda tarea de conocerse a sí mismo exige tratar de percibir el propio comportamiento de forma realista; aprender de la propia experiencia almacenada en nuestros recuerdos; asumir ciertos puntos de vista acerca de nosotros, tal y como han sido formulados por las personas que mejor nos conocen y quieren; apelar a lo que los padres y profesores opinaban sobre nosotros; reflexionar sobre los aciertos y desaciertos, alegrías y tristezas, fracasos y éxitos, habilidades y limitaciones, capacidad de generar o resolver problemas, respuestas de egoísmo y altruismo que con mayor frecuencia nos caracterizan, es decir, situarse en una actitud valiente y sencilla desde la que otear en profundidad el entramado configurador de lo que hasta el momento compone la biografía personal que ya ha sido escrita.⁷⁰²

En el proceso psicoterapéutico, el análisis de los complejos inconscientes no supone la desaparición o la superación del desorden afectivo. Justamente las experiencias

⁷⁰⁰ DROSTE, K. (2005). El hábito de mirar a la persona en el psicólogo. En *Bases para una psicología cristiana. Actas de las Jornadas de Psicología y Pensamiento Cristiano* (p. 51-62). Buenos Aires: EDUCA, p. 62.

⁷⁰¹ Cfr. SCHELL, P. (2005). La configuración normal de la mente. En *Bases para una psicología cristiana. Actas de las Jornadas de Psicología y Pensamiento Cristiano* (p. 169-174). Buenos Aires: EDUCA.

⁷⁰² POLAINO-LORENTE, A., Y MANGLANO, J. P. (2003). *En busca de la autoestima perdida*. Bilbao: Desclée de Brouwer, p.17.

negativas están “atadas” a la afectividad. Es cierto que una modificación en los modos de percibir permite tanto la apertura a una nueva realidad, el “descubrirse” a sí mismo en el desorden –sin focalizar la atención en el objeto de dicho desorden, sino en el descubrimiento de sus causas–, como también un descubrimiento del fin que articula toda la estructura psíquica. Esto último nos ayuda a distinguir los “rasgos patológicos primarios” de los “rasgos patológicos secundarios” –es decir, el descubrimiento del círculo vicioso que mantiene al paciente en el desorden–, y el descubrimiento de los mecanismos por los que las disposiciones viciosas distorsionan y dominan la razón.⁷⁰³ Por lo que, sin una modificación del fin de la vida, el paciente podrá difícilmente reconocer aquello que descubre como bueno, como un bien personal atractivo y deseable para uno mismo.

El problema, tanto de Adler como de autores de otras escuelas, principalmente del área cognitivista, es que tienen una tendencia «socrática» que los lleva a identificar el desorden con el error, y la terapia con el esclarecimiento cognoscitivo. En esto la visión aristotélica y, sobre todo, la cristiana de santo Tomás son más lúcidas, porque descubren que en el origen de esos errores se encuentra una inclinación afectiva negativa, sobre la que principalmente hay que trabajar, para liberar la luz del intelecto.⁷⁰⁴

El objetivo de la terapia, que la persona descubra el bien al que está llamada, presenta la dificultad de que el paciente se experimenta a sí mismo débil, incapaz, y aun cuando el paciente llegue a percibir ese bien como un bien a perseguir, lo percibe como algo difícil de alcanzar, con lo cual puede llegar a desanimarse fácilmente.⁷⁰⁵ De ahí la importancia de que el psicoterapeuta conozca y ayude al paciente a establecer, según su estado y posibilidades, aquellas metas que puede llegar a ser capaz de alcanzar. Avivando así los deseos provenientes de la naturaleza y ordenando tales deseos a un bien adecuado al paciente. Todo ello con el fin de combatir la tristeza en la que el paciente se puede encontrar por la frustración que experimenta y evitar que el paciente rechace el bien y compense tal sufrimiento con la búsqueda de otros placeres más a su alcance.⁷⁰⁶

⁷⁰³ ECHAVARRÍA, M. F. (2005). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*. Girona: Documenta Universitaria, p. 689.

⁷⁰⁴ *Ibid.*, p. 671.

⁷⁰⁵ Cfr. SCHELL, P. (2005). La configuración normal de la mente. En *Bases para una psicología cristiana. Actas de las Jornadas de Psicología y Pensamiento Cristiano* (p. 169-174). Buenos Aires: EDUCA.

⁷⁰⁶ MARCHESINI, R. (2015). *Aristotele, san Tommaso d'Aquino e la psicologia clinica*. Crotone: D'Ettoris Editori, p. 118: “nessuno può rimanere a lungo immerso nella sofferenza spirituale (ansia, angoscia, dolore...); è naturale che cerchi un modo per uscirne. Spesso le persone tentano di uscire dalla sofferenza spirituale passando ad altre cose nell quali si prova piacere. Questa è la funzione delle dipendenze, ossia della ricerca compulsiva del piacere. [...] San Tommaso fornisce anche una indicazione terapeutica: poiché la ricerca di piacere é solo uno dei due modi per uscire dalla sofferenza spirituale (ed è anzi il meno efficace ed il più problematico), la persona deve

Ante la situación de desorden y desorientación que presenta el paciente, la acción psicoterapéutica, desde esta connaturalidad con el bien, debe fundamentarse en un principio aristotélico-tomista central que en parte ya se ha señalado: “todo ser, en cuanto ser, es bueno”.⁷⁰⁷ Esta afirmación tiene como consecuencia clínica la afirmación de que el paciente es bueno, y por tanto, merecedor de un amor incondicional, la posibilidad de ser amado por sí mismo; y además, de que está llamado a un proyecto bueno que no ha podido llevar a cabo, porque como señala Marchesini: “Todo aquello que no manifiesta la bondad esencial del paciente (neurosis, psicosis...) es accidental, esto es, contingente; y el objetivo de la terapia es remover estos accidentes y liberar la naturaleza positiva de la persona”.⁷⁰⁸ De ahí la importancia de que el psicoterapeuta descubra “lo que la persona puede llegar a ser”.

En este proceso de cambio en el que el paciente comienza un camino de conocimiento interior, así como de un auténtico cambio en la conducta y el carácter⁷⁰⁹, es difícil llegar a conocerse verdaderamente a sí mismo sin la guía de otra persona más experimentada. Es por ello que en la relación psicoterapéutica el paciente puede irse descubriendo al encontrar en el terapeuta un espejo en el que se ve reflejado. Como indican Polaino-Lorente y Manglano desde una perspectiva personalista, “no hay yo sin tú”,⁷¹⁰ es decir, en la nueva relación personal que establece el paciente con el psicoterapeuta, surge un “nosotros”, de tal modo que el “tú” hace significativo al “yo”, y le ayuda a conocerse en un nuevo espacio relacional y a conocer su “modo de ser”, determinados rasgos y características que se manifiestan en presencia del “tú”,⁷¹¹ incluso ocupa nuevas posiciones, actitudes respecto a la vida que pueden sanear su modo de comportarse a diario.

essere invitata ad abbandonare “ciò che contrista”, ossia, l’attenzione del terapeuta non deve essere posta su ciò che provoca piacere, ma sulla causa della sofferenza. Altra indicazione che possiamo trarre da questo principio tomista è che non ha senso togliere al paziente “le cose in cui si prova piacere” senza che egli abbia abbandonato “ciò che contrista”, perché “nessuno può rimanere a lungo con la tristezza senza qualche piacere”.

⁷⁰⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q. 5, a. 3.

⁷⁰⁸ MARCHESINI, R. (2015). *Aristotele, san Tommaso d’Aquino e la psicologia clinica*. Crotona: D’Ettoris Editori, p. 115: “Tutto ciò che non rende visibile la bontà essenziale dei pazienti (nevrosi, psicosi...) è accidente, cioè contingente; e l’obiettivo della terapia è quello di rimuovere questi accidenti e liberare la natura positiva della persona”. T. N.

⁷⁰⁹ ECHAVARRÍA, M. F. (2005). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*. Girona: Documenta Universitaria.

⁷¹⁰ POLAINO-LORENTE, A., Y MANGLANO, J. P. (2003). *En busca de la autoestima perdida*. Bilbao: Desclée de Brouwer, p. 71.

⁷¹¹ Ídem.

Se trata aquí “de que el psicoterapeuta, por su “modo de ser”, sea focalizado por la *intención* de quien a él acude”.⁷¹² Es decir, el modo de comportarse del terapeuta, su misma persona así como sus palabras facilitan que el paciente se conozca verdaderamente pues con sus palabras le describe la realidad, le confirma en sus juicios, le ayuda a pensar, le abre su mirada a la realidad, impidiendo así la manipulación, y asentando una relación de confianza en la que por la amistad conoce las aspiraciones y deseos y elecciones fundamentales.⁷¹³ Pues:

cada persona -especialmente en esto de estimarse a sí misma- ha de determinarse por una opción singular, no delegable e inimitable, en una palabra, por una elección, personalísima y libérrima, de la que depende el modo en que a sí misma se quiere, y de la que es consecuencia el modo en que querrá a los demás.⁷¹⁴

Consiste en saber qué hacer con uno mismo, de enriquecer la propia personalidad por el descubrimiento de los valores personales que se le han sido mostrados y por los que el paciente se decide a crecer en orden a un proyecto, un fin, un bien que atrae con fuerza y por el que las elecciones personales cobran sentido, y, a la vez, se hace consciente de que la elección conlleva determinadas renunciaciones sólo factibles por la permanencia en el ideal a alcanzar. Y esto solo es posible por el ejercicio de la virtud. “No hay otro modo”:

Para ello es preciso proponérselo, proyectarse activamente, lanzarse hacia unos valores concretos y desarrollar las virtudes correspondientes. ¿Cómo? Ejercitando la virtud. No hay otro modo. Es creciendo en la virtud como mejora la estima personal. Pero es preciso no olvidar la fragilidad de la condición humana, la levedad del ser, los límites que, por conocidos, han de ser asumidos y modificados en lo posible.⁷¹⁵

En este camino de crecimiento, de un “rehacer” y ordenar la propia vida a partir de un verdadero conocimiento del propio valor personal, del bien al que se está llamado, del ideal y proyecto a realizar, por el que ordenar la conducta por el ejercicio de la virtud, se hace máximamente necesaria la guía de otra persona más experimentada que con su palabra y su guía ayude al paciente a conocerse tanto asumiendo su fragilidad, como descubriendo aquellas inclinaciones naturales, aquellos deseos del corazón que son verdadera manifestación de su modo de ser

⁷¹² PALET, M. (2005). La humildad del psicoterapeuta. En *Bases para una psicología cristiana. Actas de las Jornadas de Psicología y Pensamiento Cristiano* (p. 175-194). Buenos Aires: EDUCA, p. 185.

⁷¹³ Cfr. ZAGAL, H. (2010). The role of self-knowledge in aristotelian friendship. *Kriterion*, 121, p. 117-128.

⁷¹⁴ POLAINO-LORENTE, A., Y MANGLANO, J. P. (2003). *En busca de la autoestima perdida*. Bilbao: Desclee de Brouwer, p. 38.

⁷¹⁵ *Ibid.*, p. 73.

personal, recuperando la memoria del propio origen, para ensamblar el fin con las propias raíces.

El conocimiento de sí mismo por parte del psicólogo como el ejercicio de los modos de ser virtuosos capacitan y fortalecen al psicólogo tanto para la comprensión del malestar del paciente como para la comprensión de los modos y disposiciones sanadoras, equilibrantes, que contrarrestan y superan esos modos desordenados causantes del malestar psicológico y moral. ¿Cómo? Presentando ante todo las causas y efectos de ese desorden, tanto a nivel emocional como a nivel cognitivo. Por esa razón en el camino del descubrimiento paulatino de los modos de ser “sanadores”, la aplicación de instrumentos y técnicas psicoterapéuticas queda supeditada al conocimiento por parte del paciente de sus disposiciones personales a la hora de querer hacer el bien.

Es sólo de a poco, por la emergencia cada vez más patente de su personalidad, es decir de su capacidad reflexiva y electiva, que realmente el ser humano va haciéndose cargo de sí mismo y formando en sí su modo de ser, sobre un punto de partida que él no elige, que es su naturaleza, que es lo dado. Y no podrá hacerlo tampoco si no se conoce a sí mismo, si no acepta su naturaleza y sus circunstancias particulares. En este sentido, la personalidad es un fruto de la libertad, pero de una libertad finita, limitada, que se debe reconocer como tal, y que se encuentra con un punto de partida que ella no se ha dado a sí misma.⁷¹⁶

Este camino es un camino muy concreto y nada fácil, en el cual el psicólogo debe conocer y respetar el modo particular del paciente.

Generalmente, la transformación de las propias “estructuras de pecado”, gran parte de las veces inconscientes en muchos de sus aspectos y mecanismos, exige un esfuerzo enorme de trabajo sobre sí mismo que no se puede hacer sin la ayuda de otro más experimentado que, en algunos casos, si está suficientemente preparado, puede ser el que hoy se llama “psicólogo”. Éste debería tratar de hacer conciente la conexión del malestar que lleva a la consulta con la estructura habitual, cuyos mecanismos, muchas veces enmascarados deben ser sacados a la luz, y luego, en la medida de lo posible, ayudarlo e impulsarlo al cambio interior que abre las puertas a la transformación positiva de la propia personalidad. La intervención del psicólogo es especialmente indicada en el

⁷¹⁶ ECHAVARRÍA, M. F. (2013). Personalidad y responsabilidad: La clínica de la personalidad desde una perspectiva antropológica. En A. Polaino-Lorente y G. Pérez-Rojo (Eds.), *Antropología y psicología clínica* (p. 53-75). Madrid: CEU Ediciones, p. 62.

caso de las disposiciones contranaturales de la afectividad, que pueden exigir una psicoterapia sistemática”.⁷¹⁷

Como el camino de la virtud no es sin decisión concreta personal, gracias a este “cuadro” de vida virtuosa el psicólogo dispone de objetivos concretos, teóricos y prácticos, de superación de los malestares, proponiendo y recordando incesantemente al paciente que ese camino de superación es por elección (atraída por el bien que corresponde a la naturaleza y a la vida personal del paciente).

Por eso, más allá de procedimientos técnicos de intervención específica, nos parece importante destacar la posible utilidad de la educación en esas virtudes específicas para la transformación a mejor de esas personalidades.⁷¹⁸

El fruto de este descubrimiento, tan pronto es conocido y ordenado por el paciente, permite abrir un horizonte de posibilidades de crecimiento que antes le era desconocido y de donde parte la elección de qué objetivos perseguir. Asimismo, permite también un aumento de la percepción y toma de conciencia de los obstáculos con los que se ha tropezado anteriormente y en los que puede volver a tropezar por el desorden que todavía permanece.⁷¹⁹

Es preciso, desde la soledad y el silencio, descubrir entonces la verdad de las situaciones en que se comportó de aquella forma; reconocer el lado oculto de la más sincera motivación por la que actuó; verificar la imposibilidad de justificarse a sí mismo; y, a la vez, tomar conciencia de que por sí solo y sin la ayuda de los demás su drama personal no encontrará la solución adecuada.⁷²⁰

El descubrimiento de la verdad sobre uno mismo va íntimamente unido a una realidad fundamental, al hecho de que el hombre solo puede llegar a ser quien es con los demás, junto con “otro” que ilumina, alivia y fortalece durante el camino. En este sentido, el paciente, en el diálogo con el psicoterapeuta vuelve a reafirmarse en la esperanza y asentar el ideal de “ser la mejor persona posible”.⁷²¹

⁷¹⁷ ECHAVARRÍA, M. F. (2005). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*. Girona: Documenta Universitaria, p. 472.

⁷¹⁸ ECHAVARRÍA, M. F. (2013). Personalidad y responsabilidad: La clínica de la personalidad desde una perspectiva antropológica. En A. Polaino-Lorente y G. Pérez-Rojo (Eds.), *Antropología y psicología clínica* (p. 53-75). Madrid: CEU Ediciones, p. 69.

⁷¹⁹ Sobre este aspecto es interesante la apreciación que realiza Marchesini en su reflexión sobre el tratamiento del desorden sexual al descubrir en el fondo de estos desórdenes un profundo anhelo de relación personal. Cfr. MARCHESINI, R. (2015). *Aristotele, san Tommaso d'Aquino e la psicologia clinica*. Crotone: D'Ettoris Editori.

⁷²⁰ POLAINO-LORENTE, A., Y MANGLANO, J. P. (2003). *En busca de la autoestima perdida*. Bilbao: Desclée de Brouwer, p. 91.

⁷²¹ *Ibid.*, p. 92.

Ya se trató anteriormente cuando se habló de la relación interpersonal entre psicoterapeuta y paciente de la necesidad de la connaturalidad con el bien y de la rectitud de la voluntad. Principalmente porque, por la relación de amistad, permiten favorecer que la inclinación hacia la verdad y el bien infinito se reaviven en el otro, descubra así su vocación y desee realizarla desplegando su personalidad. Todo ello con el impulso impulsión del psicoterapeuta que ayuda al paciente a descubrir las fuerzas primeras de la naturaleza humana, así como las contrariedades que impiden o dificultan su crecimiento. En este conocimiento, tanto las palabras y narraciones como el modo de comportarse del paciente, por ejemplo, manifiestan diversas disposiciones afectivas, debido a la conexión del conocimiento práctico con la razón particular y la afectividad,⁷²² y por ello, ya aportan un cierto conocimiento que el psicoterapeuta puede hacer constar.⁷²³

Pero más allá de esto, es por la connaturalidad con el bien que el psicoterapeuta puede conocer con profundidad qué le pasa al paciente y así orientar la psicoterapia prudentemente. Entendemos que es un error afirmar que se conoce más al paciente cuando se padece o ha padecido el “mismo” desorden; de lo que aquí se trata no es de una “connaturalización” justamente con la privación, sino que conoce mejor lo que puede llegar a ser la persona quien está connaturalizado con el bien, y en cuanto valora adecuadamente ese bien, por un lado, simpatiza con y reconoce el sufrimiento que conlleva su privación.⁷²⁴ Y por otro lado, tiene experiencia de los principios y modos más adecuados para motivar al paciente a querer el bien y actuar para conseguirlo. Sobre este aspecto, por tanto, solo se podría afirmar que una persona que haya vivido el mismo desorden que presenta un paciente podrá ayudarlo en cuanto que conoce las vías para superar el desorden, así como las dificultades que conlleva tal camino.

Por ello, la identificación del paciente con determinados modelos que permitan este crecimiento práctico es esencial. Nos estamos refiriendo aquí tanto al carácter de causa ejemplar que llega a tener el psicoterapeuta para el paciente, como el uso

⁷²² Por ejemplo, la idea de que las disposiciones afectivas son autoexpresión del yo desde la teoría de la virtud ha sido sostenida por diversos autores que han afirmado que la virtud encarna los compromisos fundamentales del yo. Cfr. FOWERS, B. J. (2016, Mayo). *Virtues as properly motivated, self-integrated traits: Initial results. Invited presentation, the Self, Motivation, and Virtue Conference*, Notre Dame, Indiana.

⁷²³ ECHAVARRÍA, M. F. (2005). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*. Girona: Documenta Universitaria, p. 680.

⁷²⁴ Pues como afirma Echavarría para ponerse en el lugar de otro solo es posible realizarlo a través de la virtud de la misericordia, por la cual el virtuoso siente compasión del otro, no desde una posición de superioridad moral, sino en cuanto que a reconoce que le pueden suceder esos males: “La tarea de subsanar ese padecer es tanto más eficaz cuanto más brote de la misericordia. Por la misericordia uno tiene la capacidad de ponerse empáticamente en el lugar del otro”. *Ibid.*, p. 682.

adecuado de narraciones, cuentos y ejemplos particulares que permiten al paciente identificarse con un ideal. Debido a que tanto la actuación del psicoterapeuta como la presentación de ejemplos particulares con objetivos alcanzables, así como de acciones deseables concretizan el ideal de bondad haciéndolo a ojos del paciente amable y alcanzable. Estos elementos abren al paciente a una serie de realidades, que él no había previamente reconocido en su historia personal, pero que orientan su mirada a un nuevo conocimiento de sí –en cuanto se compara con el ideal que se le presenta, y por ello, se percibe como *semejante* en algún aspecto– y del bien en cuanto atractivo y posible de alcanzar, junto con un modo de comportarse distinto.⁷²⁵ Es decir, que permiten reestructurar su “*experimentum*” a partir de este “experimentar el bien”, con la posibilidad incluso de reconocerlo en acciones pasadas, que por la distorsión cognitiva y el desorden emocional no habían sido atendidas.⁷²⁶ En cuanto que, como afirma Pieper: “la realización del bien presupone el conocimiento de la realidad. Sólo aquel que sabe cómo son y se dan las cosas puede considerarse capacitado para obrar bien”.⁷²⁷

Esta amistad no puede separarse de la necesidad que el psicoterapeuta tiene de un *amor electivo del bien*, que le dispone a aconsejar prudentemente y a acompañar en la deliberación y juicio del paciente sobre la acción más adecuada en orden a acercarse al ideal sin desanimarse.⁷²⁸

Pero si en el orden práctico la razón depende de la rectitud de la intención para ser prudente, de todos modos, su rol iluminador es esencial. Pues el intelecto capta la proporción entre el fin y los medios, y puede por ello discernir entre lo que es acorde al fin y lo que no lo es. En este sentido, estructura la afectividad, dándole orden. Por otro lado, si bien el intelecto no precede a la inclinación afectiva según la virtud de la prudencia, sin embargo, sí lo hace por otras virtudes, principalmente por la “*sindéresis*” (*synderesis*) y la ciencia práctica.⁷²⁹

Para llegar a una “conclusión particular que produzca o inhiba un comportamiento determinado”,⁷³⁰ el psicoterapeuta mueve a través de su palabra, sus preguntas,⁷³¹

⁷²⁵ Desde la Teoría de la Virtud diversos investigadores han apoyado el poder del “modelaje moral” afirmando que los modelos ejemplares son potenciales fuentes de crecimiento moral. Cfr. KRISTJÁNSSON, K. (2006). Emulation and the use of role models in moral education. *Journal of Moral Education*, 35(1), p. 37–49; SANDERSE, W. (2013). The meaning of role modelling in moral and character education. *Journal of Moral Education*, 42(1), p. 28-42.

⁷²⁶ Cfr. PALET, M. (2005). La humildad del psicoterapeuta. En *Bases para una psicología cristiana. Actas de las Jornadas de Psicología y Pensamiento Cristiano* (p. 175-194). Buenos Aires: EDUCA.

⁷²⁷ PIEPER, J. (2007). *Las virtudes fundamentales* (9ª ed.). Madrid: Ediciones Rialp, p. 42.

⁷²⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 57, a. 4, ad 3.

⁷²⁹ ECHAVARRÍA, M. F. (2005). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*. Girona: Documenta Universitaria, p. 310.

⁷³⁰ Ídem.

nuevos planteamientos y su modo personal de ser y de actuar a que el paciente conozca su desorden principal, sus causas y consecuencias (para que pueda relacionar su sufrimiento y sintomatología con las verdaderas causas, hecho que es un primer paso para que éste pueda llevar a un cambio de actitud, es decir, de la voluntad),⁷³² pues como advierte Echavarría para que se dé un profundo cambio en la persona, la reestructuración cognitiva, así como las pautas conductuales requieren de una lucha consciente en el interior de la persona:

Como consecuencia, no basta una reestructuración de su pensamiento, ni un simple cambio conductual, sino que éstos deben estar fundados en una lucha conciente y voluntaria contra el propio vicio capital. Esto implica, como dijimos, una revolución y conversión interior que el psicólogo no puede garantizar ni producir. Y ni siquiera la persona librada a sí misma parece siempre capaz de lograrlo.⁷³³

Implica tener un conocimiento de la propia situación, de las capacidades e instrumentos de que dispone, así como de los caminos más adecuados para crecer según su modo de ser. Y más propiamente, el psicoterapeuta debe abrir a la persona “al influjo de la luz espiritual”.⁷³⁴ Echavarría indica que para que la persona pueda realizar este esclarecimiento interior necesita situarse en un clima de tranquilidad que en el ámbito terapéutico se da desde la confianza y seguridad donde el psicoterapeuta no solo guíe al paciente en este camino de crecimiento, para que sea capaz de “desarmar” su falsa vida y buscar el cambio, sino también de alentar y animar afectivamente al paciente para sostenerle en esta lucha.⁷³⁵

⁷³¹ Por ejemplo, por el método socrático, técnica aplicada en la Logoterapia que ayuda al paciente a distanciarse de la distorsionada captación perceptiva y descubra otros aspectos de la realidad que no había tenido en cuenta. Cfr. BRUZZONE, D. (2003) Il metodo dialogico da Socrate a Frankl. Sulla natura educativa del processo logoterapeutico. *Ricerca Di Senso*, 1(1), p. 7-43.

⁷³² Aunque distanciándonos de visión existencialista, esta autora muestra en sus escritos determinadas herramientas que pueden ayudar a la modificación de la actitud del paciente, mediante el autodistanciamiento y asumiendo la responsabilidad sobre su vida. Cfr. LUKAS, E. (2006). *También tu vida tiene sentido*. Mexico, ed. LAG.

⁷³³ ECHAVARRÍA, M. F. (2005). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*. Girona: Documenta Universitaria, p. 690.

⁷³⁴ ECHAVARRÍA, M. F. (2005). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*. Girona: Documenta Universitaria, p. 690.

⁷³⁵ ECHAVARRÍA, M. F. (2005). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*. Girona: Documenta Universitaria, p. 691. La necesidad de seguridad que tiene el paciente es, por ejemplo, destacada como factor a tener en cuenta en terapias como la Terapia Centrada en Esquemas y la Terapia Dialéctico conductual. Cfr. FASSBINDER, E., SCHWEIGER, U., MARTIUS, D., BRAND-DE WILDE, O., Y ARNTZ, A. (2016). Emotion regulation in schema therapy and dialectical behavior therapy. *Frontiers in Psychology*, 7, p. 1-19.

3. La necesidad de la prudencia en el psicoterapeuta

En este camino de conocimiento de la realidad, la reflexión que realiza Tomás de Aquino al tratar de las partes integrales de la prudencia aporta una serie de principios a tener en cuenta en el ejercicio psicoterapéutico. La conformación de la experiencia del paciente es necesaria para que éste pueda juzgar adecuadamente sobre su modo de comportarse. En este proceso, los elementos sensibles adquieren una principalísima importancia al tratarse de las acciones particulares. En cuanto al conocimiento práctico en sí mismo, Tomás de Aquino sitúa como parte integral de la prudencia⁷³⁶ y, por tanto, como precondition necesaria para la formación de la prudencia, la memoria. Ésta nos parece una virtud necesaria para el adecuado consejo:

Lo mismo que la prudencia tiene disposición natural, pero recibe su complemento con el ejercicio o la gracia, la memoria, según Tulio en su *Rhetor.*, no es solamente fruto de la naturaleza, sino que necesita el perfeccionamiento metódico de la educación. Hay cuatro procedimientos que ayudan al hombre a progresar en la memoria. El primero, buscando algunas semejanzas con las cosas que intentamos recordar, pero que no sean imágenes corrientes, ya que siempre nos sorprenden más las cosas inusitadas y les prestamos mayor y más intensa atención, y ésta es la razón por la que recordamos mejor las cosas de nuestra niñez. Por eso es necesario buscar esas semejanzas o imágenes, porque las realidades simples y espirituales se borran más fácilmente de la memoria si no van asociadas a alguna semejanza corporal, ya que el conocimiento humano se mueve más hacia lo sensible. De ahí que la memoria reside también en la parte sensible. En segundo lugar, es preciso organizar debidamente las cosas que se pretende conservar en la memoria, para poder pasar fácilmente de un objeto a otro. Por eso escribe el Filósofo en el libro *De mem. et reminisc.: A veces los lugares parecen ayudarnos a recordar. Y la*

⁷³⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 48, a. 1, in c: "Y así, entre los indicados (arg.1) se pueden tomar ocho para la prudencia, o sea, los seis de Macrobio, a los que hay que añadir otro, el de Tulio, o sea la *memoria*, y la *sagacidad* o *eustochia*, indicado por Aristóteles en VI *Ethic.*, ya que el *sentido* de la prudencia se llama también *inteligencia*, y por eso escribe en VI *Ethic.:* *De todas estas cosas conviene tener sentido, que llamamos inteligencia.* De estas ocho, cinco pertenecen a la prudencia como cognoscitiva, o sea, *la memoria, la razón, la inteligencia, la docilidad y la sagacidad*; las otras tres le pertenecen como preceptiva, aplicando el conocimiento a la obra, es decir: *la previsión o providencia, la circunspección y la precaución.* La razón de esta diversidad resulta evidente teniendo en cuenta que en el conocimiento hay que considerar tres momentos. El primero de ellos es el conocimiento en sí mismo. Si se refiere a cosas pasadas da lugar a la *memoria*, y si a cosas presentes, sean contingentes, sean necesarias, se le llama *inteligencia.* El segundo, la adquisición misma del conocimiento. Este se logra o por enseñanza, y nos da la *docilidad*, o por propia invención, lo cual da lugar a la *eustochia*, que es el saber «conjuntar bien». Parte de la misma, como vemos en VI *Ethic.*, es la *sagacidad*, que es una *pronta conjeturación del medio*, como se afirma en 1 *Poster.* El tercero, es el uso del conocimiento, en cuanto que unas cosas conocidas nos llevan a conocer o juzgar otras, y esta tarea corresponde a la *razón.* La razón, por su parte, para preceptuar de una manera conveniente, debe poner en juego tres cosas. La primera, ordenar algo adecuado al fin, lo cual es propio de la *previsión*; la segunda, tener en cuenta los distintos aspectos de la situación, tarea que incumbe a la *circunspección*; la tercera, evitar los obstáculos, y esto atañe a la *precaución*".

causa de ello está en que se pasa velozmente de uno a otro. En tercer lugar, se debe poner interés y amor en lo que queremos recordar, pues cuanto con mayor fijeza queden impresas las cosas en el alma, con menos facilidad se borran. *De ahí que* —afirma también Tulio en su *Rhetor.* — *el interés conserva íntegras las figuras de las representaciones.* Finalmente, es conveniente pensar con frecuencia en lo que queremos recordar. Por ese motivo afirma el Filósofo en el libro *De mem. et reminisc.* que *la reflexión conserva la memoria,* porque, como escribe también en el mismo lugar, *la costumbre es como una naturaleza.* Por eso precisamente recordamos con rapidez las cosas que estamos acostumbrados a considerar, como si de un modo natural pasáramos de una cosa a otra.

Para conformar una experiencia de acuerdo a la realidad de lo que somos, el psicoterapeuta tiene a su alcance una serie de elementos que le permiten ayudar al paciente a descubrir y asentar realidades de sí mismo orientadas a un verdadero conocimiento de sí y a su fortalecimiento. Hay múltiples realidades que por sus características ayudan a ejemplificar lo que se está trabajando terapéuticamente. La utilización de imágenes ayuda al paciente tanto a recordar los frutos obtenidos tras el trabajo psicoterapéutico, así como a pensar sobre realidades más difíciles de recordar al asociarlas a imágenes que tienen cierta semejanza con esta realidad. Asimismo, el uso de imágenes que pueden sorprender y llamar la atención al paciente por sus características (por ejemplo, humorísticas) facilitan que éste pueda tomar distancia de su estado afectivo y, como consecuencia, crear un ambiente distendido que facilita el tratar temas que pueden resultar difíciles para el paciente. Igualmente, aquellas imágenes que despiertan mayor interés en el paciente pueden facilitar la comprensión de las cuestiones lo que se están trabajando en la sesión psicoterapéutica.

Del mismo modo, el ejercicio psicoterapéutico sobre la actividad sensible del paciente, permite asentar vivencias espirituales, guiando el recuerdo del paciente a “sentir esos deseos del corazón”, también en sus efectos somáticos, más fácilmente accesibles para el paciente. A este nivel, existen multitud de técnicas desde diversas escuelas psicoterapéuticas que, prudentemente utilizadas, pueden ser instrumentos útiles en el ejercicio psicoterapéutico.⁷³⁷ No obstante, nos parece relevante señalar

⁷³⁷ Cfr. VÁZQUEZ, S. H. (2015). La noción medieval de cogitativa y sus posibles proyecciones en psicología y psicoterapia. *Scripta Mediaevalia*, 5(1), p. 105-116. Este autor relaciona en su estudio la actividad de la cognitativa con intervenciones psicoterapéuticas características de la Psicoterapia simbólica. Respecto a esta psicoterapia: Cfr. ENNIS, M. A. (1970). *Psicoterapia simbólica*. Buenos Aires: Hachette. Ver también, por ejemplo, la Terapia emotivo-reconstructiva de Morrison cuyo objetivo es que el paciente reviva las experiencias emocionales. Cfr. MORRISON, J. K. (1980). Emotive-reconstructive therapy: A short term psychotherapeutic use of mental imagery. En J. E. Shorr, G. E. Sobel, P. Robin y J. A. Conella (Eds.), *Imagery: its many dimension and applications* (p. 313-319) New York: Springer Science+Business Media. No obstante, debemos

que la utilización de técnicas que inciden sobre la experiencia sensible del paciente, tanto cognitivamente (a través de la imaginación y el recuerdo), así como sobre aspectos psicosomáticos (por ejemplo, técnicas de relajación), deben orientarse al conocimiento de la realidad y a facilitar una mayor conciencia de sí (y de sus estados anímicos) para permitir el ejercicio voluntario y consciente sobre sus actos. Por lo que el objetivo de su uso se aleja de la pretensión de conseguir la evasión de las circunstancias concretas, ni la disminución de la conciencia o disolución de sensaciones que lo alejen de tal responsabilidad y disminuyan la conciencia de agencialidad respecto a sus actos al no tener como fin quitar los impedimentos que pueden ocasionar determinados estados psicosomáticos para actuar racionalmente.

Habiendo apuntado esto, es necesario destacar que, además, la prudencia no se basa simplemente en un conocimiento, sino que se traduce en una resolución prudente del actuar.⁷³⁸ De ahí su relevancia en el ejercicio psicoterapéutico. Respecto al juicio orientado a que el paciente sea capaz de aplicar el conocimiento obtenido a la obra que ha de realizar, encontramos como necesaria para el psicoterapeuta una virtud por la cual se dispone a realizar un juicio recto y rápido sobre la acción a realizar. Esta virtud es la *sagacidad*, parte de la *eustoquia*, condición de la prudencia en cuanto que dispone a realizar una recta valoración de lo particular operable por uno mismo: “habilidad para la rápida y fácil invención del medio”.⁷³⁹ Tal condición es necesaria en el psicoterapeuta para captar de modo adecuado la situación que se le presenta en consulta y tomar una decisión recta, lo que impide en múltiples ocasiones una posible manipulación de la situación por parte del paciente y permite reconocer la implicación del psicoterapeuta, en cuanto que se dispone rápidamente a actuar convenientemente para facilitar con su acción diligente el crecimiento del paciente. La acción diligente del psicoterapeuta permite al paciente reconocer la seriedad de lo que se está llevando a cabo para una mejora personal y, por tanto, le anima a corresponder con un mismo nivel de seriedad y responsabilidad. Esa acción diligente del psicoterapeuta, además, ayuda al paciente a tener un conocimiento confiado de que no está solo en el arduo camino de la ordenación y del crecimiento personal, pues por esta disposición prudente el psicoterapeuta se arroja “a afrontar objetivamente la realidad con abierta mirada y decidirse al punto por el bien, venciendo toda tentación de injusticia, cobardía o

advertir que el principal peligro de estas técnicas es utilizar la imaginación y la experiencia emocional sin dirigirla a la realidad.

⁷³⁸ PIEPER, J. (2007). *Las virtudes fundamentales*. (9ª ed.), Madrid: Ediciones Rialp.

⁷³⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 49, a. 4, in c.

intemperancia. Sin esta virtud de la «objetividad ante lo inesperado» no puede darse la prudencia perfecta”.⁷⁴⁰

Junto con estas dos condiciones, encontramos tres partes de la prudencia orientadas más propiamente al consejo: la *previsión*, la *circunspección* y la *precaución*. Son elementos requeridos para un recto consejo por el cual el psicoterapeuta guía al paciente para que adquiriera el conocimiento necesario sobre lo que debe realizar, cómo realizarlo y qué dificultades puede encontrar en este proceso. La *previsión* permite al psicoterapeuta ordenar las acciones del paciente al fin conveniente según el conocimiento verdadero que tiene de éste y de las realidades que vive, al tiempo que evita los obstáculos que le pueden desviar del fin, aportando seguridad por la experiencia vivida, así como la esperanza de que “no se cierren al hombre los caminos que conducen a sus verdaderos fines”.⁷⁴¹ Junto con la *previsión*, el Aquinate sitúa como parte necesaria para la prudencia, la *circunspección*, por la que el psicoterapeuta tras haber pensado lo que es conveniente para el fin, debe ver si en estas circunstancias particulares es lo más apropiado. Así lo enseña Tomás de Aquino:

Ahora bien, dado que la prudencia, como queda dicho (a.3), trata de las acciones particulares en que concurren muchas cosas, sucede que algo, en sí mismo bueno y adecuado al fin, se torna malo e inadecuado a él por algún elemento que concurra. Así, dar a uno muestras de amor, considerado en sí mismo, parece conveniente para moverle a amar; no lo será, en cambio, si es soberbio o lo toma como adulación. Por eso es necesaria en la prudencia la circunspección con esta finalidad: que el hombre compare lo que se ordena al fin con las circunstancias.⁷⁴²

Sobre este aspecto, ante el hecho de que el paciente responde en las circunstancias actuales con una actitud “rígida” fruto del asentamiento de modos de conducta previos de los cuales no “sabe salir”, puede ayudar a iluminar el descubrimiento de aspectos tanto del paciente como de las situaciones que lo rodean, que permitan abrirle a una nueva realidad para disponerlo adecuadamente a obrar, con una actitud distinta a la que presentaba previamente, y así cortar el “círculo vicioso” en el que se encuentra.⁷⁴³

⁷⁴⁰ PIEPER, J. (2007). *Las virtudes fundamentales*. (9ª ed.), Madrid: Ediciones Rialp, p. 45.

⁷⁴¹ PIEPER, J. (2007). *Las virtudes fundamentales*. (9ª ed.), Madrid: Ediciones Rialp, p. 47.

⁷⁴² TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 49, a. 7, in c.

⁷⁴³ En cierto modo, la técnica logoterapéutica de la “intención paradójica” facilitaría esta función en cuanto que promueve un cambio de actitud ante la situación al darse cuenta de lo infructuosa que ha resultado su actitud, y descubrir aspectos de la realidad ante los cuales había estado cegado al afrontar directamente el conflicto personal que ha evitado afrontar hasta ahora. Cfr. PORCEL M., Y

La tercera disposición requerida para el consejo prudencial es denominada por el Aquinate con el término de *precaución*, esta disposición se orienta no sólo a perseguir el bien, sino a conocer y evitar aquellos males y dificultades que pueden presentarse e impedir que el paciente se ejercite en la virtud. Tal disposición se asemejaría, en cierto modo, a lo que en la práctica psicoterapéutica se denomina como tareas de prevención: Ayudar en el conocimiento de aquellas dificultades que se pueden presentar (tanto en uno mismo, por la falta de hábito virtuoso, lo que conlleva un exhaustivo conocimiento de sí para descubrir cuáles van a ser nuestros mayores impedimentos para obrar, por ejemplo, por un cierto perfeccionismo establecer metas irrealizables sabiendo, o descubriendo cómo compensamos las frustraciones que vivimos en el día a día, así como prevenir el cansancio que conlleva el esfuerzo requerido para un verdadero crecimiento personal, etc.), como dificultades que se van a presentar por el ambiente en el que se encuentra el paciente, así como de otros elementos que se podrían prever.

Habiendo señalado algunos aspectos prácticos necesarios para alentar al paciente en el conocimiento de sí y el ejercicio de la virtud en el ámbito psicoterapéutico, no podemos dejar de advertir que, por el papel que cumple el psicoterapeuta como guía y consejero, puede fácilmente caer en disposiciones tanto vanidosas como pusilánimes que le impidan realizar adecuadamente su ejercicio y dañar al paciente. Es por ello, que finalizaremos el presente capítulo afirmando la principalidad no solo de la virtud de la prudencia sino de la virtud de la humildad en el psicoterapeuta.

4. La necesidad de la humildad en el psicoterapeuta

Pues, para poder llevar a cabo su misión propia, es necesario que el psicoterapeuta, sin perder de vista el bien del paciente, se distancie tanto de actitudes pusilánimes por las que pretender evitar las propias responsabilidades, como de actitudes arrogantes, actitudes que impiden máximamente centrar la mirada en el paciente y discernir cuál es la labor psicoterapéutica más adecuada a llevar a cabo según el modo concreto de ser del paciente. La humildad es uno de los requisitos más necesarios para el ejercicio concreto de la psicoterapia, “para que uno se refrene a sí mismo para no desear lo que es superior a él”.⁷⁴⁴ En la relación psicoterapéutica, el psicoterapeuta aparece frecuentemente como “superior” ante el paciente, y si se

GONZÁLEZ R. (2005). El engaño y la mentira en los trastornos psicológicos y sus tratamientos. *Papeles del Psicólogo*, 92, p. 109-114.

⁷⁴⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 161, a. 1, in c.

deja llevar por la creencia de que es alguien “superior” olvida el principio más fundamental, el de que el paciente, a pesar de todo su confusión y sufrimiento, es persona, y por tanto, comparte la misma dignidad en cuanto ser personal.⁷⁴⁵ Por esta actitud humilde el psicoterapeuta, junto con la conciencia de sus propias limitaciones en el ejercicio terapéutico, ante lo cual muestra una actitud responsable y sincera ante el caso que se le presenta (incluido el discernimiento del requerimiento, por ejemplo, de una intervención multidisciplinar), manifiesta una actitud por la cual se dispone a la contemplación del otro, no centra su mirada en sí mismo sino que persigue el bien del paciente, un mayor conocimiento de sí y del fin de su vida según crece actuando de modo más libre.

Por la humildad, el psicoterapeuta, al “saber ser pequeño”, se relaciona con las cosas en el modo adecuado como tiene que relacionarse, responde ante las cosas en el modo adecuado como tiene que responder, es decir, vive en verdad, y de tal modo que ante la obra que debe realizar, es capaz de oponerse “en la medida que conviene y en la forma que conviene, a aquello que es malo en el carácter del paciente”.⁷⁴⁶

Desde una perspectiva terapéutica basada en la virtud (*virtue-based perspective*)⁷⁴⁷ el estudio de la humildad ha sido escasamente desarrollado. Sin embargo, los investigadores que han estudiado aspectos psicoterapéuticos desde la perspectiva basada en la virtud, señalan que la necesidad de la humildad se entiende en el contexto de la terapia relacional en cuanto que permite comprender al otro⁷⁴⁸ y disponerse a ayudarlo por no presentar una actitud arrogante con fuerte sentido de superioridad.⁷⁴⁹ Reconociendo principalmente tanto el aspecto cognitivo de la humildad (en cuanto representa la autoaceptación por la cual se conocen las propias

⁷⁴⁵ PALET, M. (2005). La humildad del psicoterapeuta. En *Bases para una psicología cristiana. Actas de las Jornadas de Psicología y Pensamiento Cristiano* (p. 175-194). Buenos Aires: EDUCA.

⁷⁴⁶ PALET, M. (2005). La humildad del psicoterapeuta. En *Bases para una psicología cristiana. Actas de las Jornadas de Psicología y Pensamiento Cristiano* (p. 175-194). Buenos Aires: EDUCA, p. 193.

⁷⁴⁷ Cfr. BAUMEISTER, R. F., Y JUOLA EXLINE, J. (1999). Virtue, personality, and social relations: Self-control as the moral muscle. *Journal of personality*, 67(6), p.1165-1194; DUECK, A., Y REIMER, K. (2003). Retrieving the virtues in psychotherapy thick and thin discourse. *American Behavioral Scientist*, 47(4), p. 427-441; FAWCETT, E. B., FAWCETT, D., HAWKINS, A. J., Y YORGASON, J. B. (2013). Measuring virtues in marital education programs and marital therapy. *Contemporary Family Therapy*, 35(3), p. 516-529; FOWERS, B. J., Y TJELTVEIT, A. C. (2003). Introduction: virtue obscured and retrieved: character, community, and practices in behavioral science. *American Behavioral Scientist*, 47(4), p. 387-394;

⁷⁴⁸ TAGNEY, J. P. Y MASHEK, D. J. (2004). Do you have to feel really bad to be good? En J. Greenberg S. L. y T. Pyszczynski (Eds.), *Handbook of Experimental Existential Psychology* (p. 156-166). New York: Guilford Press.

⁷⁴⁹ Cfr. LABOUFF, J. P., ROWATT, W. C., JOHNSON, M. K., TSANG, J. Y McCULLOUGH WILLERTON, G. (2012). Humble persons are more helpful than less humble persons: evidence from three studies, *The Journal of Positive Psychology*, 7(1), p. 1-14.

imperfecciones y limitaciones), así como el aspecto relacional por el cual la persona humilde se abre al aprendizaje de los otros y toma responsabilidad de sus errores.⁷⁵⁰

La humildad modera el deseo de la propia excelencia que, en el psicoterapeuta, por la posición que ocupa, así como por la intimidad de la información que se pone a su alcance, puede desordenarse fácilmente. Implica además una corrección también en la cognición de uno mismo:

Como ya dijimos (a.1), pertenece propiamente a la humildad el que uno se refrene a sí mismo para no desear lo que es superior a él. Para esto es preciso que conozca lo que falta respecto de lo que excede sus fuerzas. Por eso el conocimiento de los defectos propios pertenece a la humildad como regla directiva del apetito. Pero la humildad consiste esencialmente en ese apetito. Por eso debemos decir que la humildad tiene como misión esencial el moderar los movimientos del apetito.⁷⁵¹

Para actuar prudentemente, el psicoterapeuta debe conocer lo que necesita para actuar virtuosamente a la luz de la propia naturaleza y del fin. Por ello, señala Boyd que la humildad “(1) opera según la recta razón, (2) conoce el lugar asignado a su poseedor (3) proporciona una restricción al deseo de honor, y (4) puede funcionar adecuadamente solo con la virtud de la magnanimidad”.⁷⁵² La humildad en el psicoterapeuta va a repercutir enriqueciéndolo, por tanto, en su juicio prudencial, así como en el aspecto relacional en cuanto es lo propiamente humano y permite conocernos como viviendo y actuando en relación:

La humildad es endémica al acercamiento del Aquinate a las grandes obras e iniciativas cristianas. En la medida en que los seres humanos no son ni su propio creador ni plenamente autosuficientes, necesitan la ayuda de otros (humanos y divinos) y deben depositar su confianza en ellos. Los recursos para esta confiada esperanza de triunfo consisten (1) en reconocer la dimensión real de nuestras propias fuerzas y recursos, (2) observar la capacidad de los amigos para ayudarnos y otras fuentes de ayuda, y (3) creer en las promesas de la asistencia divina.⁷⁵³

⁷⁵⁰ HARRIS, S. M. Y WICKEL, K. (2014). Understanding humility and its role in relational therapy. *Contemporary Family Therapy*, 36, p. 380-391.

⁷⁵¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 161, a. 2, in c.

⁷⁵² BOYD, C. A. (2015). Pride and humility. En K. Timpe y C. A. Boyd (Eds.), *Virtues & Their Vices* (p. 245-266). New York: Oxford University Press, p. 261: “(1) operates according to right reason, (2) knows the place to which its possessor has been assigned, (3) provides a restraint on the desire for honor, and (4) can function appropriately only with its virtue of magnanimity”. T. N.

⁷⁵³ TITUS, C. S. (2006). *Resilience and the Virtue of Fortitude: Aquinas and Dialogue with the Psychosocial Sciences*. Washington, DC: Catholic University of America Press, p. 304: “Humility is endemic to Aquinas’ approach to Christian greatness and initiative. Insofar as human beings are neither their own creator nor completely self-sufficient, they need the assistance of others (human and divine) and must put trust in them. The resources for this confident hope that we can triumph involve (1) recognizing the real dimension of our own strengths and resources, (2) observing

Es por esta actitud humilde que el psicoterapeuta va a ser capaz de llevar a cabo una actividad verdaderamente prudencial, pues le permite situarse en la posición en la que debe estar, sin realizar ni más ni menos aquello que debe realizar de acuerdo a su responsabilidad. El psicoterapeuta, en este sentido, no sustituye la labor de las personas más significativas en la vida del paciente, sino que con su relación debe ayudar a disponer al paciente a sanar también en el ámbito relacional, así como discernir cuándo es conveniente intervenir en este ámbito (escolar, o familiar, principalmente) sin situarse en una posición de superioridad, aunque sí reconociendo la autoridad de su actuar y del conocimiento que posee por su profesión.

también hay momentos en que los terapeutas deben regular sus reacciones emocionales y perspectivas egoístas para un mejor servicio hacia sus clientes y con los que trabajan, mientras que al mismo tiempo mantener la confianza sana que es necesaria para la práctica clínica eficaz. Esta disposición a reconocer los límites de su competencia y referirse cuando sea necesario, adaptar las intervenciones a las necesidades del cliente, cuestionar críticamente su enfoque clínico, competir de manera competente con la diversidad cultural y de diversidad, colaborar con otros profesionales en todas las disciplinas y buscar educación continua pueden entenderse como expresiones de humildad clínica.⁷⁵⁴

Por la humildad el psicoterapeuta se dispone a reconocer aquellas situaciones en las que su intervención sería inapropiada (es decir, a reconocer sus limitaciones) y por ello, discernir cuando intervenir (respetando la decisión del paciente) y pedir consejo a otros profesionales o llevar a cabo algún tipo de derivación.⁷⁵⁵ Esto no quiere decir que adopte una actitud pusilánime ante los “mandatos” y exigencias que muchas

friends' capacity to aid us and other sources of help, and (3) believing in promises of divine assistance". T. N.

⁷⁵⁴ PAINE, D. R., SANDAGE, S. J., RUPERT, D., DEVOR, N. G. Y BRONSTEIN, M. (2015). Humility as a psychotherapeutic virtue: spiritual, philosophical, and psychological foundations. *Journal of spirituality in mental health*, 17(1), p. 3-25: "There are also times when therapists must regulate their emotional reactions and egoistic perspectives to best serve clients and others with whom they work while simultaneously retaining the healthy confidence that is necessary for effective clinical practice. This willingness to acknowledge the limits of one's competence and refer when necessary, to tailor interventions to client needs, to critically question one's clinical approach, to competently engage cultural and other diversity dynamics, to collaborate with other professionals across disciplines, and to seek continuing education may be understood as expressions of clinician humility". T. N.

⁷⁵⁵ Cfr. BOYD, C. A. (2015). Pride and humility. En K. Timpe y C. A. Boyd (Eds.), *Virtues & Their Vices* (p. 245-266). New York: Oxford University Press, p. 259: "Humility -as appropriate self-assessment- will first value the gifts and the abilities of the other. Whether "the other" is God or one's neighbor, it would seem that this 'affirmation of excellence' is the starting place for receptivity because without affirming the good of the other and the good that the other offers to us, we cannot break free from the illusion of self-sufficiency that grips the megalomaniacs. I must be open to receive the good that the other offers".

veces traen las personas que acuden a pedir su consejo, pues por la humildad el psicoterapeuta también es capaz de afrontar aquellas situaciones en las cuales el paciente está exigiendo tareas que no le corresponden propiamente. Un humilde conocimiento de sí, por parte del psicoterapeuta, facilita y dispone a que el paciente pueda adquirir un verdadero conocimiento de las situaciones que afronta una vez comienza la terapia, en cuanto que por la humildad el psicoterapeuta corresponde adecuadamente a las situaciones ante las que se encuentra.

5. La promoción del conocimiento de sí en el paciente

Hemos insistido mucho en que por la virtud el psicoterapeuta alcanza un grado tal de conocimiento de sí mismo que le permite reconocer no solo los propios estados psíquicos tanto en su orden como en su desorden, sino que, además, por el conocimiento por connaturalidad –y éste alimentado por la experiencia, parte importantísima de la prudencia– puede incitar mediante *preguntas acertadas*, mediante *propuestas acertadas*, un *diálogo interior* (de tipo práctico y moral, por el que sea capaz de contemplar las cosas de su vida) que le vaya promocionando en esa tarea fundamental que es el conocimiento de sí.

Todo este itinerario es un proceso creciente que tiene distintas etapas, y en el que este diálogo interior es la culminación. La promoción de este diálogo interior parte de un conjunto de prerrequisitos necesarios: (1) en la parte técnica, realizando por lo menos, un estudio anamnésico y biográfico profundo, serio, detallado, por las distintas etapas de su vida que ayude a irse descubriendo en su historia vital. Esta tarea ejemplifica a modo práctico la relevancia del conocimiento de la biografía personal del paciente, donde se manifiesta propiamente su ser personal y donde observamos cómo ese ser se va desplegando a través de sus vivencias y recuerdos desde la niñez en una familia, en una sociedad, como hijo, como hermano, como alumno, como compañero de clase, como amigo, como esposo, como profesional, y cómo se va asentando en él un ideal, un modo de ser, unos anhelos. Asimismo, respecto a los aspectos sintomáticos, ayuda a conocer aquellos hechos, acciones, pensamientos y afectos que tienen relación con el sufrimiento que experimenta al acudir a terapia en cuanto que orientan al psicoterapeuta en la estructuración de los objetivos de la terapia y el conocimiento de sus límites ayudando a reconocer las resistencias que dicho conocimiento puede conllevar. (2) El segundo prerrequisito necesario para facilitar el diálogo interior se sitúa en la parte relacional. Consiste en

el aumento paulatino de conquistar honestamente la *confianza* del paciente a través de la verdad, sin manipulaciones y falsas esperanzas.

La amistad es el lugar más adecuado para la búsqueda de la verdad. Su argumentación no sólo se apoya en la autoridad de los filósofos antiguos, sino que la fundamenta en la necesidad de confianza que tenemos los hombres. En efecto, por esta confianza se pueden establecer vínculos de amistad, que hacen que los amigos sientan de un modo connatural; de este modo, el que busca la verdad puede abandonarse confiadamente en aquel amigo que ya la ha encontrado, y gustarlo como si lo hubiera alcanzado él mismo.⁷⁵⁶

Nos referimos a la confianza de la que trata Tomás de Aquino⁷⁵⁷ como parte de la magnanimidad. Por esta confianza, el individuo tiene esperanza de que puede sanar, puede crecer, pues cree en las palabras de aquél que le ofrece ayuda. Una confianza, por tanto, que se fundamenta en una *opinión vehemente* acerca del bien que se ha de alcanzar. Las consideraciones que realiza el paciente por las cuales se asienta esta *opinión vehemente* provienen tanto de las palabras del psicoterapeuta como de su modo de comportarse con el paciente.⁷⁵⁸ Consiguientemente, esta confianza se conquista y alcanza a través de múltiples aspectos de la psicoterapia que manifiestan que el psicoterapeuta reconoce al otro en su dignidad, y reconoce la seriedad e importancia del trabajo que se está realizando. Así, la confianza se conquista con (a) la *discreción* del secreto profesional, con (b) la *seriedad* en el trabajo (por ejemplo, con la puntualidad y el orden de las citas), seriedad a la hora de obtener la información y clasificarla, seriedad en la preparación técnica que va ligada al caso concreto, y en la formación teórica del psicoterapeuta; (c) en el *respeto* que el psicoterapeuta siente por el paciente, por la *dignidad personal* del paciente, que es el respeto por el *sufrimiento* del paciente y es el respeto por el *ideal* del paciente, por aquello que *puede y quiere llegar a ser*. En estas características se traduce en el orden práctico y en la relación psicoterapéutica los aspectos del conocimiento de sí que se han tratado lo largo de nuestra investigación. Pues estos modos de comportamiento entre psicoterapeuta y paciente permiten un “habitamiento” a lo más propiamente humano. Así, el orden afectivo se puede

⁷⁵⁶ MARTÍNEZ, E. (2013). La educación cristiana per quendam connaturalitatem. En *The Thomistic Legacy in Blessed John Paul II and his refounding of the Pontifical Academy of Saint Thomas Aquinas* (p. 318-328). Ciudad del Vaticano: The Pontifical Academy of Saint Thomas Aquinas, p. 321.

⁷⁵⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 129, a.6, in c.

⁷⁵⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 129, a. 6, in c: “Pero como a la fe se la llama también opinión vehemente, y a veces sucede que tenemos opinión vehemente no sólo porque alguien nos lo dice, sino también por lo que vemos en él, se sigue que puede llamarse también confianza aquella por la cual se concibe esperanza por la consideración de algo: unas veces en sí mismo, por ejemplo cuando uno, al sentirse sano, confía vivir largo tiempo; a veces en otro, como cuando uno, al reconocer que tiene un amigo poderoso, tiene la confianza de que le va a ayudar”.

conseguir moderando primeramente aspectos externos que facilitan la formación de la disposición interna. Es decir, a partir del establecimiento del orden externo (mediante el trato, el modo de hablar, los gestos, etc.) se comienza a reestructurar el orden interno. Por este motivo, es tan importante los aspectos señalados anteriormente. Nos estamos refiriendo a la *honestidad* y la *vergüenza*, partes necesarias para que la templanza se origine. Por el modo honesto de comportarse, por el crecimiento de la confianza del paciente en el psicoterapeuta, éste último puede guiar y orientar desde la amistad al paciente y éste, a su vez, experimentar la vivencia ordenada de la vergüenza ante lo deshonesto, que le alienta a desear no volver a caer en lo mismo. El paciente puede experimentar esta vivencia ante la persona del psicoterapeuta cuando es humilde. Porque el psicoterapeuta que es humilde está dispuesto a los verdaderos bienes; sabe escuchar al otro sin interrumpir y opinar prematuramente obviando así la importancia que le da el paciente a lo que está contando; no se centra centrarse en sí mismo; atiende a la singularidad de lo que se le comunica; sabe apreciar las virtudes que posee el paciente; y porque posee un profundo amor a la verdad, es capaz de admirar los bienes y buenas cualidades de su paciente.⁷⁵⁹

Este respecto es un respeto vivido y verdadero, no es aquella aceptación incondicional al modo “rogeriano”, por el que aceptamos al paciente “tal como viene”, “tal como es”, sino que es el respeto por la dignidad personal del otro en tanto que es madre, padre, esposo, esposa, hijo, hermano, miembro de una comunidad determinada, profesional, social, religiosa. Atendiendo a aquello que supone su pertenencia a una familia, a una comunidad humana, política, a una profesión. Es el respeto a esa misión a la que está llamado, y que es de máxima importancia en psicoterapia para poder ganar de forma merecida y digna la confianza del paciente. Lograr este respeto, exige por parte del psicoterapeuta un habituamiento que le permita una consideración rápida y real de las condiciones naturales de su paciente.

Solo desde ese respeto hacia ese ser de la persona se le puede mover a caminar hacia aquello que quiere ser. Consiste en avivar en el paciente el deseo y el esfuerzo por recuperar la autoposesión de sí y alejarlo de la enajenación y la exteriorización. El respeto por el paciente aumenta la objetividad y ayuda a evitar que el psicoterapeuta realice una consideración sobre el paciente desde un prejuicio personal, porque ya no es desde uno mismo que el psicoterapeuta habla con él, sino desde lo que es él, connaturaliza con los bienes que descubre en el otro, aquellos

⁷⁵⁹ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, q. 161, a. 6, in c.

que manifiestan propiamente la dignidad personal. Y todo el trabajo desde esta perspectiva permite, por ello, la involucración personal del psicoterapeuta, y no limita la interacción personal ni impide el crecimiento mutuo, sino que los aumenta, porque el psicoterapeuta, en su relación con el paciente, también puede y debe enriquecerse.

VI CONCLUSION

According to several authors who on the basis of the teaching of Saint Thomas Aquinas have delved into the study of self-knowledge, self-cognition, in the first chapter we have tried to set the philosophical foundations that have allowed us to collect and classify those acts and operations that "report" on ourselves and allow a self-knowledge, to then compare such statements with contributions made to the subject by contemporary psychology.

To carry out this research, we have begun distinguishing various levels of self-knowledge. In the first place, we have dealt with that level of self-knowledge that properly shows true personal identity and on which is founded the transcendental nature of man by stating that it is man himself as the subject of his acts who understands, judges, perceives, reasons, values, reflects, etc. The reflection on this fundamental level has led us to affirm that knowledge as such has its origin in the real bodies, in something that has to be in oneself, prior to it being represented by someone who knows him; therefore, that self-knowledge has its foundation in the being itself before any mental representation about oneself, and therefore, that this self-knowledge is necessary in that it comes from the natural ability of man to know the truth of what is real, his order. So that by denying this principle, we could say that man is able to get to know his true identity and dignity. Because in man all is sorted to the updating of this central core, to be available to say in his interior a true word about himself that will allow him to know his maximum personal dignity and open up to communication with other people. This knowledge enables each man freely to take his rightful place in his relationship with the entirety of the world and to be capable of ensuring the due own order of a person: to be the master of his acts. This is due to the fact that the intelligibility mode of the spiritual individual itself, that is to say, due to the livelihood of the intellectual soul, man can have intellectual awareness of itself, he can understand and be called to improve himself. So the first act of self-knowledge is the existential awareness of the self that makes it that self-knowledge possible in which personal relationships and personal biographical memory are maintained. We have also affirmed that the human soul has for its spiritual subsistence a self-memory, which at operational level is not a firm and definitive possession, but that is gained through an inner struggle. That is to say, this substantial inwardness must be completed with an operational inwardness. In such a way that, first of all, we know how many exist through our actions, so that when we

know, want or act we perceive that we want, know or act, exist and we are those who are acting.

It has also been argued that this existential awareness is at the base of the formation of the personality, since even a psychotherapeutic "healing" action is possible thanks to this existential awareness. As "turning our gaze towards our interior", towards the true personal intimate core, allows man to possess well-being with firmness, to maintain a strong sense of identity, to know and want the true ideal and act in a proper human way; this enables man to act without being reduced to being a passive subject to sensitivity and external stimuli.

From our view it is necessary to affirm that the principle of all self-knowledge is the conscious possession of oneself and that from man's word that is said within his mind, which is in privacy of existential awareness "which belongs to every man due to his being", both the richness and depth of human life can be explained, his social nature, the structure of autobiographical memory, etc., such as the opening up to things themselves, beyond perceiving the world as merely meaningful for his species or merely significant for his vital needs.

The real perception of personal identity is not at a sensitive level, that is to say, not merely in the integration of data on outward things, both of the own body (body image) as well as of proprioceptive and interoceptive sensations, as although they will form part of what is currently understood as self-concept, they do not allow man to be known as the subject, but only from "outside". However, these levels of knowledge are necessary and required for a full self-knowledge, they interact with intelligence in a hierarchical order, and therefore their actions and contents are maximally relevant in self-knowledge, for example, in the therapeutic area; an area in which it is necessary to use sensitive images and events that facilitate the memory and to establish spiritual elements, both because intelligence needs to return to the image in its reasoning, that is to say, universal concepts and judgements need the specific reason to connect with the individual realities and contingents, because reason can generate those images, assessments and memories needed to address affectivity. And, in addition, because along with the emotional disharmony the greatest impediment to a true self-knowledge is the disharmony between the objects belonging to internal senses and intelligence, as often we have not realised that this set of experiences facilitates behaviour patterns that hinders virtuous growth, of which we are not aware at intellectual level, and on which we must reflect to progress in true self-knowledge.

We have also seen that based on existential self-knowledge, core of our true identity, a set of trials were deeply rooted judgements are made up in man's interior that express the heart's true desires and state one's attitude towards his own existence, about the meaning of his life, on the various realities that shape his life and express the internal order characteristic of a virtuous man.

By reflecting on the knowledge due to connaturality we have come to the following conclusions:

(1) That if we speak of a self-knowledge that moves to action, i.e., of a true knowledge that is a rule to act, and therefore, where there is a fundamental sense of well-being, it will be necessary to speak on the practical application of knowledge due to connaturality, for which we have a true knowledge of the well-being, and therefore, a knowledge of the true ideal founded in a true self-knowledge.

(2) That this knowledge shows a real and profound contact with the reality of man's life and the well-being that belongs to him thanks to the virtue. That through virtue man accesses the truth by "affinity" with the object belonging to a righteous will attached to the well-being, in such a way that the rule is internalized by capturing well-being as a well-being for me, a well-being that gives meaning to my life, and through which the choices and decision-making processes are carried out in an easier and more natural way. This knowledge is, therefore, a self-knowledge in the moral area in terms of what we know as well-being does not remain at the level of the universal principles, but is internalized as an own well-being, experienced as a well-being, enjoyed and therefore sought, desired and expected.

(3) In addition, we have been able to check at this point that the moral virtue and the knowledge of the true purposes are maximally necessary to act prudently as the judgement on the specific can be easily distorted by the affective disorder, due to the fact that the intellect only becomes truly practical from the principle that it is righteous appetite and that reason in terms of practical considers the truth as to what must be done in response to a specific purpose. Thus, the first practical principles, by which the practical reason considers the human well-being, as a perfection of human nature itself, need to be updated when man judges on the well-being engaged in the particular actions.

Virtue is a necessary requirement in this update, since the possession of truth fundamentally requires the management of affective provisions. And thus, while in previous chapters we have reviewed this management process, first dealing with the disturbing influence of irrational emotions in practical reasoning, we now add the need to address the standard provisions of character so that reason can operate freely, without being dragged or inhibited by a disorderly sensitive affectivity and by a sensitive distorted knowledge. This means that a correct rational judgement not only requires the righteous order of sensitive affectivity, but in addition, we must make it clear that this righteousness is achieved to the extent that reason itself stamps its shape in sensitive affectivity, an integration that is only possible in the virtuous exercise.

This knowledge is, therefore, a normal mode of knowing through which the man of flesh and bone knows in his dealings with the existing things, so that we cannot separate the mode in which a man sees himself with his ways of acting and understanding the purpose of life itself. It is an experiential and specific knowledge through which the subject judges reality as good or bad by the bias of the affection and allows it to judge what to do at a given point in time. It is, following the teaching of Canals, a spiritual feeling through which one feels inside of things and settles connaturality with well-being. In this way, man can form a judgement on the well-being of the being, so that his theoretical judgement can be made by a practical extension to discover the purposes for which his personal life is naturally sorted and to know them and how they should be sought and should order that they have their free choices, as something that acts and makes that life individual according to what each man perceives that he lives, exists and understands.

Following Bofill it has been affirmed that all human, intellectual, volitional, sensitive and emotional activity is sorted for the same purpose, for the ideal of life, in such a way that any intentional activity is unified in a single life because of well-being and self, which is manifested in the form of "feeling" in the operation, as a "feeling oneself in being" that departs from the passive subjectivity. They are, therefore, these true feelings, which express the content of our heart that should help to discover and settle in the memory to strengthen the character in order to work and fight against inner resistances and the dispersal of the attention to external things that make us forget these spiritual realities.

According to Echavarría, it has also been suggested that the importance of the inner senses to integrate their operations with intelligence and to form a set of images,

assessments and memories of the self to the reality of the self. Therefore, if by virtue our interior is sorted properly to the reality of our being, through the affective disorder, the internal order disintegrates by setting the look of man in aspects of oneself that help maintain disorder and to neglect those aspects of our interior that would shed light on the disorder. Because the particular assessments that the cogitative power carries out, in so far as they are saved in the memory and make up the experimentum of self, can be addressed not only by reason, but by emotion. So, in the sensitive level, the experimentum of self is understood as an organisation of affective experiences, which includes images and intentions that one has formed of itself through the conjugation of the personal history and the own inclinations that have to interpret the experiences in one way or another, and that joined to intellectual judgements are essential in the formation of character, but which, because of the difficulty of reaching a complete and true knowledge of self for oneself, requires the presence and help of those who can submit true role models with which the person can be identified, illuminating and guiding with their advice and from an empathic understanding of the other.

On reviewing the main contributions made by the contemporary psychology on the knowledge of oneself, we have found that they mostly consist of descriptions that suffer from a inconsistent philosophical foundation to explain the interior realities in some way. However, from contemporary psychology we have been able to gather some ideas and proposals that can confirm the philosophical assumptions that have been set out on the knowledge of oneself.

We have focused the review of the study of the self-concept as a concept that seems to reflect the main element that makes up self-knowledge treated from contemporary psychology. We have seen that in the majority of authors that study the self-concept the search for "internal consistency" appears as a relevant and constant element. This fact seems to highlight the need to integrate the role of self-knowledge, or rather, the set of representations about oneself, in the formation of the personality as an element that is formed in consistency with the features of the personality, and for this reason, resemble in some way the relationship that had previously been made between cognition and affectivity, and the necessary coherence between these for purpose. We have also seen that one of the main statements of contemporary psychology on self-concept, is its conformation from the social context. This proposal could be associated with the formation of the experimentum from the objective aspects of the individual's personal history.

On the other hand, the study of the self-concept from a multidimensional structure expresses with other words what was stated to treat the experimentum of self, in confirming that the experimentum presupposes the "synthesizing" activity of the cogitative, which compares memories among themselves and in this way produces an order between the images and intentions, which is principle of the act of reminiscence. Order and structure which, in addition, explain the way to behave, as reveals the core elements that make up the set of images and representations that the person has about oneself and on the basis of which he structures the rest of assessments. We dare here to consider that this structuring is in relation and dependence with the affective provisions or with primary and secondary traits of the personality, and expresses both the structure of habits, as well as the hierarchy of values with respect to oneself, and with respect of the ideal.

Our research studies on the self-concept allows us to conclude that there is some consensus on the definition of self-concept as a coherent set of beliefs and assessments that a person has of oneself, and that this self-concept is formed through experience and relationships with the world and others. This definition seems to be related to the objective aspect of the formation of the experimentum of self, but does not go into the role of the affectivity, or into the relationship with the personal being, or its active role in self-knowledge to reflect on its own acts, or in the assessment that the self-concept can be true or false.

If we keep a notion of self-concept as an experience that arises from the objectifying reflection of the elements that makes up the whole concept about oneself, or a mere description of the personality traits without any relation to the evaluation performed on them, we would not be able to conclude with ease that this knowledge can move the subject to work in the practical order.

The study of the self-concept has exposed the Self-Discrepancies Theory to show a theory that allows the internal process of the experience of personal failure with regard to the discrepancies that a person experiences before the desired or expected behaviours to be explained and the knowledge that one has of oneself and that, in addition, it includes elements such as the knowledge of one's own capacities and potentials in relation to the self-ideal and self-regulation. In our view the Self-Discrepancies Theory can help understand at descriptive level the effects of emotional disorder in self-knowledge, and mainly in the practical order.

Delving into the role of self-knowledge in the formation of the personality has found that: (1) the main reasons highlighted by contemporary psychology by which a person wants to know himself are the desire to maintain a positive image of himself and the desire to confirm their own "beliefs". Which in some way would be a statement of the natural love of oneself (which so easily can become a disordered self-centred love of oneself), of a desire for a true self-knowledge, that reveals and gives certainty about oneself, as well as for that desire for internal unity that reveals the search for consistency between "beliefs" and of the sense of continuity that is achieved by the exercise of virtue and by which mastery of oneself and internal security and stability is reached. (2) That this type of self-knowledge described by contemporary psychology, in the absence of evaluative elements in relation to the purpose and meaning of life itself, does not move the person to a real change or a real personal growth.

Since self-esteem would consist in a positive or negative attitude toward oneself, it seems clear that this self-referential information is composed of both cognitive as well as affective elements for the internalisation of rules that guide the behaviour. However, we have seen that research shows that people with high self-esteem are more vulnerable to social comparisons, they place excessive attention on self-assessments and suffer a high psychological distress (attitudes on the other hand belonging to opposite vices to magnanimity as are vanity or faint-heartedness).

For a closer approximation to the concept of self-esteem we have wanted to study its importance in psychotherapy. We have found that authors such as Rogers and Ellis have harshly criticised the idea that self-esteem is focused on personal assessment and distance themselves from a psychotherapy with a "moral content", confirming a complete and unconditional self-acceptance as a path to healing, without explaining the role of self-knowledge, of the self-concept, in that unconditional acceptance of oneself. That is why, faced with this approach, we wonder whether "the unconditional acceptance of oneself" would or would not have to do with the love with which every person is worthy of being loved as it is. And it seems to us that this is not so. The "personal acceptance of oneself" is presented as a solution to the anguish and suffering without promoting the discovery and overcoming of the impediments and disorders that have led the person to such a state of distress. What is more, this is presented as a solution to this malaise nullifying any feelings and knowledge that lead to a reflection on own actions, attitudes, and possibilities for improvement and growth. Thus, while the term "acceptance of oneself" seems interesting as psychotherapeutic element that allows an approximation to the proper function of

self-knowledge, we understand that other authors, such as, for example, Baumeister, have come at a more accurate understanding of that self-knowledge that can lead to a real personal change by defining self-knowledge and self-esteem as an adaptation to the reality of what a person is and his attitude to the realities that surround him. Change that, therefore, can only be carried out with a humble attitude and a proper recognition of one's limits and weaknesses, focused and encouraged by the ideal of "of being as good as one can be".

Contemporary Psychology lacks a comprehensive understanding of the moral aspects of those existential aspects of human nature, in self-knowledge, and has failed to understand what is the function of virtue in this knowledge.

And, however, self-knowledge is necessary for personal growth, as well as being a necessary virtue.

On the basis of the important relationship - amply demonstrated in the field of Psychology- between ethics and the study of personality the second chapter has outlined the reasons for the necessity of virtue as the true self-knowledge for personal growth. An explanation of what are the main features and first effects of the exercise of virtue has been carried out for this.

Our discussion has focused on the need to exercise the virtue in so far as it is oriented and encourages in all levels of human behaviour those capacities that guide and prepare for the purpose, forming a way of being by which the human being is connaturalised with well-being itself. The exercise of the virtue elevates and perfects very nature and facilitates a performance of the most properly human mode, according to right reason. According to Saint Thomas it has been argued that the right reason is such as it is in line with the righteous appetite of the purpose. This has allowed us to focus on the exposure of two issues: First, that the righteous appetite is the work of the virtues while these connaturalise the human being with his own well being, and as a result, there is a need for orderly affectivity for a real knowledge of both the purpose and the means that lead to the purpose. Second, the importance of the purpose in the formation of the personality and its union with self-knowledge. This is due to the fact that in particular, in the specific action, the principle motivator is the purpose, and its knowledge necessarily leads to self-knowledge, as well as to the knowledge of the order and hierarchy that present the character provisions. Since well-being or what people value in their life is closely linked to the way in which they assess themselves or what they think about themselves. We have stated, therefore, that if those goals are known where a person will discover the ideas or opinions that

he has on himself (that he values and which he considers to be relevant, as soon as the goals show the way to be considered worthy to be reached, as the "model" to follow.").

With regard to human behaviour and to the formation of the personality, we have compared the philosophical concept of "order" with the concept of "self-ideal" proposed by Arnold because we understand that it clearly reflects the idea of the "purpose", since knowledge of the "self-ideal" is the discovery of the motives and ideals for which a person acts.

It has been shown below that the affective order plays a very important role in the recognition and settlement of the true self-ideal because "for everyone the purpose seems to be one or the other depending on their willingness".

This demonstration has set out and insisted on the integrative power of virtue as this allows those goods that are necessary for personal growth to be real and achievable, allowing and facilitating an internal coherence of the powers and personal abilities and of these with the exterior personal and social reality. In this context, the great importance has been pointed out of exercising the virtues of fortitude and temperance as necessary "pre-requisites" that have to act righteously in the various sectors of psychism, because "without them we cannot aspire to carrying out a greater good and the personality is softened from its foundation"⁷⁶⁰; that is to say, the exercise of these virtues enables man to aspire to carry out well-being, to achieve the true self-ideal. According to Arnold we have shown that such integration is effective when the emotional responses are guided by the ideals that integrate affectivity and cognition harmoniously, (forming a consistent scheme through which the person understands who they are and what they are doing in the world).

Once the integrative power of virtue has been demonstrated, we felt it necessary to state that if the exercise of virtue consists in a life governed according to reason, the lack of virtue will entail certain levels of unconsciousness or distortion of realities necessary for the governance of one's own life. That is to say, we have tried to show that, as noted by Echavarria, the weakening of the sense of identity, the loss of the true ideal and the neglect of the governance is produced due to the neglect of the

⁷⁶⁰ ECHAVARRÍA, M. F. (2013). Temperance and intemperance. Current psychological Thomistic conception of the virtues. En: *La formación del carácter por las virtudes. Volumen I. Templanza e intemperancia: propuestas terapéuticas y educativas*. (p. 27-62). Barcelona: Ediciones Scire, p. 33.

inner life immersing ourselves in a sense of lawlessness and anguish.⁷⁶¹ The neglect and lack of management of those provisions and customs that hinder personal growth provide a structuring of the personality depending on a false purpose. And on the contrary, the knowledge of these provisions allows the elements to be taken into account for the therapeutic change to be discovered.

In the third chapter it has been argued that the affective disorder appears to be a delusion of reason over the discernment of what is good for oneself, and that this deception on "what is good for me" is closely related to the distortion of the image and the knowledge a person has of itself, of a personal "value" that is the result of a disordered love of oneself. This statement has been shown through the brief development of two ideas: the first, how the affective disorder distorts cognition and weakens will. The second, how this disorder is closely related to "selfishness" and "subjectivism" (main features of the neurotic character described in authors such as Adler and "the main problem of man" as Pieper confirms).

For the first idea, we collect the Thomistic Aristotelian theory-the affirmation of the existence of both positive and negative provisions as well as pre-rational negatives that can be called, due to similarity, "natural virtues and vices". The existence of these provisions explains the reason through which that affective disorder which is not yet common is mainly the result of these negative provisions that have not yet been known or sorted by reason or will, and that, indirectly, move the will so as not to have a good ending. The negative effect of these provisions results in an alteration of perception (since "the connection or comparison that the cogitative sets between the memories -especially of a personal and moral nature- depend on the interest that moves to the cogitative which in turn are linked to the affective dispositions, that is to say, to ethical habits")⁷⁶²: because they distract the attention, reinforce an emotional attitude that establishes experiences and partnerships between the memories and events in accordance with this affection, as well as impeding the realization of those thoughts, behaviours and actions that could lead to personal growth, eventually pushing the person aside from the true self-ideal, making it difficult and confusing the knowledge of its own demands and of one's capabilities. When this emotional weakness is usually consensual, it can lead to the desire for a false purpose, and to cause the distortion of the assessment of own acts by way of self-justifying the disorder itself (to continue doing what has been done up to now, because it is

⁷⁶¹ ECHAVARRÍA, M. F. (2009). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. La Plata: UCALP, p. 677.

⁷⁶² ECHAVARRÍA, M. F. (2009). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. La Plata: UCALP. p. 314.

attached to the goods desired by the disordered affection), promoting a permanent unconscious conflict with the requirements of one's nature.

The basis, therefore, that affective disorder comes from a false experiential knowledge by which we love in ourselves what does not belong to us or we absolutise a secondary aspect of our personality. That is to say, all affective disorder, all disorderly love to a "unsuitable" well-being comes as the foundation of a disordered love of oneself intimately joined to a false self-knowledge.

In this unusual affective state there is a conflict between two affective trends where the self-ideal still remains "visible" but not "all the heart" is given to it because the disordered affectivity is not fully known (or recognised) and is consented. In this sense, St. Thomas affirms that the remote cause of disorder is a disorder of the sensitive affectivity that the knowledge that moves us to action is primarily a particular and specific knowledge. In order to get the false purpose, the affective disorder causes, as well, a conflict in the universal knowledge by altering and confusing the particular knowledge of things and of the realities that most directly affect man. It is in this context that we have to understand the concepts of "continent" and "incontinent" proposed by the Aristotelian-Thomistic theory.

In the "continent" there is an awareness of the power of reason to govern life, but the rule is not valued with a personal value, as a requirement to oneself, and therefore, the inconsistency between the wishes and reason persists. The second, the "incontinent", due to the impulsiveness or weakness to meet the advice received, due to the lack of resistance to disorder, does not grasp what it is capable of, or does not acquire any type of moral experience to be able to strengthen itself.

We have wanted to explain these realities to show the differences between habit and mere provision, as well as the process by which the vicious circle can be formed through the alteration of affectivity and cognition, as well as its relationship with the purpose (an essential element in the configuration of the character). On the one hand, we have seen how disorderly affectivity can decrease the ability of one's powers to act properly. On the other hand, we have found that an adequate standard disposition of sensitive affectivity (by virtue) increases the goodness of the action and enhances and intensifies the same capacity, by being connatural to the true well-being. And it is precisely this well-being that lacks both the continent as well as the incontinent, in which it has the "appearance" of virtue.

The fourth chapter has dealt with practical and psycho-pathological order how affective disorder negatively affects man in self-knowledge. We have introduced this relationship with the synthesis and exposure of the thesis defended by Alvarez. This author notes the moral aspect of the most common personality disorders to demonstrate the need for an interdisciplinary approach that will enable it to assume the value of the will and the exercise of virtue in the formation of personality through a study model that takes into account all the dimensions of the person: rational, volitional, sensitive, (sensitive affectivity and sensitive cognition) and relational level. This has highlighted the symptoms present in areas such as cognition and affectivity in Personality disorders set out in the DSM-5 with greater empirical evidence of their existence, highlighting those that are more related to certain vices opposed to the temperance and strength as are the disorders of narcissistic, avoidance and borderline personality to check how the lack of virtue distorts the self-assessing cognition, with regards to the perception of the reality that surrounds the subject.

Echavarría, in turn, presents the current state of the Thomistic theory of virtue by pointing to the possibilities of relationship of vice of intemperance and the lack of strength with certain psychic imbalances showing the similarities of the characteristics of the disorders of Cluster C with the lack of virtue of strength, and Cluster B with the lack of the virtue of temperance. In addition to personality disorders, Echavarría finds a relationship between various clinical disorders of Axis I and the lack of virtue of temperance, which has encouraged us to propose that, in many cases many psycho-pathological disorders also depend on some Personality Disorder.

To be able to corroborate these proposals, we have carried out a review of the studies that have investigated the most prevalent disorders both in the general population and in the clinical context in Europe.

In the course of the review of a multitude of statistical studies made during these last years, we have seen an increase in mental disorders in the last decades, the high percentages found in both anxiety disorders and depressive disorders and their relationship with a high consumption of substances and with Behavioural disorders. In addition, we have found that the European population presents high percentages of negative emotional state which seems to be directly related to the increase in the motives for consultation in younger people associated with intolerance to suffering as a manifestation of a state of "unhappiness". We have found, in turn, similarities with proposals submitted by various studies relating stress with anxiety-depressive

disorders, considering factors of vulnerability early adverse events, high neuroticism and dysfunctional family attachment; three elements that continually appear in the development of personality disorders that we have related with intemperance, like Borderline Personality Disorder.

The high dysfunctionality that both disorders cause we found interesting to be able to later delve into the relationship of this symptomatology as a result of emotional disorder. Because we believe that the processes and mechanisms through which high levels of stress are presented and depressive disorders with co-occurrence of anxiety disorders are associated with the disorder and the distortions present in most personal areas: distortions in self-assessment, dysfunctionality of the emotional regulation, high levels of conflict and insecurity, hypersensitivity, high negative affectivity and decreased ability to resolve social problems. We have found that such traits are presented with greater or lower prevalence in most of the personality disorders.

For this reason, we have reviewed those studies that have investigated the relationship between emotional disorders and personality disorders. While the Axis I disorders are more commonly identified, their relationship with Personality Disorders has been extensively researched. Following the review of several studies on the relationship we have seen that, despite its difficult diagnosis, personality disorders affect and create greater vulnerability when presenting other clinical disorders, as we note, for example, that in section III of the DSM-5 most of the personality disorders have features associated with high negative affectivity. Looking for greater specificity we have seen that the risk of presenting anxious symptoms is greater in Cluster C, the cluster that Echavarría relates to the vices opposed to strength. On the other hand, with regards to depressive disorders, we have found that moods or emotional conditions are more frequently comorbid with Borderline, Avoidance and Dependent Personality Disorders, with the first being more closely related to the intemperance and the latter with the lack of strength. In turn, the Borderline Personality Disorder is currently the Personality Disorder with the highest prevalence and has a high comorbidity with other disorders, being described as a disorder characteristic of immaturity and shallowness that is characteristic of our society.

After these checks this has led us to affirm the serious consequences of the lack of virtue, we wanted to delve into greater detail in those disorders that most directly relate to the lack of virtue of strength and temperance, so as to be able to

demonstrate the relevance of the Aristotelian-Thomist ethics and point to their main effect, the distortion in self-knowledge.

We have reminded that the principality of a vice in the character structure is determined by the "fictitious purpose" or apparent well-being that man pursues under the consideration that well-being is more valuable for their personal life. The capital vice moves the person to organise the personality on the basis of this purpose, in such a way that the psychic dynamism, both at affective, cognitive and behavioural level is sorted to achieve and safeguard such purpose. It was also stated that the causal elements that appear to have greater relevance in the formation of personality are: the purpose and the natural provisions (temperamental and affective) whose knowledge shows the horizon of the possibilities of development of the person.

Exposing the principality that has the disordered self-love has on the development of the other vices, we have seen how the various modes of showing that disordered love reveal the direct relationship between the disordered desire of our own excellence and a distorted self-knowledge. It is because of arrogance, as a main motivation to the vices opposed to temperance and strength, that access to the consciousness of those affective inclinations, memories and images that can devalue the image of oneself is prevented. This has been tested by studying the vices opposed to strength and the vices opposed to temperance to affirm that the consideration of the centrality of disordered self-love messy helps to understand that the diversity of psychological types of personality is a manifestation of the various expressions of the disordered desire of our own excellence with ideas self-referential features that are hidden under different modes of being, depending on what the subject believes that it is more valuable for itself according to its specific provisions.

We have also seen how the vanity that causes presumption and this in turn audacity, forms a distortion of the picture centred on greatness itself, and based on false fantasies and the search for continuous samples of evidence of own superiority to be recognised by others. Subsequently, we have been able to verify that such distortions and behavioural characteristics are similar to those of the Narcissistic Personality Disorder, which to preserve the false self-image and its self-esteem intact configures their experience through the use of cognitive skills that selected and modified memories and experiences that will make it difficult to stay in the disorder.

The second psychological type, formed by the vices of fear and timidity, is characterised by a lack of experience of self-efficacy to obtain the difficult well-being

related with the fear of failure and self-ignorance. We have seen this relationship based on the review of several studies on Anxiety Disorders, where it is shown how the search for security has the effect the use of dysfunctional coping strategies and the distortion of the self-referential "beliefs" on the own ability and self-efficacy. In addition, we have been able to verify that the self-assessment that characterises these vices is present in the Avoidance and Dependent Personality Disorder (both correlated with anxiety disorders) and characterised by a different relational mode of behaviour to cope with insecurity.

Finally, we have shown how intemperance has the distortion of knowledge at all levels as its main effect; placing greater emphasis on the distortion of knowledge of one's self and the inability to penetrate in the privacy of one's self and others, and in the loss or forgetfulness of the principles required for righteous work. Delving into this vice we have been able to see the close relationship that there is between the distortion of self-knowledge and poor interpersonal relations, both in the inability to be understood and to understand others as in the relationship between the lack of education of this virtue and the lack of the configuration of confidence and security that facilitate the first educational models (as are the parents). After analysing the main effects of the vice of intemperance we have delved into the disorder which in our view has more to do with this vice, Borderline Personality Disorder. In this way, we have tried to relate and find similarities between the effects of intemperance and the characteristics of the borderline disorder, as are the lack of internal cohesion, the feelings of emptiness and affective instability, with serious consequences that may result from the lack of education of temperance as are the training of dispositions of weariness, faint-heartedness or anger.

So, after this long statement, what has been sufficiently shown is that the lack of virtue maximally prevents self-knowledge and that, as a fundamental task of the life of each specific man is of the utmost importance to also foster a true self-knowledge (when necessary, also from the therapeutic area) for personal growth.

The fifth and last chapter arises as a consequence of the desire of developing the conclusions of the first four chapters in the psychotherapeutic field. Previously we have been able to verify that for a particular man to truly know himself, he needs other people whom he trusts to help him in this fundamental task. In this sense, in this chapter we wanted to ask about the role of the psychotherapist. Firstly, we have exposed the difficulties involved in the initiation of psychotherapy for both the patient and the psychotherapist (resistance, hopelessness, excessive curiosity, feeling of

superiority, etc.) that may lead them to prevent a true knowledge of themselves, and consequently, the patient to have a personal growth. Therefore, we have been able to point out two psychotherapist's virtues that appear as essential in this way. In first place, prudence, inasmuch as it facilitates and arranges the therapist to situate and guide the patient. Secondly, humility, in so far as it removes the impediments that would make it difficult for the psychotherapist to look at the patient with a friendly gaze. In addition, humility, allows to discover the patient's strength and weakness without encouraging the possible resistances that he/she can present to recognize his/her reality. In this framework, an honest trust is formed between a patient and a psychotherapist who will bring hope to the patient. Also, it shall provide the patient with that inner dialogue, whereby he/she is no longer submerged in his/her emotional state and can see it from the distance and from his/her true self.

For this reasons, this thesis maintains that the Aristotelian-Thomist theory is a up-to-day theory in the psychological field. More specifically in the study of the formation of personality and the psychotherapeutic (and pedagogical) field. This theory propose that virtue is a fundamental task of life because, by virtue, man acts to what is more proper in him, by his right reason, so all his capacities are integrated under the government of the reason. The Aristotelian-Thomist theory is a strong contribution to the recent theoretical and empirical studies in the field of Personality Psychology. In this process we have been able to show that many of the present demonstrations can facilitate the understanding of the Aquinas's teaching. In the case at hand, we have mainly been able to verify the role of self-knowledge from the study of habit and virtue. After defending its integrative capacity, this thesis relates the properties of the "habit" described by various authors with the concept of "scheme" used in cognitive and personality psychology. We have established relationships between the abovementioned concepts that have helped us to understand the role of self-knowledge, as well as its configuration from the set of lived experiences, where the own history of personal decisions is manifested.

VII ANEXO

“SANTO TOMÁS DE AQUINO, PSICÓLOGO”⁷⁶³

Al final de este trabajo deseo incorporar un Anexo especialmente dedicado a resaltar algunas ideas en torno a la figura de santo Tomás de Aquino. Y ello por dos motivos. En primer lugar, para precisar que, si bien la enseñanza de santo Tomás (ya sea recibida de directamente sus textos como mediatamente a través de la obra sus conoedores) ha supuesto el fundamento e hilo conductor de toda mi formación, estudio e investigación, es de justicia reconocer que el pensamiento y la enseñanza de santo Tomás de Aquino no quedan reducidos ni mucho menos al ámbito de lo estrictamente psicológico. Y, en segundo lugar, para hacer hincapié en la actualidad de su enseñanza, también particularmente en el ámbito de la Psicología.

Santo Tomás de Aquino ha desarrollado de modo eminente la actividad que corresponde a la Psicología al tratar de la “condición concreta del hombre”, a la luz tanto de la razón natural como de la teología.⁷⁶⁴ Para santo Tomás la vida humana,

no es nombrada como un carácter común especial, sino como un proceso unitario, desplegado a través del tiempo, pero perteneciente como algo propio, a un hombre singular, precisamente en cuanto viviente con una vida que tiene este carácter propio de ser algo personal; que se mueve, por lo mismo, en una línea de pertenencia íntima y existencial a un hombre, a la vez que en una seriación coherente de actividades intencionales, sentimiento, acciones, motivaciones, diálogos y enfrentamientos con otros hombres, integración en grupos sociales, participación en empresas colectivas y en unidades de sentido moral, cultural, técnico o estético.⁷⁶⁵

Sucintamente puede afirmarse con santo Tomás que “la vida consiste en las acciones”.⁷⁶⁶ Y puesto que uno de los ámbitos centrales de la Psicología es precisamente el del estudio de las acciones humanas, “cualquier psicología digna de

⁷⁶³ Para este título nos inspiramos en el trabajo del P. Ignacio Andereggen. ANDEREGGEN, I. (1999). *Santo Tomás, psicólogo. E-aquinas*, p. 24-36. Disponible en: e-aquinas_la-psicologia-ciencia-del-alma_1107950173%20(1).pdf

⁷⁶⁴ ANDEREGGEN, I. (1999). *Santo Tomás, psicólogo. E-aquinas*, p. 24-36. Disponible en: e-aquinas_la-psicologia-ciencia-del-alma_1107950173%20(1).pdf

⁷⁶⁵ CANALS, F. (1987). *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: PPU, p. 580.

⁷⁶⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I,II, q.51, a.1 in c.

este nombre debe fundarse sobre un adecuado conocimiento de la naturaleza humana del sujeto concreto que quiere ayudar y conocer”.⁷⁶⁷

El error de considerar la Psicología como una ciencia alejada de la antropología filosófica y teológica, tiene principalmente dos consecuencias que pueden constatarse en la mayoría de corrientes de psicología contemporánea: (1) la falta de precisión especulativa en su estudio y (2) una falta de connaturalidad con la plenitud humana. Frente a este error, el santo Tomás de Aquino presenta, desde una antropología muy bien fundada, una serie de claros principios para una reconstrucción de la auténtica psicología en el ámbito cristiano. Así, en la II-II de la *Suma Teológica*⁷⁶⁸ descubrimos un profundo estudio del hombre, un tratado de psicología fundamental de carácter tanto teórico como práctico. Como señala Andereggen:

Desde aquí podría comenzarse una verdadera obra de reconstitución de la psicología cristiana. Esta debería discernir, desde la fe y lo que la recta razón descubre acerca del hombre concreto a la luz de la revelación, todo aquello que el desarrollo de la cultura posterior a santo Tomás aporta como positivo y como negativo para la comprensión de la naturaleza humana dinámicamente considerada, y para la ayuda práctica en orden a subsanar las deficiencias del hombre concreto. El principio que guía el Aquinate es el del hombre como creado a imagen de Dios, y destinado y elevado al orden sobrenatural. Es imposible absolutamente comprender la situación de la persona concreta – que implica la totalidad de lo que alguien es – fuera de este orden.⁷⁶⁹

Desde la consideración del fin del hombre,⁷⁷⁰ a la adecuada comprensión del funcionamiento de la inteligencia y la voluntad⁷⁷¹ o al estudio de las pasiones⁷⁷² comprendidas éstas junto a los actos de las facultades superiores, santo Tomás ofrece un completo estudio de la vida psíquica al considerar los actos inferiores (de la sensibilidad) en relación con el funcionamiento de la razón y la voluntad humana y en cuanto ordenados al último fin.

Junto con estos primeros principios, a lo largo de las distintas partes de la *Suma Teología* santo Tomás considera y admira al hombre desde su desarrollo natural y sobrenatural, es decir, desde “el funcionamiento positivo de la naturaleza humana

⁷⁶⁷ ANDEREGGEN, I. (1999). *Santo Tomás, psicólogo. E-aquinas*, p. 25. Disponible en: e-aquinas_la-psicologia-ciencia-del-alma_1107950173%20(1).pdf

⁷⁶⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*.

⁷⁶⁹ ANDEREGGEN, I. (1999). *Santo Tomás, psicólogo. E-aquinas*, p. 27. Disponible en: e-aquinas_la-psicologia-ciencia-del-alma_1107950173%20(1).pdf

⁷⁷⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 1-5.

⁷⁷¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 8-17.

⁷⁷² TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 22-48.

restaurada por la gracia⁷⁷³ presentando una completa exposición de los hábitos, virtudes y dones del Espíritu Santo⁷⁷⁴ y considerando dos puntos principales. El primer punto es la necesidad de la ley⁷⁷⁵ y la gracia⁷⁷⁶; pues el psicólogo debe atender a descubrir qué implicaciones tiene la ley natural en la persona concreta; cuáles son sus las inclinaciones naturales particulares en la vida para asistir a quien le consulta en la batalla por la superación de los obstáculos y bloqueos psicológicos que dificultan la acción de la gracia. El segundo punto es el de que, si bien las acciones humanas son particulares y son las de una persona concreta, la comprensión última de esas acciones abarca no sólo la comprensión de esa persona concreta, sino además la comprensión de la totalidad en la que el hombre está insertado.

El hombre se sobrepasa a sí mismo. Pascal lo ha dejado afirmado en expresión lapidaria: «*l'homme passe infiniment l'homme*» (PASCAL, *Pensées*, 354). La antropología implica un saber que comprenda al hombre desde la totalidad, y eso se encuentra sólo en la ontología. A su vez, la comprensión del hombre finito, propia de la metafísica de la participación, no se puede fundar sino desde una teología que dé razón de la creación de los entes. Debido a estas esferas envolventes de la antropología, se da la paradoja histórica que, en la hora del giro antropológico, cuando todo se ha querido reducir a la pregunta por el hombre, por haber renunciado previamente a la metafísica y haber perdido la posibilidad de acceso al ser y a Dios, no hay respuesta para la pregunta. El hombre ha vuelto a su laberinto, del cual no hay salida sin saltar los muros del castillo de la inmanencia en que el hombre se ha metido.⁷⁷⁷

En la enseñanza de santo Tomás de Aquino sobre el hombre, por estar abierto a la totalidad, se descubre el nexo entre la comprensión de lo universal que afecta al hombre y lo particular que le concierne. Por eso, para una comprensión completa del *hombre completo* (también desde la perspectiva psicológica) santo Tomás incluye, además, un estudio amplísimo de las virtudes teologales⁷⁷⁸ y las virtudes morales.⁷⁷⁹

Un psicólogo que conociese de modo concreto y vital el modo de obrar de las personas a partir de la rica descripción de las virtudes y vicios que realiza el Aquinate en esta parte de la *Secunda Secundae*, tendría un instrumento para la ayuda psicológica mucho más

⁷⁷³ ANDEREGGEN, I. (1999). *Santo Tomás, psicólogo. E-aquinas*, p. 30. Disponible en: e-aquinas_la-psicologia-ciencia-del-alma_1107950173%20(1).pdf

⁷⁷⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II y II-II.

⁷⁷⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 91-108.

⁷⁷⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II, q. 109- 114.

⁷⁷⁷ LOBATO A. O. P. (1994), La antropología esencial de santo Tomás de Aquino, en *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy. I El hombre en cuerpo y alma*. Valencia: EDICEP p. 33-34

⁷⁷⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, 1-46.

⁷⁷⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II, 47- 170.

elaborado y eficaz que el de los métodos diagnósticos y terapéuticos contemporáneos. Y, a su vez, éstos –aun eventualmente conservando su apariencia exterior en cuanto se refiere a los tests, técnicas, relación profesional psicólogo-paciente, etc., factor accidental pero que suele preocupar sobremanera a los psicólogos y estudiantes de psicología cristianos –se podrían regenerar de una manera digna del hombre y del cristiano, y que sobre todo no introdujese consciente o inconscientemente profundas distorsiones bajo su apariencia neutra, y especialmente a causa de ella.⁷⁸⁰

De ahí la importancia de la enseñanza de santo Tomás en la actualidad, por comprender al hombre desde una perspectiva de totalidad. Junto con esta actualidad, quisiera señalar, por último, que en este trabajo he procurado seguir la enseñanza de santo Tomás centrándome particularmente en la consideración meramente psicológica del hombre y sus actos. Soy consciente de que la visión que aquí se presenta de la enseñanza del Aquinate es una visión parcial y por lo mismo incompleta de una enseñanza que le mereció no sólo el título de Doctor Común o Universal de la Iglesia,⁷⁸¹ sino también los de Modelo de Pensamiento y de *Doctor Humanitatis*.⁷⁸²

⁷⁸⁰ ANDEREGGEN, I. (1999). *Santo Tomás, psicólogo. E-aquinas*, p. 33. Disponible en: e-aquinas_la-psicologia-ciencia-del-alma_1107950173%20(1).pdf

⁷⁸¹ Otorgado por Pío XI en la Encíclica "*Studiorum Ducem*" de 28 de junio de 1923. A.A.S., vol. XV (1923), n. 7, pp. 309-326.

⁷⁸² Otorgado por Juan Pablo II en el discurso a los participantes en el VIII Congreso Tomista Internacional, 13 de septiembre de 1980

VIII

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

- ADLER, A. (1993). *El carácter neurótico* (2ª ed.). Barcelona: Paidós Ibérica.
- (1970). *El sentido de la vida* (9ª ed.). Barcelona: Editorial Luis Miracle.
- (1962). *El conocimiento del hombre* (4ª ed.). Madrid: Espasa-Calpe.
- (1958). *Práctica y teoría de la psicología del individuo*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- ALLERS, R. (2016). *El Inconsciente*. [Documento online]. [Consulta: 15 de junio de 2016]. Disponible en Internet: <http://www.rudolfallers.info/allersinconsciente.htm>.
- (1957). *Naturaleza y educación del carácter*. Barcelona: Editorial Labor.
- (1942). The cognitive aspects of emotions. *The Thomist*, 4, p. 589-648.
- ÁLVAREZ-SEGURA, M. (2015). *Increase of Egocentricity as An Index of Psychopathology in Personality Disorders* (Tesis doctoral). Universitat Ab]at Oliba CEU, Barcelona. [Consulta: 28 de septiembre de 2016]. Disponible en: <http://www.tesisenred.net/handle/10803/300310>.
- ANDEREGGEN, I. (1999). *Santo Tomás, psicólogo*. *E-aquinas*, p. 24-36. [Consulta: 1 de diciembre de 2016]. Disponible en: [e-aquinas_la-psicologia-ciencia-del-alma_1107950173%20\(1\).pdf](http://www.e-aquinas_la-psicologia-ciencia-del-alma_1107950173%20(1).pdf).
- ASOCIACIÓN AMERICANA DE PSIQUIATRÍA (2014). *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (DSM-5) (5ª Ed.). Arlington, VA: Asociación Americana de Psiquiatría.
- ARISTÓTELES, (1985). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos.
- ARNOLD M. B. (1970). *Emoción y personalidad*. Lozada, Buenos Aires: Edit. Losada.
- (1969). Human emotion and action. En T. Mischel (Ed.), *Human action: Conceptual and empirical issues* (p. 167-197). New York: Academic Press.
- (1960). *Emotion and Personality: Vol. 2. Neurological and physiological aspects*. New York: Columbia University Press.
- BAUMEISTER, R. F. (2010). Understanding free will and consciousness on the basis of current research findings in psychology. En R. F. Baumeister, A. R. Mele y K. D. Vohs (Eds.), *Free Will and Consciousness: How Might They Work?* (p. 24-42). New York: Oxford University Press.

– (1998). The self. En D.T. Gilbert, S.T. Fiske, y G. Lindzey (Eds.), *Handbook of Social Psychology* (p. 680- 740). New York: McGraw-Hill.

– (1997). Identity, self-concept, and self-esteem: The self lost and found. En R. Hogan, J. A. Johnson, y S. Briggs (Eds.), *Handbook of Personality Psychology* (p. 681-710). San Diego, CA: Academic Press.

BAUMEISTER, R. F., BRATSLAVSKY, E., MURAVEN, M., Y TICE, D. M. (1998). Ego depletion: is the active self a limited resource? *Journal of Personality and Social Psychology*, 74(5), p. 1252-1265.

BAUMEISTER, R. F., Y JUOLA EXLINE, J. (1999). Virtue, personality, and social relations: Self-control as the moral muscle. *Journal of Personality*, 67(6), p.1165-1194.

BAUMEISTER, R. F. Y MONROE, A. E. (2014). Recent research on free will: Conceptualizations, beliefs, and processes. En M. P. Zanna, J. M. Olson (Eds.), *Advances in Experimental Social Psychology*, Vol. 50, (p. 1-52). Burlington: Academic Press.

BAUMEISTER, R. F. Y TIERNEY, J. (2011). *Willpower: Rediscovering the Greatest Human Strength*. New York: Penguin Press.

BERNÁCER, J., BALDERAS, G., MARTINEZ-VALBUENA, I., PASTOR, M. A., Y MURILLO, J. I. (2014). The problem of consciousness in habitual decision making. *Behavior and Brain Science*, 37, p. 21–22. doi: 10.1017/S0140525X13000642.

BERNÁCER, J., Y GIMÉNEZ-AMAYA, J. (2013). On habit learning in neuroscience and free will. En A. Suárez y P. Adams (Eds.), *Is Science Compatible with Free Will?* (p. 177-193). New York, NY: Springer New York. doi: 10.1007/978-1-4614-5212-6_12.

BERNÁCER, J., Y MURILLO, J. I. (2014). The aristotelian conception of habit and its contribution to human neuroscience. *Frontiers in Human Neuroscience*, 8(883), p. 1-10. doi:10.3389/fnhum.2014.00883.

BOFILL, J. (1967). Para una metafísica del sentimiento. En J. Bofill, *Obra filosófica*, Barcelona: Ariel.

– (1950). *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*. Barcelona: Publicaciones Cristiandad.

BOYD, C. A. (2015). Pride and humility. En K. Timpe y C. A. Boyd (Eds.), *Virtues & Their Vices* (p. 245-266). New York: Oxford University Press.

BRUGGER, E. C. (2009). Psychology and christian anthropology. *Edification*, 3(1), p. 5-18.

CANALS, F. (2004). Conciencia existencial del yo. En F. Canals, *Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador* (p. 73-80). Barcelona: Scire.

– (2004). El conocimiento por connaturalidad. En F. Canals, *Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador* (p. 81-86). Barcelona: Scire.

CANTELMÍ, T. (2014). La psicoterapia nell'era tecnoliquida. *Modelli per la mente*, 6(1), p. 5-8.

CANTELMÍ, T. Y COSTANTINI, B. (2016). *Amare non è Soltanto un Sentimento. Psicologia delle Emozioni e dei Comportamenti Morali*. Milano: FrancoAngeli.

CHARLAND, L. C. (2004). Character: moral treatment and the personality disorders. En J. Radden (Ed.), *The Philosophy of Psychiatry: A Companion*. New York, NY: Oxford University Press.

CORNELIUS, R. R. (2006). Magda Arnold's Thomistic theory of emotion, the self-ideal, and the moral dimension of appraisal. *Cognition and Emotion*, 20(7), p. 976-1000.

CURRAN, C. A. (1954). Counseling as therapy and self-integration. En Arnold, M. B. y Gasson, J. A.(Eds.), *The Human Person: An Approach to An Integral Theory or Personality*. (p. 422-461). Oxford, UK: Ronald Press.

DROSTE, K. (2005). El hábito de mirar a la persona en el psicólogo. En: *Bases para una psicología cristiana. Actas de las Jornadas de Psicología y Pensamiento Cristiano* (p. 51-62). Buenos Aires: EDUCA.

ECHAVARRÍA, M. F. (2016). Carácter, eudaimonia y libre arbitrio. Actualidad de la ética de la virtud en la psicología. En M. C. Ortiz de Landázuri y C. González-Ayesta (Eds.), *La filosofía hoy: en la academia y en la vida* (p. 223- 239). Barañáin (Navarra): EUNSA.

– (2015). Los vicios opuestos a la fortaleza según Tomás de Aquino y su actualidad psicológica. En: *La formación del carácter por las virtudes. Volumen II. Prudencia, fortaleza, justicia y amistad: propuestas terapéuticas y educativas* (p. 51-83). Barcelona: Ediciones Scire.

– (2014a). *La conoscenza vera nella vita personale, nella psicologia e nella psicoterapia*. [Consulta: 10 de enero de 2017]. Disponible en: [http:// www.academia.edu / 3077698/ La_conoscenza _ vera_ nella_ vita_ personale_ la_ psicologia_ e_ la_ psicoterapia](http://www.academia.edu/3077698/La_conoscenza_vera_nella_vita_personale_la_psicologia_e_la_psicoterapia).

– (2014b). El conocimiento intelectual del individuo material según Tomás de Aquino, *Espíritu*, 148, p. 347-379.

– (2013a). *Corrientes de Psicología Contemporánea* (2ª ed.). Barcelona: Ediciones Scire.

– (2013b). El modo de subsistir personal como reflexión sustancial según Tomás de Aquino, *Espíritu*, 146, p. 277-310.

- (2013c). Introducción. Interdisciplinariedad, psicología y estudio del carácter: consideraciones epistemológicas. En: *La formación del carácter por las virtudes. Volumen I. Templanza e intemperancia: propuestas terapéuticas y educativas* (p. 11-24). Barcelona: Ediciones Scire.
- (2013d). Personalidad y responsabilidad: La clínica de la personalidad desde una perspectiva antropológica. En A. Polaino-Lorente y G. Pérez-Rojo (Eds.), *Antropología y psicología clínica* (p. 53-75). Madrid: CEU Ediciones.
- (2013e). Templanza e intemperancia. Actualidad psicológica de la concepción tomista de las virtudes. En: *La formación del carácter por las virtudes. Volumen I. Templanza e intemperancia: propuestas terapéuticas y educativas* (p. 27-62). Barcelona: Ediciones Scire.
- (2010a). *El orden perfectivo de la vida personal: Virtud y Educación*, Ponencia en el Congreso Internacional “¿Una Sociedad Despersonalizada? Propuestas Educativas”, de la Universitat Abat Oliba CEU (Barcelona, 13-15 de abril de 2010).
- (2010b). El uso del concepto de narcisismo en la psicología. Breve historia y observaciones críticas. En J. Martínez, y J. Barrycoa, (Eds.), *Narciso en el espejo. La despersonalización de la cultura*. Barcelona: Ediciones Scire.
- (2010c). Persona y personalidad. De la psicología contemporánea de la personalidad a la metafísica tomista de la persona. *Espíritu*, 139, p. 207-247.
- (2010d). *Experimentum, evaluación del particular e inclinación afectiva según santo Tomás*. XXVII Semana Tomista, Buenos Aires. [Consultado el 10 de febrero de 2017]. Disponible en: http://www.sta.org.ar/xxvii/files/Contribuciones/ECHAVARRIA_02.pdf
- (septiembre de 2010). Psicología desde la interioridad. *I Congreso Internacional de Psicología Cristiana: Psicología y Crecimiento Espiritual*. Congreso llevado a cabo en la Universidad Católica San Pablo, Arequipa (Perú).
- (abril de 2010). El orden perfectivo de la vida personal: Virtud y Educación. *Congreso Internacional “¿Una Sociedad Despersonalizada? Propuestas Educativas”*. Congreso llevado a cabo en la Universitat Abat Oliba CEU, Barcelona.
- (2009). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*. La Plata: UCALP.
- (2006). La enfermedad psíquica (*aegritudo animalis*) según santo Tomás. *Proceedings of the International Congress on Christian Humanism in the Third Millennium: The Perspective of Thomas Aquinas* (p. 441- 453). Ciudad del Vaticano: Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis.

– (2005). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*. Girona: Documenta Universitaria.

– (2004). *Rudolf Allers, Psicólogo Católico*. [Consulta: 29 de junio de 2016]. Disponible en internet: <http://www.rudolfallers.info/echavarria.html>.

– (2002). Memoria e identidad según santo Tomás. *Sapientia*, LVII, p. 91-112.

– (1999a). Neurosis, Santidad y Pecado en la obra de Rudolf Allers. En I. Andereggen y Z. Seligmann (Eds.), (2ª ed.), *La psicología Ante la Gracia*. (p. 285-290) Buenos Aires: Educa.

– (1999b). La soberbia y la lujuria como patologías centrales de la psique según Alfred Adler y santo Tomás de Aquino. En I. Andereggen y Z. Seligmann (Eds.), (2ª ed.). *La Psicología Ante la Gracia*. (p.41-162) Buenos Aires: Educa.

– (s. f.). *Normalidad y virtud, ayuda en la necesidad*. [Consulta: 1 de febrero de 2017]. Disponible en: https://www.academia.edu/3079033/Normalidad_y_Virtud_Ayuda_en_la_Necesidad.

– (s. f.). *Bases filosóficas para una teoría de la enfermedad psíquica*. [Consulta: 2 de mayo de 2017]. Disponible en: http://www.academia.edu/3073210/Bases_filos%C3%B3ficas_para_una_teor%C3%ADa_de_la_enfermedad_ps%C3%ADquica.

FOWERS, B. J. (2012a). An aristotelian framework for the human good. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 32(1), p. 10-23. doi: 10.1037/a0025820.

– (2012b). Placing virtue and the human good in psychology. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 32(1), p. 1-10.

– (2008). From continence to virtue: Recovering goodness, character unity, and character types for positive psychology. *Theory & Psychology*, 18, p. 629-653.

– (2005). *Virtue and Psychology: Pursuing Excellence in Ordinary Practices*. Washington, DC: APA Press. doi:10.1037/11219-000.

FOWERS, B. J., Y TJELTVEIT, A. C. (2003). Introduction: virtue obscured and retrieved: character, community, and practices in behavioral science. *American Behavioral Scientist*, 47(4), p. 387-394.

GRICE, J. W. (2012). Habitus: A perfecting quality of the soul. *Edification*, 6(1), p. 23-25.

HAMPSON, P. (2012). "By knowledge and by love." The integrative role of habitus in Christian psychology. *Edification*, 6(1), p. 5-18.

HIGGINS, E. T. (1987). Self-discrepancy: A theory relating self and affect. *Psychological Review*, 94(3), p. 319-340.

HIGGINS, E. T. Y SCHOLER, A. A. (2008). When is personality revealed? A motivated cognition approach. En O. P. John, R. W. Robins y L. A. Pervin (Eds.), *Handbook of Personality: Theory and Research* (3ª ed., p. 182-207). New York: The Guilford Press.

HULSEY, T. L. Y HAMPSON, P. J. (2014). Moral expertise. *New Ideas in Psychology*, 34, p. 1-11.

KRISTJÁNSSON, K. (2012). Virtue development and psychology's fear of normativity. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 32(2), p. 103-118. dx.doi.org/10.1037/a0026453.

LAZARUS, R. S. (1991). *Emotion and Adaptation*. New York: Oxford University Press.

MARCHESINI, R. (2015). *Aristotele, san Tommaso d'Aquino e la psicologia clinica*. Crotone: D'Ettoris Editori.

– (2013). Desórdenes del comportamiento sexual. En: *La formación del carácter por las virtudes. Volumen I. Templanza e intemperancia: propuestas terapéuticas y educativas* (p. 197-204). Barcelona: Ediciones Scire.

MARKUS, H., Y NURIUS, P. (1986). Possible selves. *American Psychologist*, 41(9), p. 954-969.

MURAVEN, M., Y BAUMEISTER, R. F. (2000). Self-regulation and depletion of limited resources: Does self-control resemble a muscle? *Psychological Bulletin*, 126(2), p. 247-259.

OYSERMAN, D., ELMORE, K., Y SMITH, G. (2012). Self, self-concept, and identity. En M. Leary y J. Taguey (Eds.), *Handbook of Self and Identity* (2ª ed., p. 69-104). New York: Guilford.

PIEPER, J. (2007). *Las virtudes fundamentales*. (9ª ed.). Madrid: Ediciones Rialp.

– (1932). Sachlichkeit und Klugheit. Über das Verhältnis von moderner Charakterologie und thomistischer Ethik. *Der Katholische Gedanke* 5, p. 68-81.

POLAINO-LORENTE, A., Y MANGLANO, J. P. (2003). *En busca de la autoestima perdida*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

RICHARDSON, F. C. (2012). On psychology and virtue ethics. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 32(1), p. 24-34.

ROGERS, C. (1997). *El Proceso de Convertirse en Persona*. Barcelona: Paidós.

SANGUINETI, J. J. (2016a). Volere e sentire. Lezione inaugurale dell'Anno Accademico 2016-2017. [Consulta: 20 de noviembre de 2016]. Disponible en: <http://www.pusc.it/sites/default/files/pdf/2016/lezione1617.pdf>.

– (2016b). Conciencia. En C. E. Vanney, J. F. Franck e I. Silva (Eds.), *Diccionario Interdisciplinar Austral*. [Consulta: 2 de febrero de 2017]. Disponible en: <http://dia.austral.edu.ar/Conciencia>.

– (2013). The ontological account of self-consciousness in Aristotle and Aquinas. *Review of Metaphysics*, 67, p. 311-344.

– (2002). *Conocimiento personal y valores*. [Consulta: 20 de noviembre de 2016]. Disponible en: didattica.pusc.it/file.php/118/cto.personal.ST.pdf

SHELL, P. (2005). La configuración normal de la mente. En *Bases para una psicología cristiana. Actas de las Jornadas de Psicología y Pensamiento Cristiano* (p. 169-174). Buenos Aires: EDUCA.

SCHLEGER, R. J. HICKS, J. A., ARNDT, J. Y KING, L. A. (2009). Thine own self: True self-concept accessibility and meaning in life. *Journal of Personality and Social Psychology*, 96, p. 473-490.

SCHLEGER, R. J. HICKS, J. A., KING, L. A. y ARNDT, J. (2011). Feeling like you know who you are: Perceived true self-knowledge and meaning in life. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 37, p. 745-756.

SCROFANI, P., Y ROSS, G. A. (2009). Beyond DSM-IV-TR: Some considerations for psychodiagnostics from a Catholic perspective on the person. *Edification*, 3(1), p. 64-68.

SELLÉS, J. (2009). La enfermedad moral del emotivismo. En Jiménez, L. (Ed.), *La juventud a examinar* (p. 167-194). Madrid: Fundación Universitaria Española.

SLIFE, B. D. (2012). Virtue ethics in practice: the Greenbrier Academy. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 32(1), p. 35-42. doi: 10.1037/a00226443.

– (2004). Theoretical challenges to therapy practice and research: The constraint of naturalism. En M. J. LAMBERT (Ed.), *Bergin and Garfield's handbook of psychotherapy and behavior change* (p. 44-83). New York: Wiley.

TITUS, C. S. (2016). Aquinas, Seligman, and positive psychology: A Christian approach to the use of the virtues in psychology. *The Journal of Positive Psychology*, p. 1-16. Doi: 10.1080/17439760.2016.1228005.

– (2009a). Challenges to the Integrity of Character and Virtues. En C. S. Titus, (ed.) *The Psychology of Character and Virtue* (p.1-20). Washington, DC: The Institute for the Psychological Sciences.

– (2009b). *Philosophical Psychology: Psychology, Emotions, and Freedom*. Washington, DC: Institute for the Psychological Sciences Press.

– (2006). *Resilience and the Virtue of Fortitude: Aquinas and Dialogue with the Psychosocial Sciences*. Washington, DC: Catholic University of America Press.

TOMÁS DE AQUINO, (2010). *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles* (3ª ed.). Navarra: EUNSA.

– (2001) *De Veritate, q. X, a. 8*. Pamplona: Universidad de Navarra, p. 53-66.

– (2001). *Comentario sobre el sentido y lo sensible y sobre la memoria y la reminiscencia de Aristóteles*. Pamplona: EUNSA.

– (2000). Texto original en latín, obras completas: Corpus Thomisticum. Navarra: Fundación Tomás de Aquino. [Consulta: 10 de junio de 2015]. Disponible en: www.corpusthomicum.org.

– (1993). *Suma de Teología* (2ª ed.). Madrid: BAC.

VITZ, P. C. (2009). Reconceiving personality theory from a catholic christian perspective. *Edification*, 3, p. 42-50.

ZACHAR, P., Y POTTER, N. N. (2010). Personality disorders: moral or medical Kinds - or both? *Philosophy, Psychiatry & Psychology*, 17(2), p. 101- 117.

FUENTES SECUNDARIAS

ADSHEAD, G. (2008). Personal responsibility, abnormality, and ethics: psychotherapy as moral understanding. *Psychiatry*, 7(5), p. 225-227.

ADSHEAD, G., Y FONAGY, P. (2012). How does psychotherapy work? The self and its disorders. *Advances in Psychiatric Treatment*, 18(4), p. 242-249.

AGUSTÍN DE HIPONA, (1986). *Confesiones*. Madrid: Editorial Católica.

– (s.f.) *Tratado acerca de la Trinidad*, Libro X, cap. V, n. 7 (trad. esp. Luis Arias). [Consulta: 10 de junio de 2016]. Disponible en: <http://www.augustinus.it/spagnolo/trinita/index2.htm>.

ALONSO, J., Y HARO, J. M. (2007). Prevalencia-Año de la comorbilidad de los trastornos mentales y factores de riesgo sociodemográficos asociados en la población general de España. Resultados del estudio ESEMeD-España. *Actas Españolas de Psiquiatría*, 35(2), p. 4-11.

ALLPORT, G. W. (1986). *La personalidad. Su configuración y desarrollo*. Barcelona: Herder.

AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION (2013). Recognition of psychotherapy effectiveness. *Psychotherapy*, 50 (1), p. 102-109. Doi: 10.1037/A0030276.

– (2011). *Stress in America: Our Health at Risk. Stress in America Survey*. [Consulta: 10 de agosto de 2016]. Disponible en: <http://www.apa.org/news/press/releases/stress/2011/final-2011.pdf>.

ANDERSEN, S. M., Y CHEN, S. (2002). The relational self: an interpersonal social-cognitive theory. *Psychological Review*, 109(4), p. 619- 645.

AQUINO, K., Y REED, A. II. (2002). The self-importance of moral identity. *Journal of Personality and Social Psychology*, 83(6), p. 1423-1440.

ARISTÓTELES, (1994a). *Política*. Madrid: Gredos.

– (1994b). *Metafísica*. Madrid: Gredos.

ARREDONDO, N. H. L., JIMÉNEZ, E. B., ACOSTA, F. J., Y MARÍN, C. (2010). Componentes de vulnerabilidad cognitiva en el trastorno de ansiedad generalizada. *International Journal of Psychological Research*, 3(2), p. 43-54.

ARNTZ, A. (1994). Treatment of borderline personality disorder: a challenge for cognitive-behavioural therapy. *Behaviour Research and Therapy*, 32(4), p. 419-430.

BAK, W. (2014). Self-standards and self-discrepancies. A structural model of self-knowledge. *Current Psychology*, 33(2), p. 155-173.

BALDWIN, J. M. (1897). *Social and ethical interpretations in mental development: A study in social psychology*. New York: Macmillan.

BATEMAN, A. W., Y FONAGY, P. (2004). *Psychotherapy for Borderline Personality Disorder: Mentalization Based Treatment*. Oxford: Oxford University Press.

BAUMEISTER, R. F. Y EXLINE, J. J. (2000). Self-control, morality and human strength. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 19, p. 29-42.

BECK, A.T., FREEMAN, A., DAVIS, D.D. Y ASOCIADOS (2007). *Cognitive Therapy of Personality Disorders (2ª ed.)*. New York: The Guildford Press.

BHAR, S. S., BROWN, G. K. Y BECK, A. T. (2008). Dysfunctional beliefs and psychopathology in borderline personality disorder. *Journal of Personality Disorders*, 22(2), p. 165-177.

BLASI, A. (1984). Moral identity: its role in moral functioning. En W. M. KURTINES Y J. L. GEWIRTZ (Eds.), *Morality, Moral behaviour, and Moral Development* (p.128-139). New York, NY: John Willey & Sons, Inc.

BROWN, J. D. (2007). *The Self*. New York: Psychology Press.

– (1991). Accuracy and bias in self-knowledge. En C. R. Snyder y D. F. Forsyth (Eds.), *Handbook of Social and Clinical Psychology: The Health Perspective* (p. 158-178). New York: Pergamon Press.

BRUZZONE, D. (2003). Il metodo dialogico da Socrate a Frankl. Sulla natura educativa del processo logoterapeutico. *Ricerca Di Senso*, 1(1), p. 7-43.

BURNS, R. B. (1982). *Self-concept Development and Education*. Londres: Holt, Rinehart and Winston.

CABALLERO, L., BOBES, J., VILARDAGA, I. Y REJAS, J. (2009). Prevalencia clínica y motivo de consulta en pacientes con trastorno de ansiedad generalizada atendidos en consultas ambulatorias de psiquiatría en España. Resultado del estudio LIGANDO [Clinical prevalence and reason for visit of patients with generalized anxiety disorder seen in the psychiatry out-patient clinics in Spain. Results of the LIGANDO study]. *Actas Españolas de Psiquiatría*, 37(1), p. 17-20.

CABALLO, V. (2004). *Manual de trastornos de la personalidad. Descripción, evaluación y tratamiento*. Madrid: Síntesis.

CABALLO, V. E., GRACIA, A., LÓPEZ-GOLLONES, C., Y BAUTISTA, R. (2004). El trastorno límite de la personalidad. En V. E. Caballo, (coord.). *Manual de trastornos de la personalidad. Descripción, evaluación y tratamiento* (p. 137-166). Madrid: Editorial Síntesis.

CABALLO, V., SALAZAR, I., IRURTIA, M. J., ARIAS, B., Y GUILLÉN, J. L. (2010). Relaciones entre ansiedad social y rasgos, estilos y trastornos de la personalidad. *Behavioural Psychology / Psicología Conductual*, 18(2), p. 259-276.

CALVETE, E., Y ESTÉVEZ, A. (2009). Consumo de drogas en adolescentes: El papel del estrés, la impulsividad y los esquemas relacionados con la falta de límites. *Adicciones*, 21(1), p. 49-56. Doi: <http://dx.doi.org/10.20882/adicciones.251>.

CAMPBELL, J., ASSENAND, S., Y DI PAULA, A., (2000). Structural features of the self-concept and adjustment. En A. Tesser, R. B. Nelson, y J. M. Suls, (Eds.), *Psychological Perspectives on Self and Identity* (p. 67-87). Washington, DC: American Psychological Association.

CANALS, VIDAL, F. (2004). La pereza activa. *E-aquinas*, 1. [Consulta: 14 de noviembre de 2016]. Disponible en: <http://www.e-aquinas.net/epoca1/la-acidia-segun-santo-tomas/>.

– (1987). *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: PPU.

CARPENTER, R. W., Y TRULL, T. J. (2013). Components of emotion dysregulation in borderline personality disorder: a review. *Current Psychiatry Reports*, 15(1), p. 1-8.

CARVER, C. S., Y SCHEIER, M. F. (2002). Control processes and self-organization as complementary principles underlying behavior. *Personality and Social Psychology Review*, 6(4), p. 304-315.

CERVERA, G., HARO, G. Y MARTÍNEZ-RAGA, J. (2005). *Trastorno límite de la personalidad. Paradigma de la comorbilidad psiquiátrica*. Madrid: Médica panamericana.

CLONINGER, S. C. (2003). *Teorías de la Personalidad* (3ª ed.). Trad. Alberto Santiago Fernández Molina. México: Pearson Educación.

CONTRERAS, F., ESPINOSA, J. C., ESGUERA, G., HAIKAL, A., POLARÍA, A. Y RODRÍGUEZ, A. (2005). Autoeficacia, ansiedad y rendimiento académico en adolescentes. *Diversitas*, 1(2), p. 183-194.

COOLEY, CHARLES H. (1902). The looking-glass self. En C. Lemert (org.), *Social Theory: The Multicultural and Classical Readings* (p. 188-189). Boulder: Westview Press.

COOPERSMITH, S. (1967). *The Antecedents of Self-esteem. Consulting Psychologists*. San Francisco: Freeman.

CORBELLA, S., Y BOTELLA, L. (2003). La alianza terapéutica: historia, investigación y evaluación. *Anales de psicología*, 19(2), p. 205-221.

CRITCHER, C. R., HELZER, E. G., DUNNING, D. (2010). Self-enhancement via redefinition: defining social concepts to ensure positive views of self. En M. Alicke y C. Sedikides (Eds.), *Handbook of Self-enhancement and Self-protection* (p. 69-91). New York: The Guilford Press.

DUECK, A., Y REIMER, K. (2003). Retrieving the virtues in psychotherapy thick and thin discourse. *American Behavioral Scientist*, 47(4), p. 427-441.

ECHEBURÚA, E., SALABERRÍA, K., Y CRUZ-SÁEZ, M. (2014). Aportaciones y limitaciones del DSM-5 desde la Psicología Clínica. *Terapia Psicológica*, 32(1), p. 65-74.

ECHEBURÚA, E., SALABERRÍA, K. DE CORRAL, P. Y CRUZ-SÁEZ, M. (2012). Funciones y ámbitos de actuación del psicólogo clínico y del psicólogo general sanitario: una primera reflexión. *Psicología conductual*, 20(2), p. 423-435.

ELLIS, A. (2005). *The Myth of Self-esteem. How Rational Emotive Behavior Therapy can Change your Life Forever*. New York: Prometheus Books.

ENNIS, M. A. (1970). *Psicoterapia simbólica*. Buenos Aires: Hachette.

EPSTEIN, S. (1973). The self-concept revisited: Or a theory of a theory. *American psychologist*, 28(5), p. 404-416.

ESCRIBANO NIETO, T. (2006). Trastorno Límite de la Personalidad: Estudio y Tratamiento. *Intelligo*, 1(1), p. 4-20.

EUROPEAN MONITORING CENTRE FOR DRUGS ADDICTION (2015). *Comorbidity of Substance use and Mental Health in Europe*. [Consulta: 10 de septiembre de 2016]. Disponible en:

<http://www.emcdda.europa.eu/publications/insights/comorbidity-substance-use-mental-disorders-europe>

EUROPEAN UNION (2010). *Mental Health: Special Eurobarometer 345/Wave 73.2*. [Consulta: 10 de septiembre de 2016]. Disponible en: http://ec.europa.eu/health/mental_health/docs/ebs_345_en.pdf

FASSBINDER, E., SCHWEIGER, U., MARTIUS, D., BRAND-DE WILDE, O., Y ARNTZ, A. (2016). Emotion regulation in schema therapy and dialectical behavior therapy. *Frontiers in Psychology*, 7, p. 1-19.

FAWCETT, E. B., FAWCETT, D., HAWKINS, A. J., Y YORGASON, J. B. (2013). Measuring virtues in marital education programs and marital therapy. *Contemporary Family Therapy*, 35(3), p. 516-529.

FERTUCK, E. A., KARAN, E. Y STANLEY, B. (2016). The specificity of mental pain in borderline personality disorder copared to depressive disorders and healthy controls. *Emotion Dysregulation*, 3(2), p. 1-8. Doi: 10.1186/s40479-016-0036-2

FIERRO, A. (1990). *Desarrollo de la personalidad en la adolescencia. Desarrollo psicológico y educación I. Psicología evolutiva*. Madrid: Alianza.

FISKE, S. T. Y TAYLOR, S. E. (1994). *Social Cognition* (2nd ed.). New York: McGraw-Hill.

FONAGY, P. Y PARIS, J. (2008). The effectiveness of psychological treatments in psychiatry. En Tyrer, P., Silk, K.R. (Eds.), *Cambridge Textbook of Effective Treatments in Psychiatry* (p. 98-115). Cambridge: Cambridge University Press. Doi:10.1017/CBO9780511544392.

FOWERS, B. J. (2016, Mayo). Virtues as properly motivated, self-integrated traits: Initial results. Invited presentation, *the Self, Motivation, and Virtue Conference*, Notre Dame, Indiana.

FRIBORG, O., MARTINUSSEN, M., KAISER, S., ØVERGÅRD, K. T., Y ROSENVINGE, J. H. (2013). Comorbidity of personality disorders in anxiety disorders: A meta-analysis of 30 years of research. *Journal of Affective Disorders*, 145(2), p. 143-155.

GABALDA, I. C. (2013). El estudio de la personalidad en el modelo cognitivo de Beck. Reflexiones críticas. *Boletín de Psicología*, 109, p.19-49.

GARAIGORBIL, M., DURÁ, A., Y PÉREZ, J. I. (2005). Psychopathological symptoms, behavioural problems, and self-concept/self-esteem: A study of adolescents aged 14 to 17 years old. *Annary of Clinical and Health Psychology*, 1, p. 53-63.

GRICE, J. W. (2011). *Observation oriented modeling: Analysis of cause in the behavioral sciences*. San Diego, CA, USA: Academic Press.

GRICE, J. W., BARRET, P. T., SCHLIMGEN, L. A., Y ABRAMSON, C. I. (2012). Toward a brighter future for psychology as an observation oriented science. *Behavioral Sciences*, 2(1), p. 1-22. Doi:10.3390/bs2010001.

GUNDERSON, J. G., TRIEBWASSER, J., PHILLIPS, K. A., Y SULLIVAN, C. N. (1999). Personality and vulnerability to affective disorders. En Cloninger, C. R. (Ed.), *Personality and Psychopathology*, (p. 3-32). Washington, DC: American Psychiatric Press.

HAMMEN, C. (2016). Depression and stressful environments: identifying gaps in conceptualization and measurement. *Anxiety, Stress, & Coping*, 29(4), p. 335-351. Doi: 10.1080/10615806.2015.1134788.

HARDIN, E. E., BAYER, I. K., NIXON, A. E., Y ROBITSCHKEK, C. (2007). Self-discrepancy and distress: the role of person growth initiative. *Journal of Counseling Psychology*, 54(1), p. 86-92. Doi: 10.1037/0022-0167.54.1.86.

HARDIN, E.E., Y LARSEN, J. T. (2014). Distinct sources of self-discrepancies: effects of being who you want to be and wanting to be who you are on well-being. *Emotion*, 14(1), p. 214-226.

HARRIS, S. M. Y WICKEL, K. (2014). Understanding humility and its role in relational therapy. *Contemporary Family Therapy*, 36, p. 380-391.

HARTER, S. (1993). Causes and consequences of low self-esteem in children and adolescents. En R. F. Baumeister (Ed.), *Self-esteem: The Puzzle of low Self-regard* (p. 87-116). New York: Plenum Press.

– (1990). Causes, correlates, and the functional role of global self-worth: A life span perspective. En R. J. Sternberg y J. Kolligan Jr (Eds.), *Competence Considered* (p. 67-97). New Haven: Yale University Press.

HUBBLE, M. A., DUNCAN, B. L. Y MILLER, S.D. (1999). *The Heart and Soul of Change: What works in Therapy*. Washington DC: APA. doi:10.1037/11132-000.

JOHN, O. P., NAUMANN, L. P., Y SOTO, C. J. (2008). Paradigm shift to the integrative big five trait taxonomy: history, measurement, and conceptual issues. En O. P. John, R. W. Robins y L. A. Pervin (Eds.), *Handbook of Personality: Theory and Research* (3ª ed., p. 114-158). New York: The Guilford Press.

JOHNSON, E. L. Y SANDAGE, S. J. (1999). A postmodern reconstruction of psychotherapy: Orienteering, religion, and the healing of the soul. *Psychotherapy: Theory, Research Practice, Training*, 36(1), p. 1-15.

JONGMAN-SERENO, K. P. Y LEARY M. R. (2016) Self-perceived Authenticity is Contaminated by the Valence of One's Behavior. *Self and Identity*, 15(3), p. 283-301, doi: 10.1080/15298868.2015.1128964.

KLEIN, D. N. (1999). Depressive and self-defeating (masochistic) personality disorders. En T. Millon, P. H. Blaney y R. D. Davis (Eds.). *Oxford Textbook of Psychopathology* (p. 653-673). New York: Oxford University Press.

KOTOV, R., GAMEZ, W., SCHMIDT, F., Y WATSON, D. (2010). Linking "big" personality traits to anxiety, depressive, and substance use disorders: a meta-analysis. *Psychological Bulletin*, 136(5), p. 768-821.

KRISTJÁNSSON, K. (2006). Emulation and the use of role models in moral education. *Journal of Moral Education*, 35(1), p. 37-49.

LABOUFF, J. P., ROWATT, W. C., JOHNSON, M. K., TSANG, J. Y McCULLOUGH WILLERTON, G. (2012). Humble persons are more helpful than less humble persons: evidence from three studies. *The Journal of Positive Psychology*, 7(1), p. 1-14.

LAMBERT, M. J., HARMON, C., SLADE, K., WHIPPLE, J. L., Y HAWKINS, E. J. (2005). Providing feedback to psychotherapists on their patients' progress: clinical results and practice suggestions. *Journal of Clinical Psychology*, 61(2), p. 165-174.

LEMUS, M., (2010). *Trastornos de personalidad según rasgos*. [Consulta: 18 de noviembre de 2016]. Disponible en:
https://www.academia.edu/14540921/Trastornos_de_personalidad_seg%C3%BAAn_rasgos.

LIEB, K., ZANARINI, M. C., SCHMAHL, C., LINEHAN, M. M., Y BOHUS, M. (2004). Borderline Personality Disorder. *Lancet*, 364, p. 453-461.

LIBBY, L. K., EIBACK, R. P. Y GILOVICH, T. (2005). Here's looking at me: the effect of memory perspective on assessments of personal change. *Journal of Personality and Social Psychology*, 88(1), p. 50-62.

LONDOÑO-ARREDONDO, N. H. (2011). Vulnerabilidad cognitiva en trastornos mentales. *Revista Colombiana de Psiquiatría*, 40(2), p. 289-309.

LONDOÑO-ARREDONDO, N. H., JIMÉNEZ, E. B., ACOSTA, F. J., Y MARÍN, C. (2010). Componentes de vulnerabilidad cognitiva en el trastorno de ansiedad generalizada. *International Journal of Psychological Research*, 3(2), p. 43-54.

LUBORSKY, L. (1994). Therapeutic alliances as predictors of psychotherapy outcomes: Factors explaining the predictive success. En A.O. Horvath y L.S. Greenberg (Eds.), *The Working Alliance: Theory, Research, and Practice* (p. 38-50). New York: Wiley.

LUKAS, E. (2006). *También tu vida tiene sentido*. Mexico, ed. LAG.

MANRESA, I. (2015). *El hombre espiritual es el que entiende las cosas espirituales: un criterio de hermenéutica bíblica a la luz de Santo Tomás de Aquino* (Tesis doctoral). Universidad de San Dámaso, Madrid.

MARTÍNEZ, E. (2013). La educación cristiana per quendam connaturalitatem. En *The Thomistic Legacy in Blessed John Paul II and his refounding of the Pontifical Academy of Saint Thomas Aquinas* (p. 318-328). Ciudad del Vaticano: The Pontifical Academy of Saint Thomas Aquinas.

MASLOW, A. H. (1968). *Toward a Psychology of Being*. New York: D. Van Nostrand Company.

MARKUS, H. (1977). Self-schemata and processing information about the self. *Journal of Personality and Social Psychology*, 35(2), p. 63-78.

MARSH, H. W., Y HOCEVAR, D. (1985). Application of confirmatory factor analysis to the study of self-concept: First-and higher order factor models and their invariance across groups. *Psychological Bulletin*, 97(3), p. 562- 582.

MCADAMS, D.P. (1997). A conceptual history of personality psychology. En R. Hogan, J. Johnson, y S. Briggs (Eds.). *Handbook of Personality Psychology* (p. 3-39). San Diego: Academic Press.

MCCRAE, R. R. Y COSTA, P. T. (2008). The Five-Factor Theory of personality. En O. P. John, R. W. Robins y L. A. Pervin (Eds.), *Handbook of Personality: Theory and Research* (3th ed., p. 159-181). New York: The Guilford Press.

MCELWEE, R. O. B., Y HAUGH, J. A. (2010). Thinking clearly versus frequently about the future self: Exploring this distinction and its relation to possible selves. *Self and Identity*, 9(3), p. 298-321.

MACINTYRE, A. (1984). *After virtue: A study in Moral Theory*, (2nd ed.). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

MEAD, G. H. (1934). *Mind, Self and Society* (Vol. 111). University of Chicago Press: Chicago.

METCALFE, J. Y MISCHEL, W. (1999). A hot/cool system analysis of delay of gratification: Dynamics of willpower. *Psychological Review*, 106(1), p. 3-19.

MILLON, T. (2006). *Trastornos de la personalidad en la vida moderna* (2ª ed.). Barcelona: Masson.

– (1994). *La personalidad y sus trastornos*. Barcelona: Martínez Roca.

– (1976). *Psicopatología Moderna. Enfoque biosocial de los aprendizajes erróneos y de los disfuncionalismos*. Barcelona: Salvat.

MINISTERIO DE SANIDAD Y CONSUMO (2007). *Estrategia de Salud Mental del Sistema Nacional de Salud*. [Consulta: 17 de octubre de 2016]. Disponible en: http://www.msssi.gob.es/organizacion/sns/planCalidadSNS/pdf/excelencia/salud_mental/ESTRATEGIA_SALUD_MENTAL_SNS_PAG_WEB.pdf

MISCHEL, W. Y AYDUK, O. (2004). Willpower in a cognitive-affective processing system: The dynamics of delay of gratification. En R. F. Baumeister y K. D. Vohs. (Eds.), *Handbook of Self-regulation: Research, Theory, and Applications* (p. 99-129). New York, NY: Guildford Press.

MOLINA R, RUBIO V, PÉREZ A. Y CARRASCO J. L. (2004). Trastorno límite de la personalidad. En M. Roca (Ed.), *Trastornos de la personalidad*. Barcelona: Ars Médica.

MORENO, J. E., RESETT, S. A., Y SCHIMDT, A. (2015). *El sí mismo. Una noción clave de la psicología de la persona humana*. Buenos Aires: EDUCA.

MORRISON, J. K. (1980). Emotive-reconstructive therapy: A short term psychotherapeutic use of mental imagery. En J. E. Shorr, G. E. Sobel, P. Robin y J. A. Conella (Eds.), *Imagery: its many dimension and applications* (p. 313-319). New York: Springer Science+Business Media.

MOSQUERA, D. (2004). *Diamantes en Bruto I. Un acercamiento al trastorno límite de la personalidad. Manual informativo para profesionales, pacientes y familiares*. Madrid: Pléyades, S.A.

NOVELLA, E. J. Y PLUMED, J. (2005). Difusión de identidad y posmodernidad: una aproximación sociocultural al trastorno límite de la personalidad, en G. Cervera, G. Haro, y J. Martínez-Raga (Eds.) *Trastorno límite de la personalidad: paradigma de la comorbilidad psiquiátrica*. Madrid: Médica Paramericana.

OBERST, U. E. Y STEWART, A. E. (2003). *Adlerian Psychotherapy. An Advanced Approach to Individual Psychology*. New York: Brunner -Routledge.

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD (2000). Comparación trasnacional de la prevalencia de los trastornos mentales y los factores con ellos relacionados. *Boletín de la Organización Mundial de la Salud, Recopilación de artículo*, 3, p. 92-105. [Consulta: 10 de octubre de 2016.]Disponible en:<http://www.alansaludmental.com/epidemiolog%C3%ADa-en-sm/datos-epidemiol%C3%B3gicos-en-sm/datos-epidemiol%C3%B3gicos-sm-en-el-mundo/>

PALET, M. (2005). La humildad del psicoterapeuta. En *Bases para una psicología cristiana. Actas de las Jornadas de Psicología y Pensamiento Cristiano* (p. 175-194). Buenos Aires: EDUCA.

- PALET, M. (2000). *La familia educadora del ser humano*. Barcelona: Ediciones Scire.
- PAINE, D. R., SANDAGE, S. J., RUPERT, D., DEVOR, N. G. Y BRONSTEIN, M. (2015). Humility as a psychotherapeutic virtue: spiritual, philosophical, and psychological foundations. *Journal of Spirituality in Mental Health*, 17(1), p. 3-25.
- PETERSON, C., Y SELIGMAN, M. E. (2004). *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*. New York: Oxford University Press.
- PHILLIPS, A. G., Y SILVIA, P. J. (2010). Individual differences in self-discrepancies and emotional experience: Do distinct discrepancies predict distinct emotions? *Personality and Individual Differences*, 49(2), p. 148-151.
- POLAINO LORENTE, A. (2004). *Familia y Autoestima*. Barcelona: Ariel.
- (2000). Una introducción a la psicopatología de la autoestima. *Revista Complutense de Educación*, 11(1), p. 105-136.
- POLAINO LORENTE, A., TRUFFINO, J. C., Y DEL POZO ARMENTIA, A. (2003). *Fundamentos de psicología de la personalidad*. Madrid: Ediciones Rialp.
- PURKEY, W. W. (1970). *Self-concept and school achievement*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- REIMER, K. (2010). Committed to caring: transformation in adolescent moral identity. *Applied Developmental Science*, 7(3), p. 129-137. [dx.doi.org/10.1207/S1532480XADS0703_3.F](https://doi.org/10.1207/S1532480XADS0703_3.F)
- RICHARDS, C. S. Y O'HARA, M. W. (Eds.). (2014). *The Oxford handbook of depression and comorbidity*. New York, NY: Oxford University Press.
doi:10.1093/oxfordhb/9780199797004.001.0001.
- ROBERTS, B. W., WOOD, D. Y CASPI, A. (2008). The development of personality traits in adulthood. En O.P. John, Robins, R. W., L. A. Pervin, (Eds.), *Handbook of Personality: Theory and Research* (3th ed., p. 375-398). New York: The Guilford Press.
- RODRÍGUEZ, V. (1993). *Los sentidos internos*. Barcelona: PPU.
- ROGERS, C. G. (1972). *El proceso de convertirse en persona*. Barcelona: Paidós.
- ROSENBERG, M. (1986). Self-concept from middle childhood through adolescence. *Psychological perspectives on the self*, 3(1), p. 107-136.

ROSENBERG, M., SCHOOLER, C., SCHOENBACH, C., Y ROSENBERG, F. (1995). Global self-esteem and specific self-esteem: Different concepts, different outcomes. *American Sociological Review*, p. 141-156.

ROWDEN, T. J., HARRIS, S. M., Y WICKEL, K. (2014). Understanding humility and its role in relational therapy. *Contemporary Family Therapy*, 36(3), p. 380-391.

RYCHLAK, J. F. (1995). *Logical Learning Theory: A Human Teleology and its Empirical Support*. Lincoln: University of Nebraska Press.

– (1988). *The Psychology of Rigorous Humanism*, (2nd ed). New York, NY, USA: New York University Press.

– (1985). *A Philosophy of Science for Personality Theory* (2nd ed). Malabar, FL, USA: Krieger Publishing.

SANDERSE, W. (2013). The meaning of role modelling in moral and character education. *Journal of Moral Education*, 42(1), p. 28-42. Doi:10.1080/03057240.2012.690727.

SHAVELSON, R. J., HUBNER, J. J., Y STANTON, G. C. (1976). Self-concept: Validation of construct interpretations. *Review of Educational Research*, 46(3), p. 407-441.

SHOWERS, C. J., Y ZEIGLER-HILL, V. (2003). Organization of Self-Knowledge: Features, Functions, and Flexibility. En Leary, M. R. y Price Tangney, J. (Eds.), *Handbook of Self and Identity* (p. 47-64). New York: The Guilford press.

SIFNEOS, P. E. (1973). The prevalence of “alexithymic” characteristics in psychosomatic patients. *Psychotherapy and Psychosomatics*, 22, p. 255-262.

SILVIA, P. J., Y DUVAL, T. S. (2001). Objective self-awareness theory: Recent progress and enduring problems. *Personality and Social Psychology Review*, 5(3), p. 230-241.

SKODOL, A. E., SHEA, M. T., YEN, S., Y GUNDERSON, J. G. (2010). Personality disorders and mood disorders: perspectives on diagnosis and classification from studies of longitudinal course and familial associations. *Journal of Personality Disorders*, 24(1), p. 83-108.

STERN, W. (1938). *General Psychology from a Personalistic Viewpoint*. New York: Macmillan.

SWANN, W. B., GRIFFIN, J. J., PREDMORE, S. C., Y GAINES, B. (1987). The cognitive–affective crossfire: When self-consistency confronts self-enhancement. *Journal of Personality and Social psychology*, 52(5), p. 881- 889.

TAGNEY, J. P. Y MASHEK, D. J. (2004). Do you have to feel really bad to be good? En J. Greenberg S. L. y T. Pyszczynski (Eds.), *Handbook of Experimental Existential Psychology* (p. 156-166). New York: Guilford Press.

- TJELTVEIT, A. C. (1999). *Ethics and Values in Psychotherapy*. London: Routledge.
- TORGENSEN, S., KRINGLEN, E., Y CRAMER, V. (2001). The prevalence of personality disorders in community sample. *Archives of General Psychiatry*, 58(6), p. 590-596.
- TYRER P., MULDER R., CRAWFORD M., NEWTON-HOWES G., SIMONSEN E., NDETEI D., KOLDOBSKY, N, FOSSATI, A, MBATIA, J. Y BARRETT, B. (2010). Personality Disorder: a new global perspective. *World Psychiatry*, 9, p. 56-60.
- VALLEJO RUILOBA, J., Y BALLÚS PASCUAL, C. (2006). *Introducción a la psicopatología y la psiquiatría*. Barcelona: Masson.
- VÁZQUEZ, S. (2012). La noción medieval de cogitativa y sus posibles proyecciones en psicología y psicoterapia, *Scripta Mediaevalia*, 5(1), p.105-116.
- VICENTE, B., SALDIVIA, S. Y PIHÁN, R. (2016). Prevalencias y brechas hoy; salud mental mañana. *Acta Bioethica*, 22(1), p. 51-61.
- VIGNOLES, V. L., MANZI, C., REGALIA, C., JEMMOLO, S., Y SCABINI, E. (2008). Identity motives underlying desired and feared possible future selves. *Journal of Personality*, 76(5), p. 1165-1200.
- VITZ, P. C. (2003). The Crisis in the Psychological Concept of Self or Person: A Neothomist and personalist Answers. *The Catholic Social Science Review*, 8, p. 63-70.
- WEISHAAR, M. E., Y BECK, A. T. (2006). Cognitive theory of personality and personality disorders. En S. Strack (Ed.), *Differentiating Normal and Abnormal Personality*, (p. 113-135). New York: Springer.
- WILLIAMS, D. R.(2010). Childhood adversities and adult psychopathology in the WHO World Mental Health Surveys. *The British Journal of Psychiatry*, 197, p. 378-385. Doi:10.1192/bjp.bp.110.08049.9
- WITTCHEN, H. U., JACOBI, F., REHM, J., GUSTAVSSON, A. ET AL. (2011). The size and burden of mental disorders of the brain in Europe 2010. *European Neuropsychopharmacology*, 21, p. 655-679.
- WORLD HEALTH ORGANIZATION REGIONAL OFFICE FOR EUROPE (2013). The European Mental Health Action Plan. [Consulta: 3 de agosto de 2016]. Disponible en: <http://www.euro.who.int/en/publications/abstracts/european-mental-health-action-plan-20132020-the>.
- ZAGAL, H. (2010). The role of self-knowledge in aristotelian friendship. *Kriterion*, 121, p. 117-128.

