



*Universitat
Abat Oliba CEU*

La Naturaleza de la Psicología Clínica

Benjamín Suazo Zepeda

Barcelona, Junio 2017



Resumen

Fundamentados en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, *Doctor Humanitatis*, se busca determinar la naturaleza de la psicología clínica por la inteligencia de sus causas. Se concluye que su objeto formal es la salud psíquica, entendida como una *disposición aptitudinal del apetito sensitivo, como parte en cuanto parte de la operación voluntaria*. El objeto material es la sensibilidad humana en cuanto puede participar de la razón. Por su parte, el psicólogo clínico es causa eficiente extrínseca de la salud psíquica, en tanto remueve la enfermedad psíquica, entendida como una *indisposición del apetito sensitivo que obstaculiza la operación voluntaria*.

Abstract

Based on the philosophy of St. Thomas Aquinas's, *Doctor Humanitatis*, we seek to determine the nature of clinical psychology by the understanding of its causes. The conclusion is that its formal object is mental health, conceived as an *aptitudinal disposition of the sensitive appetite, as part qua part of the voluntary operation*. The material object is human sensibility insofar it participates of rationality. For his part, the clinical psychologist is an extrinsic efficient cause of mental health, insofar as he removes mental illness, understood as an *indisposition of the sensitive appetite that hinders voluntary operation*.

Palabras claves / Keywords

Psicología Clínica - Salud Psíquica - Enfermedad Psíquica – Santo Tomás de Aquino – Virtud Moral - Vicio Moral - Definición / Psychotherapy - Mental Health - Mental Disorder - Saint Thomas Aquinas - Moral Virtue - Moral Vice - Definition



SUMARIO S

INTRODUCCIÓN.....	7
ESTADO DE LA CUESTIÓN.....	12
I. CUESTIONES EPISTEMOLÓGICAS PRELIMINARES.....	41
1. El concepto de ciencia.....	42
1.1 Notas generales del conocimiento científico.....	42
1.1.1 La ciencia desde una perspectiva realista.....	44
1.1.2 El conocimiento de la naturaleza	47
1.2 El hábito de la ciencia.....	48
1.2.1 Abstracción total y abstracción formal.....	50
1.2.2 Objeto formal y objeto material de una ciencia.....	52
1.3 La perfección objetiva de la ciencia.....	55
2. Entre la filosofía y la psicología: perspectiva de abordaje.....	62
3. Orden en que conviene exponer la materia.....	66
II. LOS PRINCIPIOS DE LA DEFINICIÓN.....	69
1. Contextualización.....	69
2. La pasión.....	70
2.1 La pasión en sí misma.....	70
2.2 La pasión anímica.....	72
2.2.1 El alma como causa agente y formal de la pasión anímica.....	80
2.3 La pasión anímica y los principios de la definición.....	83
3. Los principios de la definición.....	86
III. LA SENSIBILIDAD HUMANA COMO SUJETO DE LA PSICOLOGÍA CLÍNICA.....	88
1. El sujeto como causa material.....	88
2. La sensibilidad humana como ámbito propio de la psicología clínica.....	89
3. Las potencias del alma.....	95
3.1 Sensorio común.....	97
3.2 Imaginación.....	101
3.2.1 Objeto y funciones de la imaginación.....	101
3.3 Cogitativa.....	103



3.4 Memoria.....	111
3.4.1 Objeto y funciones de la memoria.....	111
3.4.2 Memoria sensible y memoria sui.....	113
3.4.3 Leyes de asociación de la memoria.....	114
3.4.4 Experimentum.....	116
3.5 Apetito sensitivo.....	119
3.5.1 Relación entre los afectos y la razón.....	123
4. La sensibilidad humana.....	126
IV. LA ENFERMEDAD PSÍQUICA COMO PRIVACIÓN EN LA SENSIBILIDAD.....	129
1. Delimitación fenomenológica de la enfermedad psíquica.....	129
2. Enfermedad psíquica y enfermedad corpórea.....	132
2.1. La enfermedad en cuanto tal.....	133
2.2 Enfermedad corpórea y enfermedad psíquica.....	138
2.3 La enfermedad como analogía.....	141
3. La enfermedad psíquica.....	146
3.1 La enfermedad psíquica como principio del movimiento hacia la salud psíquica.....	146
3.2 La enfermedad psíquica como realidad apetitiva.....	149
3.3 La cogitativa en la enfermedad psicológica.....	153
3.3.1 Conveniencia y nocividad.....	155
3.4 El apetito sensitivo en la enfermedad psicológica.....	158
3.5 Enfermedad psíquica y memoria.....	162
3.6 Enfermedad Psíquica y experimentum.....	164
3.7 Relación entre la memoria y el experimentum.....	165
3.7.1 La enfermedad psíquica como indisposición del <i>experimentum</i>	165
3.7.2 Especificaciones de la enfermedad psíquica.....	170
3.8 El vencimiento de las disposiciones ordenadas.....	175
3.9 Imaginación y enfermedad psíquica.....	177
4. Enfermedad psíquica y dimensión moral.....	188
4.1 Enfermedad psíquica y dimensión moral desde una perspectiva fenomenológica.....	182
4.2 Enfermedad psíquica y enfermedad moral.....	185
4.3 Enfermedad psíquica e incontinencia.....	190



4.4 Dimensión operativa, dimensión entitativa y enfermedad psíquica.....	197
4.5 Enfermedad psíquica y vicio moral.....	202
4.6 Enfermedad psíquica y vicio patológico.....	207
4.7 La enfermedad psíquica como desorden en la constitución del objeto psíquico.....	210
4.8 La anulación de la voluntad por parte de la enfermedad psíquica.....	212
4.9 La pasión como obstáculo para la operación voluntaria.....	217
V. LA SALUD PSÍQUICA COMO OBJETO FORMAL DE LA PSICOLOGÍA CLÍNICA.....	222
1. La salud psíquica como forma y fin de la psicología clínica.....	222
2. El problema de la definición.....	227
3. La unidad de la experiencia humana.....	230
4. La experiencia sensible.....	237
5. Formalidad de la psicología clínica.....	239
5.1 Las partes y el todo en los actos humanos.....	240
5.2 El apetito sensitivo como motor movido.....	243
6. Definición de salud psíquica.....	246
7. Salud psíquica y enfermedad psíquica.....	251
8. Salud psíquica y recta razón.....	253
9. Salud psíquica y subjetividad.....	256
10. Salud psíquica y virtud.....	258
VI. EL PSICÓLOGO CLÍNICO COMO CAUSA EFICIENTE DE LA SALUD PSÍQUICA.....	264
1. La psicología clínica como causa eficiente.....	265
2. El psicólogo clínico causa la salud psíquica en la sensibilidad.....	268
3. El hábito del psicoterapeuta.....	272
4. Condiciones necesarias previas por parte del paciente para sanar psíquicamente.....	278
5. Psicología clínica y filosofía.....	280
6. Psicología clínica y ética.....	284
7. Psicología clínica y psiquiatría.....	289



8. Psicología clínica y teología.....	292
9. Psicología clínica y dirección espiritual.....	296
COROLARIOS Y CONSLUSIONES.....	300
BIBLIOGRAFÍA.....	311



INTRODUCCIÓN

Desde que es considerada ciencia, la psicología se ha abierto paso lentamente entre neurólogos, filósofos, científicos y pensadores, siempre intentando afirmar su autonomía propia. No obstante, esta tarea le ha sido sumamente trabajosa y hasta el día de hoy se mantiene vigente la crítica que afirma que la psicología aún no ha podido constituirse como ciencia, porque no ha sido capaz de definir un objeto propio y un método definido¹. Esto, que se afirma de la psicología en general, sin duda es aplicable a la psicología en su vertiente clínica.

En efecto, la psicología clínica ha realizado importantes conquistas sociales, lo cual se ve evidenciado en el creciente número de personas que recurren a un psicoterapeuta cuando experimentan determinado tipo de problemas; en el aumento de publicaciones científicas sobre la materia; en la explosiva proliferación de escuelas de psicología traducida en la enorme cantidad de psicólogos clínicos que hoy se encuentran ejerciendo; en la voz de autoridad que han llegado a ser frente a ciertos temas, ante los cuales son consultados por medios de comunicación, autoridades políticas, académicas y por personas comunes. En suma, no cabe duda que la psicología clínica ejerce hoy una gran influencia. No obstante, es lamentable no poder afirmar que este lugar de respeto lo ha ganado por la virtud de su planteamiento, fruto de una coherencia y profundidad del pensamiento. Más bien es de suponer que ha sido producto de la imperiosa necesidad del hombre de hoy, que en muchos sentidos sufre y padece.

Desde que se vienen realizando mediciones empíricas sobre salud mental, no han dejado de aumentar las tasas de trastornos mentales dentro de la población². Es, por tanto, efectivamente una realidad que apremia. No obstante, urge el poder definir con precisión y rigurosidad esta ciencia, para realizar conquistas especulativas que sean instrumentos eficaces al psicólogo clínico. De otro modo, se avanza a tientas, intentando responder a la necesidad. El presente trabajo, sustentado en la filosofía de santo Tomás de Aquino³, Doctor en Humanidad, pretende ser un esfuerzo especulativo en la línea de definir la psicología clínica mediante la inteligencia de sus causas.

¹ Cfr. C. CORNEJO, «Las dos culturas de/en Psicología», *Revista de Psicología*, (Universidad de Chile: 2005): 189-208.

² Cfr., v. gr., J. RODRÍGUEZ, R. KOHN y S. AGUILAR-GAXIOLA, *Epidemiología de los trastornos mentales en América Latina y el Caribe* (Washington, D.C.: Organización Panamericana de la Salud, 2009)

³ Que en adelante, para favorecer la lectura, denominaremos simplemente La Escuela.



Cuando hablamos de salud mental, en general, todos entendemos que estamos frente a un problema de gran relevancia y que la psicología clínica algún papel juega en todo esto. También entendemos que los llamados trastornos mentales o enfermedades psíquicas se diferencian de las enfermedades corporales y que, en consecuencia, deben existir profesionales dedicados a tratar uno y otro tipo de problemas. En vista de esto, la psicología clínica, la psiquiatría y otras ciencias afines han ensayado múltiples respuestas en concordancia con diversas escuelas y paradigmas filosóficos. Sin embargo, sometidas a la rigurosidad del pensamiento, las diferentes respuestas suelen conducir a contradicciones en el orden intelectual y en cuanto a los procesos terapéuticos, a resultados desalentadores y en algunos casos, incluso, a efectos iatrogénicos. La dificultad parece verificarse con claridad cuando intentamos conjugar las conclusiones de la psicología clínica con las de otras ciencias, especialmente la filosofía y la pedagogía.

Para el psicólogo clínico es fundamental definir bien qué es la salud psíquica, puesto que está en el origen de su experiencia y, según se verá, en el fin de la misma. En efecto, el tratamiento psicoterapéutico tiene, por fin, conducir al sujeto que padece una enfermedad psicológica a un estado de salud psíquica. Con todo lo confusa que sean estas afirmaciones, creemos que pocos las discutirían formuladas así en general. De hecho, no suelen explicitarse, sino simplemente asumirse como verdaderas. Por tanto, nos serán útiles como principios de nuestra investigación, como simples puntos de partida, y todo el camino consistirá en ir dilucidando las equivocidades. Lo confuso es útil, porque siempre es desde donde parte nuestro conocimiento, pero las confusiones no son inocuas toda vez que intentamos tomar decisiones, haciendo que lo conocido pase a la obra. La vaguedad o confusión es, por tanto, una indeterminación que queda tempranamente en evidencia si procedemos con rigurosidad. Cuando en particular queremos dilucidar cuestiones relativas a la naturaleza de la salud psíquica, es posible observar como comienza a surgir el disenso. Por ejemplo, ¿desde dónde deben ser tomados los principios para definir lo referente a la psicología clínica y sus causas?, ¿qué es la salud psicológica?, ¿qué lugar tienen las diversas facultades en la salud psicológica?, ¿es lo mismo que la salud corpórea?, ¿es de naturaleza moral?, ¿da cuenta suficientemente del objeto de la psicología clínica?, ¿en qué se distingue y en qué se asemeja a disciplinas afines tales como la psiquiatría, la ética o la dirección espiritual?, por nombrar sólo algunas.



Queda patente que nos encontramos con un concepto vago de salud psíquica y, por consiguiente, también de enfermedad psíquica, a la espera de ser definido con precisión lógica, yendo de lo confuso a lo distinto y preciso. Esto permitirá comprender a cabalidad el objeto formal de la psicología clínica, y a partir de ahí su objeto material, así como el lugar que le compete al psicoterapeuta.

Como se ve, en el presente trabajo daremos una importancia capital a definir las cosas apropiadamente. Consideraremos los medios que se requieren para ello, cuidándonos, hasta donde alcance nuestra capacidad, de no definir sofisticadamente. Realizaremos este intento valiéndonos del patrimonio de la filosofía perenne, sistematizado en este caso por santo Tomás de Aquino. El Santo Doctor, junto a Aristóteles y toda la tradición que los acompaña, han sabido desarrollar un completo sistema que permite una comprensión unitaria de las cosas a partir de la razón última de ellas. Esto no quiere decir que hayan agotado con su sistema las posibilidades del pensamiento. Lejos de eso, las definiciones que aquí se pretenden alcanzar atestiguan la necesidad que existe en este ámbito de continuar su labor, como una luz a la que aún le quedan muchos rincones que iluminar.

Las consecuencias de definir verdaderamente la psicología clínica, no se dejan esperar. Es evidente que no puede haber un buen tratamiento si no existe un buen diagnóstico y esto es inseparable del poder proveernos de unos conceptos que suministren claridad respecto a la salud y la enfermedad psicológica, para tener una idea más precisa de la naturaleza del sufrimiento que aqueja a nuestros pacientes. Así podremos ayudarlos de un modo más efectivo, al tiempo que tendremos herramientas conceptuales sólidas para realizar diagnósticos diferenciales con otros tipos de sufrimientos o problemas. Respecto a esto, compartimos y nos parecen muy atinentes las palabras de la psicóloga vienesa Magda Arnold:

Hasta el momento, no ha habido ningún estudio sistemático de la naturaleza o las leyes que subyacen a los distintos métodos terapéuticos⁴. A no ser que se lleve a cabo algún intento de examinar lo que cada sistema le hace al paciente o cómo logra sus resultados, aproximarse a la psicoterapia de forma científica será difícil. Mientras la psicoterapia siga siendo un procedimiento puramente empírico, quienes la emplean se verán forzados a adherir rígidamente al sistema en que se han formado, o convertirse en verdaderos eclécticos. En

⁴ Como mostraremos más adelante, hoy sí existen importantes avances en la materia, aunque siguen siendo pocos quienes han intentado un aporte sistemático y los resultados insuficientes.



ninguno de los dos casos pueden dar cuenta de forma objetiva de los motivos de su éxito o fracaso terapéutico, con las particularidades del caso o las alteraciones que se puedan haber dado. Su experiencia clínica individual no rinde frutos para la psicología como un todo, sino que permanece simplemente como un arte. La falta de una teoría de la psicoterapia ha hecho que aumente el número de escuelas de psicoterapia, mientras que en el campo de la psicología general, ésta se ha vuelto obsoleta.⁵

De este modo, el presente trabajo busca ser un desarrollo sistemático de la naturaleza de la psicología clínica. Para ello, nuestra investigación seguirá el siguiente curso. En primer lugar, puesto que definir es una tarea lógica, será importante precisar algunos conceptos que nos allanen el camino para tal labor. A esto dedicaremos el primer capítulo: Cuestiones Epistemológicas Preliminares. Luego, discurriremos acerca de qué clase de principios son los que debemos considerar para definir la psicología clínica, y este será el tema de nuestro segundo capítulo: Los Principios de la Definición. Fruto de esta disquisición surgirá la estructura de los capítulos posteriores, en cuanto que sanar es un movimiento. En efecto, de esto se tomarán los siguientes tres capítulos, conforma a los tres principios del movimiento: el *sujeto*, que en nuestro caso es la persona humana en su sensibilidad, y este será el tercer capítulo: La Sensibilidad Humana como Sujeto de la Psicología Clínica; del segundo principio del movimiento, a saber, la *privación*, surgirá el cuarto capítulo: La Enfermedad Psicológica como Privación de la Sensibilidad; y de acuerdo al tercer principio del movimiento que es el *fin*, tendremos el quinto capítulo: La Salud Psíquica como Objeto Formal de la Psicología Clínica. Completará nuestro estudio un sexto y último capítulo ordenado a comprender la especificidad de la labor del psicólogo clínico en orden a que el hombre alcance la salud psíquica: El Psicólogo Clínico como Causa Eficiente de la Salud Psíquica.

Con este esquema, logramos también inteligir la psicología clínica a partir de las cuatro causas. La causa material, que se identifica con la sensibilidad humana, la causa formal, cual es la salud psíquica, la causa eficiente, a saber, el psicoterapeuta y el fin, que en las ciencias prácticas es indistinto con la causa formal.

Por lo anterior, se ve que la presente tesis es una consideración filosófica de la psicología clínica, aunque sin ser una consideración extrínseca a la misma psicología.

⁵ MAGDA ARNOLD, «The theory of psychotherapy», citado en *The Human Person: An Approach to an Integral Theory of Personality*, editado por M. B. Arnold y J. A. Gasson (New York: Ronald Press, 1954), 2-3.



Si se quiere, es una reflexión especulativa de la psicología, que se vale inmediatamente de ciencias anteriores, como la lógica, la filosofía de la naturaleza y la filosofía moral.

Por otro lado, el conocimiento no es una tarea solitaria y aislada, sino que por naturaleza es un ejercicio de diálogo y comunicación de lo conocido en la intimidad de sí. De este modo, intentaremos continuar desarrollos previos de autores de la Escuela que han hecho valiosas contribuciones en uno u otro aspecto para la comprensión de la naturaleza de la psicoterapia. Hemos preferido valernos de esta metodología, antes que dialogar con muchos otros que consideramos más alejados en su postura, en pos de la claridad y consistencia de nuestro trabajo. Eso no quita que esta tarea interdisciplinaria más amplia de diálogo entre la psicología clínica contemporánea y la filosofía de la Escuela es completamente necesaria y permanecerá a la espera de ser realizada. Los autores que hemos escogido serán nuestros compañeros intelectuales, por quienes no podemos sino expresar gratitud y humildad ante la enorme y valiosa tarea que han realizado.

Por último, aún cuando hacemos nuestro mejor esfuerzo, sin duda las conclusiones que desarrollamos son perfectibles. No obstante, lejos de desalentarnos, nos anima la posibilidad de precisar cada vez más nuestros conceptos, para configurar una psicoterapia que considere integralmente a la persona. Así, podremos servir adecuadamente aquello que es lo *perfectissimum in tota natura*⁶, en este caso, la persona de cada uno de nuestros pacientes, acorde a su dignidad.

⁶ Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 29, a. 3.



ESTADO DE LA CUESTIÓN

Todo psicólogo que ha teorizado sobre su disciplina se ha encontrado frente a los mismos hechos de la realidad y eso es un dato fácilmente constatable. Pero tampoco es difícil notar que las interpretaciones han diferido grandemente.

Como un recorrido por todas las escuelas psicológicas sería en extremo extenso, y puesto que nuestro interés es definir la psicología clínica, en este lugar nos centraremos sólo en aquellos autores que se han referido a nuestro tema valiéndose de la filosofía aristotélico-tomista -que en adelante denominaremos la Escuela-. Con ellos entraremos en diálogo para dilucidar la naturaleza de la psicología clínica, puesto que, a nuestro juicio, han realizado evidentes progresos en este sentido.

Ahora bien, el número de autores se reduce aún más, si tomamos en cuenta sólo a aquellos que han realizado un aporte sistemático o han propuesto una visión más completa de la psicología clínica. En efecto, muchos autores de la Escuela han hecho aportes -muchas veces importantes- a materias particulares, como la enfermedad psíquica, la salud psíquica, la educación psicológica, técnicas psicoterapéuticas, la persona del psicólogo, pero no han llegado a conformar un *corpus* teórico suficiente como para ser considerados en este apartado, sin perjuicio de que sí lo serán en el desarrollo de nuestro trabajo.

El ejercicio de situar nuestro tema, consideramos tiene un importante valor, puesto que el conocimiento sobre una ciencia crece en la medida que se ejerce en un espíritu de profundizar, completar o reformular aquellos desarrollos ya existentes.

Pues bien, para dar un cierto orden, comenzaremos exponiendo aquellas posiciones que, aún pertenecientes a la Escuela, se alejan más de nuestro planteamiento, acercándonos progresivamente a aquellos que consideramos más cercanos.

En primer lugar, como más alejada de nuestra posición mencionaremos a dos autores estadounidenses, John Cavanagh y James McGoldrick. En conjunto han elaborado una extensa obra titulada *Psiquiatría Fundamental*, dedicada a la "apremiante necesidad de una presentación sistematizada de los estudios psiquiátricos, basándose en el conocimiento pleno y adecuado de la naturaleza humana"⁷. Por tanto, en la idea

⁷ JOHN CAVANAGH Y JAMES MCGOLDRICK. *Psiquiatría Fundamental*. (Barcelona: Luis Miracle, 1963), 7.



fundamental coincide con el intento que nosotros pretendemos. Mas todavía, en cuanto que asume permanentemente a la filosofía clásica como presupuesto de sus afirmaciones. Sin embargo, consideramos que es un desarrollo con importantes fallas. En su conjunto, quizás el principal problema es la tendencia a confundir bajo un género común, realidades que deben ser distinguidas específicamente. Pongamos algunos claros ejemplos de esto.

Uno de los rasgos que más destacan en la obra es la reacción ante el materialismo. Por lo mismo comienzan así su planteamiento:

El mundo moderno es testigo de diversas y singulares anomalías. Tal vez una de las más sorprendentes sea la aparición de una nueva ciencia: la psiquiatría. Pero una psiquiatría que prescindiera de la «psique», es decir, que se propone tratar sobre el alma negando, previamente, su existencia.⁸

En respuesta al materialismo, insisten frecuentemente en los principios substanciales de cuerpo y alma, para explicar cada uno de los puntos centrales de su doctrina, pero sin lograr especificar el lugar que uno y otro asume. Esto se ve claramente en la definición que proponen de salud mental:

Salud mental es aquel estado de bienestar en el cual existe un funcionamiento dinámico del hombre en la totalidad de su ser, que le proporciona una tal coordinación de sus facultades, que sus potencialidades psíquicas se desarrollan de la manera más perfecta para obtener sus fines, tanto presentes como futuros.⁹

La salud mental pertenece al hombre «en la totalidad de su ser», es decir, "el hombre no es sólo alma o sólo cuerpo, sino una combinación de ambas cosas. La salud mental, por tanto, en cuanto afecta a todo el hombre, no puede referirse primariamente al cuerpo o al alma aislados"¹⁰. Pero confunden con ello la causa con el efecto, porque aunque la salud psíquica -como todo lo que le sucede al ser humano- repercute en todo su ser, eso es una consecuencia y no la causa de la misma. Por lo tanto, con tal planteamiento se impide el conocimiento verdadero por las causas, en que consiste la ciencia. Lo mismo cuando se alude a la «coordinación de facultades», se incluyen todas las facultades sin distinguir si la salud psíquica responde a las sensitivas, intelectivas o vegetativas.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid., 37

¹⁰ Ibid., 38



A su vez, al referirse a la causa de los trastornos psíquicos, ponen especial énfasis en los hábitos:

Nunca se insistirá bastante en que los hábitos defectuosos, basados en los esfuerzos hechos para sustraerse a todo recuerdo de experiencias de frustración, ejercen una gran importancia, no sólo en el desarrollo de la personalidad normal, sino también en el de la patológica. Como ya se ha indicado claramente antes, algunas enfermedades mentales no resultan de defectos hereditarios o de una enfermedad tisular, sino de la adquisición de hábitos defectuosos en la facultad de pensar, de sentir y de querer.¹¹

Una vez más es posible observar la reducción al género, pero con las confusiones propias. En la cita, se refiere a los hábitos de la facultad de pensar, de sentir y de querer como algo uno. Mas no es claro que los hábitos intelectuales -facultad de pensar- malos, como la ignorancia, constituyan un trastorno mental. Tampoco los hábitos operativos -facultad de querer- malos, como la injusticia, pueden ser fácilmente calificados de enfermos. Por último, habría que explicar a qué se refiere con los hábitos en la facultad de sentir, ya que no parece que puedan ser equiparados a los anteriores, de lo contrario los animales, que son sujetos sintientes, tendrían hábitos en el mismo sentido que los seres humanos.

Finalmente, estos autores conciben la psicoterapia en estos términos:

El propósito inmediato de la psicoterapia es aliviar al paciente de los síntomas, pero su objetivo último es liberarle de los conflictos, cuyos perturbadores efectos ocasionaron tales síntomas. Esto puede también ser expresado diciendo que la psicoterapia intenta, como última finalidad, crear un estado de equilibrio emocional con el medio ambiente.¹²

El problema, parece ser a nuestro juicio, que aunque al igual que muchos autores, sitúan el fin de la psicoterapia en la dimensión emocional, al intentar hacer inteligible estas realidades, conciben las cosas de tal manera que luego no es posible configurar un tratamiento adecuado a esta dimensión. Por lo mismo, conciben finalmente la psicoterapia como un "reeducar al enfermo de acuerdo con los principios de una mejor higiene mental"¹³. Así, en las orientaciones terapéuticas generales que sugieren, luego de realizar el diagnóstico, entendido como un "estudio de la personalidad" y posteriormente habiendo sido comunicado al paciente a modo de "interpretación",

¹¹ Ibid., 63.

¹² Ibid., 321.

¹³ Ibid., 332.



proponen "tender a desarrollar en el individuo una *filosofía de vida* que le capacite para enfrentarse con el futuro sin que sucumba a los efectos perturbadores de sus conflictos e impida que le inhabiliten"¹⁴. Pero todo esto forma parte de un desarrollo ético de la personalidad, por lo que con tal doctrina no es posible hallar la especificidad de la psicoterapia con respecto a la ética.

En la obra de estos autores, proliferan las confusiones, creemos, ante todo, porque el desarrollo de sus planteamientos está hecho desde una perspectiva material más que formal. En efecto, la antropología en la que se sustentan, con todos los conceptos que en ella se incluyen, son semejantes a los que procuraremos utilizar en nuestro planteamiento. Mas el ordenamiento de los mismos debe obedecer a un principio formal que unifique la psicoterapia y la haga inteligible, lo cual no se vislumbra en su obra.

Luego, podemos mencionar a Mario Sacchi, como un autor que, en relación al anterior, ha planteado las cosas con un mayor rigor metafísico. Pues bien, Sacchi ha establecido el estatus de la enfermedad psíquica como una «enfermedad psicosomática»¹⁵. En cuanto que la enfermedad requiere de alteración orgánica, niega que pueda existir una enfermedad en el alma, siendo ésta su sujeto propio. Más bien insiste que "siendo el compuesto el sujeto de la enfermedad, el hombre no padece alteraciones de su salud en razón del alma misma. Al ser el alma humana esencialmente impasible, el ente humano se enferma en razón de su componente material: el cuerpo"¹⁶. Por tanto, atribuye la enfermedad al compuesto, pero en razón del cuerpo. Y si bien, explica y fundamenta la doble especificación de la pasión como pasión corpórea y pasión anímica, propone la supresión del concepto de «enfermedades mentales» en razón de que el alma o la mente no puede padecer *propia et per se*:

En sede de ortodoxia filosófica y filológica, creemos que el término enfermedades mentales debería ser desechado por la medicina psicoterapéutica, ya que todas estas anomalías exhiben a las claras la alteración del compuesto hilemórfico por razón de sus órganos materiales¹⁷

En cambio propone llamar a éstas, «enfermedades psicosomáticas», haciéndolas retroceder al género que tienen en común con las enfermedades corpóreas. Las consecuencias de esta reducción sin considerar las denominadas por él "especies de

¹⁴ Ibid., 322.

¹⁵ MARIO SACCHI, «El sujeto de la psiquiatría», *Sapientia* V (1995): 359-395.

¹⁶ Ibid., 379.

¹⁷ Ibid., 385



pasión", son evidentes: la supresión de la psicología clínica como disciplina independiente de la medicina. En sus palabras:

Desde el punto de vista epistemológico, la atención medicinal o terapéutica de las enfermedades psicosomáticas, que constituyen el sujeto de la psiquiatría, está suficientemente cubierto por esta técnica curativa. De ahí que no haya razones, según nos parece, para la entronización de disciplinas adicionales o paralelas en vistas de la superación artificiosa de aquellas anomalías. Para el caso, carece de toda fundamentación epistemológica la postulación de la existencia de una disciplina curativa distinta de la psiquiatría destinada a superar las enfermedades psicosomáticas, porque con ello no se hace otra cosa que reproducir innecesariamente técnicas terapéuticas especificadas bajo un mismo hábito.¹⁸

Una posición cercana a ésta, aunque con matices y algunos importantes avances, es la propugnada por Mario Caponnetto.

Un primer ámbito que consideramos acertado, es el referente a la delimitación del objeto material de la psicoterapia. En efecto, el Dr. Caponnetto realiza un planteamiento algo excepcional dentro de los autores de la Escuela, al situar con claridad la "zona" propia de la psicología clínica:

El sujeto propio de la psicopatología y, por tanto, de la psicoterapia es, pues, esta "zona" que hemos caracterizado como esa "juntura" del alma y del cuerpo donde se ejercen las operaciones propias de las potencias inferiores -cognitivas y apetitivas- en su apertura y participación respecto de las potencias superiores, la voluntad y el intelecto.¹⁹

A lo cual agrega, que es ahí donde tienen lugar las enfermedades psíquicas:

Todo cuanto responde al cometido de una psicopatología tiene como sujeto propio a esa mencionada "zona" o "territorio" pues las afecciones llamadas "psicopatológicas" se caracterizan por alteraciones que acaecen, precisamente, en las esferas "senso-perceptivas y afectivo-apetitivas".²⁰

Para situar la enfermedad psíquica de este modo, compatibilizando la noción de alteración que como tal requiere de materia, con la noción de realidad psíquica que en cuanto perteniente al alma es inalterable físicamente, se vale de la noción de pasión con su doble distinción de acuerdo al origen que tenga ésta:

¹⁸ Ibid., 387

¹⁹ Mario CAPONNETTO. *El sujeto de la psicoterapia*. Trabajo presentado en el III Congreso de Psicología del Sur Mendocino "Psicopatología y psicoterapéutica cristiana" el 19 y 20 de octubre de 2012 en San Rafael, Mendoza, 8.

²⁰ Ibid.



las afecciones son verdaderas pasiones, ya corpóreas, ya anímicas, según la distinción de Santo Tomas que toma en cuenta el origen del movimiento pasional: de la lesión corpórea al movimiento del apetito sensitivo (pasiones corpóreas) o bien, a la inversa, del movimiento del apetito sensitivo a la alteración corporal (pasiones anímicas).²¹

Estas modalidades de pasión, serán fundamental para entender el enfermar psíquico y distinguirlo del enfermar orgánico.

Luego, el Dr Caponnetto se muestra muy claro también en lo referente al diagnóstico del problema de la psicología clínica. En efecto, este autor, reflexiona acerca del punto capital de divergencia de las posturas acerca del sujeto de la psicología clínica, así como de sus consecuencias, y afirma:

En realidad todas cuantas puedan formularse tienen su origen en aquella dificultad que Fabro ha denominado “la dificultad capital para la determinación de la naturaleza y de la tarea de la Psicología en las circunstancias culturales actuales” y que se remonta a la división de Christian Wolf entre una *psicología racional o metafísica* y otra *empírica*. A la primera la situó como parte de una supuesta *metafísica especial*; (contribuyendo, de paso, a la ruina racionalista de la metafísica), suerte de discurrir “metafísico” acerca de la realidad psicológica que procede *a priori* de un único concepto de alma humana. A la segunda, en cambio, la concibió fundada, *a posteriori*, en la observación de los procesos y de los contenidos de experiencia. Este dualismo de objeto y método prolonga su influencia hasta nuestros días. Y en lo que atañe a la proyección de la Psicología en el área de la psicopatología y de la psicoterapia parece hoy muy difícil emerger de un dualismo merced al cual o la psicopatología (y la psicoterapia en consecuencia) se funda en la visión *acrítica* e ingenua de un materialismo que considera los fenómenos psicopatológicos meras coextensiones del cuerpo (tales las llamadas neurociencias y sus derivados como la psicología cognitiva y, en el fondo, el mismo pretendido “psicologismo” freudiano); o bien, aparecen las diversas corrientes llamadas antropológicas o espiritualistas que, sin desconocer la realidad del cuerpo, conciben la psicopatología -y por ende , la psicoterapia- como una referencia directa a la “auténtica existencia humana” o al “espíritu”: ora, una expresión del drama de la existencia humana, el drama del *homo viator*, que oscila entre la salvación y la condenación (von Gebattel); ora, la pérdida del sentido de la vida (Frankl), ora la pérdida de la virtud moral (Allers). De esta manera, el campo de la psicopatología y de la psicoterapia se muestra en la actualidad dividido en sectores que, al parecer, no logran una integración de sus propuestas. De una parte, uno de estos sectores, el “existencial” o “antropológico”, aparece, en cierto modo, agotado en la medida que no puede dar una respuesta satisfactoria a determinadas cuestiones y fenómenos que proceden del otro sector (hablamos propiamente de las neurociencias pues el modelo freudiano se muestra más

²¹ Ibid.



agotado aún) . No basta, en efecto, con no negar ni aún con afirmar enfáticamente la presencia y la significación de las dimensiones biológicas (las “capas básicas” o “apersonales” de von Gebsattel, por ejemplo) como los miembros que han de ser restaurados previamente a cualquier “ascenso” hacia las “determinaciones fundamentales” de la persona. Tampoco es suficiente la crítica de las reducciones a que someten la total realidad del hombre las parcialidades biológicas o psicológicas. Todo esto es necesario pero insuficiente.²²

Coincidiendo con este diagnóstico, se hace patente la necesidad de definir propiamente la naturaleza de la enfermedad psíquica y de la psicoterapia.

El mismo Caponnetto, en compañía de Abud y Alonso, han intentado esta tarea en otro lugar, planteamiento con el que, sin embargo, diferimos en lo substancial. Estos autores, habiendo identificado previamente el sujeto de la psicopatología con el de la psicoterapia²³, afirman:

Todo cuanto responde al cometido de una psicopatología tiene como sujeto propio esa "zona" mencionada en primer término puesto que es allí donde se da, en su sentido más propio, la noción de pasión, definida clásicamente como un *movimiento del apetito sensitivo acompañado de una transmutación corporal*.²⁴

Por tanto, de acuerdo a este planteamiento, lo esencial de la enfermedad psíquica estaría en la noción de pasión. Veámoslo en otra cita, en la que comentando un texto²⁵ de santo Tomás referente a la pasión, dicen:

En el se establece, con toda claridad, a partir de la noción hilemórfica, que la pasión -esto es, el amplio espectro de las alteraciones y estructuraciones que hoy llamamos neurosis humanas- no es ni una pura alteración corpórea (...) ni tampoco una pura "conmoción anímica" (...) sino una unidad substancial de su sujeto, es decir del viviente humano. De este modo, la conmoción del alma, siempre accidental según enseña Santo Tomás, sería como la forma que actualizaría y determinaría a la materia representada, en este caso, por la alteración corporal. La doble dirección del flujo pasional -del cuerpo al alma y del alma al cuerpo- profundiza aún más esta riquísima noción de pasión tan extrañamente ausente de las psicologías y de las psicoterapias de nuestro tiempo.²⁶

²² Ibid., p. 3 y 4.

²³ MARIO CAPONNETTO, JORDÁN ABUD Y ERNESTO ALONSO, *¿Qué es la Psicología? acerca del estatuto epistemológico de la psicología* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Gladius, 2016), 186.

²⁴ Ibid., 187.

²⁵ El texto comentado corresponde a *De veritate*, q. 26, a. 2.

²⁶ MARIO CAPONNETTO, JORDÁN ABUD Y ERNESTO ALONSO, *¿Qué es la Psicología? acerca del estatuto epistemológico de la psicología*, 189.



La comprensión de la enfermedad psíquica o neurosis, a partir de la consideración de la pasión, es homóloga a la que realiza Mario Sacchi. De ahí que, como en la pasión el alma padece *per accidens*, entonces el hábito que los contempla es especificado por el elemento corpóreo. Esto explica que reduzcan la psicoterapia a un hábito médico:

La psicoterapia -hay que subrayarlo- no es otra cosa que un recurso médico. Todo lo altamente específico y singularmente noble que se quiera (no vamos a cuestionar en lo más mínimo su eminente dignidad y nobleza) pero, en definitiva, es un instrumento de la medicina.²⁷

Se infiere que la dignidad le vendría por parte del alma, en cuanto que no cualquier pasión es la considerada como principio de la neurosis, sino la pasión *psíquica*. Ella es formalmente especificada por el alma. Pero este parece ser el elemento fundamental que no lograron incorporar teóricamente, a saber, el alma como forma. Se trata, creemos, de sacar las consecuencias correctas de la pasión anímica. En efecto, en ella, el movimiento -en sentido estricto-, es sólo un aspecto material, porque lo formal pertenece al alma. Aunque esto mismo parecen decir en otro lugar: "¡Una conmoción en el ser! He aquí lo que suele decirse una expresión fuerte. La pasión, la enfermedad (y la misma muerte, en suma) *conlleven* una conmoción en esa comunión"²⁸. «Conlleven», equivale a «comporta» o «implica», lo cual es lo que ocurre en la pasión anímica, en cuanto que al interior de ella ocurre un movimiento, pero solo como elemento material. Consecuente con su conceptualización, en lugar de buscar en el alma la formalidad del hábito del psicólogo clínico, lo cual hubiera sido consistente con el análisis de la pasión anímica, se quedaron con el elemento material que es el movimiento.

Así, la psicoterapia sería parte de la medicina. Como tal, además, es una ciencia práctica poiética, y no moral:

La psicoterapia, en cambio, es una ciencia práctica, no de orden moral sino poiético, es decir, una técnica que, en lo relativo a sus contenidos epistémicos, acusa una necesaria subalternación a la antropología y, en cuanto a su empleo y aplicaciones concretas, una connatural referencia a la ética pues, como ciencia práctica, no puede permanecer ajena a una adecuada regulación por parte de la ciencia arquitectónica de las ciencias prácticas, que tal es la ética.²⁹

²⁷ Ibid., 191.

²⁸ Ibid., 181. [Las cursivas son nuestras]

²⁹ Ibid., 192.



Es digno de rescatar el intento de Caponnetto, Abud y Alonso, en cuanto que plantean una conceptualización coherente, la cual pone de manifiesto el elemento corpóreo de la enfermedad psíquica, en virtud de la cual puede ser considerada enfermedad. Este modo de comprender la enfermedad psíquica y, consecuentemente la psicología clínica, puede ser incluida entre aquellos que sitúan en lo corpóreo el elemento preponderante. Y aunque luego intentan vincularla con la ética y la antropología, no se ve con claridad por qué motivo o en razón de qué debe ordenarse la una a la otra, más que como cualquier ciencia práctica debe hacerlo a "la ciencia arquitectónica de las ciencias prácticas". Por otra parte, es posible inferir que atribuirle una preponderancia a lo corporeo no haya estado en la intención de estos autores. No obstante, consideramos que, de sacar las conclusiones lógicas de sus planteamientos, a ello conduciría.

Para finalizar, queriendo hacer justicia a importantes intuiciones que tuvieron y que a nosotros nos han hecho reflexionar, agreguemos una cita más en que se describe con particular lucidez y claridad la labor del psicólogo clínico:

:

En definitiva, la psicoterapia es posible y su esencia consiste en operar, con pericia, en las dimensiones inferiores de la persona (inferiores pero no apersonales), en esa región siempre fascinante de las pasiones y de los sentidos, con su mirada atenta a ese "suelo" pero no limitada a él.³⁰

Es momento de referirnos a un precursor de la psicología clínica desde una perspectiva tomista, como lo fue Rudolf Allers. Él es sin duda de los autores más prolíficos de la Escuela, en cuanto a la cantidad de temas que abordó con respecto a la psicología.

En primer lugar, dedicó extensos análisis a la naturaleza de la neurosis. En relación a ella, rechazó su comprensión a partir de factores orgánicos:

Estimamos inaceptable la teoría que pretende hacer depender la neurosis de cualesquiera variaciones orgánicas del cuerpo, y a la que se adscribe la gran mayoría de los que investigan sobre este terreno. Es totalmente erróneo hablar de un débil sistema nervioso como base de los fenómenos neuróticos; tal explicación surgió en su tiempo como resultado de una concepción esencialmente materialista³¹

³⁰ Ibid.

³¹ Rudolf Allers, *Naturaleza y educación del carácter* (Barcelona: Editorial Labor, 1950), 303.



Mas bien, atribuye la misma a la experiencia del sujeto: "puede mostrarse que el cambio de esos estados [neuróticos] se halla condicionado por la situación respectiva de la vida y la experiencia del individuo."³². Asimismo, describe el origen genético de la neurosis: "Desde el punto de vista genético, *la neurosis surge de la exageración acaecida en la divergencia* -que existe en toda vida humana- *de voluntad de poderío y posibilidad de poderío*."³³. Uno de los aspectos que más desarrolló Allers en cuanto a la neurosis, son los rasgos fundamentales que se pueden observar en las mismas, a saber, angustia, inautenticidad y egocentrismo³⁴. Sustentado en una teoría de la acción³⁵ y del valor³⁶, formuló el punto capital de su doctrina, a saber, el carácter³⁷.

Su teoría de la acción y del valor, le sirvió para juzgar de las neurosis como un problema fundamentalmente caracterial, debido a una desviación del fin. En efecto, afirmó del carácter:

*Esta ley de preferencia en el valor, por la cual gobierna su conducta el hombre concreto, no es otra cosa que lo que nosotros llamamos carácter. El carácter de un hombre es, por consiguiente, una legalidad de su obrar, algo así como una regla o una máxima.*³⁸

Pero el valor por el que el hombre gobierna su conducta marca la orientación hacia un fin o un bien, cual es la realización de este valor:

*a todo obrar antecede una comparación, que es, a tenor de la frase antes citada, una comparación del valor. El viejo principio: omne ens appetit bonum (todo tiende hacia un bien, un valor) mantiene su vigencia también en el dominio psicológico.*³⁹

Pero aquí surge una dificultad. El fin no es unívoco, sino análogo, posible de ser distinguido en sensible y racional, según que provenga de un conocimiento o de otro. Allers advierte esta distinción que muchas veces, según él mismo, se traduce en confusión, y, además explica cómo estos dos niveles también se suelen confundir cuando se habla de la voluntad⁴⁰. Pero como la acción depende formalmente de la

³² Ibid., 304.

³³ Ibid., 304.

³⁴ Ibid., 302-314.

³⁵ Ibid., 21-28.

³⁶ Ibid., 28-30.

³⁷ Ibid., 31-40.

³⁸ Ibid., 32.

³⁹ Ibid., 29.

⁴⁰ Ibid., 42-44.



voluntad, sitúa en ella el factor esencial a considerar cuando se trata de explicar el carácter, perdiendo la distinción mencionada, según veremos.

Para mostrarlo, tomemos un texto claro, en el cual se pregunta por el mejor medio para conocer la voluntad y por ende el carácter de un individuo:

si debido a la ambigüedad de la expresión, ha de tomarse siempre con cautela lo que un hombre dice ser su voluntad y su objetivo, ¿cómo encontrar un *medio o un criterio que nos sirva para conocer la efectiva dirección y el fin de la voluntad de un hombre concreto*? Como fácilmente se comprende, es de la mayor importancia esta cuestión para enjuiciar el carácter; pues si éste es la ley valorativa individual y los valores hacia los que el hombre en su profunda intimidad siente el mayor aprecio son, al mismo tiempo, los fines a que aspira, entonces *el conocimiento de esos fines* será el único camino que puede guiarnos a la comprensión y al conocimiento del carácter.⁴¹

Allers es claro en atribuir la cualificación del carácter, al fin. Mas no sólo eso, sino que, además, tal fin se identifica con el fin de la voluntad, que a su vez se manifiesta en la acción concreta:

¿Dónde mejor, pues, que en la variación del aspecto del mundo, producida por la acción, se manifestará el sentido de nuestro obrar, la proposición de objetivos que en él opera, y, al mismo tiempo, el valor anhelado (es decir, el valor que estima como más alto el individuo en cuestión, de acuerdo con su ley individual de preferencia valorativa)? Lo que nos ilustra de modo convincente sobre la dirección volitiva real que opera y es viva en el hombre, y sobre la máxima en verdad normativa en su conducta vital, no es lo que el hombre nos comunica acerca de sus pensamientos, ni lo que nos cuenta acerca de sus sentimientos, ni lo que él afirma que quiere (aún cuando todo esto ocurra con una plena sinceridad subjetiva), sino que la orientación en este terreno la recibimos exclusivamente del resultado efectivo de su obrar y comportarse.⁴²

El carácter queda explicado por los fines voluntariamente queridos. Esto, consideramos, no supone ningún problema, más bien supone un aporte clarísimo a la psicología del carácter y de la acción. El problema surge cuando se intenta explicar a partir de aquí la neurosis. Es ahí donde se pierde la distinción entre lo sensible y lo racional. En esto tendremos ocasión de profundizar a lo largo de este trabajo, pero veamos algunas consecuencias de esta concepción.

⁴¹ Ibid., 45.

⁴² Ibid.



Aunque es cierto que la acción normal es voluntaria, si concebimos una teoría de la acción en la que todo acto de quien está en su sano juicio, es voluntario, de algún modo todo acto que transgreda el orden objetivo será culpable. Error que se observa en la siguiente cita:

los defensores más acérrimos de la doctrina del libre arbitrio admitirían también, creo yo, que muy a menudo las causas de una conducta abiertamente culpable son más bien el error y la ignorancia que no la mala voluntad y la consciente aversión del bien conocido.⁴³

Pues bien, si la causa es el error o la ignorancia -invencible-, entonces no hay razón de culpa. En la misma línea, Allers suele utilizar la distinción entre pecado formal y pecado material, para explicar conductas que transgreden el orden objetivo, pero sin la intención voluntaria de hacerlo. Dice, por ejemplo:

el hecho de que poseamos el concepto de conciencia engañada y la diferencia entre pecado material y el formal, muestra con exceso hasta qué punto ha de tenerse en cuenta la posibilidad del error y la ignorancia⁴⁴

Ahora bien, el pecado es por definición voluntario. Pero, como enseña santo Tomás⁴⁵, el acto que ocurre por la voluntad, pero con intención recta, no hace culpable al sujeto. De modo que el pecado material, aunque sea un acto que, juzgado en sí mismo, es reprobable, no es en realidad pecaminoso⁴⁶ para el sujeto. Por lo cual, si bien puede ser analizado en sí mismo como acto desordenado, de ningún modo eso es aplicable al sujeto, por lo que no es un concepto que sirve para la comprensión de su acto y de su causa.

La misma dificultad se pone en evidencia cuando analiza las neurosis. En efecto, al intentar explicar la naturaleza de la neurosis, Rudolf Allers, parte de un dato. Y es que a diferencia del vicioso, el neurótico no tiene pleno conocimiento de su acto, por lo que hay cierta ignorancia. Se pregunta:

¿Dónde radica la diferencia entre el neurótico que obedece el dictado de algún principio escondido en lo profundo de su mente y la persona que es incapaz de ver la *trabem in oculo*

⁴³ Ibid., 41.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Cfr. *Summa Theologiae* II-II, q. 110, a. 1.

⁴⁶ *Voluntas carens directione regulae rationis et legis divinae, intendens aliquod bonum commutabile, causat actum quidem peccati per se.* (*Summa Theologiae* I-II, q. 75, a. 1 in c.)



suo? Y ¿Dónde está la diferencia esencial entre la pecaminosidad, al menos de cierta clase, y el carácter neurótico?⁴⁷

Más adelante, se responde en estos términos:

Evidentemente, la persona neurótica jamás adopta de manera intencional esta conducta. En mayor o menor grado, fue empujada hacia tal desarrollo de la conducta por las circunstancias, por los factores medioambientales que determinaron sus actitudes durante su infancia. Creció con estas actitudes que se desarrollaron en un momento en que no se podía esperar que se tuviera una reflexión consciente y sin que se percibieran en el momento de la configuración de la personalidad. Por cierto, estas actitudes no son más “inconscientes” de lo que es cualquier hábito.⁴⁸

Trata de justificar la neurosis desde la ignorancia que se da en ella, como su factor diferencial, y por eso llega a atribuirlo al hábito, el cual no es consciente. Efectivamente el hábito considerado en sí mismo, a pesar de ser una cualidad racional, no tiene la cualidad de ser consciente, porque no es acto, sino algo que está entre el acto y la potencia. Sin embargo, la conciencia de que se posee tal o cual hábito, existirá en la medida en que ha sido buscado conscientemente con su voluntad, razón por la cual el virtuoso conoce perfectamente a qué está habituado y, aunque no esté continuamente considerando de manera actual sus hábitos, puede hacerlo cuando así lo desee. El vicioso también conoce sus hábitos, pero puede estar oculta a su conciencia la razón de mal. Por tanto, el hábito no es causa de inconsciencia, sino sólo momentáneamente mientras no se considera actualmente. No obstante, el neurótico no es consciente la mayoría de las veces de aquello que lo mueve aunque intente saberlo y sólo mediante un proceso de reflexión muchas veces ardua llega a ser consciente de ello. Pero la explicación pareciera que no hay que buscarla en el hábito, porque conduce a contradicciones y dificultades insalvables. En efecto, la ignorancia no es algo que necesariamente acompañe al neurótico. El error de su punto de partida, parece estar conectado con el problema antes mencionado, a saber, la absolutización de que los actos en un sujeto libre son voluntarios. En efecto, la libertad se vuelve problemática cuando tenemos un sujeto que por definición actúa voluntariamente, pero que al mismo

⁴⁷ RUDOLF ALLERS. 1941. «Anormalidad: un capítulo de la psicología moral», *Revista de Homilética y Pastoral* Vol. 42, nº 3.

⁴⁸ Ibid.



tiempo parece que no de manera intencional⁴⁹. A nuestro juicio, pareciera que faltó profundizar en el apetito sensitivo, como la otra instancia motora del ser humano, a la cual nos referiremos ampliamente en este trabajo, como sujeto de la enfermedad psíquica.

Por eso la búsqueda teórica de Allers para diferenciar vicio, de neurosis, no terminará por considerar aquello que le es esencial y, por lo mismo, no tendrá los frutos esperados, de modo que finaliza concluyendo:

Mientras más se estudia el problema en cuestión, menos esperanza se tiene de encontrar alguna solución plenamente satisfactoria. Tal vez, no es posible encontrar la solución de forma general ni es posible alcanzar una fórmula aplicable a la totalidad de los casos. Sólo un estudio exhaustivo del caso individual podría otorgarnos algunas indicaciones. No se pudo obtener tales normas de la manera en que se soluciona la regla que subyace al mal comportamiento, ya sea en el sentido estrictamente moral del término o en algún otro sentido (social, por ejemplo). De hecho, ni los pecadores habituales (aunque aparentemente ignorantes), ni los neuróticos son siempre ignorantes como creen ser y como parecen a primera vista. A veces, se tiene la impresión y, en muchos casos esto es confirmado por el mismo individuo neurótico, de que volverse neurótico fue, en realidad, independiente de cualquier comportamiento intencional de su parte, pero que el seguir siéndolo es, hasta cierto punto, no se da sin que contribuya de alguna forma a estar en ese estado, ya sea sólo en forma de pasividad, de no comprender plenamente sus propias percepciones, de no secundar cierta urgencia o impulso que lo lleve a un cambio de vida y de conducta.⁵⁰

Al atribuir la neurosis a la voluntad, contempla estos desórdenes principalmente en su aspecto activo:

En términos estrictos, la neurosis es más una manera peculiar de actuar frente a la realidad o frente a la existencia (para usar una expresión más moderna), que una enfermedad⁵¹.

Aún así, como lo dice en otro lugar, concibe Allers la neurosis como una enfermedad, aunque de otro tipo: "La persona neurótica es, fundamentalmente, una persona

⁴⁹ En justicia a Allers, él tampoco homologa pecado y neurosis: "no se puede hacer equivaler el pecado con el carácter neurótico, hacerlo equivaldría a ser injustos con quienes padecen neurosis así como con el pecador, ya que tampoco se tratarán de la forma adecuada." ALLERS, «Anormalidad: un capítulo de la psicología moral», 81.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ RUDOLF ALLERS, «La psiquiatría y el papel de las creencias personales», citado en *Faith, Reason and Modern Psychiatry. Sources for a Synthesis*, editado por F.J. Braceland (New York: P.J. Kennedy & Sons, 1958), 57-98, 66.



enferma, aunque padece de una enfermedad peculiar y el objetivo esencial de un médico cualificado es tratarla"⁵².

Esto también supone consecuencias para el tratamiento, el cual, siempre está en coherencia con el modo cómo se concibe el problema:

El procedimiento psicoterapéutico es fundamentalmente diferente del que tienen las demás ramas de la medicina. El psiquiatra no trata al cardíaco neurótico como tal y tampoco espera restablecer la normalidad haciendo funcionar normalmente el corazón. Él supone que el funcionamiento normal del corazón ocurrirá cuando la personalidad íntegra del individuo vuelva a la normalidad. De esta manera, el psicoterapia procede desde dentro, desde lo más íntimo del ser humano hacia las manifestaciones exteriores.⁵³

Lo más íntimo es su personalidad, la cual depende de la voluntad. Por lo mismo, lo que requiere quien padece de una neurosis, sería una transformación en este nivel:

Para curar una neurosis no es necesario un análisis que descienda hasta las profundidades del inconsciente para sacar no sé qué reminiscencias, ni una interpretación que vea las modificaciones o las máscaras del instinto en nuestros pensamientos, en nuestros sueños y actos. Para curar una neurosis es necesaria una verdadera *metanoía*, una revolución interior que sustituya al orgullo por la humildad, el egocentrismo por el abandono.⁵⁴

De su comprensión de la neurosis, así como de la psicoterapia que propone, se deduce también su concepto de salud psíquica, la cual se relaciona con un estado total del individuo: "Todo tratamiento ayuda al restablecimiento de la salud y esta es un estado del ser humano en su totalidad"⁵⁵. Por eso es que la psicoterapia propugnada por Allers, en conformidad con su pensamiento, es más bien una pedagogía moral o una psicología antropológica⁵⁶.

Quizás una buena síntesis del pensamiento de Rudolf Allers se expresa en el siguiente pasaje:

¿El sujeto es responsable, de algún modo, de su estado? Una psicología estrictamente médica puede pasar más allá, y tal vez no le sea necesario encontrar una respuesta para conducir el

⁵² Ibid., nota (10), 66.

⁵³ RUDOLF ALLERS, «La psiquiatría y el papel de las creencias personales», 57-98, 66.

⁵⁴ RUDOLF ALLERS, «El amor y el instinto. Estudio psicológico», en P. IGNACIO ANDEREGGEN Y Z. SELIGMANN, *La psicología ante la gracia*, (EDUCA: Buenos Aires 1999), 338.

⁵⁵ RUDOLF ALLERS, «La psiquiatría y el papel de las creencias personales», 57-98, 66.

⁵⁶ A este respecto, vease el análisis y síntesis realizado por MARTÍN ECHAVARRÍA en MARTÍN ECHAVARRÍA. 2010. *Corrientes de psicología contemporánea* (La Plata: Universidad Católica La Plata, 2011), 147-150.



tratamiento a buen fin. Pero una psicología que contemple la totalidad de la personalidad - psicología que podríamos llamar "antropológica"- debe tomar conciencia de este problema. Personalmente, estoy convencido de que no seremos jamás capaces de formarnos una opinión exacta de la naturaleza de los trastornos neuróticos si queremos eludir esta pregunta, limitándonos a consideraciones psicológicas. El problema de la responsabilidad es claramente de orden moral. Pero no se puede comprender la estructura de la conducta, sea la que sea, sin considerar los fines perseguidos por el sujeto, los valores que quiere realizar con sus actos, es decir, la posición que éste toma ante leyes y hechos morales.⁵⁷

El desarrollo de una teoría y una psicoterapia arraigada en una concepción integral del ser humano es, probablemente, su mayor mérito. Sin embargo, consideramos que hizo falta reparar en algunas importantes distinciones. Cuando en el texto recientemente citado dice que "no se puede comprender la estructura de la conducta, sea la que sea, sin considerar los fines perseguidos por el sujeto", éstos, como hemos dicho, pueden ser sensibles o voluntarios; lo mismo cuando se refiere a "los valores que quiere realizar con sus actos", lo cual cabría matizar, porque en el neurótico no siempre son valores que *quiera* realizar, aunque termine haciéndolo y para esto requiera de la voluntad. En estas distinciones, según procuraremos desarrollar, se funda la diferencia entre la psicología clínica y la ética, así como entre la neurosis y el vicio moral. De algún modo, consideramos que Allers, aún cuando tuvo el mérito de resaltar la importancia de la dimensión racional, no logró distinguirla adecuadamente del objeto de la psicología clínica.

Otro autor que debemos mencionar es Josef Pieper, sobre todo por su importancia en el ámbito de la filosofía moral. Menos conocidos son sus planteamientos acerca de la psicoterapia, los cuales se sitúan en continuidad con la caracterología de la psicología individual, particularmente con la de Rudolf Allers⁵⁸.

Ante todo, Pieper se interesó por vincular los desarrollos de la caracterología con la ética:

(...) la caracterología, no importa la tendencia que tenga, se toca en puntos esenciales con la ética, y en este sentido tampoco importa si ésta tiene un fundamento religioso o es autónoma o si es formalista o "material", intelectualista o voluntarista. De alguna manera se ocupa toda

⁵⁷ RUDOLF ALLERS. 1937. Aridité symptôme et aridité stade. Études Carmélitaines, Mystiques et Missionnaires, 22/ Vol. II. Octobre 1937, pp. 132-153, 140. Citado en MARTÍN ECHAVARRÍA. *Corrientes de psicología contemporánea*, 149 y 150.

⁵⁸ Cfr. Josef Pieper. 1932. *Sachlichkeit und Klugheit. Über das Verhältnis von moderner Charakterologie una thomistischer Ethik*, citado en Der katolische Gedanke, 68-81.



caracterología del ser del hombre, y es más, del común e inmediato fundamento esencial de todas las más sutiles acciones. Y ya que toda ética de alguna manera está orientada al deber ser del hombre, así se comportan ética y caracterología, hablando en forma sumaria y provisoria, entre sí, como deber y ser. Ambas ciencias se suponen mutuamente, ambas coinciden en última instancia en la pregunta acerca de la esencia del hombre.⁵⁹

A su vez, el modo como entendió la neurosis, adoleció, a nuestro juicio, de los mismos problemas que Allers. En efecto, extrapoló directamente los principios que explican el acto normal y virtuoso, a la neurosis. En cuanto que la voluntad es el principio que explica formalmente el acto bueno y normal, hizo también depender de ella esencialmente al acto neurótico:

El núcleo de todas las neurosis es la absolutización del yo, la mirada exclusiva del hombre hacia sí mismo, el egocentrismo, la falta de objetividad y de sentido comunitario. Condición y expresión de salud psíquica es la orientación del hombre hacia la realidad objetiva, la renuncia al yo, la objetividad en el reconocimiento y en la acción, el "sentimiento de comunidad".⁶⁰

Puede observarse en este texto lo que veníamos diciendo: si lo normal es la renuncia del yo, la orientación hacia la realidad objetiva y el «sentimiento de comunidad», y en la neurosis se carece de estos rasgos, entonces se le atribuye su núcleo al egocentrismo, a la falta de objetividad y de sentido comunitario. Esto parece inadecuado. Creemos conveniente meditar el principio que en repetidas ocasiones expone santo Tomás siguiendo a Dionisio: "Para el bien se requieren más cosas que para el mal: porque *el bien resulta de la perfecta integridad de la causa; mas el mal, de cualquier defecto singular*"⁶¹. De acuerdo a esto, los rasgos nombrados, no deben con necesidad tener a la voluntad como causa principal, sino que también pueden provenir principalmente de un defecto del apetito sensitivo, según intentaremos mostrar.

Conceptualizando de este modo las neurosis, se termina reflexionando sobre ellas al modo como se reflexiona sobre cualquier realidad moral. Dice por ejemplo Pieper:

El rasgo capital que sirve de denominador común a los más diversos tipos de neurosis parece ser un "ego-centrismo" dominado por la angustia, una voluntad de seguridad que se encierra

⁵⁹ JOSEF PIEPER. *Sachlichkeit und Klugheit*, 68. Citado en MARTÍN ECHAVARRÍA. *Corrientes de psicología contemporánea*, 159.

⁶⁰ JOSEF PIEPER. *Sachlichkeit und Klugheit*, 74. Citado en MARTÍN ECHAVARRÍA. *Corrientes de psicología contemporánea*, 160.

⁶¹ *Ad primum ergo dicendum quod plura requiruntur ad bonum quam ad malum, eo quod bonum contingit ex tota integra causa, malum autem ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. (Summa Theologiae I-II, q. 71, a. 5 ad. 1)*



exclusivamente en sí misma, una incapacidad para “abandonarse” que ni por un solo instante cesa de ser el centro de su propia mirada; en suma: esa especie de amor a la propia vida que cabalmente conduce a la pérdida de ella. No deja de ser sintomática la circunstancia, en modo alguno casual, de que los actuales caracterólogos hayan recurrido más de una vez en forma explícita al adagio: “El que ama su vida, la perderá”. Porque fuera de su inmediata significación religiosa, este adagio constituye la más literal expresión del dato que la caracterología y la psiquiatría han sabido constatar: “El riesgo a que se expone el yo es tanto más grave cuanto mayor la solicitud con que se busca su protección”⁶²

Es cierto que estos rasgos están presentes en la neurosis, mas no son la causa de la misma, sin sólo consecuencias materiales. A esto venía la distinción que rescataba Allers entre pecado material y pecado formal, esto sería, en el orden natural, actos materiales y actos formales. Pero si la conducta del neurótico es, *materialmente* vanidosa, ambiciosa, egocéntrica y calificativos de este tipo que se suelen usar dentro de la caracterología, como lo material no es inteligible por sí mismo sino en razón de la forma, entonces la neurosis no puede ser explicada por estos principios, sino que su comprensión se debe trasladar a la identificación del principio formal.

Por último, a partir de aquí también surgen reflexiones acerca de la psicoterapia que de no mediar matices, parecen algo apresuradas y excesivas:

En cierta manera se revela como una cosa sin sentido el aspirar al mantenimiento del orden interior por sí mismo y proponerse como finalidad la pura conservación del yo en cuanto tal. En el extremo de esta finalidad “pura”, pero de tejas abajo, está la templanza del avaro, que, como dice Santo Tomás, evita la inmundicia por los gastos que acarrea. Es evidente que aquí no hay ninguna virtud. Pero sabemos también lo débil que resulta un trabajo médico, cuando actúa solo, para impulsar en la persona enferma una moderación con garantías de resultado permanente. No sin razón se le achaca a todo tratamiento psicoterapéutico que no tenga una fase metafísica o religiosa, el que sus resultados son “un aburguesamiento rodeado de temerosos cuidados y envenenado por un vacío desolador”. Y esto, claro está, no tiene nada que ver con la paz sustancial que proporciona la verdadera templanza. Tal fracaso no es algo que ocurra fortuitamente, sino que tiene que sobrevenir por necesidad.⁶³

Aquí se puede observar la misma trasposición apresurada que respecto al análisis de las causas de la neurosis. Podemos coincidir en el diagnóstico, a saber, la necesidad intrínseca de que toda psicoterapia esté orientada por una ética verdadera, regida por

⁶² JOSEF PIEPER. *Las virtudes fundamentales*, 208. Nota de Fritz Künkel, *Neurasthenie und Hysterie; Handbuch der Individualpsychologie*. E. Wexberg (ed.), Munich, 1926, 500.

⁶³ Josef PIEPER. *Las virtudes fundamentales*, 227-228.



el orden del ser. Mas esto debiera existir en el hábito del psicoterapeuta y no necesariamente en *todo* tratamiento como una fase propia de la psicoterapia.

Por lo tanto, al igual que Allers, podemos considerar a Pieper una figura que se ha encargado de poner de manifiesto que toda psicoterapia debe entroncar con una ética y una metafísica. Pero ha hecho falta identificar el modo específico cómo se relaciona la realidad moral con la realidad psíquica, para lo cual es necesario definir adecuadamente la enfermedad y la salud psíquica.

Un análisis propio, requiere también Magda Arnold. Teórica y psicoterapeuta vienesa, esta autora ha sido también particularmente prolífica, abordando multitud de temas referentes a la psicología en general y a la psicología clínica en particular.

En lo referente a las neurosis, Magda Arnold podemos ubicarla, a grueso modo, dentro de aquellos autores que la sitúan dentro de la dimensión racional:

cualquier neurosis es un efecto psicósomático, el resultado de actitudes hacia cosas que deben ser buscadas y cosas que deben ser evitadas, produciendo tanto alteraciones emocionales (un estado psicológico) como sus expresiones orgánicas (síntomas somáticos).⁶⁴

Conforme a esto, la terapia también debe apuntar a ese nivel, no bastando el nivel psico-apetitivo:

La alteración más evidente es la del nivel apetitivo. El paciente siempre trae a la terapia problemas emocionales determinados, metas que no puede alcanzar, miedos que no puede controlar. Sin embargo, el objetivo de la terapia es ir más allá de los problemas inmediatos del paciente, para abordar el problema más importante: cómo manejar su vida de acuerdo a un ideal personal correcto.⁶⁵

A pesar de esto, el análisis de Magda Arnold, es más fino. Ella percibió que los problemas emocionales no pueden ser calificados de neurosis, si no alteran el ordenamiento racional:

las circunstancias adversas afectarán a una persona incluso si tiene su vida en orden y su mente serena. No puede evitar sufrir en cuerpo y alma frente a bombardeos, inanición, fatiga, cansancio extremo o enfermedades severas. Sin embargo, este sufrimiento no necesariamente

⁶⁴ MAGDA ARNOLD. 1954. *The theory of psychotherapy*. En ARNOLD, M. & GASSON, J. (Eds.), *The Human Person: An approach to an integral theory of personality*. (New York: Ronald Press Co.), 3.

⁶⁵ *Ibid.*, 4.



tiene que alterar el ordenamiento racional de su vida, su organización interna. En otras palabras, no tiene necesariamente que producir una neurosis.⁶⁶

Coincidimos en este planteamiento. Sufrimientos emocionales hay muchos, pero no todos pueden recibir el calificativo de neurosis, sino sólo aquellos que alteran la organización interna cuya instancia superior y unificadora es la razón. Ahora bien, si se observa con atención, lo que Magda Arnold quiere decir, no es que el problema esté originalmente en la elección o la ignorancia, sino que ahí termina. Para entender bien esto, podemos encontrar un paralelo en las enfermedades orgánicas. En efecto, ellas son del orden vegetativo, pero no decimos que el desorden es del alma vegetativa, sino más bien del cuerpo que indisponen al alma vegetativa para ejercer sus operaciones. Pero, a diferencia de la dimensión vegetativa, en la relación entre la dimensión racional y la sensible, ocurre una novedad. Y es que acá el desorden puede ocurrir tanto desde la dimensión racional, como desde la dimensión sensible. Siendo así, identificamos la neurosis con aquel desorden que proviene de la dimensión sensible, indisponiendo para la operación voluntaria, de manera similar como la enfermedad orgánica indisponen a la dimensión vegetativa. Al desorden que proviene de la voluntad, en cambio, lo llamamos vicio moral.

En cambio, pareciera que Magda Arnold identifica la neurosis con cualquier desorden que *termine* en un problema emocional, lo cual se pone de manifiesto cuando define este tipo de trastornos:

Posteriormente, puede tener lugar una alteración no del funcionamiento integrado de la capacidad perceptual humana, sino de la elección deliberada orientada a metas. En este caso, la alteración no es del plano fisiológico sino del psicológico. Aquí, lo que está afectando la organización interna es un conflicto emocional, que deriva de la inconsistencia del hombre en la elección de sus metas o de su falta de voluntad para elegir las metas correctas. Estas actitudes crean conflictos y los prolongan, produciendo así alteraciones emocionales.⁶⁷

Al no distinguir suficientemente, en muchas ocasiones llega a conclusiones erradas, por ejemplo:

Es cierto que puede haber muchos factores fisiológicos influenciando la elección de una persona: su temperamento puede hacer que sus emociones lo afecten más que al resto, o puede tener reacciones emocionales más violentas o más prolongadas como consecuencia de

⁶⁶ Ibid., 4.

⁶⁷ Ibid., 3.



una experiencia traumática o de una crianza mimada. Pero incluso aquí, resolver o no sus conflictos dependerá esencialmente de la elección de sus metas.⁶⁸

Podemos coincidir en que esto es aplicable a aquel desorden que proviene de la voluntad, en cuanto que ella es sujeto de la elección, pero no consideramos que sea aplicable a la neurosis.

A pesar de lo dicho, estamos persuadidos que el problema está en la ausencia de una distinción clara entre ambos desórdenes, y no de que Arnold haya comprendido todos los desórdenes como surgiendo de la voluntad. De hecho, es cosa de analizar más ampliamente su teoría. En efecto, en otro lugar, conceptualiza la psicoterapia como una labor cuyo fin es sanar, lo cual no es precisamente poner acento en la dimensión voluntaria y activa, sino pasiva:

podemos llamar *terapia* psicológica a cualquier situación donde se ayuda a un ser humano a reorganizarse. Esto se diferencia de la consejería, donde se ayuda al individuo a planear su curso de vida o tomar decisiones sobre asuntos específicos. En medicina, el arte de curar consiste en ayudar a la naturaleza a restablecer la salud; en la terapia psicológica, consiste en ayudar a la persona a reorganizarse a sí misma⁶⁹

Además, en una nota al pie, ahonda qué quiere decir con que la psicoterapia ayuda a la persona a "reorganizarse a sí misma":

Posteriormente, también nos referiremos a la consejería no directiva como una forma de terapia. La única objeción a esto podría ser el supuesto de que el cliente es alguien enfermo, que por lo tanto necesita un remedio para mejorarse, sin tener ninguna responsabilidad él mismo. Este supuesto está excluido por el tono de la discusión general, y particularmente por la definición de la cura psicológica como el arte de *ayudar a la persona a reorganizarse a sí mismo*. Al definir terapia de esta forma, podemos distinguir claramente entre el consejero (o guía espiritual), quien está preocupado principalmente de ayudar al otro a encontrar las metas correctas para su vida, y el terapeuta, cuya preocupación principal es la reorganización de la personalidad perturbada (a pesar de que esta reorganización no puede hacerse sin encontrar las metas adecuadas).⁷⁰

Además, la comprensión de la labor psicoterapéutica como una acción orientada a sanar la personalidad perturbada, es coherente con sus propios planteamientos acerca de medios psicoterapéuticos convenientes:

⁶⁸ Ibid., 3.

⁶⁹ Ibid., 8.

⁷⁰ Ibid., nota al pie de página.



El fin de la terapia, desde nuestra perspectiva, es lograr la integración del self a través de la prosecución de un ideal (verdadero). Usar la imaginación en vez de la discusión racional presenta la ventaja de que el tema de conversación no lo pone el terapeuta, sino que el paciente siempre lleva la delantera. Además, la imaginación no está sujeta a las mismas restricciones que se dan evidentemente en el juicio racional desplegado en la terapia no directiva. La imaginación, al actuar sin el control directo de la razón y de la emoción (y por lo tanto excluyendo la racionalización), muestra la situación del paciente tal como es. Es más, esa representación no solo mostrará las circunstancias concretas actuales de la vida del sujeto, sino su situación de vida completa, su relación con el mundo que lo rodea, con las otras personas, y con Dios.⁷¹

Si se observa, es un medio psicoterapéutico que se dirige a la sensibilidad. Sería apropiado de acuerdo a esto, conceptualizar los problemas psicológicos como provenientes de la sensibilidad, aunque indisponiendo a la operación voluntaria.

Por último, es claro que poniendo énfasis en la elección de metas verdaderas por parte del sujeto, sin lo cual los conflictos no se pueden solucionar, ha establecido con ello un principio inamovible de la psicología clínica, a saber, que la salud psíquica no se entiende sin el orden de la razón, y que, en consecuencia, el psicólogo clínico debe regirse por el orden de los valores, sin excluir otros conocimientos necesarios:

la ayuda que se le dé no puede ser "terapia específica", sino que debe ser general (incluso más de lo que se permite/reconoce habitualmente). El hecho de elegir metas para la propia vida implica la presencia de valores, hasta de una jerarquía de valores. Cualquiera que desee ayudar a un paciente así, debe ser un experto en esta área. Además, necesita otros conocimientos específicos para entender la conexión entre las metas y las emociones, así como los efectos fisiológicos de las emociones y su interacción.⁷²

En otro lugar, además, es muy explícita en afirmar que el conocimiento de los valores es un saber positivo acerca de la normalidad, actividad que es propia de la ética:

los conocimientos específicos del psiquiatra sobre los efectos de las emociones deberían ser complementados con el conocimiento de las aspiraciones normales de personas normales, y también por cierta experiencia del ordenamiento de vida que favorece una adecuada integración de la personalidad (...) Sin embargo, ni el psicólogo ni el psiquiatra tienen conocimientos profesionales de las normas que regulan el comportamiento humano en su

⁷¹ Ibid., 17.

⁷² Ibid., 5.



plenitud. Esto dificultará su quehacer a no ser que recurra a las normas proporcionadas por la ética⁷³

Es momento que dediquemos nuestras reflexiones, aunque sea brevemente, a otra autora: Anna Terruwe. Esta autora holandesa, ha hecho un importante aporte a la comprensión de las neurosis. En efecto, propuso una explicación del mecanismo de la neurosis de represión, que tiene la virtud de situar los principios de la misma en la vida sensible.

Antes que todo, se encarga de despejar claramente que la neurosis no es un conflicto en primer lugar entre el apetito sensitivo y la voluntad:

Cuando discutimos la relación entre los apetitos sensitivos y el apetito intelectual, vimos que el conflicto entre el apetito sensitivo y la inclinación intelectual, no puede conducir por sí misma a una condición psicológica anormal. Como los apetitos sensitivos están por naturaleza sujetos a la razón, es natural a ellos seguirla. Cuando la tendencia de un apetito sensitivo hacia un objeto, es contraria a la actitud de la voluntad hacia el mismo objeto, la falta de gratificación o la renuncia por la voluntad, es la realización natural del apetito, tanto cuanto sea su logro real. Por tanto, esta situación no puede nunca producir una relación anormal. En consecuencia, la represión es imposible cuando hay una guía adecuada del intelecto y la voluntad -no puede haber dudas acerca de un trastorno neurótico consecuente.⁷⁴

Luego, más bien sitúa el conflicto entre los apetitos concupiscible e irascible, a los que denomina apetito de placer (*pleasure appetite*) e impulso de lucha (*assertive drive*), respectivamente:

Hay dos corrientes emocionales respecto a un mismo objeto. Están en oposición la una respecto a la otra. Como están restringidas -de acuerdo a nuestra hipótesis- a la vida sensible, y la acción conciliadora de la razón está excluida, la emoción más fuerte de las dos triunfará por sobre la otra. Si sucede que es la emoción de temor, como suele ser el caso, entonces el

⁷³ Ibid., 7.

⁷⁴ When we discussed the relationship between sensory appetites and the intellectual appetite, we saw that a conflict between sensory appetite and intellectual inclination does not of itself lead to an abnormal psychological condition. As the sensory appetites are by nature subject to reason, it is only natural for them to follow it. When a sensory appetite for an object is contrary to the attitude of the will towards the same object, its lack of gratification or renunciation by the will is the natural fulfillment of the appetite, just as much as it would be its actual attainment, and hence this situation could never produce an abnormal relationship. Consequently, repression is impossible when there is a proper guidance by the intellect and will -there can be no question of a subsequent neurotic disorder (Terruwe, A., Conrad, B. *Psychic Wholeness and Healing*, 33).



deseo no logrará su objeto. Si, por otro lado, la emoción de deseo prevalece, obtendrá la satisfacción del deseo, venciendo momentáneamente la acción represiva del temor.⁷⁵

Así, cuando los apetitos sensitivos luchan entre sí, logrando imponerse uno por sobre el otro, por sí mismo, al margen de la razón, entonces estamos frente a una neurosis de represión. Esto, en cuanto que la emoción impedida no logra ser satisfecha, por lo cual permanece en un estado de tensión y, ya que no existe un mecanismo sensible para resolver estos conflictos, la tensión se perpetúa⁷⁶. Por eso es que según esta autora, las neurosis suelen aparecer en la niñez, momento en que el control racional aún no se ha desarrollado adecuadamente⁷⁷.

A su vez, según su naturaleza específica, esto puede ser de tres maneras⁷⁸: en primer lugar, puede suceder que el apetito irascible se opone al concupiscible; a la inversa, es decir, el concupiscible reprime al irascible, y, por último, una emoción del irascible puede reprimir a otra emoción del mismo irascible, como el temor puede reprimir a la ira.

Podrá decirse que este es un aporte a un tipo particular de neurosis, mas al apoyarse en los principios operativos, a saber, las potencias del alma, permite entablar una comprensión y un diálogo inteligible al respecto. Además, Terruwe considera la psicoterapia en continuidad con la dimensión racional y, por ende, con la dimensión moral⁷⁹.

A este planteamiento resta, sin embargo, integrar las otras potencias de la vida sensible como la cogitativa y la memoria. También, hace falta una explicitación del objeto formal de la psicología clínica.

Por último, un autor que ha hecho importantes avances para la psicología en diversas líneas, es el profesor Martín Echavarría. Sus importantes contribuciones costaría

⁷⁵ "There are two emotional currents in relation to one and the same object. They are odds with each other. As they are restricted -according to our hypothesis- to the sensory life, so that the conciliatory action of reason is precluded, the more powerful emotion of the two will win out over the other. If it happens to be the emotion of fear, as is usually the case, then the desire will not attain its object. If the emotion of desire prevails, on the other hand, it will obtain the desired satisfaction by momentarily overcoming the repressive action of the fear". (ANNE TERRUWE Y BAARS CONRAD. *Psychic Wholeness and Healing*, 35.)

⁷⁶ Ibid., 35.

⁷⁷ Cfr. THERESA CREM. «A Thomistic explanation of the Neurosis», 299.

⁷⁸ ANNE TERRUWE Y BAARS CONRAD. *Psychic Wholeness and Healing*, 40, 41 y 42.

⁷⁹ Ibid, 82.



resumirlas, pero analicemos su pensamiento al menos en lo que concierne a la enfermedad y salud psíquica, así como a la psicología clínica.

Pues bien, considera Echavarría que la enfermedad psicológica o la -siguiendo a santo Tomás- *aegritudo animalis* es una realidad *sui generis* respecto a la enfermedad corpórea y al vicio moral: "La que santo Tomás llama *aegritudo animalis*, es un desorden específico del nivel psico-sensitivo. Como tal, es distinta tanto de la enfermedad corporal, como del desorden de la voluntad"⁸⁰. No obstante, niega que estos desórdenes puedan ser llamados propiamente enfermedades, más que metafóricamente:

tampoco es unívocamente enfermedad, en este preciso sentido, un desequilibrio que no sea primeramente y en cuanto tal orgánico. De aquí se sigue para la enfermedad mental que sólo podrán ser llamados propiamente tales los trastornos mentales que son consecuencia de la alteración orgánica. Sin embargo, aunque el termino enfermedad mental (lo mismo que salud mental) no sean precisos, no está mal acomodarse a un uso tan extendido, y hablar de enfermedades mentales. Así lo hace el mismo Aquinate cuando usa el término clásico *amentia* y la expresión *sana mens*.⁸¹

Siendo una denominación metafórica en comparación con las enfermedades corpóreas, porque no convienen al cuerpo, sino al alma, son más bien asimilables a los vicios morales: en cuanto que "la parte sensitiva puede ser racional por participación, la *aegritudo animalis* puede tener una conexión estrecha con el pecado, y de algún modo puede ser llamada ella misma pecado en cuanto proviene de la prava consuetudo"⁸².

Por otro lado, de acuerdo a la pasión anímica, podemos hablar de enfermar psíquico: "se la llama enfermedad y pasión porque arrastra al hombre fuera de la disposición natural de sus potencias"⁸³. Pero de acuerdo a la distinción previa, sólo será un enfermar metafórico, porque aunque el sujeto se vea «arrastrado», primeramente no es en virtud de lo corpóreo que esto sucede. Sin embargo, no se ve por qué razón la enfermedad requiere que se deba *primeramente y en cuanto tal* a un desequilibrio orgánico. De ser así, no cabría duda que la enfermedad psíquica, en cuanto es una

⁸⁰ MARTÍN ECHAVARRÍA. *La Praxis de la Psicología y sus Niveles Epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*, 419.

⁸¹ MARTÍN ECHAVARRÍA. *Las Enfermedades Mentales según Santo Tomás de Aquino [I]*, 96.

⁸² MARTÍN ECHAVARRÍA. *La Praxis de la Psicología y sus Niveles Epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*, 419.

⁸³ *Ibid.*, 560.



disposición anímica, sólo secundaria y como derivadamente podría ser llamada enfermedad. Pero esta es una cuestión ardua que intentaremos dilucidar en el desarrollo del trabajo.

No obstante, la *aegritudo animalis* tampoco es reducible al vicio moral, con lo cual refuerza su estatus propio:

¿En qué sentido hablamos de *vicio* en este caso? (...) En mi opinión, en todo caso, se puede hablar de vicio de dos maneras. Primero, por analogía. La palabra «vicio» es utilizada por los medievales más o menos como la nuestra «defecto». La enfermedad (que es además una disposición entitativa) es un vicio del organismo. El vicio moral es un vicio del alma. El desorden de lo animal es un vicio animal. En este sentido, la *aegritudo animalis* es *sui generis*, y no es perfectamente reducible ni a la enfermedad corporal, ni al vicio moral.⁸⁴

En efecto, Martín Echavarría tiene el mérito también, de haber distinguido estos desórdenes específicos de la dimensión psico-sensible, de aquellos otros desórdenes que son denominados *aegritudo animae* -observese la diferencia con la *aegritudo animalis*-, que son más bien enfermedades en sentido completamente metafórico. Estos son propiamente los vicios morales, los cuales constituyen los desórdenes más graves y profundos que puede padecer un ser humano. Comentando, Echavarría, lo que Aristóteles dice de los viciosos calificándolos de "incurables", lo deja en claro, afirmando que "estos constituyen los auténticos trastornos de la «personalidad», porque, por depender de la elección afectan a la persona en su núcleo más íntimo, en su *mens*. En este sentido son también las auténticas «enfermedades mentales»"⁸⁵.

Pero, aunque afirma la distinción de la enfermedad psíquica tanto del orden orgánico como del racional, se vuelve problemático cuando queremos buscar positivamente su estatus propio. En vistas de este propósito, intenta determinar cuáles son propiamente los trastornos mentales, es decir, aquellos que pueden ser objeto de tratamiento por parte de un psicólogo. Para ello, toma como referencia el comentario de santo Tomás a la Ética a Nicómaco, específicamente el momento que Aristóteles habla del vicio patológico o bestialidad, lugar en que santo Tomás realiza una elaboración sistemática del concepto de *aegritudo animalis*, que recordemos es equivalente al de enfermedad

⁸⁴ Ibid., 395.

⁸⁵ Ibid., 401.



psíquica. Identifica, entonces, la enfermedad psíquica con el vicio patológico⁸⁶. Luego, respecto a estas disposiciones patológicas afirma:

aunque estas disposiciones antinaturales superan, como dijimos, lo que Aristóteles llama *vicio humano*, esto no quiere decir que a veces no se pueda tener un cierto dominio sobre ellas, por lo cual son reductibles, de algún modo, al género de los vicios⁸⁷

Sería, por tanto, la enfermedad psíquica un hábito operativo -o algo reductible a ello- identificado con el vicio patológico o bestial, de acuerdo al uso que dio Aristóteles a esos conceptos.

Consideramos que éste es un análisis correcto, en cuanto que efectivamente santo Tomás utiliza la expresión *aegritudo animalis* para explicar los vicios patológicos, y que estos problemas son verdaderas enfermedades psíquicas. Pero la cuestión que a nosotros nos interesa, dice relación con si acaso estos desórdenes agotan los que suelen ser denominados como neurosis, o para ser más precisos -porque aún esta denominación puede importar imprecisión-, si a estos desórdenes se limitan aquellos que son objeto del psicólogo clínico. De acuerdo a este criterio, bien parece que se deben incluir los vicios patológicos en los desórdenes que un psicólogo clínico puede tratar, mas parece que otros desórdenes que no se salen de los límites de la razón también puedan serlo. Pensemos en un duelo patológico, o en una compulsión sexual. Ambas son inclinaciones humanas, una, a la tristeza por la muerte de un ser querido y, la otra, a la conjunción de los sexos, por lo que no se salen del límite del vicio moral humano y, sin embargo, son tratadas por los psicólogos clínicos.

Por otro lado, consideramos que si no se esclarece suficientemente el modo como se reduce la enfermedad psíquica a la dimensión moral, es fácil que posteriormente se termine funcionando como que *propia et per se* la enfermedad psicológica sea un vicio moral, aún cuando esto no coincida con el planteamiento inicial, ni se afirme teoréticamente.

Una consecuencia concreta se puede observar en la concepción terapéutica que se llega a tener. En efecto, si no logramos especificar el modo cómo la enfermedad

⁸⁶ MARTÍN ECHAVARRÍA, «Principios filosóficos para una teoría de la enfermedad psíquica y de la psicoterapia» (trabajo presentado en la XXXII Semana Tomista «Filosofía del cuerpo», Sociedad Tomista Argentina: Buenos Aires, septiembre de 2007), 5. <http://www.sta.org.ar/cms/index.php/xxxii-filosofia-del-cuerpo> (Consultado el 10 de abril de 2017).

⁸⁷MARTÍN ECHAVARRÍA. *La Praxis de la Psicología y sus Niveles Epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*, 392.



psicológica se reduce a la dimensión moral, el modo de superación puede terminar siendo, en definitiva, de orden moral. De ahí que el profesor Martín Echavarría conceptualiza la psicoterapia como una pedagogía moral individual⁸⁸. En este contexto, es que, por ejemplo, afirma respecto a la psicoterapia, lo siguiente:

Tres parecen ser las fuerzas interiores fundamentales que pueden provocar la transformación radical del carácter, bajo el impulso de la gracia: 1) La humildad, para reconocer que se ha conducido la vida en un modo errado, y para descubrirse a sí mismo así como uno es, sin máscaras. R. Allers habla incluso, como santo Tomás, de una *conversión*; 2) de este modo, se hace posible dirigir la vista hacia la luz de la verdad, que brilla en el ápice de nuestra mente y nos muestra el camino del cambio; 3) El amor del bien, acompañado de la esperanza de alcanzarlo.⁸⁹

Por lo tanto, la psicoterapia queda comprendida como una cierta ética aplicada y personalizada; una pedagogía moral individual. Lo que en un principio se entendió como una realidad *sui generis* vemos el peligro que se reduzca al ámbito moral sin mayor especificación. Queda sentada la importancia y dificultad a la vez de definir teoréticamente el elemento diferenciador de la enfermedad psíquica; aquello que la hace una realidad *sui generis*.

El punto medular de todo, parece ser el siguiente. Si identificamos la enfermedad psíquica con los vicios patológicos, concebimos su especificidad por una diferencia de materia con respecto a los vicios humanos. En este sentido, Echavarría dice que la *aegritudo animalis* es "un trastorno de la vida sensitiva interior y de la afectividad con génesis anímica, en cuanto causado por las malas costumbres, que la indispone respecto de su inclinación natural"⁹⁰. Creemos que al decir "con génesis anímica" se acercó a una definición formal, pero finalmente hizo residir su especificidad en un elemento material, a saber, las inclinaciones naturales.

Para lograr diferenciar formalmente la enfermedad psíquica, en cuanto que ella cualifica el ámbito operativo, creemos necesario distinguir esta realidad de acuerdo a los principios operativos humanos. Pero en el vicio patológico, está confundido el apetito sensitivo con la voluntad, en cuanto que ambos pueden ser principio de estos desórdenes. Por lo tanto, no logramos penetrar en el estatus propio de la enfermedad

⁸⁸ MARTÍN ECHAVARRÍA. *La Praxis de la Psicología y sus Niveles Epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*, 570.

⁸⁹ *Ibid.*, 596.

⁹⁰ *Ibid.*, 389



psíquica. Quedan, así, dos posibilidades: o no es posible distinguirla formalmente de otros desórdenes -enfermedad corpórea y vicio moral-, o hay que afirmar que la enfermedad psíquica consiste formalmente en un desorden del apetito sensitivo.

Producto de esta dificultad, y constantando la realidad actual de la psicología clínica, es que el profesor Echavarría afirma que ésta continúa teniendo un estatus epistemológico ambiguo⁹¹.

Por último, hay que decir que consideramos de la mayor importancia los aportes del Dr. Echavarría. A pesar de las diferencias que se puedan encontrar con nuestra posición, estamos persuadidos que son mínimas en comparación con los puntos comunes. Más bien las diferencias ocurren, por decirlo de alguna manera, en las últimas conclusiones sobre algunos temas en particular, como los que hemos mencionado. Pero autocomprendemos nuestra posición en continuidad y complemento de la doctrina del profesor Echavarría. Además, ha examinado este y muchos otros temas con detención, realizando multitud de distinciones relevantes sobre la materia. El estudio de sus planteamientos lo consideramos obligado para quien desee profundizar en la naturaleza de la psicología clínica.

⁹¹ "El estatuto epistemológico de la psiquiatría sigue siendo ambiguo, no menos que el de la psicología y la psicoterapia" (MARTÍN ECHAVARRÍA. *Las Enfermedades Mentales según Santo Tomás de Aquino [II]*, 20, nota al pie de página 39.)



I. CONSIDERACIONES EPISTEMOLÓGICAS PRELIMINARES

El objeto de este capítulo, no consiste en situar acabadamente el estatus epistemológico de la psicología clínica. Es evidente la importancia de esta tarea y bien justificaría una obra aparte, pero no es el propósito de este capítulo ni de nuestro trabajo. Más bien intentaremos a continuación proveer de algunas nociones que sirvan de marco para la investigación posterior y para orientar respecto al tipo de conclusiones que buscamos, lo cual bien podría servir para la psicología clínica como para cualquier otra ciencia.

Pues bien, nos proponemos investigar la naturaleza de la psicología clínica. Hace falta, por tanto, explicitar a qué nos referimos específicamente cuando declaramos nuestra intención de conocer la *naturaleza* de algo. La importancia de esta cuestión radica fundamentalmente en el panorama actual de las ciencias, en donde se ofrece una pluralidad de métodos y paradigmas a partir de los cuales emergen las distintas teorías. Decimos que surgen *a partir de* ellos, porque cada paradigma conlleva un conjunto de principios sobre los que se comienza la especulación. Sin una claridad inicial a este respecto, no será fácil comprender al autor que se lee; siempre permanecerá la pregunta tan frecuente hoy en día, ¿desde qué "lugar" epistemológico está hablando?

Es por eso que en este primer apartado buscamos esclarecer algunas cuestiones epistemológicas que servirán de clave interpretativa. Esperamos además que sirvan, no sólo a quien no esté familiarizado con la filosofía ni con la filosofía tomista, sino que incluso a autores de la misma Escuela, puesto que al interior de ella también encontramos importantes diferencias y olvidos en este aspecto.

Para estos efectos, en cuanto que nuestro propósito es alcanzar un conocimiento científico, comenzaremos por sintetizar nuestro concepto de ciencia. Para ello, subdividiremos el tema en tres: 1) notas generales del conocimiento científico, 2) la ciencia como hábito y 3) el objeto de la ciencia.



1. El concepto de ciencia

1.1 Notas generales del conocimiento científico

Averiguar acerca de la naturaleza de la psicología clínica, consiste en *definir*. La definición es una tarea ardua, pero tiene una importancia capital para la inteligibilidad precisa de algo. En efecto, "la definición es la oración que nos indica qué es la cosa"⁹², de manera que la imprecisión de la definición es como el coeficiente de ignorancia respecto a esa cosa, al menos en cuanto a la capacidad de ser captado por la inteligencia. En la misma medida de su imprecisión se verá oscurecido el quehacer científico.

La definición es un cierto conocimiento. Ahora bien, de acuerdo a Aristóteles, el conocimiento puede ser distinguido en empírico, técnico y científico:

Muchos recuerdos referentes a una misma cosa dan por resultado una experiencia. Y pareciera que la experiencia es casi semejante a la ciencia y a la técnica, empero, ciencia y técnica arriban a los hombres a partir de la experiencia. Pues la experiencia engendró la técnica, como dijo con razón Polo, y la inexperiencia el azar. Nace la técnica cuando, de un cúmulo de nociones empíricas se elabora un único juicio universal válido para todos los casos semejantes. Formular el juicio de que tal medicamento curó a Calias, que se encontraba aquejado de tal o cual enfermedad, y que lo mismo hizo con Sócrates y con muchos individuos, es propio de la experiencia. Pero saber que un medicamento curó a todos los individuos de cierto tipo, considerados como pertenecientes a una especie determinada, aquejados de cierta enfermedad, como, por ejemplo, los flemáticos o los biliosos, o los afectados de fiebre alta, es cosa de la técnica.⁹³

Es necesario notar que la denominación «técnica» puede prestarse para confusión por cuanto no coincide con lo que actualmente se entiende por ello. Aquí la técnica está fundamentalmente referida a un saber universal, mientras que en la actualidad técnica hace referencia también a quien posee un saber pero que no traspasa el límite del conocimiento particular.

Por su parte, el conocimiento fundado en la experiencia tiene un valor de índole más particular. Por esta razón es que, como notaba Aristóteles, en las ciencias particulares, que se orientan al obrar, como el obrar no es sino en lo particular, muchas veces el

⁹² *Nam definitio est oratio indicans quid est res. (In Physic., lib. 4 l. 5 n. 3)*

⁹³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 981a



conocimiento empírico, es más eficaz que aquel de quien posee un conocimiento científico y está privado de la experiencia⁹⁴. Esto es fácilmente constatable en la psicología clínica, en la valoración positiva que se hace de los «años de experiencia» en la profesión.

Sin embargo, aunque el conocimiento que surge de la *experientia* tiene un inmenso valor práctico, no alcanza la perfección del conocimiento científico:

creemos que en general el saber y la capacidad de comprender pertenecen más bien a la técnica que a la experiencia, y reputamos más sabios a los técnicos que a los empíricos, pues la sabiduría, en todos los hombres, está vinculada al saber más estricto. Y esto ocurre porque unos conocen la causa y otros no. Los empíricos saben que una cosa es, pero ignoran el porqué; los técnicos, en cambio, conocen el porqué y la causa⁹⁵

Por tanto, la dificultad de una obra orientada por la *experientia* está en que no logra la mayor perfección a que puede aspirar, porque no alcanza a dar cuenta explícitamente de las razones últimas e inmóviles que fundamentan el emprender tal o cual acción. En cambio, cuando el conocimiento alcanza estas razones, puede conscientemente decidir si hacer esto o aquello, conociendo sus consecuencias y el modo cómo inciden específicamente los distintos factores. Por lo tanto, el conocimiento otorga libertad para la obra en la medida en que permite una posesión más íntima de la operación, posibilita mayor precisión en las intervenciones y, además, da la posibilidad de enseñar a otros la ciencia que se posee. Veamos cada uno de estos elementos.

La mayor precisión de las intervenciones se funda en el hecho de que dada la mayor perfección de la ciencia es posible a partir de ella ordenar lo particular. Es lo que ocurre en una construcción: el obrero común es conducido por el jefe de obra y éste por el arquitecto. El ascenso es en función del conocimiento; de la capacidad de conocer con un grado mayor de universalidad el fin intentado, porque en el fin universal está contenido el fin particular pero de un modo más perfecto y con otros fines particulares que lo completan. Luego, tenemos que no sólo el conocimiento universal ordena, sino que además trae consigo mayor deleite porque mediante él, el hombre entra en una posesión más íntima de la realidad y de sí mismo. Por último, como muy digno de notar,

⁹⁴ Ibid.

⁹⁵ Ibid.



está el hecho que por la posesión de la ciencia se es capaz de transmitir a otros dicho conocimiento:

En general, el signo distintivo del sabio y del ignorante es la capacidad de enseñar, y por esto estimamos que la técnica es en más alto grado ciencia que la experiencia, porque los técnicos pueden enseñar y los otros no.⁹⁶

El cúlmine del conocimiento humano radica en la metafísica o con otro nombre conocida como sabiduría. Venimos de hablar del conocimiento práctico, pero en la sabiduría, más que en cualquier otro conocimiento, se manifiestan estas perfecciones. Respecto a ella Santo Tomás resumía lo que venimos de decir: "la sabiduría es el más sublime, el más perfecto, el más deleitable y el más útil de los saberes humanos"⁹⁷.

Esto manifiesta la ordenación del ser humano al orden contemplativo y la necesidad de que las cosas, es decir, toda técnica, ciencia, actividad y proyecto, sea ordenado a partir del orden contemplativo, o al menos en conformidad con el. Es determinarse decididamente por la primacía de lo teórico. Es también el motivo de comenzar haciendo psicología clínica por las causas primeras, aunque luego, ya poseídas, se pueda prescindir de la consideración actual de ellas.

Dado lo anterior, aunque una definición supone una determinación, no cualquier determinación es la que buscamos. Una determinación de la *experientia* es una determinación empírica, mas nuestro propósito se dirige a encontrar determinaciones científicas. Y este es el sentido específico como intentaremos *definir*.

1.1.1 La ciencia desde una perspectiva realista

Por otro lado, en nuestra investigación nos situamos en una perspectiva realista, convencidos de que el principio que debe regular una verdadera definición es la realidad, siendo ésta cognoscible y asimilable por el ser humano al encontrarnos abiertos entitativamente a ella. Y puesto que la realidad es nuestro principal punto de referencia, todo lo demás se subordina a ella. Por eso es que de alguna manera se

⁹⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 981b

⁹⁷ *Inter omnia vero hominum studia sapientiae studium est perfectius, sublimius, utilius et iucundius.* (*Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 2, n. 1)



puede afirmar que la verdad está propiamente en el entendimiento, sin embargo, nace de la verdad de las cosas⁹⁸.

A su vez, la psicología clínica tiene un objeto, que independiente de cuál sea, se corresponde con una determinada esfera inteligible de la realidad. Una de las principales conclusiones que surgen del realismo, es que éste objeto -o aspecto de la realidad- debe ser aquello que primariamente regla y determina nuestro entendimiento, de modo que debe asimilarse a él en orden a la posesión de tal o cual ciencia. Definiendo la ciencia, Millán-Puelles explica esto:

Considerada objetivamente, toda ciencia es un *sistema* (...) o composición de verdades científicas (...) Este conjunto es un puro ente de razón. Aunque las mismas verdades que en él se ordenan sean concernientes a un ser real, la ordenación y la articulación de ellas es un tejido de relaciones de razón, una estructura puramente lógica. En la realidad extramental, lo que la ciencia estudia tiene una unidad que fundamente a la que posee el sistema (...) El sistema despliega, de una manera *lógica*, lo que en la cosa es una unidad real.⁹⁹

Si bien, en la explicación se pone el acento en el sistema científico como ente de razón, lo cierto es que éste se apoya a su vez en la unidad que la cosa tiene en la realidad extramental. Así se alcanza una síntesis equilibrada entre subjetividad y trascendencia del conocimiento humano.

Esto es ciertamente contrario al planteamiento de las corrientes que atraviesan el pensamiento moderno y contemporáneo, que se quedan unilateralmente en concebir la ciencia en su horizonte lógico, olvidando la realidad extramental:

El pensamiento moderno, en cambio, está en este punto determinado por el prejuicio criticista. De tal manera, no es el objeto, en su realidad, y como término de una relación trascendental de las facultades cognoscitivas humanas, quien impone el camino de acercamiento a su verdad y necesidad, sino que, por el contrario, es el hombre y su punto de vista quien le impone a éste su propia naturaleza de objeto. O, más precisamente, no es el objeto quien impone el método, sino el método elegido por el hombre quien constituye el objeto. La ciencia, por lo tanto, no es un modo de saber acerca de la realidad en cuanto tal, sino un cierto modo metódico de organizar en un sistema preciso y coherente un sector fenoménico.¹⁰⁰

⁹⁸ Cfr. *De veritate*, q. 1, a. 2

⁹⁹ ANTONIO MILLÁN-PUELLES, *Fundamentos de Filosofía* (Madrid: Ediciones Rialp, 2001), 174-175.

¹⁰⁰ FÉLIX LAMAS, *La experiencia jurídica* (Argentina: Instituto de Estudios Filosóficos Santo Tomás de Aquino, 1991), 262.



Constatando esta realidad Ignacio Andereggen advierte el desorden que supone para la investigación científica:

Esta primacía del método sobre la realidad misma no es la guía para la resolución de los problemas humanos. Es una pretensión desordenada del espíritu, porque ciertamente la realidad, y en especial la realidad humana, no se puede abarcar con un método, y menos aún con uno entendido en el sentido de las ciencias empíricas de la modernidad. Por eso, en primer lugar, debemos reflexionar -como hacía Aristóteles- acerca de la realidad misma estudiada llegando por muchos canales.¹⁰¹

Por lo tanto, si se busca fundamentar una ciencia, lo primero a definir no debe ser tanto el método, cuanto el objeto extramental inteligible que le da unidad a la ciencia porque tiene él mismo entitativamente unidad propia. Esto implica una actitud de observación atenta a las cosas, antes que a la propia subjetividad del investigador. Por eso que se nutre tan eficazmente de la capacidad de admiración. La actitud contraria, que busca antes el método que el encuentro con la realidad, es inevitablemente una actitud egocéntrica y a la larga vana.

La búsqueda honesta de las cosas en su entidad, es el principio por el cual es posible ordenar las ciencias desde un punto de vista objetivo, porque parte de una consideración del ser de las cosas. Aunque puedan haber muchas disputas sobre el número de las ciencias y el objeto de cada una, el pensamiento contemporáneo avanzaría si es que no existiera el grave impedimento actual de alterar el principio de investigación, vale decir, la inversión método-objeto o mejor dicho, subjetividad-entidad. Estamos convencidos que siguiendo este camino es que las ciencias han llegado a desmembrarse, perder identidad y lo que es más grave, perder contacto vital con el hombre común. Se podrá alegar con Poincaré que la ciencia es por esencia *aplicada* y que si bien se ha perdido en unidad, se ha ganado en *aplicabilidad*¹⁰², pero esta aplicabilidad se tiende a restringir al ámbito científico-técnico. Por lo mismo, aunque se avanza a gran velocidad en el mejoramiento de la técnica, se ha perdido la sabiduría específicamente humana que muestra cómo ordenar la técnica.

¹⁰¹ P. IGNACIO ANDEREGGEN, «La constitución epistemológica de la psicología cristiana» (trabajo presentado en el Congreso «Psicología y visión del hombre desde la fe», Universidad Católica San Pablo: Arequipa, 2009), 39.

¹⁰² Cfr. JOSÉ MARÍA PETIT. *La filosofía de la naturaleza como saber filosófico* (Barcelona: Acervo, 1980), 481.



Diferenciándonos en esto de buena parte de los teóricos actuales en psicología, nuestra investigación apunta a desarrollar una especulación acerca de la psicología clínica fundada en su entidad extramental.

1.1.2 El conocimiento de la naturaleza

La indagación de la *naturaleza* de la psicología clínica, dice relación con la búsqueda de un saber científico acerca de todo aquello que la hace posible a modo de fundamento suyo. La razón está en que la naturaleza es "principio del movimiento y del reposo en aquello en que está primero y por sí, y no por accidente"¹⁰³, por lo que quitada la naturaleza cesaría toda actividad y todo principio inteligible intrínseco de movimiento, motivo por el cual la naturaleza se identifica con el fundamento último de una cosa en el orden dinámico. De modo que, mediante el conocimiento de la naturaleza de la psicología clínica, descubriremos sus determinaciones últimas y esenciales.

A su vez, si nos adentramos en los fundamentos, nos encontramos, según explica Aristóteles, con que en toda ciencia hay principios, causas y elementos. De modo que en el conocimiento de estas determinaciones consiste el proceder científico:

en todas las ciencias que versan sobre los principios, causas o elementos, el conocimiento y la ciencia proceden de la cognición de los principios, causas y elementos¹⁰⁴.

Por tanto, en orden a poseer una ciencia, el conocimiento de su naturaleza viene a significar conocer sus principios, causas y elementos. Ahora bien, toda actividad -como la psicología clínica- en cuanto es una cierta naturaleza, consiste ella misma en un movimiento hacia algo y se mueve en orden a ello hasta alcanzarlo, momento en que reposa; pues bien, mediante el concepto de naturaleza nos referimos al principio unitario que explica el movimiento y que en el orden natural es originario y no originado, el cual, sin embargo, puede ser explicado diferenciada y específicamente por sus principios, causas y elementos.

El saber perfectivo que es la ciencia se logra a través del conocimiento de las causas, que de acuerdo a Aristóteles podemos reducir a cuatro: material, formal, eficiente y

¹⁰³ ARISTÓTELES, Física, II, 1, 93 (192 b 8)

¹⁰⁴ ARISTÓTELES, Física, I, 1, (184 a)



final. Sobre ellas hay que dar razón para conocer suficientemente la naturaleza de una cosa. En ellas se revela, por usar la expresión de Lamas, el *eidos* o constitutivo formal del objeto, en cuanto que la realidad es constitutivamente una forma y una materia, causada por dos principios extrínsecos a la cosa por estar fuera de ella: un principio eficiente y un principio final¹⁰⁵.

1.2 El hábito de la ciencia

La ciencia es un hábito que hace conocedor de una materia a quien la posee. Pero no provee de cualquier conocimiento, sino que toda definición científica tiene una vocación a lo *necesario* y *universal*:

Para *Aristóteles* y para *santo Tomás de Aquino*, que en este punto sigue al *Estagirita*, la ciencia es el saber cuyo objeto formal es lo universal y necesario; "universal" y "necesario" no son dos notas que se yuxtaponen sino que se co-implican, a punto de contribuir a explicarse la una por la otra.¹⁰⁶

Tiene una vocación a lo necesario porque si decimos algo de la cosa que puede no ser, entonces no hemos alcanzado su razón definitiva, es decir, aquello que lo define. Aquí necesario se opone a contingente. En este sentido no son científicas las verdades contingente, lo cual puede suceder en cuanto que pueden existir cosas verdaderas pero no necesarias. Por ejemplo, que sin el sol no podría existir vida en la tierra, porque aunque esto puede ser constatado como una verdad, podría existir otra cosa que haga las veces de sol. Se entiende que esto se co-implica con la universalidad del conocimiento científico, porque todo lo necesario no puede sino ser de ese modo en todos los casos, por lo cual decimos que es universal.

Aristóteles explica muy bien esto en los *Segundos Analíticos*:

El conocimiento científico y su objeto difieren de la opinión y del objeto de la opinión en que el conocimiento científico es conmesuradamente universal y procede por nexos necesarios, y lo que es necesario no puede ser de otra manera. Y así, aunque hay cosas que son verdaderas y reales, y que con todo pueden ser de otra manera, el conocimiento científico no puede evidentemente referirse a ellas; si lo hiciera, las cosas que pueden ser de otra manera serían incapaces de ser de otra manera. Tampoco tienen ellas nada que ver con la intuición racional -

¹⁰⁵ Cfr. *De principiis naturae*, cap. 3

¹⁰⁶ Félix LAMAS. *La experiencia jurídica*, 261.



entiendo por intuición racional una forma originaria de conocimiento científico-, ni tampoco con el conocimiento indemostrable que es la captación de la premisa inmediata. Así pues, dado que la intuición racional, la ciencia y la opinión, y lo que estos términos manifiestan, son las únicas cosas que pueden ser verdaderas, se deduce que es la opinión lo que está relacionado con lo que puede ser verdadero o falso, y puede ser de otra manera; la opinión es, de hecho, la captación de una premisa que es inmediata, pero no necesaria. Este punto de vista se acomoda, además, a los hechos observados, ya que la opinión es inestable, y tales son también los seres descritos como objetos de la misma. Además, cuando un hombre piensa que una verdad no puede ser de otra manera, siempre piensa conocerla, nunca piensa que opina sobre ella. Cree que opina sobre ella cuando piensa que un nexo, aún cuando actualmente sea así, puede muy fácilmente ser de otra manera; él cree, en efecto, que éste es el objeto propio de la opinión, mientras que el objeto del conocimiento es lo necesario.¹⁰⁷

El hábito de la ciencia está constituido por verdades de este tipo. A su vez, sistematizamos las diversas verdades agrupándolas de acuerdo a una *razón común* y este es el modo como se constituyen las diversas ciencias. El modo como se constituye esta idea común entorno a la cual se reúne una ciencia, ha suscitado mucho debate en la historia de la filosofía. No obstante hoy en día más bien podríamos decir que existe un olvido al respecto. Por lo mismo, nos detendremos por un momento a recuperar la doctrina de la Escuela acerca de este problema.

José María Petit es probablemente uno de los autores contemporáneos que ha abordado con mayor lucidez la cuestión. Citando a Kant, dice:

La ciencia no puede fundarse por la analogía de los elementos diversos o de las aplicaciones contingentes sino que debe hacerlo «en razón de la afinidad de las partes y de su derivación de un único fin supremo e interno». En el esquema de una ciencia debe estar *a priori* el «bosquejo del todo y su división en partes y distinguirlo con seguridad, y según principios de todos los demás.¹⁰⁸

Y más adelante vuelve a Kant en una esclarecedora explicación:

«Nadie ensaya establecer una ciencia sin tener una idea por fundamento. Pero, en la ejecución de esta ciencia, el esquema e igual la definición, que se le da desde el comienzo de la ciencia, raramente corresponde a su idea: pues ésta reside en la razón como un germen en el que todas las partes están aún muy envueltas, muy guardadas y difíciles de conocer mediante la observación microscópica. Por esto, estando concebidas todas las ciencias desde el punto de vista de cierto interés general, es preciso definir las y determinarlas, no después de la

¹⁰⁷ Segundos Analíticos, I, 33

¹⁰⁸ PETIT, *La filosofía de la naturaleza como saber filosófico*, 436-437.



descripción que hace su autor, sino según la idea que se encuentra fundada en la razón misma de la unidad natural de las partes que él ha reunido»¹⁰⁹

La idea directriz de la ciencia, coincide con lo que en la Escuela ha venido a llamarse su objeto formal. A continuación, ahondaremos en el modo como constituimos el objeto formal de una ciencia, distinguiendo dos procesos de abstracción del todo heterogeneos, pero fácilmente confundibles, como es la abstracción total y la abstracción formal.

1.2.1 Abstracción total y abstracción formal

La abstracción es un proceso de remoción, es decir, dejar de considerar algo, en nuestro caso, las partes y accidentes de la cosa a definir. Ahora bien, la abstracción puede ser de dos tipos, total o formal. La abstracción total reúne diversos términos en uno, pero de acuerdo a una comunidad en la línea de la materia o de la potencialidad. Un ejemplo, como ya lo advertimos, son los géneros, porque cuando digo «animal» confundo en dicho concepto al caballo, al perro y a la serpiente, de manera que aquello que está en acto no es propiamente *animal*, sino que más bien lo existente es un ejemplar de determinada especie como un perro, un caballo o una serpiente. De ahí la denominación de esta abstracción como *total*, porque reúne miembros como un todo, sin más consideración que ésta, es decir, sólo considerando que pueden agruparse bajo algún aspecto pero careciendo de una determinación actual. En efecto, cuando digo animal, hago referencia a un ente vivo dotado de sensibilidad, lo cual pertenece al orden de su corporeidad y no de un principio actual que lo determine a ser tal o cual animal. Así, toda categorización implica un proceso de abstracción total y pueden existir tantas categorías como razones comunes se puedan encontrar. Por ejemplo, también podría juntar al perro con el caballo, por ser mamíferos, o por ser cuadrúpedos, o por ser sanables, etc. Por esto es que si diferenciáramos algo -v. gr. las ciencias- a partir de la abstracción total, la estructura de su organización, desde un punto de vista ontológico, quedaría en la arbitrariedad. De hecho, como ya hemos comentado, es lo que ha tendido a ocurrir en el panorama actual de las ciencias, en donde muchas veces el criterio que justifica la unidad de una ciencia es por una comunidad de contenidos, o por el intento de un fin establecido de manera pragmática.

¹⁰⁹ Ibid.



En cambio, la abstracción formal implica una comunidad, pero en la línea de la forma o del acto. Mediante este proceso podemos determinar las cosas desde su ser, lo cual permite alcanzar una razón desde su realidad ontológicamente prioritaria, es decir, desde su forma o principio actual. Por eso es que el conocimiento formal nos permite comprender con más profundidad el mundo y de un modo mejor organizado, porque responde al criterio del ser. No se trata de excluir la abstracción total, pues evidentemente que puede servir de mucho y permanentemente lo estamos haciendo; más bien se trata de asumir la prioridad del principio formal y que de él se tome la razón última que rijan nuestra consideración de las cosas.

Esto es aplicable no sólo a la concepción general de una ciencia, sino también a cada una de las afirmaciones que se realizan y que pretenden ser científicas. Porque no sólo es cierto que toda ciencia se agrupa entorno a un objeto formal, sino también que esa formalidad ilumina todas las verdades parciales que se afirman al interior de esa ciencia.

Si intentamos concretar esto en la psicología clínica, nos encontramos rápidamente con el problema. Se observa, por ejemplo, en la dificultad que encuentra el psicólogo clínico cuando quiere explicar el sustrato real que permite diferenciar la psicología con la psiquiatría, porque siendo una materia tan cercana, no se ve con claridad la diferencia específica.

También se puede ver en el modo como se llevan adelante ciertos tratamientos, los cuales se realizan en base a un diagnóstico en el que prima un aspecto material del problema. Por ejemplo, cuando un joven que consume alcohol en exceso es tratado por adicciones, cuando en realidad el problema está motivado de un conflicto con el padre. Nuevamente el peligro aquí es entender el consumo de alcohol y el problema con el padre materialmente; para decirlo esquemáticamente, como un principio al lado del otro, como partes de un todo. Si un sujeto consume alcohol en exceso, puede ser que tenga una adicción verdaderamente, pero también puede ser que ese problema esté siendo causado por una tristeza intensa que nace de un conflicto con su padre y que lo lleva a huir de ese mal percibido. Si este último es el caso, no se trata de negar el exceso en el consumo de alcohol; tampoco hay que dejar de llamarlo un problema. Hay que captar que la tristeza por el conflicto con el padre es lo específico de todo su problema, de manera que es como el principio que informa la huida, y el consumo de



alcohol es una huida. Esto es, ver el conflicto como lo actual que informa muchas otras conductas en las que a simple vista puede no verse la relación.

Otro ejemplo común, es cuando se atribuye al diagnóstico descriptivo -p. ej. depresión- un poder explicativo y entonces se considera que la explicación última a lo que le sucede al sujeto es que "tiene depresión", sin más. Para llegar a un verdadero diagnóstico, en cambio, se requiere advertir que es cierto que Juan está experimentando una tristeza intensa y duradera, calificable como depresión. Pero inmediatamente es posible preguntarse ¿tristeza respecto a qué? ¿cuál es el mal presente percibido que lo aflige? La razón está en que la tristeza a su vez es actualizada por otro principio que es el objeto que entristece. Por lo tanto, se debe especificar qué cosa es esa tristeza en un nivel formal; cuál es el contenido específico que pone en acto la tristeza en Juan: ¿la culpa por un acto realizado?, ¿la rabia por una traición que no ha podido vindicar?, ¿un abuso deshonesto sufrido en la infancia?.

Si procedemos de este modo, el proceso lógico del que nos estamos valiendo es el de la abstracción material, en circunstancias que podríamos conocer de manera más perfecta el problema si pensáramos desde una perspectiva formal.

1.2.2 Objeto formal y objeto material de una ciencia

Si nos remontamos a considerar aquello por lo que primeramente mira una ciencia de acuerdo a ambos modos de abstracción, nos encontramos con dos objetos. De la abstracción material nace el llamado objeto material y de la abstracción formal el objeto formal.

Millán-Puelles explica la diferencia entre objeto formal y objeto material de una ciencia:

Un mismo objeto puede ser estudiado por una pluralidad de ciencias; de ahí la distinción entre el objeto material y el objeto formal del sistema científico. Es *objeto material* de una ciencia la materia de que esta se ocupa, pero considerada en sí misma, independientemente de su captación científica. Es el supuesto mismo del sistema, íntegramente dado en la plenitud de sus aspectos y dimensiones. *Objeto formal* es el aspecto a cuyo través la ciencia considera el objeto material; por tanto, aquello que da unidad al respectivo sistema y lo que es directa y previamente captado en cada ciencia; siendo, en cambio, el objeto material algo alcanzado de una manera indirecta y secundaria. Es así como una y la misma realidad, por ejemplo, la de los actos humanos, puede ser objeto de dos ciencias, la psicología y la ética, en tanto que esos



actos son el objeto material que cada una de esas ciencias trata desde un punto de vista u objeto formal distinto.¹¹⁰

La referencia de Millán-Puelles respecto a que el objeto formal es lo directa y previamente captado es de capital importancia, puesto que de no constituirse una ciencia por su objeto formal, caemos en una sistematización cuya unidad es material, lo cual no puede llamarse con propiedad ciencia. Es lo que también denuncia Petit respecto a las ciencias descriptivas:

La unidad de las ciencias descriptivas es meramente material. No se capta en sus diversas partes la idea directriz. Estos saberes han de ser considerados como meras colecciones cual resultaría en una biblioteca en la que la única unidad sería la materialidad de la letra escrita. Pero donde cada grupo de libros tendría una unidad diferente, la de la propia temática de que se trate. Es éste el aspecto que necesariamente han de presentar las ciencias verdaderas. Son simplemente ciencias experimentales y es bien sabido que, como dice Aristóteles, la experiencia es un grado de saber superior al conocimiento sensible que siempre versa sobre lo singular, pero no puede ser fundamento del saber científico.¹¹¹

El objeto formal ha de ser la razón común fundamental que rige toda ciencia. Pero esto no es fácil de comprender, sobre todo para la mentalidad contemporánea. Un buen ejemplo y síntesis es la explicación que realiza Petit acerca del objeto de la filosofía de la naturaleza:

para constituir una ciencia es preciso algo más que saber una nota común a todos los objetos de la misma. Cuando se indica que la Filosofía de la Naturaleza es la ciencia que estudia el ente móvil en cuanto ente móvil, sólo en el primer caso puede entenderse «ente móvil» como el conjunto de todas las sustancias sujetas a movilidad. Es un término extensivo que denota una pluralidad; es, podríamos decir, una abstracción total. Si alguien dijera que estudia la esencia de los entes móviles lo único que afirmarían es que no los estudia bajo determinada perspectiva sino simplemente «tal cual son», pero esta ciencia sería simplemente una colección inacabada de conocimiento «esencial. Al decir que la Filosofía de la Naturaleza estudia el ente móvil en cuanto ente móvil hay que pensar que el segundo uso de esta expresión es radicalmente diferente del primero e incluso que, en rigor, éste deriva de aquél.¹¹²

Además, la definición del objeto formal no es una cuestión arbitraria. Tal como hemos advertido previamente, debe fundarse nuestro conocimiento en la cosa misma; de ella debe desprenderse una formalidad real:

¹¹⁰ ANTONIO MILLÁN-PUELLES. *Fundamentos de Filosofía*, 176.

¹¹¹ *Ibid.*, 438.

¹¹² *Ibid.*, 470 y 471.



El objeto formal no se reduce a una simple actitud subjetiva. Es algo radicado y presente en el objeto material que a su través se alcanza, constituyendo así una de las formas o dimensiones propias de este¹¹³

Muy común es en la actualidad el intento por determinar el objeto formal de una ciencia, pero comenzando por el objeto material, como si la formalidad de su objeto se obtuviera haciendo una serie de diferencias que finalmente terminen por aislar un ámbito específico. Esto es confundir las cosas:

Empezar por delimitar el objeto material de una ciencia definido como aquellas cosas de las cuales se trata en una determinada ciencia, y definir *después* el objeto formal como el modo de estudiar el anteriormente definido objeto material, es mezclar cosas heterogéneas.¹¹⁴

Hay que advertir que la relación entre objeto material y objeto formal no es la de género a especie, sino la de potencia a acto¹¹⁵, por lo cual nada nos dice el objeto material respecto al objeto formal. Por lo mismo, el objeto formal se funda en la unidad natural de cierta esfera inteligible de la realidad. A esto nos referimos cuando decimos que el principio de investigación científica radica en la realidad entitativa y no en un método fundado en la subjetividad.

En la doctrina del objeto formal, queda así reunida y manifestada de un modo equilibrado el fundamento necesario para alcanzar un conocimiento científico de la realidad.

Para llegar entonces a una definición científica se requiere ascender hasta una razón primera que remueva todas las accidentalidades y sea capaz de formular en una oración la cosa como un todo con lo necesario y universal que hay en ella. La sistematización de estas afirmaciones de acuerdo a una razón común, es lo que entendemos específicamente por ciencia. Junto con Lamas, podríamos resumir:

La ciencia es una intelección del *eidos* o constitutivo formal de la realidad, según la formalidad específica de cada ciencia, en su intrínseca necesidad constitutiva (...) Decir, pues, que la ciencia tiene por objeto lo universal y lo necesario, o el *eidos* constitutivo de la realidad con sus propiedades, equivale a decir que es un conocimiento o saber por las causas, en tanto la

¹¹³ ANTONIO MILLÁN-PUELLES. *Fundamentos de Filosofía*, 176.

¹¹⁴ *Ibid.*, 470.

¹¹⁵ Cfr. JOSÉ MARÍA PETIT. *La Filosofía de la naturaleza como saber filosófico*, 463.



propia esencia y la necesidad intrínseca de algo se expresa a través de las causas, que son los principios reales que constituyen a algo en la existencia.¹¹⁶

Aunque alguien quiera entender otra cosa por ciencia, ni aún en ese caso dejaría de existir este conocimiento verdadero y perenne a que aspira el ser humano mediante su esfuerzo especulativo y que por tratarse de una realidad con entidad propia, bien merece una denominación particular.

1.3 La perfección objetiva de la ciencia

Buscamos que aquello que definimos logre identificarse con lo definido, lo cual es lo mismo que decir que nuestra búsqueda se ordena al conocimiento de la verdad en cuanto que la verdad consiste en la adecuación del intelecto con la cosa¹¹⁷. Y esto, además de ser compatible con el intento por situar nuestro punto de apoyo en la realidad extramental, nos conduce al hecho de que la posesión por parte de un sujeto de determinada ciencia, es un cierto *conocimiento*. Ahora bien, una cosa se conoce en razón de que está en acto¹¹⁸. Pero como los principios actuales del ente son dos, a saber, su *ser* y su *forma*, en virtud de ambos el ente es cognoscible. Por lo tanto, nuestro esfuerzo debe ir en la línea de captar lo actual y formal de la psicología clínica y de los distintos elementos que en ella se incluyen.

Lamas advierte esta necesidad de captar la dimensión del ser y la dimensión esencial - materia y forma en el caso de los entes naturales-, agregando además una tercera, que sin embargo en su enumeración es la primera por ser una necesidad que se impone a nuestro conocimiento y que hace posible las otras. Afirma, entonces, que para alcanzar la perfección de la verdad objetiva se requiere conjuntamente:

a') el conocimiento de la cosa como sustancia o su reducción a ésta (que, a su vez, implica traspasar el plano fenoménico-accidental y comprender el objeto como sujeto concreto, es decir, determinado por sus accidentes); b') el conocimiento de la esencia o *quiddidad* (o lo que la cosa es); que, a su vez, implica la comprensión de todas las notas constitutivas y propiedades, así como las relaciones que afectan a ambas; c') el conocimiento de la existencia

¹¹⁶ FÉLIX LAMAS. *La experiencia jurídica*, 261.

¹¹⁷ Cfr. *De veritate*, q. 1 a. 1 ad 1

¹¹⁸ *Summa Theologiae* I, q. 87, a. 1 in c.



de la cosa y, más radicalmente, del *acto de ser* (*esse*) que la hace existir; y el conocimiento de los principios de esa existencia (las causas)¹¹⁹

Detengámonos a analizar cada una de estas exigencias porque ambos principios - forma y acto de ser- abren una duplicidad de consideraciones con respecto al conocimiento de la verdad. Además, así abordaremos nuestra especulación desde los principios más altos, esencia y ser, porque ésta es una distinción conforme a la división del ente según sus principios más universales.

Si comenzamos por el *acto de ser*, conviene no olvidar la sentencia siempre actual de santo Tomás:

El mismo ser es lo más perfecto de todas las cosas, pues se compara a todas las cosas como acto. Ya que nada tiene actualidad sino en cuanto que es. De ahí que el mismo ser sea actualidad de todas las cosas y también de todas las formas. De hecho no se compara a las otras cosas como el recipiente a lo recibido, sino en especial como lo recibido al recipiente. Pues cuando digo ser del hombre, o del caballo, o de otra cosa, este mismo ser es considerado como formal y recibido, no como algo al que le compete ser.¹²⁰

En cuanto que es lo más perfecto, el ser se compara a la esencia como el acto a la potencia o como lo recibido al recipiente, porque sin el ser no hay perfección alguna¹²¹:

Existir es la forma o naturaleza en acto. De hecho, la bondad o la humanidad no estarían en acto si no tuvieran lo que nosotros entendemos por existir. Es necesario, pues, que entre la existencia y esencia en un ser veamos la misma relación que hay entre la potencia y el acto.¹²²

A su vez, como ya advertíamos, el conocimiento de algo siempre ocurre en razón de que aquello que conozco tiene ser. En efecto, el objeto propio del entendimiento es el ente, lo cual no es sino la cosa en cuanto que tiene ser. De ahí que entender sea una vocación a la realidad; a las cosas en su ser, porque "sólo se puede conocer lo

¹¹⁹ LAMAS, *La experiencia jurídica*, 240.

¹²⁰ *Ad tertium dicendum quod ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est, unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens. Cum enim dico esse hominis, vel equi, vel cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem ut illud cui competit esse. (Summa Theologiae I, q. 4, a. 1 ad. 3)*

¹²¹ Recordemos que la potencia de ser sólo tiene razón de perfecta con respecto al ser, como *aptitud para ser*.

¹²² *Secundo, quia esse est actualitas omnis formae vel naturae, non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. (Summa Theologiae I, q. 3, a. 4 in c.)*



verdadero, que es lo mismo que decir ser"¹²³. Así, el ser de una cosa es su medida de verdad, por lo cual, la definición, en cuanto que tiene por objeto la verdad, será errada cuando implique la afirmación de algo que no es.

Ahora, si bien el ser es lo actual y recibido, para conocer lo que una cosa es, debemos penetrar en el recipiente. El recipiente, o la cosa que recibe, está en la línea de la esencia, la cual en los entes naturales está compuesta por dos principios, a saber, materia y forma. Así, una definición completa de algo considera tanto la materia como la forma:

Esencia es, propiamente, lo expresado por la definición. La definición comprende los principios de la especie, pero no los principios individuales. Por eso, en las cosas compuestas de materia y forma, la esencia significa no sólo la forma, ni sólo la materia, sino el compuesto de materia y forma en cuanto que son los principios de la especie.¹²⁴

No obstante, dentro de esta duplicidad de principios, existe, sin embargo, un orden según el cual la forma es el principio determinativo actual *por* el cual la cosa es lo *que* es, mientras que la materia es por sí misma informe, indeterminada, pero tiene aptitud o potencia para ser. De acuerdo a este orden, según hemos advertido, una cosa es cognoscible en cuanto está en acto y lo está por la forma. Por lo tanto, la materia, en la medida en que no es acto sino potencia para ser, en razón de ella el ente es incognoscible. Por este elemento potencial, permanece nuestro entendimiento siempre en una cierta oscuridad para conocer la cosa. De manera que, en cuanto a la esencia, lo que ante todo debemos buscar es su razón formal inherente. En virtud de ella podremos conocer lo que la cosa es. No es que excluyamos absolutamente la materia, pero ella misma podrá ser conocida como potencia para ser *tal* acto, por lo cual será cognoscible en razón de la misma forma, de modo que la inteligencia no reposará hasta que no logre conocer la materia en su principio formal.

Esto último puede ser aún más iluminado si ahondamos en la universalidad del conocimiento. En efecto, habíamos dicho que la ciencia consiste en un saber necesario

¹²³ *Praeterea, doctrina non potest esse nisi de ente, nihil enim scitur nisi verum, quod cum ente convertitur.* (*Summa Theologiae* I, q. 1, a. 1 arg. 2)

¹²⁴ *Ad tertium dicendum quod essentia proprie est id quod significatur per definitionem. Definitio autem complectitur principia speciei, non autem principia individualia. Unde in rebus compositis ex materia et forma, essentia significat non solum formam, nec solum materiam, sed compositum ex materia et forma communi, prout sunt principia speciei.* (*Summa Theologiae* I, q. 29, a. 2 ad 3)



y universal. Más no cualquier universalidad logra verdaderamente saciar el apetito humano.

Comencemos considerando que el conocimiento de la esencia revelado en la definición, está dado por un género y una diferencia específica, como cuando digo que el hombre es un *animal racional*. Ahora bien, con respecto a estos elementos constitutivos de la definición y a la luz de la universalidad, es posible inferir que el género a la especie es como el todo con respecto a la parte:

Lo universal más común es con respecto a lo menos común como el todo a la parte. Como un todo, en cuanto que en lo más universal no solamente se incluye en potencia lo menos universal, sino, además, otras cosas, al modo que en *animal* no sólo está incluido el hombre, sino también el caballo.¹²⁵

De esta consideración no es difícil terminar pensando que hay más conocimiento cuando conozco el todo que la parte, y aplicado a la definición, el género que la especie. Y esto porque pareciera desde cierto aspecto que el género contiene más cosas que el conocimiento específico, como la inseguridad contiene más que la vergüenza. De hecho, las ciencias empíricas contemporáneas terminan en un número importante de casos en una clasificación genérica de la realidad. Y es entonces momento para insistir con santo Tomás que "la definición significa la esencia específica"¹²⁶. Por eso conviene completar la sentencia anterior de santo Tomás, diciendo que si bien en el género se contienen algunas cosas que no están contenidas en la especie, por otro lado, lo mismo ocurre en la especie, como parte, "en cuanto que lo menos común en su concepto contiene no sólo lo más común, sino también otras cosas, al modo como en hombre está incluido no sólo el ser animal, sino también racional."¹²⁷ Esta sentencia puede entenderse mejor si comparamos ahora el género con la especie, no ya como el todo con la parte, sino desde otras razones, a decir, como la materia con la forma:

Si consideramos la naturaleza misma del género y de la especie tal como se encuentra en los singulares, en cierto modo y con respecto a ellos tiene razón de principio formal, ya que lo

¹²⁵ *Ad secundum dicendum quod universale magis commune comparatur ad minus commune ut totum et ut pars. Ut totum quidem, secundum quod in magis universali non solum continetur in potentia minus universale, sed etiam alia; ut sub animali non solum homo, sed etiam equus. (Summa Theologiae I, q. 85, a. 3 ad 2)*

¹²⁶ *Et quia essentiam speciei significat definitio. (In Physic., lib. 7 l. 8 n. 9)*

¹²⁷ *Ut pars autem, secundum quod minus commune continet in sui ratione non solum magis commune, sed etiam alia; ut homo non solum animal, sed etiam rationale. (Summa Theologiae I, q. 85, a. 3 ad 2)*



singular se constituye en tal por la materia, y la razón de especie se toma de la forma. Pero la naturaleza genérica se relaciona con la específica como principio material, ya que la razón de género se toma de lo que hay de material en el objeto, y la de especie, de lo que hay de formal, como la razón de animal se toma del elemento sensitivo, y la de hombre, del intelectivo. De ahí que la tendencia última de la naturaleza vaya dirigida a la especie y no al individuo ni al género, pues el fin de la generación es la forma, y la materia existe por la forma.¹²⁸

Así como la naturaleza, también la inteligencia se ordena a lo específico, porque la especie es lo formal de la esencia. Por eso afirma santo Tomás que, "quien conoce algo indistintamente aún está en potencia para conocer el principio de su distinción, como quien conoce el género está en potencia para conocer la diferencia"¹²⁹. No hay que negar que esto sea un cierto conocimiento, pero es inacabado, incompleto. Esto nos previene de entender la vocación universal del entendimiento en la línea de lo material, que es el conocimiento del todo, pero genérico; o dicho de otra manera, el conocimiento de lo universal en el sentido de «lo más común».

Por otra parte, lo específico no se opone a lo genérico, sino que de algún modo en la especie está contenido el género, pero como parte, es decir, distintamente; podríamos decir que en la esencia específica está el todo pero distinguido específicamente. Para continuar con el ejemplo de santo Tomás, en el hombre está contenido animal, pero especificado. Esto no quiere decir que esté el todo genérico en cuanto tal, porque efectivamente en el género hay potencialmente muchas cosas que no están en la parte, pero en la parte se salva íntegramente la razón del todo porque de lo contrario no pertenecería a él.

Ahora bien, en orden a encontrar el fundamento que permite comprender el conocimiento específico como el principal y ordenador, es necesario reparar en que género y especie son *razones*, las cuales no existen en cuanto tales, sino es concretadas en el *supuesto*:

¹²⁸ *Si autem consideremus ipsam naturam generis et speciei prout est in singularibus, sic quodammodo habet rationem principii formalis respectu singularium, nam singulare est propter materiam, ratio autem speciei sumitur ex forma. Sed natura generis comparatur ad naturam speciei magis per modum materialis principii, quia natura generis sumitur ab eo quod est materiale in re, ratio vero speciei ab eo quod est formale; sicut ratio animalis a sensitivo, ratio vero hominis ab intellectivo. Et inde est quod ultima naturae intentio est ad speciem, non autem ad individuum, neque ad genus, quia forma est finis generationis, materia vero est propter formam. (Summa Theologiae I, q. 85, a. 3 ad 4)*

¹²⁹ *Quia qui scit aliquid indistincte, adhuc est in potentia ut sciat distinctionis principium; sicut qui scit genus, est in potentia ut sciat differentiam. (Summa Theologiae I, q. 85, a. 3 in c.)*



Boecio dice que los géneros y las especies subsisten en cuanto que a algunos individuos les corresponde subsistir por el hecho de estar en los géneros y especies comprendidos en el predicamento de la sustancia; pero no quiso decir que subsistieran las mismas especies y los géneros, a no ser que se acepte la opinión de Platón, para quien las especies de las cosas subsisten independientemente de los singulares.¹³⁰

El *supuesto* es lo que está en acto como todo. El género sólo está en potencia y aunque la especie se compare a él como su forma y ésta sea una cierta actualidad, la actualidad última y definitiva es el mismo acto de ser; por eso es que fuera del ser está la nada¹³¹. No se trata de oponer la cosa como teniendo por un lado acto de ser y, por otro, una esencia, sino descubrir la ordenación que existe en todo lo cognoscible al ser en su última actualidad y, por tanto, perfección. Para decirlo a la inversa, la última perfección es el supuesto o subsistente, porque está provisto de acto de ser. Volvemos nuevamente al punto capital descubierto en su máxima originalidad por santo Tomás, hacia el cual todo confluye y en el cual toda otra consideración se apoya: el ser es lo más perfecto y todo es ordenado a partir de él. De ahí que, entre otras razones, se comprenda que para entender algo debemos hacerlo *como substancia* o de algún modo como reducción a ella -como veremos es el caso de la salud y enfermedad psíquica-, porque la substancia es lo que es por sí. He ahí entonces la razón de la principalidad del conocimiento específico: lo subsistente es algo distinto especificado, no algo meramente genérico y, aunque ni el género ni la especie subsistan en cuanto tal, la especie se encuentra en la última disposición en la línea de la esencia, para existir¹³². Así, es posible decir que “ésta es, pues, la esfera objetiva del saber: lo que es universal en sentido específico, lo que constituye la forma o deriva de ella”¹³³.

Decir que lo específico tiene primacía y es lo que verdaderamente sacia nuestra inteligencia, tiene su fundamento, según hemos reflexionado, en la forma que es

¹³⁰ *Ad quartum dicendum quod Boetius dicit genera et species subsistere, inquantum individuus aliquibus competit subsistere, ex eo quod sunt sub generibus et speciebus in praedicamento substantiae comprehensis, non quod ipsae species vel genera subsistant, nisi secundum opinionem Platonis, qui posuit species rerum separatim subsistere a singularibus.* (*Summa Theologiae* I, q. 29, a. 2 ad 4)

¹³¹ Siempre recordando que la *potencia para ser* se entiende y es real por su ordenación al mismo ser.

¹³² Evidentemente esto no quiere decir que la especie por sí misma sea suficiente para existir, sino que siempre la existencia es un acto creador exclusivo de Dios. Consecuencia de lo mismo es que la especie como *última disposición para existir*, sólo lo será en algo que ya existe; es una condición *a posteriori*.

¹³³ FÉLIX LAMAS, *La experiencia jurídica*, 241.



principio actual. Y esto es lo que más interesa, captar la primacía de lo formal como principio determinante para que algo sea conocido.

Ahora bien, puesto que buscamos el conocimiento de la verdad, hay que reparar en lo difícil de que una definición sea verdadera y en el poder determinar si efectivamente lo es. De acuerdo con Aristóteles santo Tomás enumera las condiciones que sirven para ello, las cuales son signos que manifiestan que se ha hallado la verdad de una cosa y que deben acompañar necesariamente al conocimiento de la verdad. Así, dice cuatro cosas: en primer lugar que muestre qué es, porque "la definición es la oración que indica qué es la cosa"¹³⁴. En segundo lugar, "el conocimiento de la verdad da la solución de las dudas"¹³⁵, porque siempre que se quiere determinar la verdad de una cosa surgen dudas al respecto, y para esto es necesario que se respondan suficientemente y aquellas que queden sin resolver se comprenda la razón que impide que se solucionen. Así, para nuestra investigación se debe responder, entre otras cosas, qué es la salud psicológica, qué la enfermedad, qué rol ocupa la psicología clínica, qué diferencias existen entre esta disciplina con otras afines como la educación, la filosofía moral, la psiquiatría, la dirección espiritual. Luego, es necesario que "de la definición dada se deduzcan las propiedades (...) que le sean propias, porque la definición es medio de la demostración por la cual se prueban los accidentes propios del sujeto"¹³⁶. Y esto es importante, porque no sólo es importante comprender qué es la salud, sino multitud de accidentes que convergen con la salud, algunos necesarios, otros contingentes, y se debe dar razón de ellos. Por ejemplo, comprender si la elección pertenece como acto a la salud psicológica, o qué lugar tienen las manifestaciones corporales en la enfermedad psicológica, etc. En este punto santo Tomás siguiendo a Aristóteles es claro en afirmar que

si alguien considerase definición una por la que no se alcanza el conocimiento de accidentes precisos de las cosas, aquella definición no es real, sino remota y dialéctica. Mientras que aquella definición por la que se alcanza un conocimiento de los accidentes es real y se logra a través de las determinaciones propias y esenciales de las cosas¹³⁷

¹³⁴ *Nam definitio est oratio indicans quid est res. (In Physic., lib. 4 l. 5 n. 3)*

¹³⁵ *Nam cognitio veritatis est solutio dubitatorum. (In Physic., lib. 4 l. 5 n. 3)*

¹³⁶ *Quod ex definitione data manifestentur proprietates (...), quae insunt ei: quia definitio est medium in demonstratione, qua propria accidentia demonstrantur de subiectis. (In Physic., lib. 4 l. 5 n. 3)*

¹³⁷ *Si quis ergo assignet definitionem, per quam non deveniatur in cognitionem accidentium rei definitae, illa definitio non est realis, sed remota et dialectica. Sed illa definitio per quam devenitur in*



Y por último, que "por la definición (...) se explique la causa por la cual algunos estuvieron en desacuerdo sobre él, y el motivo de todas las afirmaciones opuestas acerca del mismo"¹³⁸. Esto es muy importante tenerlo presente, no sólo para determinar la verdad de lo entendido, sino también para realizar una verdadera integración entre teorías psicológicas, porque una sana integración no debiera ser un *collage* ecléctico de afirmaciones fundado en algunas ideas más o menos explicitadas pero acríticas, sino más bien un todo coherente fundado en la verdad de dicha ciencia. Entonces se puede contemplar la verdad en su faceta más amable que no es la exclusión arbitraria de ideas, sino el ser parámetro objetivo para la inclusión e integración en un único y verdadero *corpus* teórico fundado en el ser.

Es fundamental para la psicología y para todas las ciencias recuperar la aspiración a la verdad, como un fin posible, y agregamos *posible*, porque parece bastante cierto que el origen esté fundamentalmente en una desconfianza en las posibilidades de la razón. Recuperada esta confianza, podremos trabajar colaborativamente al interior de la psicología para alcanzar un conocimiento cierto por sus causas.

2. Entre la filosofía y la psicología: perspectiva de abordaje

Consideremos ahora el punto de vista que asumimos en nuestra investigación. Siendo éste un tema común a psicólogos y filósofos, vale la pena distinguir dónde nos situamos nosotros. Hagamos referencia a un texto en que santo Tomás comentando a Aristóteles da algunos elementos para distinguir una aproximación de otra:

Dice [Aristóteles] que al filósofo de la naturaleza corresponde, también, hallar los principios primeros y universales de la salud y de la enfermedad, pero la consideración de los principios particulares corresponde al médico que es el artífice factivo de la salud (...) Muchos de los filósofos de la naturaleza terminan su consideración en aquellas cosas que, también, considera la medicina del mismo modo que muchos médicos (que tratan del arte de la medicina más a la manera de los filósofos de la naturaleza, no limitándose al uso de los resultados de la experiencia sino indagando las causas) comienzan la consideración médica a partir de las consideraciones de los filósofos de la naturaleza. De todo esto queda claro que la

cognitionem accidentium, est realis, et ex propriis, et essentialibus rei. (Sentencia De anima, lib. 1 l. 1 n. 15)

¹³⁸ *Quod ex definitione (...) erit manifesta causa, quare aliqui discordaverunt circa locum; et omnium quae sunt opposita circa ipsum. Et sic pulcherrime definitur unumquodque. (In Physic., lib. 4 l. 5 n. 3)*



consideración de la salud y de la enfermedad es común a los médicos y a los filósofos de la naturaleza¹³⁹

Este texto puede prestarse para confusiones si es que nos quedamos en una consideración material. Esto no es difícil que suceda, teniendo en cuenta que santo Tomás quiere poner de relieve la comunidad material entre ambas disciplinas, lo cual se ve en su conclusión: "de todo esto queda claro que la consideración de la salud y de la enfermedad es común a los médicos y a los filósofos de la naturaleza". De acuerdo a esto, podría parecer que aquel que considera las causas primeras y universales de la salud lo que está haciendo es filosofía de la naturaleza y, en cambio, quien considera los principios particulares está haciendo medicina. A esta conclusión errada se puede llegar si se entienden mal las palabras de santo Tomás: "muchos de los filósofos de la naturaleza terminan su consideración en aquellas cosas que, también, considera la medicina"; y, luego, "muchos médicos comienzan la consideración médica a partir de las consideraciones de los filósofos de la naturaleza". El problema estaría en realizar una lectura formal de una consideración que en su intención es material, porque aquí los conceptos *terminan* y *comienzan*, no están siendo utilizados formalmente, sino materialmente. De lo contrario, no sería posible distinguir el objeto formal de la medicina y la filosofía de la naturaleza, lo cual es evidentemente falso. De acuerdo a una distinción formal, la consideración de la medicina siempre *termina* en la salud y la consideración del filósofo de la naturaleza en el ente móvil en cuanto móvil, manteniéndose como dos disciplinas heterogéneas en su perspectiva fundamental. Por lo tanto, el médico, no por considerar los principios más altos de la salud está haciendo filosofía de la naturaleza, sino que en cuanto son principios que le ayudan a ejercer bien su arte, están más bien dentro del mismo arte. Pensemos en una clase universitaria de medicina en que se estudian los principios de la salud. Es un conocimiento necesario para que el arte sea ejercido desde un saber científico y no

¹³⁹ *Dicit autem quod etiam ad naturalem philosophum pertinet invenire prima et universalia principia sanitatis et aegritudinis: particularia autem principia considerare pertinet ad medicum, qui est artifex factivus sanitatis (...). Plurimi enim philosophorum naturalium finiunt suam considerationem ad ea etiam quae sunt de medicina. Similiter etiam plurimi medicorum, qui scilicet magis physice artem medicinae prosequuntur, non solum experimentis utentes sed causas inquirentes, incipiunt medicinalem considerationem a naturalibus. Ex quo patet quod consideratio sanitatis et aegritudinis communis est et medicis et naturalibus.* (Sentencia De sensu, tr. 1 l. 1 nn. 14; 16), citado en MARIO CAPONNETTO, JORDÁN ABUD Y ERNESTO ALONSO, *¿Qué es la psicología? Acerca del estatuto epistemológico de la psicología* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Gladius, 2016), 183-184.



meramente empírico. Por eso en las palabras de santo Tomás se lee que "muchos médicos (...) comienzan la consideración médica a partir de las consideraciones de los filósofos de la naturaleza", es decir, comienzan por las conclusiones de la filosofía de la naturaleza, pero su proceder, aún siendo especulativo, es médico. Si fuera una consideración de la filosofía de la naturaleza, el fin estaría en el conocimiento del ente móvil por sí mismo, sin embargo, tal conocimiento sólo interesa en orden a sanar.

De manera que el texto nos es útil para distinguir que puede haber un médico que comience su consideración por los principios más particulares, pero también puede haber otro que comience desde los primeros principios. Y esta es justamente la perspectiva de abordaje de nuestro trabajo; nos situamos como psicólogos clínicos, pero intentando fundamentar la *praxis* a partir de las causas últimas, que parafraseando a santo Tomás, sería más al modo de los filósofos de la naturaleza por el hecho de tratar con las causas últimas y más universales de la salud psíquica.

Ahora bien, recordemos que "toda ciencia supone la definición de su sujeto como principio"¹⁴⁰, porque "ninguna ciencia se plantea la cuestión de sus supuestos"¹⁴¹, por lo que nuestra perspectiva de abordaje no puede ser considerada completamente dentro de la psicología clínica, aunque esté en continuidad con ella. De manera que, en rigor, la nuestra es una consideración filosófica acerca de la psicología clínica. Es filosófica, porque para llegar a las conclusiones que presentamos es necesario un saber filosófico y, aunque alude a una ciencia en particular -la psicología clínica-, versa sobre las causas últimas de la misma. Más es un discurrir filosófico integrado a la psicología clínica, de modo que todas las indagaciones que realicemos serán en orden a que como psicólogos clínicos podamos juzgar adecuadamente de nuestro objeto, esto es, que tengamos ciencia de nuestro objeto para que la acción de sanar sea fecunda. Por tanto, el fin de nuestra consideración es establecer los principios sobre los que debe comenzar a reflexionar el psicólogo clínico.

Somos conscientes que plantear las cosas así es contraria a un modo de concebir la psicología clínica que ha llegado a ser común hoy en día, esto es, como una disciplina de naturaleza empírica. Entiéndase bien, que su objeto sea sometible a experimentación empírica no es el problema, sino el hecho de concebir la psicología

¹⁴⁰ *In qualibet enim scientia supponitur pro principio definitio subiecti. (In Physic., lib. 8 l. 5 n. 3)*

¹⁴¹ *Unde de hoc non est quaerendum in scientia naturali: sicut nec in aliqua scientia movetur quaestio de suppositionibus illius scientiae. (In Physic., lib. 8 l. 1 n. 3)*



clínica como siendo una ciencia de *naturaleza* empírica. Con ello se desvincula radicalmente de la dimensión especulativa, razón por la cual para tal mentalidad resulta ajena una reflexión filosófica sobre la psicología clínica.

Así, nuestro planteamiento también busca ser una invitación a volver a los principios de la Escuela¹⁴² en cuanto al modo de comprender las ciencias, sus fundamentos y divisiones, todo lo cual forma parte de lo que actualmente es comprendido como filosofía de la ciencia¹⁴³.

Por otro lado, asumimos un orden entre las ciencias, dentro del cual unas anteceden a otras. Es un orden dado por la universalidad del objeto, no material, sino formal. Así, la física antecede a la arquitectura, la filosofía de la naturaleza a la medicina, y la metafísica a ésta, etc. Esto implica una unidad de orden entre las ciencias, en la que se excluye la univocidad y la equivocidad, mediante la analogía. Tampoco es éste el lugar para debatir sobre estos supuestos, sino para notar la conveniencia que supone este orden. En efecto, la psicología clínica está llamada a asumir las conclusiones de las ciencias que le anteceden como la metafísica, la lógica, la filosofía de la naturaleza, la filosofía moral, entre otras. Si se puede valer de sus conclusiones es porque se sitúa en un nivel más particular, por su objeto. De manera que los desarrollos que se pueden realizar al interior de la psicología clínica son como continuaciones o profundizaciones de realidades más universales, según un nuevo orden más particular, pero que tiene inteligibilidad intrínseca. La conveniencia de valerse de las ciencias anteriores ya era puesta de manifiesto por santo Tomás, quien hablando sobre la relación que existía entre filósofos de la naturaleza y médicos, concluía diciendo: "Y esta es la razón por la que los médicos que ejercen bien el arte comiencen por las consideraciones de los

¹⁴² Aún así, esto no es sinónimo de acuerdo al interior de la Escuela. En efecto, existen diversas opiniones en cuanto al modo de concebir las ciencias. Pueden confrontarse con provecho diversas posturas, las cuales, a pesar de las diferencias, mantienen una raigambre filosófica común: JACQUES MARITAIN. *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*. (París, 1932); SANTIAGO RAMÍREZ De *ipsa philosophia in universum*. (Madrid: Instituto de Filosofía "Luis Vives", Madrid, 1970); JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus philosophicus* (Madrid, 1663); CORNELIO FABRO. *Percepción y pensamiento*. (Pamplona: Eunsa, 1978); LEOPOLDO PALACIOS. *Filosofía del saber*. (Madrid: Editorial Gredos, 1962). Mas, entre todas, recomendamos y seguimos los desarrollos de José María Petit y Antoni Prevosti: JOSÉ MARÍA PETIT. *La filosofía de la naturaleza como saber filosófico*. (Barcelona: Acervo, 1980); ANTONI PREVOSTI. *La Física d'Aristòtil. Una ciència filosòfica de la naturalesa*. (Barcelona: PPU, 1984).

¹⁴³ Cfr. MARIANO ARTIGAS. *Filosofía de la Ciencia*. (Pamplona: EUNSA, 1999).



filósofos de la naturaleza"¹⁴⁴. Asiéndonos de este consejo, procederemos a intentar realizar un aporte a la psicología clínica, a partir de la filosofía.

3. Orden en que conviene exponer la materia

Como hemos afirmado, buscamos definir la psicología clínica, lo cual implica captar su *quiddidad*. Ahora bien, puesto que definir implica abstraer y esto requiere hacer muchas distinciones, útil será para llegar a comprender la definición comenzar por los aspectos materiales y accidentales, para remontarnos a partir de ellos a lo formal y esencial de la psicología clínica. Luego, aprehendida la *quiddidad* será más fácil volver sobre los accidentes para que sean iluminados por ella.

Santo Tomás, junto con Aristóteles y toda la tradición tomista suelen aconsejar el camino inverso, puesto que captada la *quiddidad* los accidentes son conocidos más fácilmente:

pues es necesario que primero conozcamos la *quiddidad* del alma para conocer más fácilmente los accidentes del alma, como en las matemáticas es muy útil captar anticipadamente la *quiddidad* de lo recto, lo curvo y lo plano, para conocer que los ángulos del triángulo recto son iguales.¹⁴⁵

Podrá parecer paradójico, por otro lado, que previamente hemos intentado justificar la importancia de que el proceder científico sea desde lo formal a lo material. Sin embargo, hemos optado por comenzar por un análisis más accidental y material en orden a lograr primeramente una aproximación y familiarización con la materia en cuestión, lo cual creemos necesario. No vemos una contradicción con nuestro planteamiento previo, en cuanto que la prioridad de lo formal con respecto a lo material no es necesariamente según el orden del tiempo, sino absolutamente hablando. Por lo cual, el orden de exposición escogido no está motivado por un interés nuestro en

¹⁴⁴ *Et haec est ratio quare medici bene artem prosequentes a naturalibus incipiunt.* (*Sentencia De sensu*, tr. 1 l. 1 n. 16), citado en MARIO CAPONNETTO, JORDÁN ABUD Y ERNESTO ALONSO, *¿Qué es la Psicología? acerca del estatuto epistemológico de la psicología*, 184.

¹⁴⁵ *Quia oportet nos prius cognoscere quod quid est animae, ad cognoscendum facilius accidentia animae: sicut in mathematicis valde utile est praeaccipere quodquid erat esse recti et curvi et plani ad cognoscendum quod rectis trianguli anguli sint aequales.* (*Sentencia De anima*, lib. 1 l. 1 n. 15)



delimitar el objeto formal a partir del objeto material, sino por una razón pedagógica en pos de la claridad.

En efecto, ya que la definición del objeto formal de una ciencia implica una alta abstracción y especulación, es relevante preparar adecuadamente los fantasmas de la experiencia sobre la que se llevará a cabo el proceso abstractivo de definición.

Por tanto, nos parece un método adecuado, dada la importancia de la experiencia para una buena especulación:

En todos los casos, la experiencia funciona siempre como un criterio de verificación y como certificación de realidad.

La Antropología o Psicología, como ciencia del hombre, tiene en la experiencia de los fenómenos humanos su punto de partida y requiere siempre un retorno a ésta, del mismo modo que toda abstracción e inducción encuentra necesaria la *conversio ad phantasmata* (reflexión sobre las imágenes que están en el origen de la abstracción e inducción) como soporte sensible aún de la intelección más alta.¹⁴⁶

Por esto, consideramos conveniente comenzar estudiando la enfermedad psicológica y su sujeto, porque con ella los psicólogos acostumbramos a tratar y nos dará oportunidad de valernos de muchos elementos accidentales observables y de experiencia, que nos permitirán aproximarnos a una definición. Por lo mismo, el recorrido de cada capítulo seguirá una lógica desde elementos cuya fuente es en mayor medida la observación, hasta llegar a una definición propiamente de la enfermedad y la salud psicológica.

Por otro lado, respecto al orden mismo de los capítulos, nuestra indagación considerará primero la enfermedad psicológica y luego la salud psicológica, de modo que el recorrido será de la privación a la forma, o del mal al bien. La razón no difiere de lo que ya hemos dicho, pero tiene su aplicación particular en este punto, por la ayuda que supone valerse del conocimiento del mal para conocer el bien:

no sólo es verdadero que el mal se conoce por el bien, como dice el *Aquinata*, sino a la inversa: el bien se conoce por el mal; claro que reconociendo prioridad noética y ontológica al primero sobre el segundo. El mal permite conocer mejor el bien en la medida en que excita la atención

¹⁴⁶ FÉLIX LAMAS, *El hombre y su conducta* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Instituto de Estudios Filosóficos Santo Tomás de Aquino, 2013), 22.



y pone de relieve el valor contrario (...) De tal modo, de la consideración de lo que es y de su privación, se puede encontrar el rumbo que conduce a la comprensión de la forma¹⁴⁷

Somos conscientes de la dificultad propia de este modo de exponer las cosas. Y es que, en cuanto de la forma de una cosa proviene su especificidad, no podrá existir completa claridad en la materia hasta que abordemos el objeto formal de nuestra disciplina. Pero esto llegará en el capítulo V, lo cual significa que habrá cuatro capítulos previos en los que no se terminarán de aclarar las dudas en un nivel suficiente. Debemos renunciar al hecho de que no será posible captar las partes de la definición de la psicología clínica como perteneciendo al todo¹⁴⁸, hasta que no se aborde el objeto formal.

Esto implica probablemente hacer un recorrido de un comienzo menos preciso. No obstante, confiamos en que esto ayudará a ir perfilando la comprensión de la definición, por lo cual, la nuestra es una opción pedagógica dado el modo de nuestro conocimiento y las circunstancias específicas de la materia en cuestión.

¹⁴⁷ FÉLIX LAMAS. *La experiencia jurídica*, 232.

¹⁴⁸ Cfr. *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 3 ad 3.



II. LOS PRINCIPIOS DE LA DEFINICIÓN

1. Contextualización

Si llegados a este punto comenzamos a indagar en la definición de la psicología clínica, nos encontramos con un primer problema, y es que no es fácil saber desde dónde tomar los principios. Santo Tomás, advirtiendo este problema dice que la dificultad

hace referencia a *aquellas determinaciones que se incluyen en la definición*. En efecto, la definición da cuenta de la esencia de la cosa, que no puede entenderse a no ser que se entiendan los principios. Empero, los principios de cosas diversas son diversos y por tanto es difícil entender desde dónde se toman los principios.¹⁴⁹

Creemos conveniente empezar considerando que la psicología clínica es una ciencia que intenta la salud psíquica en los individuos. Sea como se entienda la salud psíquica, consiste en un intento práctico, por lo que no es una ciencia en primer lugar especulativa. Nuestra disciplina apunta a una operación, por medio de la cual llega a ser causa, de algún modo, de que un sujeto transite de un estado de enfermedad psíquica a un estado de salud psíquica. Pero enfermar y sanar es asimilado por santo Tomás al padecer:

cuando el cuerpo de un animal es sanado, se dice padecer, porque recibe la salud, siendo eliminada la enfermedad. Otras veces ocurre lo contrario, y así enfermar se dice padecer porque se recibe la enfermedad, con pérdida de la salud.¹⁵⁰

Sin embargo, hay que advertir que en esta afirmación santo Tomás está haciendo referencia a la salud y enfermedad corpórea. Por lo cual la primera tarea está en investigar si, como algunos lo han hecho, es posible extender el padecer a la salud y enfermedad psíquica.

Por lo tanto, si queremos conocer con mayor claridad a partir de dónde tomar los principios para la definición de la salud y la enfermedad psíquica, así como de la

¹⁴⁹ *Est de his quae ponuntur in definitione. Definitio enim notificat essentiam rei, quae non potest sciri nisi sciantur principia: sed diversorum sunt diversa principia: et ideo difficile est scire, ex quibus sumantur principia.* (Sentencia De anima, lib. 1 l. 1 n. 10)

¹⁵⁰ *Cum corpus animalis sanatur, dicitur pati, quia recipit sanitatem, aegritudine abiecta. Alio modo, quando e converso contingit, sicut aegrotare dicitur pati, quia recipitur infirmitas, sanitate abiecta.* (Summa Theologiae I-II, q. 22, a. 1 in c.)



psicología clínica, consideramos necesario descomponer el tema en tres cuestiones: 1) qué es la pasión, 2) si conviene al alma y de qué modo 3) si corresponde explicar la naturaleza de la psicología clínica a partir de los principios del movimiento, en cuanto que la pasión es una especie de movimiento.

2. La pasión

2.1 La pasión en sí misma

Comencemos observando lo que dice el Doctor en Humanidad, quien distingue en diversas obras la pasión en un sentido propio y otro común:

debe saberse que el nombre de pasión se toma de un doble sentido: *común* y *propriamente*. Según el sentido *común* la pasión se dice, sin duda, *recepción de algo de cualquier modo*, y esto siguiendo el significado del vocablo, pues "pasión" viene del "patin" griego, que significa *recibir*. Pero en sentido *propio* pasión se toma *según que la acción y la pasión consisten en el movimiento*, a saber, *en cuanto que algo se recibe en el paciente por vía de movimiento*.¹⁵¹

La pasión en sentido estricto conviene con el movimiento como una especie suya. A su vez, el movimiento es definido por Aristóteles como el "acto del existente en potencia en cuanto que está en potencia"¹⁵², pero como "la potencia y el acto no poseen un sólo significado sino múltiples así el padecer"¹⁵³. De manera que para distinguir la pasión, y por tanto también el movimiento, en su sentido propio e impropio, hay que reparar en el acto y la potencia.

Impropiamente se da el movimiento cuando se entiende padecer como la mera recepción y tal es el sentido cuando algo existente en acto recibe un acto ulterior, porque esto más propiamente es ser perfeccionado que movido, aún cuando el primer acto tiene razón de potencia respecto al segundo, porque en el segundo se contiene

¹⁵¹ *Sciendum est igitur, quod nomen passionis dupliciter sumitur: communiter, et proprie. Communiter quidem dicitur passio receptio alicuius quocumque modo; et hoc sequendo significationem vocabuli: nam passio dicitur a patin Graece, quod est recipere. Proprie vero dicitur passio secundum quod actio et passio in motu consistunt; prout scilicet aliquid recipitur in patiente per viam motus. (De veritate, q. 26 a. 1 in c.)*

¹⁵² *Actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi. (In Physic., lib. 3 l. 2 n. 3)*

¹⁵³ *Dicit ergo primo, quod sicut potentia et actus non dicuntur simpliciter, sed multipliciter; ita et pati non uno modo, sed multipliciter. (Sententia De anima, lib. 2 l. 11 n. 8)*



una perfección de la cual carece el primero. Ejemplo de esto es el entender¹⁵⁴, que implica el paso de la potencia al acto, pero siendo el alma acto, propiamente consiste en una actualización ulterior que perfecciona.

Para que algo sea movido propiamente debe consistir en el paso de un ente en potencia mutado en lo contrario:

En verdad, la pasión propiamente dicha parece que importa cierta disminución del paciente en cuanto depende del agente, pues, la disminución del paciente acaece cuando algo de él es desechado. Ciertamente este rechazo es una corrupción, o bien esencial como cuando se desecha la forma sustancial, o bien en un aspecto particular como cuando se desecha una forma accidental. Tal rechazo de la forma se produce por un agente contrario, pues se rechaza una forma de una materia o sujeto por la introducción de la forma contraria lo que ocurre por un agente contrario. Por lo tanto, conforme al primer modo se habla propiamente de pasión, en cuanto cierta corrupción se produce por un contrario.¹⁵⁵

Además, ya que hablamos de corrupción por un contrario, es evidente que debe ser en un ente material en razón de la materia y según alteración:

la pasión de este estilo no es sino según el *movimiento de alteración*, pues en el movimiento local no se recibe algo en el móvil, aunque el mismo móvil se recibe en algún lugar. Pero en el movimiento de *aumento* y *disminución* se recibe o se pierde no la forma sino algo sustancial, como por ejemplo el alimento, para cuya adición o sustracción se sigue la magnitud o escasez de la cantidad. Pero en la *generación* y en la *corrupción* no se da el movimiento ni la contrariedad sino en razón de la alteración precedente. Y así según la sola alteración se da propiamente la pasión según la cual una forma contraria se recibe y otra se expulsa.¹⁵⁶

¹⁵⁴ *Summa Theologiae* I-II, q. 22, a. 1 in c.

¹⁵⁵ *Passio enim proprie dicta, videtur importare quoddam decrementum patientis, inquantum vincitur ab agente: decrementum autem patienti accidit secundum quod aliquid a patiente abiicitur. Quae quidem abiectio, corruptio quaedam est: vel simpliciter, sicut quando abiicitur forma substantialis; vel secundum quid, sicut quando abiicitur forma accidentalis. Huiusmodi autem formae abiectio fit a contrario agente: abiicitur enim forma a materia vel subiecto, per introductionem contrariae formae; et hoc est a contrario agente. Primo igitur modo proprie dicitur passio, secundum quod quaedam corruptio fit a contrario. (Sententia De anima, lib. 2 l. 11 n. 8)*

¹⁵⁶ *Huiusmodi autem passio non est nisi secundum motum alterationis. Nam in motu locali non recipitur aliquid immobile, sed ipsum mobile recipitur in aliquo loco. In motu autem augmenti et decrementi recipitur vel abiicitur non forma, sed aliquid substantiale, utpote alimentum, ad cuius additionem vel subtractionem sequitur quantitatis magnitudo vel parvitas. In generatione autem et corruptione non est motus nec contrarietas, nisi ratione alterationis praecedentis; et sic secundum solam alterationem est proprie passio, secundum quam una forma contraria recipitur, et alia expellitur. (De veritate, q. 26 a. 1 in c.)*



Por eso es bueno insistir que "no hay propiamente pasión y alteración cuando desde la potencia se procede al acto, sino cuando algo es mutado en lo contrario"¹⁵⁷, de modo que pasar de la potencia al acto implica recibir, mas no necesariamente un movimiento, y,

si se dijese que es alterado y padece, sería otro género de alteración y de pasión no propiamente dicha. Esto lo manifiesta por un ejemplo: no es correcto decir que el que sabe habitualmente, cuando sabe en acto, es alterado, como no decimos que el albañil es alterado cuando edifica.¹⁵⁸

Si quisiéramos distinguir más precisamente cuáles son estos dos modos de pasión y alteración, a saber, propia e impropia, hay que decir que

uno de los modos de alteración es conforme al "tránsito a las disposiciones privativas" esto es a las disposiciones contrarias de las cuales se privan en razón de las disposiciones ya existentes, porque un contrario es privación del otro. El *otro* modo de alteración es conforme al "tránsito a las disposiciones positivas y a la perfección de la naturaleza", esto es en cuanto reciben algún hábito y forma, que son perfecciones de la naturaleza sin que se deseche nada.¹⁵⁹

Tenemos así, que la pasión es efecto de una acción y que en sentido propio es el acto del existente en potencia en cuanto está en potencia, pero debiendo ser dicho existente un ente material y, por tanto, ocurriendo según alteración.

2.2 La pasión anímica

Como su nombre lo indica, la enfermedad y la salud psíquica son realidades esencialmente anímicas. Conviene por tanto preguntarnos si la pasión propiamente conviene al alma y de qué modo. Pero precisemos más. Como tendremos ocasión de profundizar, la salud y la enfermedad psíquica dicen orden a la operación, la cual se

¹⁵⁷ *Non est proprie passio et alteratio, cum de potentia procedit in actum, sed cum aliquid de contrario mutatur in contrarium.* (Sentencia De anima, lib. 2 l. 11 n. 10)

¹⁵⁸ *Aut si dicatur alterari et pati, erit aliud genus alterationis et passionis non proprie dictae. Et hoc manifestat per exemplum; dicens, quod non bene se habet, dicere sapientem habitualiter, cum sapiat actu, alterari, sicut neque dicimus aedificatorem alterari, cum aedificat.* (Sentencia De anima, lib. 2 l. 11 n. 10)

¹⁵⁹ *Quorum unus alterationis est secundum mutationem, in privationis dispositiones, id est in dispositiones contrarias, quibus privantur, propter dispositiones prius existentes, quia unum contrariorum est privatio alterius. Alter vero alterationis modus est secundum mutationem in habitum et naturam, id est secundum quod recipiuntur aliqui habitus et formae, quae sunt perfectiones naturae, absque eo quod aliquid abiiciatur.* (Sentencia De anima, lib. 2 l. 11 n. 12)



encuentra en las potencias motoras. Esto se ve, entre otras cosas, en que los motivos de consulta de quienes acuden a un psicólogo clínico se relacionan con dificultades para manejar ciertos afectos, y esto conduce a su vez a manifestaciones operativas no deseadas por el sujeto. Pero en el ser humano, potencias que mueven a la operación son el apetito racional o voluntad y el apetito sensitivo. Ahora bien, si los problemas psicológicos fueran formalmente de la voluntad, entonces no habría diferencia entre los desórdenes morales o de la voluntad y los psíquicos, y aunque tampoco es el momento de detenernos en este punto, bástenos por el momento la opinión común en la que ambas realidades no son homologadas. Por tanto, consideremos por el momento que la salud y la enfermedad psicológica es atribuible al apetito sensitivo que está en la dimensión sensible del alma y cuyo acto, desde la tradición griega, ha sido llamada *pasión anímica*.

Así, habiendo distinguido el modo propio y común de llamar a algo movimiento, y teniendo que la enfermedad y salud psíquica tiene lugar en el apetito sensitivo, nuestra indagación puede formularse del siguiente modo: ¿es posible hablar con propiedad de *pasión anímica*? Si la respuesta fuera afirmativa, entonces, atribuyendo la salud y la enfermedad psicológica al apetito sensitivo, diríamos que enfermar y sanar psicológicamente contienen un movimiento en sentido estricto. Luego, tendría lugar una segunda pregunta: ¿es la pasión anímica toda ella un movimiento, de modo que los principios del movimiento sean también los principios de la salud y la enfermedad psíquica?

Comenzando por la primera pregunta, es bueno advertir que respecto a la enfermedad corpórea no existe mayor duda. Implica movimiento, porque ella no ocurre sino por alteración, en tanto el enfermar corpóreo es por el cuerpo, de modo que tampoco hay inconveniente en atribuirle la pasión en sentido estricto. Martín Echavarría lo explica bien:

La enfermedad es un hábito entitativo, el enfermar es una pasión. Ésta es una destitución del organismo respecto de su disposición connatural. Como pasión, el enfermar es el correlativo pasivo de una acción, en el sentido que estos términos tienen en los predicamentos aristotélicos. Un agente es patógeno cuando produce una alteración que arrastra al “paciente” fuera de su disposición natural. Es conveniente aclarar que en medicina no se habla de un “paciente” porque el enfermo juegue un rol pasivo frente a la acción médica, sino porque el enfermo padece una enfermedad. Y el enfermo “padece” la enfermedad no sólo ni



primeramente porque la enfermedad le hace sufrir, porque se puede dar una enfermedad sin sufrimiento, sino porque el agente patógeno empuja al sujeto paciente fuera de su orden natural.¹⁶⁰

A lo que podríamos agregar que el agente patógeno empuja al sujeto paciente fuera de su orden natural, *según alteración* (aunque no solo mediante alteración, como insistiremos). La dificultad está en que no es posible atribuir sin más esto mismo al alma.

Santo Tomás pensó la relación entre el alma y el cuerpo y cómo se relacionan ambos principios con la pasión. Veamos lo que dice al respecto:

*tomada la pasión del primer modo (en sentido común) se encuentra tanto en el alma como en cualquier otra criatura, por el hecho de que toda criatura tiene algo mezclado de potencialidad en razón de la cual toda criatura subsistente es receptiva de algo. Pero tomada la pasión del segundo modo (en sentido propio), no se encuentra sino donde está el movimiento y la contrariedad. Pero el movimiento no se encuentra sino en los cuerpos, y la contrariedad de las formas o de las cualidades sólo se encuentra en las realidades generables y corruptibles; de donde solo de los de este tipo se puede decir que padecen propiamente de este modo. De donde el alma, ya que es incorpórea, no puede padecer de este modo; pues aunque algo reciba, sin embargo, esto no se hace por transmutación de contrario a contrario, sino por simple influjo del agente, como el aire es iluminado por el sol.*¹⁶¹

Siendo así, debemos descartar el que en sentido propio la pasión convenga al alma como siendo ella alterada. No obstante, el alma según que está unida al cuerpo en un único compuesto puede padecer *per accidens*:

tomando propiamente la pasión es imposible que algo incorpóreo padezca, como se ha manifestado más arriba. Por tanto, aquello que padece por sí con pasión tomada en sentido propio es el cuerpo. En consecuencia, si la pasión propiamente dicha pertenece al

¹⁶⁰ MARTÍN ECHAVARRÍA, «Las enfermedades mentales según Tomás de Aquino [I]», *Scripta mediaevalia* 1 (2008): 93.

¹⁶¹ *Passio igitur primo modo accepta invenitur in anima, et in qualibet creatura, eo quod omnis creatura habet aliquid potentialitatis admixtum, ratione cuius omnis creatura subsistens est alicuius receptiva. Passio vero secundo modo accepta non invenitur nisi ubi est motus et contrarietas. Motus autem non invenitur nisi in corporibus, et contrarietas formarum vel qualitatum in solis generabilibus et corruptibilibus. Unde sola huiusmodi proprie hoc modo pati possunt. Unde anima, cum sit incorporea, hoc modo pati non potest: et si etiam aliquid recipiat, non tamen hoc fit per transmutationem a contrario in contrarium, sed per simplicem agentis influxum, sicut aer illuminatur a sole.* (De veritate, q. 26 a. 1 in c.)



alma de algún modo, esto no es sino según que se une al cuerpo, y por consiguiente, accidental.¹⁶²

Aquello que padece, como cosa, *per se* no es el alma, pero tampoco puede ser la materia o el cuerpo como tal, a menos que nos refiramos a la materia segunda o cuerpo organizado, esto es, al sujeto en cuanto tal. Esto es evidente, porque el cuerpo y el alma se relacionan como la materia a la forma, los cuales son principios esenciales del ente vivo. Por el alma el cuerpo vive y tiene ser de ese modo, a decir, como un viviente, por lo que cuando se habla del cuerpo, si no está actualizado por el alma, entonces no le conviene ser y, por tanto, tampoco padecer. Distinto es entonces si se habla del cuerpo como cuerpo organizado, el cual nombra al alma *in obliquo*. Lo importante es no perder de vista que aquello que padece es en definitiva este *algo*: "[padecer] por su propia naturaleza conviene al compuesto, que es corruptible"¹⁶³.

Sin embargo tampoco hemos de olvidar que si bien es *este algo* lo que padece, es *en razón* del cuerpo que se padece. Lo que hay que aclarar es lo siguiente: que no es lo mismo la pasión tomada como concepto que la pasión tomada como acto. De modo que cuando decimos que se padece en razón del cuerpo, estamos definiendo el contenido nocional del concepto *pasión*; y cuando decimos que lo que padece es *per se* el compuesto, estamos tomando la *pasión* como realidad actuante en un ser determinado. Por tanto, en función de esta distinción, si nos preguntamos por el *sujeto* de la pasión, será distinta la respuesta: tomando la pasión en su concepto, el sujeto es el cuerpo, y, como acto, es el compuesto. Ahora, la pasión como realidad operativa -dígase, por tanto, actual-, debe ocurrir a un compuesto que, como tal, ha de reunir los dos principios esenciales de un ente material, a saber, materia y forma.

De esta distinción también se deriva que el cuerpo y el alma no pueden padecer por sí solos, aunque por motivos distintos: el cuerpo porque no tiene ser en acto sin el alma, mientras que el alma por ser incorpórea.

¹⁶² *Dicendum, quod proprie accipiendo passionem, impossibile est aliquod incorporeum pati, ut supra, art. praec., dictum est. Illud ergo quod per se patitur passione propria, corpus est. Si ergo passio proprie dicta aliquo modo ad animam pertineat, hoc non est nisi secundum quod unitur corpori, et ita per accidens. (De veritate, q. 26 a. 2 in c.)*

¹⁶³ *Et huiusmodi passio animae convenire non potest nisi per accidens, per se autem convenit composito, quod est corruptibile. (Summa Theologiae I-II, q. 22, a. 1 ad 3)*



La consecuencia fundamental que surge del hecho de que aquello que padece sea el compuesto, es que de algún modo debe relacionarse el alma con el cuerpo en el padecer, en cuanto son principios que existen en algo uno. Pero si nos quedáramos sólo con esto, permaneceríamos en una cierta confusión acerca de los modos específicos cómo se une el alma al cuerpo y, en consecuencia, cómo puede ocurrir este padecer. Sin embargo, santo Tomás indagando más este asunto, realizó una distinción capital, la cual nos será fundamental comprender:

Pero [el alma] se une al cuerpo de doble modo: *de un modo* como *forma*, en cuanto da el ser al cuerpo vivificando al mismo; *de otro modo* como *motor*, en cuanto ejerce sus operaciones por el cuerpo. Y de uno y otro modo el alma sufre accidentalmente, pero de diverso modo; pues eso que es compuesto de materia y forma, como obra en razón de la forma así padece en razón de la materia, y por eso la pasión comienza de la materia, y pertenece en cierto modo por accidente a la forma; pero la pasión del paciente deriva del agente, por eso que la pasión es efecto de la acción.

La pasión del cuerpo se atribuye al alma por accidente de doble modo: *de un modo* en cuanto que la pasión comienza en el cuerpo y termina en el alma según que se une al cuerpo como *forma*, y ésta es cierta pasión corporal; como cuando el cuerpo decae, se debilita la unión del cuerpo con el alma, y así la misma alma padece por accidente, la cual se une según su ser al cuerpo. *De otro modo* según que comienza en el alma en cuanto que (ésta) es *motor* del cuerpo, y termina en el cuerpo, y ésta se llama pasión animal (psíquica); como es claro en la ira y en el temor y en otras de este estilo, pues las pasiones de este estilo tienen lugar por la aprehensión y apetito del alma, a las cuales sigue la transmutación corporal como la transmutación del móvil se sigue de la operación del motor según todo el modo en que el móvil se dispone a obedecer la moción del motor. Y así, transmutado el cuerpo por alguna alteración, también se dice que la misma alma padece por accidente.¹⁶⁴

¹⁶⁴ *Unitur autem corpori dupliciter: uno modo ut forma, in quantum dat esse corpori, vivificans ipsum; alio modo ut motor, in quantum per corpus suas operationes exercet. Et utroque modo anima patitur per accidens, sed diversimode. Nam id quod est compositum ex materia et forma, sicut agit ratione formae, ira patitur ratione materiae: et ideo passio incipit a materia, et quodammodo per accidens pertinet ad formam; sed passio patientis derivatur ab agente, eo quod passio est effectus actionis. Dupliciter ergo passio corporis attribuitur animae per accidens. Uno modo ita quod passio incipiat a corpore et terminetur in anima, secundum quod unitur corpori ut forma; et haec est quaedam passio corporalis: sicut cum laeditur corpus, debilitatur unio corporis cum anima, et sic per accidens ipsa anima patitur, quae secundum suum esse corpori unitur. Alio modo ita quod incipiat ab anima, in quantum est corporis motor, et terminetur in corpus; et haec dicitur passio animalis; sicut patet in ira et timore, et aliis huiusmodi: nam huiusmodi per apprehensionem et appetitum animae peraguntur, ad quae sequitur corporis transmutatio. Sicut transmutatio mobilis sequitur ex operatione motoris secundum omnem modum quo mobile disponitur ad obediendum motioni motoris. Et sic corpore*



Antes que todo, hay que notar que cuando consideramos la pasión según que tomamos el alma como *forma* o como *agente*, la diferencia está en que bajo el primer aspecto nombramos al alma como principio informador, que en cuanto unido al cuerpo, padece accidentalmente; mientras que como *agente*, apunta al origen de ese movimiento. En definitiva *son dos cosas que se pueden considerar en el concepto de pasión: que no ocurre sino en la materia y que deriva de un agente*. De acuerdo a esto, para dar razón suficiente de la pasión, se deben conocer ambos aspectos, a saber, la materia alterada y el principio agente de la alteración. Además, hay que otorgarle cierta primacía al principio agente por sobre la alteración, porque aunque para hablar con propiedad de pasión se exigen ambas, si no se satisface la alteración, aún cuando de un modo impropio, es posible seguir hablando de pasión; es cuando decimos que todo recibir es padecer. Veámos esto aplicado a los dos modos de pasión.

Es de experiencia que la pasión, siendo una alteración, a veces tiene su origen en el cuerpo mismo. Y así, en la medida que cuerpo y alma se unen en una única sustancia como materia y forma, padece el alma en razón de la materia. Ejemplos abundan, es el caso de un simple resfrío, en el cual se ve disminuía la capacidad de atención por un agente patógeno corpóreo; o es el caso también de una lesión cerebral en la amígdala que desregula la potencia irascible. En estos casos el alma padece, pero no es origen de la pasión, sino que más bien el origen está en el cuerpo. Esto es perfectamente compatible, porque el alma como forma, hablando lógicamente, no obliga a que lo padecido sea por ella; a lo que sí obliga es a que padezca, porque la forma y la materia son principios de una misma cosa, y entonces decimos que el alma padece *per accidens*, es decir, como una consecuencia accidental por el hecho de ser partes de un mismo compuesto. No es que en este caso no importe que esa pasión derive también de un agente y cuál sea ese agente, de hecho es lo que debe investigar el médico; pero lo que quiere explicar santo Tomás es de qué modo afecta al alma y por esa vía, puesto que el agente es corpóreo, no va a llegar al alma. Dicho de otra manera, si para explicar cómo el resfrío afecta la atención -función anímica- dijera que porque el alma se une al cuerpo como motor, no le resultaría, porque como motor, en el resfrío, más bien el origen está en el cuerpo y no en el alma. Por lo cual si quiere descubrir cómo el

transmutato per alterationem aliquam, ipsa anima pati dicitur per accidens. (De veritate, q. 26 a. 2 in c.)



alma padece por el resfrío, debe contemplar la unidad hilemórfica más que la unidad operativa entre alma y cuerpo.

Por otro lado, también es de experiencia que las mismas emociones alteran el cuerpo, lo cual santo Tomás explica diciendo que tal movimiento corpóreo tiene su origen en la aprehensión del alma. Para argumentar dice que el alma se une como agente, porque comprenderlo así le permite ascender desde la alteración hasta el alma y captar cómo de este segundo modo el alma es afectada *per accidens*, estando en ella el origen. Esto no significa que en las pasiones psíquicas el cuerpo y el alma como principios substanciales se relacionen como agente y paciente y no como materia y forma. Lo importante es qué se quiere considerar, porque también es verdad que se relacionen como materia y forma. Pero si consideramos que el origen está en el alma, es necesario agregar una razón más al concepto de forma, a saber, el ser agente, porque queremos dar cuenta del alma como principio de acción. Es cierto, por otro lado, que todo el que obra lo hace por la forma, pero en el obrar está la forma *aplicada a la acción* y la noción de *agente* permite dar razón de esto. A su vez, esto es posible en la medida en que el alma es una forma tal que elevándose por encima de la materia tiene ciertas operaciones que pueden ser origen de una alteración, como de hecho lo es el conocimiento sensitivo al que acceden los sentidos internos. Si sólo nos quedáramos con la distinción de materia y forma, en lo referente a la pasión no distinguiríamos perfectamente una modalidad de otra queriendo referirla al alma, sino sólo insuficientemente.

Por tanto, si ponemos atención al texto, la pasión animal o del alma no es denominada como tal porque su sujeto propio sea el alma, sino porque el alma es el agente del cual deriva como de su acto primero; o como lo dice santo Tomás en otro pasaje, "por ella se transmuta el cuerpo por la operación del alma"¹⁶⁵. Este es el hecho capital que permite hablar con propiedad de pasión del alma o psíquica. Si aplicamos la pasión tomándola en su razón propia, hay que decir que invariablemente es el cuerpo el que padece *per se*. Pero lo que hay que advertir, es que para dar razón de la «pasión psíquica» debemos no sólo mirar la alteración esencial a toda pasión, sino también el agente del cual deriva. Por tanto, *el alma pertenece a la pasión psíquica, insistimos, no porque ella padezca, sino porque ella es forma y agente del padecer del compuesto.*

¹⁶⁵ *Cum per eam ex operatione animae transmutetur corpus. (De veritate, q. 26 a. 3 in c.)*



La *pasión corpórea*, del mismo modo que la pasión psíquica, se constituye en una única cosa compuesta de materia y forma. La pasión corpórea que le sucede al árbol cuando se quema, es una corrupción del árbol por el fuego, siendo el calor la forma de la consumición del árbol. En toda pasión corpórea, el hecho básico es que hay un cuerpo que se corrompe por un agente que puede ser variado: una piedra, un virus, otro ser humano, etc, pero siempre tomados en cuanto formas corpóreas. Serán estos elementos los agentes de la pasión, que al ser de naturaleza corpórea, darán origen a lo que llamamos pasión corpórea.

El objeto de estas distinciones no es antojadizo o arbitrario. Si tomamos el camino de insistir unilateralmente en que el alma padece *per accidens*, no sabremos al final cómo conviene esencialmente el concepto de pasión en la *pasión anímica* y terminaremos realizando una unión *per accidens*, acorde con nuestro punto de partida. Siendo así, no podremos justificar teóricamente la diferencia entre la dificultad para concentrarse por un dolor de muela, que por la vergüenza.

Para que esto no ocurra, conviene distinguir los tipos de accidentalidad según los cuales padece el alma. En primer lugar, es completamente accidental al alma del hombre, que padezca el árbol por el fuego o cualquier cosa exterior que observa. En segundo lugar, también es accidental al alma el padecer corpóreo de un doble modo: por un lado, el padecer del alma es *per accidens* en razón de su inmaterialidad y, por otro, su padecer es una consecuencia accidental, porque está fuera del propósito de la materia el que el alma padezca. En cambio, en la pasión anímica, sólo del primer modo existe accidentalidad, porque sí está en la intención del motor el que mueva al móvil¹⁶⁶. Por eso que, en la pasión corpórea, la relación alma-cuerpo sólo sale de la accidentalidad en razón de la unidad esencial que existe entre ambos principios, mientras que en la pasión anímica hay una relación natural y necesaria en razón de la unidad formal y operativa entre alma y cuerpo.

Siendo así, la doble dirección que funda estas dos modalidades de pasión, se distingue, por tanto, no por su sujeto, sino en su misma razón significada: la pasión corpórea es un cuerpo segundo que padece en virtud de una forma corpórea; en cambio la pasión anímica es un cuerpo segundo que padece por su alma en virtud de su sensibilidad.

¹⁶⁶ *Summa Theologiae*, I-II, q. 74, a. 1 in c.



Se ve que ni la pasión corpórea ni la pasión anímica, puede comprenderse en sentido predicamental en el género pasión. Más bien podemos reducirlas al género cualidad. Pensemos en el fuego que quema o en el temor que contrae: ambas son cualidades que comportan una alteración en sentido estricto, en virtud de la cual padecen, pero no son reductibles como totalidad al género pasión.

2.2.1 El alma como causa agente y formal de la pasión anímica

Aunque no es el momento de profundizar mayormente en esto, debe advertirse que el alma es forma y agente de la pasión psíquica a través de dos potencias distintas. Ya lo decía santo Tomás: "las pasiones de este estilo tienen lugar por la aprehensión y apetito del alma"¹⁶⁷. Es forma el mismo apetito sensitivo y es agente la aprehensión del alma que ocurre por la cogitativa. En la pasión psíquica el movimiento corpóreo se corresponde con la dimensión corpórea de un acto total que le compete al apetito sensitivo y que no es otra cosa que la capacidad del alma de poder reaccionar a lo aprehendido por la facultad cogitativa. Como naturalmente el apetito sensitivo no reacciona sino al juicio de la cogitativa y no se mueve sin éste, entonces podemos en ciertos casos hablar indistintamente del origen de la pasión anímica atribuyéndolo a la cogitativa o al mismo apetito sensitivo. De modo que, aún cuando sean dos facultades diversas del alma por las que se puede decir que la pasión psíquica pertenece al alma, podemos por el momento prescindir de esta diferencia y decir de modo general que el origen está en el alma.

Para esclarecer aún más la relación entre pasión corpórea y anímica, es interesante notar lo que ocurre con el dolor.

Santo Tomás desarrolla claramente la diferencia entre la tristeza y el dolor, proviniendo el dolor de una pasión corpórea y la tristeza de una pasión anímica. Que sea una pasión corpórea quiere decir, según hemos visto, que su origen está en el cuerpo, sin embargo, se agrega en el dolor el hecho de ser sentido por el tacto, que es una facultad del alma. Martín Echavarría lo explica:

Para el Doctor Común, el dolor (que según nuestro autor es una forma de tacto, porque "*tactus est sensus eorum ex quibus componitur animal, et similiter eorum per quae animal corrumpi-*

¹⁶⁷ *Nam huiusmodi per apprehensionem et appetitum animae peraguntur. (De veritate, q. 26 a. 2 in c.)*



tur”) es el sentido de la disolución de la armonía orgánica. Por el dolor se aprehende el daño corporal.¹⁶⁸

Por lo tanto, podríamos decir que en tanto aprehendida por el sentido es formalmente anímica:

(la pasión) pertenece a alguna potencia en cuanto que ésta la aprehende; y así propiamente pertenece al sentido del tacto, pues el tacto es el sentido de esos de los que el animal se compone, y de modo semejante de esos por los que el animal se corrompe.¹⁶⁹

Ahora bien aquello de lo que el animal se compone y por los que se corrompe son justamente las cualidades pasibles. De manera que el dolor consiste en el experimentar la corrupción del cuerpo en lo que tiene de pasible. Por esto es que el sentido del tacto está en la frontera de lo sensitivo, siendo indispensable para que exista vida sensitiva. Siendo así, la dificultad para comprender la naturaleza del tacto responde a un doble hecho: por un lado, es una alteración experimentada por el alma sin la cual no tendría lugar, pero no tiene su primer principio en la aprehensión del alma.

No así, por ejemplo, la tristeza, en la que la aprehensión no es de la corrupción del cuerpo, la cual es más bien consecuencia, sino de algún objeto aprehendido por el sentido interno y, si es de un objeto que puede alterar la naturaleza física, no es del daño en su ser natural, sino de su intención. A esto viene la distinción del Damasceno y de Gregorio Niseno:

el Damasceno, y Gregorio Niseno que propone el mismo argumento, hablan de la pasión corporal, que una vez aprehendida causa el gozo o la tristeza, y experimentada por el sentido causa dolor.¹⁷⁰

O la explicación de santo Tomás:

solamente el dolor que es causado por la aprehensión interior se denomina tristeza. Y del mismo modo que la delectación causada por la aprehensión exterior se llama deleite y no gozo,

¹⁶⁸ MARTÍN ECHAVARRÍA, «Las enfermedades mentales según Tomás de Aquino [I]», 96-97.

¹⁶⁹ *Tertio modo pertinet ad aliquam potentiam ut apprehendentem ipsam: et sic proprie pertinet ad sensum tactus; nam tactus est sensus eorum ex quibus componitur animal, et similiter eorum per quae animal corrumpitur.* (De veritate, q. 26 a. 3 in c.); Cfr. ARISTÓTELES, De Anima, 1, III, cap. 18, 435b 4ss

¹⁷⁰ *Damascenus enim et Gregorius Nyssenus idem verbum proponentes loquuntur de passione corporali, quae apprehensa causat gaudium vel tristitiam, et semper experta causat dolorem.* (De veritate, q. 26 a. 3 ad 10)



así también el dolor causado por la aprehensión exterior recibe el nombre de dolor y no el de tristeza.¹⁷¹

Por otro lado, los otros sentidos externos como el oído o el olfato no producen dolor en cuanto tales, porque no tienen por objeto las cualidades constituyentes del animal. Todos padecen, pero no en lo que es constitutivo del animal en cuanto tal, sino que esto es exclusivo del tacto. Quizás el gusto se asemeja, pero lo hace en lo que tiene de tacto; los demás sentidos pueden también experimentar ciertos extremos en sus objetos, como una luz o sonidos intensos, ante los cuales se corrompen, pero si se ve afectado el animal en cuanto tal, sólo ocurre en cuanto a que son sentidos corpóreos, de modo que también están sujetos al tacto, y por esto se dice que una luz o sonido muy fuerte *duele*.

De modo que aunque el dolor se aprehenda por el sentido que está en el alma, no quiere decir que la alteración tenga por primer principio el alma y, por lo tanto, no tiene su origen completo en ella, sino sólo formalmente.

Dado lo anterior, el dolor se corresponde con una pasión corpórea porque si se aborda como realidad pasiva, obliga a mirar su contraparte activa ahí donde tiene la iniciativa dicho movimiento, que en el dolor es el cuerpo; sin embargo, en cuanto que el dolor pertenece al tacto es una realidad formalmente anímica. Por lo tanto, lo que ocurre en el dolor es que por un agente corpóreo un ente vivo padece y ese padecer es percibido por el sentido del tacto. Por lo cual, hay que decir que es una realidad intermedia entre lo corpóreo y lo anímico, siendo corpórea en cuanto al agente y anímica en cuanto a la forma.

Que el dolor sea una realidad propiamente corpórea no es excluyente con la afirmación de que es también una realidad anímica, concediendo que se están considerando cosas diversas. Así, todo depende del aspecto en que se quiera insistir. En una pierna que se corta, tanto la forma como el agente del corte es corpóreo, por lo que no se suscita la pregunta por el aspecto en que se quiera insistir; en la tristeza, tanto la forma como el agente es anímico, por lo que tampoco se plantea la duda. Pero en el dolor la pregunta está justificada, de modo que, por ejemplo, si queremos entender lo que es,

¹⁷¹ *Et similiter ille solus dolor qui ex apprehensione interiori causatur, nominatur tristitia. Et sicut illa delectatio quae ex exteriori apprehensione causatur, delectatio quidem nominatur, non autem gaudium; ita ille dolor qui ex exteriori apprehensione causatur, nominatur quidem dolor, non autem tristitia. (Summa Theologiae I-II, q. 35, a. 2 in c.)*



debemos poner al alma como su forma, pero si quisiéramos subsanar el dolor, más nos conviene captar la causa agente y, en consecuencia, hay que intervenir a nivel corpóreo.

Ahora bien, sería conveniente, por último, tomar en cuenta que el dolor no es sólo la captación de una desproporción o corrupción, sino que agrega la razón de huida por experimentar inconveniencia. Esto lleva a considerar que tiene prioridad la causa agente por sobre la formal, no en sí misma, sino en cuanto pasión. Recordemos que del concepto de pasión es que exista una alteración y un agente. Según este orden, podemos hablar del dolor como de una *pasión corpórea aprehendida por el alma*. Si, por el contrario, quisiéramos insistir en el dolor según su formalidad, habría que decir que es una *aprehensión del alma respecto a una alteración de las cualidades pasibles constituyentes del animal en cuanto tal*.

Por tanto, a diferencia del dolor queda de manifiesto que la pasión anímica se relaciona con la aprehensión sensible, como siendo la aprehensión causa agente de la alteración. No basta, así, que el alma sea causa formal de la alteración, como es el caso del dolor. Por lo cual, junto con santo Tomás, debemos contemplar la unión cuerpo-alma desde la dimensión operativa, punto de vista que se verifica en el binomio agente-paciente. Así, aunque a la pasión anímica no convenga el alma esencialmente en cuanto a la alteración, si conviene esencialmente como causa agente. Con ello no dejamos sumida la participación del alma en la pasión anímica, en la mera accidentalidad, sino que le asignamos su lugar propio. Por lo mismo, cuando se dice que la pasión ocurre en razón de la materia, lo que quiere decirse es que tal es el fundamento de la alteración, sin la cual no habría padecer en sentido estricto. Y esto no ocurre por el alma, sino por el cuerpo, razón por la cual la pasión pertenece a toda realidad corpórea. Esto es suficiente por ahora, ya que permite diferenciar ambos tipos de pasión como dos entidades a las cuales les pertenece con propiedad el padecer, vinculando además en el caso de la pasión anímica, esencialmente el alma y el padecer.

2.3 La pasión anímica y los principios de la definición

Hemos citado previamente a santo Tomás para decir que una de las principales dificultades para definir adecuadamente, es captar desde donde tomar los principios



para la definición. Algunos autores como Mario Sacchi, han reducido la psicología clínica a la medicina por tratarse las enfermedades psíquicas de pasiones. Sin distinguir suficientemente entre pasión psíquica y pasión corpórea, redujo a ambas al género de pasión, y puesto que la pasión es en razón del cuerpo, asimiló el hábito del psicólogo clínico al del médico por ser ésta la ciencia que se aboca a las disposiciones desordenadas del cuerpo.

No obstante, a partir de la investigación que hemos realizado, pareciera más correcto, diferenciar la pasión corpórea de la pasión psíquica o anímica. Ambas son verdaderamente pasiones, pero distinguidas en su causa agente y formal.

Pues bien, tenemos que el enfermar y sanar corporeo suponen una pasión en sentido propio por cuanto suponen una pasión corpórea. Sin embargo, aunque el enfermar y sanar psíquico contienen una pasión, ocurren por un agente anímico y su forma misma es una indisposición anímica. De modo que la pasión contenida es sólo un componente material y como derivado -de la aprehensión anímica-. Y siendo así, si queremos decir que la psicología clínica es un hábito por el cual se busca producir un movimiento desde un estado de enfermedad psíquica a un estado de salud psíquica, tal movimiento será sólo en un sentido impropio o común, en cuanto que todo recibir es padecer. Porque lo que propia y formalmente ocurre en un proceso terapéutico es un cambio a nivel anímico y derivadamente corpóreo. Por lo que de calificarse como movimiento en sentido estricto, estaríamos denominando al todo por la parte material, lo cual no sería correcto.

De acuerdo a esto, no parece conveniente valernos de los principios del movimiento para definir las determinaciones propias de nuestra ciencia. Esto es evidente, porque aunque pueda ser lícito tomar los principios de la salud y la enfermedad psíquica a partir de la pasión anímica, tomar los principios del movimiento, dará origen a una división que no surge de un principio actual, sino de un elemento material y genérico según como hemos procurado explicar.

No obstante, consideramos que sí pueden sernos útiles para dividir el tratamiento de la materia. En efecto, podemos aplicar los principios del movimiento, sin olvidar que está siendo utilizado en un sentido común e impropio.



Pues bien, santo Tomás explica que el movimiento, en cuanto implica una generación, se reduce a tres principios:

para que haya generación se requieren tres cosas: ser en potencia, que es la materia; no ser en acto, que es la privación, y aquello por lo que se hace en acto, esto es, la forma. Cuando del cobre se hace la estatua, la materia es el cobre, que está en potencia para la forma de la estatua; la privación, lo que llamamos su no figuración o no disposición; la forma, la figura por la que se llama estatua, aunque no sea en este caso forma substancial sino accidental, porque el cobre tiene ya ser en acto antes de advenirle aquella forma y su ser no depende de dicha figura.¹⁷²

De acuerdo a esto, la psicología clínica debe poder dividirse en estos tres términos. Tenemos entonces que el sujeto del movimiento está dado por el ser humano en su dimensión sensible, como procuraremos justificar; el fin al que tiende es la salud psíquica; y la privación corresponde a la enfermedad psíquica. De manera que entre estos contrarios se mueve la sensibilidad: entre la enfermedad y la salud psíquica. Luego la psicología clínica es la ciencia que intenta este tránsito de un estado a otro mediante la persona del terapeuta.

De este modo, luego de sentar los elementos bases para el desarrollo de nuestro tema, nos queda el siguiente esquema que procuraremos explicar detalladamente:

- 1) La sensibilidad humana como sujeto de la psicología clínica
- 2) La enfermedad psíquica como privación de la sensibilidad humana
- 3) La salud psíquica como forma y fin de la psicología clínica
- 4) La psicología clínica como causa eficiente de la salud psíquica

Consideramos que este esquema es adecuado por cuanto permite inteligir la naturaleza de la psicología a partir de sus cuatro causas: la material en la sensibilidad humana, la formal y final en el intento práctico de alcanzar la salud, y la eficiente en la persona del terapeuta que de algún modo causa la salud.

¹⁷² *Ad hoc ergo quod sit generatio, tria requiruntur: scilicet ens potentia, quod est materia; et non esse actu, quod est privatio; et id per quod fit actu, scilicet forma. Sicut quando ex cupro fit idolum, cuprum quod est potentia ad formam idoli, est materia; hoc autem quod est infiguratum sive indispositum, dicitur privatio; figura autem a qua dicitur idolum, est forma, non autem substantialis quia cuprum ante adventum formae seu figurae habet esse in actu, et eius esse non dependet ab illa figura; sed est forma accidentalis. (De principiis naturae, cap. 1)*



Por último, debemos reparar en que aunque con esto ganamos en la estructura fundamental del trabajo, aún no tenemos los principios a partir de los cuales tomar la definición de todo lo referente a la psicología clínica y sus causas, reflexión que abordaremos a continuación.

3. Los principios de la definición

Para comprender los principios a partir de los cuales definir adecuadamente la psicología clínica y sus causas, es necesario tener en cuenta algunas de las conclusiones que hemos averiguado. En particular, que en el fundamento del enfermar y sanar psíquico está la pasión psíquica y que en ella el alma es contemplada como motor o agente del cuerpo.

No es difícil que el elemento material de la enfermedad psíquica haga que nos confundamos, sobre todo porque es el que más aqueja a las personas. De modo que por los síntomas corpóreos intrínsecos a la transmutación corporal de la pasión psíquica, podemos desviar nuestra atención excesivamente hacia ellos. Por ese camino es por el cual podemos terminar centrando nuestra atención en la pasión predicamental.

No obstante, si puede confundir es porque este hecho guarda un principio de verdad y es el que debemos rescatar, a saber, que la enfermedad psíquica está en la dimensión operativa. En efecto, la confusión es posible por la cercanía que guarda, según nuestro modo humano de conocer, el movimiento con la operación. Como hemos explicado más arriba, el movimiento es una transición hacia las disposiciones privativas, las cuales se dan en la materia. Pero como es a partir de la materia que ascendemos en nuestro conocimiento y a partir de ella nos valemos para entender la operación humana, corremos el riesgo de perder de vista la distinción y no advertir que la operación humana es una transición de por sí inmaterial. De manera que la operación humana no es un movimiento, porque no es acto de lo imperfecto, sino acto de lo perfecto; es un tránsito hacia las disposiciones perfectivas.

Por esta razón, aunque de los principios del movimiento podamos estructurar la exposición, sólo a partir de los principios de la operación humana podemos lograr una verdadera inteligibilidad de la psicología clínica y de sus causas.



Ahora bien, principios operativos del hombre tenemos próximos y remotos. Principios remotos son el cuerpo y el alma, sobre los cuales hemos tenido la posibilidad de extendernos al analizar la pasión anímica. A su vez, principios próximos son las facultades o potencias del alma, las cuales son accidentes que surgen de la esencia misma del alma. Por medio de ellas podemos desplegar nuestra actividad vital.

Cuerpo, alma y potencias psíquicas serán los principios desde los que tomaremos la definición de todo cuanto se refiere a la psicología clínica. Como podrá mostrarse más adelante, de mucho provecho será la investigación que realizamos sobre la pasión anímica sobre todo en lo referente a la relación entre el alma y el cuerpo. Pero sólo una vez que logremos exponer el modo cómo se vincula la pasión psíquica con la enfermedad psíquica, se verá con más claridad la utilidad de lo expuesto.

De acuerdo al esquema que hemos trazado, corresponde ahora que abordemos la causa material con que trata el psicólogo clínico, a saber, la sensibilidad humana.



III. LA SENSIBILIDAD HUMANA COMO SUJETO DE LA PSICOLOGÍA CLÍNICA

1. El sujeto como causa material

Dice santo Tomás, que "hablando con propiedad, lo que está en potencia para el ser substancial se llama materia prima, lo que está en potencia para el ser accidental, sujeto. Por donde se dice que los accidentes están en el sujeto."¹⁷³. Pues bien, la psicología clínica busca la salud psíquica en el hombre, la cual no se corresponde con el ser substancial, sino con un modo de ser de la substancia del hombre, esto es, un accidente suyo. Esto es evidente, porque el ser humano, sea sano o enfermo, sigue siendo igualmente hombre en cuanto a su substancia. Por tanto, aquello en el hombre que se mueve hacia la salud psíquica es denominado *sujeto*.

A su vez, el *sujeto* simplemente nombra *lo que* se mueve, sin especificar según qué formalidad o hacia qué fin. Esto mismo puede desprenderse de la cita anterior, en cuanto que el sujeto es aquello que está *en potencia* según el ser accidental. Por lo tanto, en el sujeto no se revela el principio actual que informa el movimiento, sino sólo la materia. Por esta razón, el sujeto de la psicoterapia se identifica con la causa material.

Por otro lado, la privación, tema del próximo capítulo, no es denominada causa material, porque «causa» hace referencia a aquello por lo que primeramente se sigue el ser de otra cosa¹⁷⁴, pero la privación no es ser, por lo que tampoco es llamado causa¹⁷⁵. En cambio, la sensibilidad sí es una actualidad y, como tal, llega a ser causa de otra cosa.

Pues bien, a la sensibilidad humana que es causa material de la salud psíquica se dirigirá nuestra primera consideración.

¹⁷³ *Item, proprie loquendo, quod est in potentia ad esse accidentale dicitur subiectum, quod vero est in potentia ad esse substantiale, dicitur proprie materia. Quod autem illud quod est in potentia ad esse accidentale dicatur subiectum, signum est quia; dicuntur esse accidentia in subiecto. (De principiis naturae, cap. 1)*

¹⁷⁴ Cfr. *De principiis naturae*, cap. 4

¹⁷⁵ Ibid.



2. La sensibilidad humana como ámbito propio de la psicología clínica

Cuando el hombre se mueve, en virtud de su unidad, es él en su totalidad el que se mueve¹⁷⁶. Esto no es distinto cuando hablamos del cambio desde la enfermedad a la salud psíquica, sin embargo, esto ocurre en el todo mediante su sensibilidad. Es, por tanto, la dimensión sensible su sujeto propio y a ella nos abocaremos en este capítulo.

No obstante, debemos comenzar aclarando que el objeto de este capítulo no es tratar sistemáticamente la sensibilidad humana. Evidentemente intentaremos guardar cierta sistematicidad, pero ordenada y seleccionada de acuerdo al objeto de nuestro trabajo. Por lo cual, como el título lo sugiere, abordaremos la sensibilidad humana en los aspectos que consideramos útiles para posteriormente comprender con mayor facilidad la enfermedad y salud psíquica, y cuál es el rol que cumple finalmente el psicólogo clínico en esto.

Un primer problema que debemos resolver, es la justificación de que el lugar propio en que se desenvuelve la realidad psíquica es la sensibilidad. Pues bien, el nombre psíquico conduce a equívoco, sobre todo si tomamos en cuenta su origen etimológico. En efecto, «psicológico» o «psíquico» proviene del vocablo griego «*psique*» (ψυχή), que en latín es traducido por «anima» y en español por «alma»¹⁷⁷. Sin embargo, si queremos distinguirlas, es necesario afirmar que lo anímico tiene una extensión mayor que lo psíquico. Si no logramos hacer la distinción, será un desorden psicológico en el mismo sentido la envidia que la depresión, al ser ambas realidades anímicas. No que la envidia como problema moral no pueda tener elementos psíquicos asociados en virtud de los cuales guarden cierta semejanza, sino que como totalidades son realidades psicológicas en el mismo preciso sentido. Esto sin duda es falso, de modo que aunque

¹⁷⁶ *Respondeo dicendum quod illud est subiectum operativae potentiae, quod est potens operari, omne enim accidens denominat proprium subiectum. Idem autem est quod potest operari, et quod operatur. Unde oportet quod eius sit potentia sicut subiecti, cuius est operatio; ut etiam philosophus dicit, in principio de somno et vigilia. (Summa Theologiae I, q. 77, a. 5 in c.)*

¹⁷⁷ «Desde el punto de vista etimológico, lo psíquico es todo lo que pertenece al alma, por lo tanto equivalente a "anímico"», cfr. MARTÍN ECHAVARRÍA, «Principios filosóficos para una teoría de la enfermedad psíquica y de la psicoterapia» (trabajo presentado en la XXXII Semana Tomista «Filosofía del cuerpo», Sociedad Tomista Argentina: Buenos Aires, septiembre de 2007), 5. Disponible en <http://www.sta.org.ar/cms/index.php/xxxii-filosofia-del-cuerpo>. Consultado el 10 de abril de 2017.



«psique» y «alma» compartan un mismo origen etimológico, hace falta distinguir estos conceptos.

Por otro lado, también es cierto que, si quisiéramos, podemos llamar psíquico a todo lo animado, pero he ahí la importancia de saber que el lenguaje está constituido por signos arbitrarios y que lo importante es la realidad que queremos nombrar. Aunque Aristóteles utiliza el término psíquico para todo lo animado, sin embargo, popularmente ha derivado en otro significado. No es que Aristóteles estuviera equivocado, puede ser sólo una cuestión semántica si se descubre que el cambio en que ha derivado es verdadero y útil. Puesto así, el problema se traslada a la realidad: a las cosas que existen, aunque no las nombremos. Entonces podemos preguntarnos, más allá de la etimología y más allá del lenguaje, si en cuanto a lo psicológico y a lo animado hay alguna diferencia real entre ambos y si es útil la distinción.

La pregunta por la utilidad alcanzará su punto cúlmine cuando abordemos el objeto formal de la psicología clínica. La razón está en que la utilidad se define por el fin y en una ciencia práctica la forma se identifica con el fin. Por lo tanto, conociendo el objeto formal de la psicología clínica alcanzaremos la razón que ilumina la utilidad de la distinción entre lo psíquico y lo animado.

Pues bien, animado es, para la Escuela, desde aristóteles en adelante, todo aquello que está informado por un principio vital al cual denominamos alma. Tenemos, por tanto, en la naturaleza, toda una escala de seres animados, que va desde el vegetal más rudimentario hasta el ser humano¹⁷⁸.

Que el vegetal sea animado no hay duda. Al menos nadie objeta esto seriamente. Tiene un movimiento intrínseco para realizar sus operaciones, es objeto de la biología y muchas cosas más que podríamos nombrar a este respecto. Sin embargo, la proporción de adeptos a la idea de que los vegetales son seres psíquicos o dotados de psicología se invierte, reservándose esta denominación más bien para los animales y seres humanos. Es cierto que, puesto así, podríamos concluir que es una cuestión semántica, pero para que no quede sólo en la arbitrariedad del espíritu, el problema es

¹⁷⁸ *Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formae materiam elementarem excedere, sicut anima vegetabilis plus quam forma metalli, et anima sensibilis plus quam anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum.* (*Summa Theologiae* I, q. 76, a. 1 in c.)



nuevamente si tiene asidero en la realidad. Continuemos nuestra comparación, ahora con el ser humano.

El alma humana tiene una dimensión racional, exclusiva de nuestra humanidad y elemento especificador de nuestra naturaleza¹⁷⁹. Por lo que ningún otro ser sobre la tierra tiene dicha capacidad y, además, informa toda nuestra naturaleza. Decimos entonces que el hombre tiene un alma espiritual, intelectual o racional¹⁸⁰. El alma racional capacita para entender, razonar, decidir, querer, ser conscientes, deliberar¹⁸¹, entre muchas otras operaciones. Pero esto no quiere decir que toda nuestra alma sea racional, sino que de algún modo asume otra dimensión, una que compartimos con los animales y que llamamos sensibilidad¹⁸². Por ella, sentimos el mundo en sus colores, sonidos, olores, también imaginamos, recordamos, nos emocionamos¹⁸³. Por la sensibilidad, el mundo nos afecta y, también por ella, lo elaboramos sensiblemente. Considerado este ámbito en sí mismo, no participa de la libertad¹⁸⁴. Por eso que un animal, cuyo horizonte ontológico no trasciende la sensibilidad, no es libre ni se posee a sí mismo en su intimidad.

Ahora bien, en el ser humano, la sensibilidad se da en forma conjunta con la racionalidad, como partes de un mismo sujeto¹⁸⁵. Cuando esto ocurre, en razón de esta unión novedosa, pueden ocurrir fenómenos particulares que "desafían" nuestra libertad, como por ejemplo, que las cosas aparezcan a nuestro conocimiento de un modo engañoso, que se pueda interrumpir la conciencia racional o que experimentemos tendencias contrarias a nuestra voluntad. Millán-Puelles ha desarrollado muy agudamente esta cuestión en su obra «La estructura de la

¹⁷⁹ Cfr. *Summa Theologiae* I, q. 75, a. 2

¹⁸⁰ Cfr. *Summa Theologiae* I, q. 76, a. 1

¹⁸¹ Cfr. *Summa Theologiae* I, q. 79

¹⁸² *Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum, et nutritiva plantarum. Sicut ergo superficies quae habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona, et per aliam pentagona; quia superflueret figura tetragona, ex quo in pentagona continetur; ita nec per aliam animam Socrates est homo, et per aliam animal, sed per unam et eandem.* (*Summa Theologiae* I, q. 76, a. 3 in c.)

¹⁸³ Cfr. *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 3 y a. 4; *Summa Theologiae* I, q. 81, a. 2

¹⁸⁴ Cfr. *Summa Theologiae* I, q. 81, a. 3

¹⁸⁵ *Et primum quidem stare non potest, ut supra ostensum est, propter hoc quod ipse idem homo est qui percipit se et intelligere et sentire, sentire autem non est sine corpore, unde oportet corpus aliquam esse hominis partem. Relinquitur ergo quod intellectus quo Socrates intelligit, est aliqua pars Socratis ita quod intellectus aliquo modo corpori Socratis uniatur.* (*Summa Theologiae* I, q. 76, a. 1 in c.)



subjetividad»¹⁸⁶. De acuerdo a este autor, estos fenómenos son posibles dado el carácter reiforme de nuestra subjetividad. Es decir, las cosas nos afectan materialmente, lo cual introduce un elemento de incognoscibilidad y, como tal, de engaño. Sin hacer mayores distinciones, el lenguaje y opinión popular, liga inmediatamente lo psicológico con estos fenómenos. Pensemos en la expresión "eso no es real, es psicológico", como queriendo decir que algo no tiene fundamento en la realidad extramental sino que su existencia se agota en el sujeto; pero la significación de esta expresión agrega también la connotación de engaño: el sujeto es engañado por algo que pertenece a él mismo. Por eso es que un espejismo podría ser calificado de psicológico, o cuando se dice que "el frío es psicológico" que equivale a decir que depende en gran medida del sujeto y su sensibilidad (dígase tacto, pero también imaginación, memoria, etc.). Por otra parte, aquel principio que engaña al sujeto y pertenece a él mismo, no puede ser la dimensión racional, que en cuanto es reflexiva su acto es transparente a sí mismo¹⁸⁷. Por eso es que sería un absurdo que alguien entendiendo verdaderamente algo diga que no es consciente de lo entendido, que lo desconozca o que se ha engañado (si se ha engañado, no lo tiene, en cuanto tal, entendido). En cambio, debe ser en virtud de algún principio operativo que por estar mezclado con la materialidad, por ella, introduzca la incognoscibilidad. Lo que no es conocido, en esa misma medida, puede introducir el engaño y el error. Ahora bien, como ninguno de estos fenómenos le suceden al vegetal, que por su grado de depresión entitativa no está abierto a la sensación, así como tampoco pertenecen al entender en cuanto tal, es claro que el lugar propio en que ocurren es la sensibilidad.

Lo mismo puede verse por otro argumento. Decir que "el problema no es real, es sólo psicológico", es constatar un engaño. Pero no es posible percatarse de un engaño, objetivándolo como engaño, si no es mediante una operación que manifieste la verdad. Para decirlo de otra manera, una exigencia lógica de la percatación del engaño es un conocimiento de otra índole, que tenga acceso a lo universal. Puesto así, las posibilidades son dos: o que en el mismo conocimiento universal se haya incurrido en un error, o que provenga de otro tipo de conocimiento. Pero lo primero no se condice con el ejemplo, porque la experiencia acerca de la que intentamos dar cuenta no es

¹⁸⁶ Cfr. ANTONIO MILLÁN-PUELLES, «Introducción: Realidad, apariencia y subjetividad» en *La estructura de la subjetividad* (Madrid: Rialp, 1967)

¹⁸⁷ *Hoc igitur est primum quod de intellectu intelligitur, scilicet ipsum eius intelligere.* (*Summa Theologiae* I, q. 87, a. 3 in c.)



respecto a algo formado por el entendimiento, en cuyo caso el sujeto podría dar cuenta del proceso que lo llevó a tal conclusión engañosa, sino que más bien es algo que surge en él espontáneamente, sin mediar un proceso lógico-racional. Por tanto, como existen sólo dos géneros de conocimiento, a saber, el conocimiento sensible y el conocimiento racional, no perteneciendo el engaño psicológico al segundo, queda situado en la sensibilidad. Por lo cual, *psicológico* queda contradistinguido de *real* y, de cierta manera, de *racional*, ya que por la razón es conocida la realidad en cuanto tal.

Por otro lado, cuando decimos que una persona tiene «problemas psicológicos» también lo asimilamos a un problema que nace de la sensibilidad: no lo eligió, muchas veces desconoce lo que le sucede, experimenta una división en la cual hay tendencias contrarias a su voluntad y cosas como estas. No es posible pensar nada de esto en un entendimiento separado, ni tampoco en un ser vegetal, por lo mismo que ya hemos argüido. Por lo cual, resta atribuirlo a la sensibilidad.

Esta misma conclusión es compartida por el profesor Echavarría:

en un sentido más limitado, que es el que asumiremos en este ensayo, se suelen llamar psíquicas las potencias sensitivas interiores y los apetitos y sus movimientos consiguientes, las pasiones o emociones. A esta región de la vida del alma se refiere santo Tomás con el adjetivo “animal” (v. g. *passio animalis*, *dolor animalis*, *aegritudo animalis*). Se trata no sólo del anima *ut anima*, del alma en cuanto forma (en contraposición al alma en cuanto substancia intelectual, es decir espiritual), sino de una región específica de ésta, aquella que el Aquinate llama “interior”.¹⁸⁸

Los argumentos que hemos utilizado tienen un valor negativo, por cuanto se limitan a mostrar las razones por las cuales este tipo de fenómenos no ocurren por la dimensión racional ni vegetativa, y que por tanto, pertenecen a la sensibilidad. Esto es un conocimiento evidentemente limitado, pero sirve para mostrar que existe una esfera inteligible del ser humano, a decir, su sensibilidad, la cual es materia de conocimiento por sí.

En lo que toca al desarrollo de la psicología clínica, consideramos que de analizar históricamente lo que se ha entendido por *psicológico*, también es posible identificarlo con la dimensión sensible del alma, y esto es como una manifestación de lo que

¹⁸⁸ MARTÍN ECHAVARRÍA, «Principios filosóficos para una teoría de la enfermedad psíquica y de la psicoterapia», 1-2.



venimos diciendo. No obstante, si bien creemos que es correcta tal identificación, es claro que no es aplicable a toda la psicología ni a todos los psicólogos. Pero entonces la pregunta que cabría hacer es si en esos casos no se tratará en realidad de una transgresión de ciertos autores a los límites de su propia disciplina.

De modo que el desarrollo mismo de la psicología clínica, a nuestro entender, señala a la sensibilidad como su objeto propio. Los tests proyectivos de personalidad, por ejemplo, no logran aprehender nuestra intimidad racional, al menos no *in recto*, sino más bien aquellos elementos fijos y regulares que están a modo de disposición en el sujeto. Para ponerlo en concreto: un test psicológico no puede mostrar a un mentiroso; a lo sumo por las respuestas puedo captar que hay una tendencia al ocultamiento, o similar, pero no la mentira. Razones para mostrar esto hay muchas, pero para quedarnos con un argumento suficiente, hay que decir que la intimidad espiritual de un sujeto sólo puede ser comunicada por un acto libre del mismo sujeto. De manera que lo que aprehende un psicólogo a través de los tests proyectivos de personalidad pertenece propiamente a la sensibilidad.

Aunque no sea el momento para justificarlo, las observaciones de Freud y sus desarrollos teóricos, en su mayoría también pueden ser atribuidos a la dimensión sensible, aunque sin duda con múltiples distinciones, las cuales se irán desarrollando a lo largo de este trabajo. Así, los actos fallidos, los *lapsus linguae*, la transferencia, la interpretación de los sueños, los mecanismos de defensa, las pulsiones, la compulsión a la repetición, y tantos otros, son vinculables como propiedades de la sensibilidad. El mismo ejercicio puede hacerse con prácticamente todos los teóricos clásicos de la psicología clínica, que han desarrollado conceptos como *creencias irracionales*, *trauma*, *autoestima*, *autoconcepto* y *autoeficacia*, *afirmación de sí*, *empatía*, *desesperanza aprendida*, *apredizaje vicario* y tantos otros. O directamente en el ámbito de la psicoterapia, con la *Psicoterapia Simbólica*, el *EMDR*, el *Análisis Existencial*, la *Terapia Cognitivo-conductual*, la *Terapia Narrativa*, la técnica de *Role Playing*, también entre muchas otras¹⁸⁹.

Podemos, así, distinguir un aspecto determinado de cosas que pertenecen al ser humano, distintos de la razón, y que hasta cierto punto se pueden llegar a contraponer.

¹⁸⁹ Para consultar un equilibrado y provechoso análisis de autores y corrientes contemporáneas de psicología, se sugiere ver MARTÍN ECHAVARRÍA. *Corrientes de psicología contemporánea* (Barcelona: Scire Universitaria, 2011)



Este ámbito ha sido identificado con el concepto de psíquico y pertenece propiamente a la sensibilidad. Con esto podemos concluir que la distinción entre anímico y psíquico tiene asidero en la realidad y que justificadamente se ha de mantener la denominación «psíquico» como siendo homóloga a «sensible». Asumiendo esto, pasemos a estudiar esta dimensión.

3. Las potencias del alma

Como ya hemos explicado, puesto que la enfermedad y la salud psíquica se encuentran en el ámbito operativo, el modo adecuado para estudiar la sensibilidad es de acuerdo a los principios operativos próximos, es decir, las potencias del alma.

Santo Tomás, identifica cinco géneros de potencias: las vegetativas, las sensitivas, las intelectivas, las apetitivas y las motrices. De éstas, concentrémonos en las primeras tres, porque las apetitivas son o sensitivas o intelectivas, de modo que queda incluido ese género en los anteriores, mientras que las motrices son respecto al cuerpo.

De acuerdo, entonces, a las potencias vegetativas, sensitivas e intelectivas, explica santo Tomás:

Los géneros de las potencias del alma se distinguen por sus objetos. Pues cuanto más noble es una potencia, tanto más universal es el objeto sobre el que actúa, como dijimos anteriormente. El objeto de las operaciones del alma puede ser analizado en un triple orden. 1) Pues hay potencias del alma que tienen por objeto único el cuerpo que está unido al alma. Su género es llamado vegetativo en cuanto que la potencia vegetativa no actúa más que sobre el cuerpo al que está unida el alma. 2) Otro género de las potencias del alma está referido a un objeto más universal, esto es, todo cuerpo sensible, y no solamente el cuerpo que está unido al alma. 3) Hay un tercer género de potencias cuyo objeto es todavía más universal, puesto que no acaban sólo en el cuerpo sensible, sino que llegan a todo ser sin excepción.¹⁹⁰

¹⁹⁰ *Genera vero potentiarum animae distinguuntur secundum obiecta. Quanto enim potentia est altior, tanto respicit universalius obiectum, ut supra dictum est. Obiectum autem operationis animae in triplici ordine potest considerari. Alicuius enim potentiae animae obiectum est solum corpus animae unitum. Et hoc genus potentiarum animae dicitur vegetativum, non enim vegetativa potentia agit nisi in corpus cui anima unitur. Est autem aliud genus potentiarum animae, quod respicit universalius obiectum, scilicet omne corpus sensibile; et non solum corpus animae unitum. Est autem aliud genus potentiarum animae, quod respicit adhuc universalius obiectum, scilicet non solum corpus sensibile, sed universaliter omne ens. (Summa Theologiae I, q. 78, a. 1 in c.)*



En el ser humano podemos encontrar los tres géneros de potencias, porque su operación se extiende a todo ser, lo cual es propio de las potencias intelectivas, y asume las vegetativas y sensitivas en la medida que el alma humana está substancialmente unida a un cuerpo¹⁹¹.

Esta triple división, es respecto a los géneros de potencias y no se refiere a las potencias específicas. Para llegar a conocer las potencias específicas, debemos distinguir, a su vez, aquellas que tienen por objeto la aprehensión de la realidad, de aquellas que la apetecen.

De acuerdo a esto, en el orden aprehensivo o cognoscitivo, podemos distinguir las potencias sensitivas de conocimiento, que son: el *tacto*, *gusto*, *olfato*, *oído*, *vista* (sentidos externos), el *sensorio común*, la *imaginación*, la *memoria* y la *cogitativa* (sentidos internos). Por su parte, tenemos una única potencia intelectual de conocimiento que llamamos *entendimiento*, *inteligencia* o *razón* (denominaciones que tienen cada una un cierto matiz, pero haciendo referencia esencialmente a la misma facultad).

Por otro lado, en el orden apetitivo o tendencial, tenemos las potencias apetitivas sensibles y entonces nos encontramos con el apetito sensitivo dividido en *apetito concupiscible* y *apetito irascible*. Mientras que poseemos una única potencia intelectual apetitiva que es la *voluntad* o *apetito racional*.

No nos dedicaremos a estudiar las facultades vegetativas, a decir, la potencia nutritiva, aumentativa y generativa, ya que por su índole corpórea son más propias de otras disciplinas y sólo nos limitaremos, cuando sea el momento de hablar de la enfermedad, a distinguir el ámbito vegetativo y sensitivo como géneros. Tampoco nos detendremos en las facultades racionales para abocarnos con exclusividad a las facultades sensibles, cuyo tratamiento consideramos más relevante y urgente para nuestra disciplina.

Por tanto, interesa explicar cinco facultades: *sensorio común*, *imaginación*, *memoria*, *cogitativa* y *apetito sensitivo*. Los sentidos externos también los excluimos por ser lo ínfimo del nivel sensitivo y no decir relación con la enfermedad y la salud psicológica. Ni

¹⁹¹ Cfr. *Summa Theologiae* I, q. 76, a. 3 in c.



quiera se relaciona como límite, que más bien podríamos atribuirselo al sensorio común, según veremos.

Por último, hemos de tener en cuenta que lo primeramente observable es un ser humano que opera unida e integradamente. Por este motivo, el estudio de las facultades, comparado con esta experiencia inmediata de unidad, puede parecer algo artificial o forzado, sobre todo para quien no está familiarizado con la filosofía de la Escuela. Sin embargo, es la naturaleza de la inteligencia humana, la cual, aunque su agudeza pueda penetrar en la esencia total de las cosas, por nuestro modo de conocer limitado, debe hacerlo componiendo, dividiendo y razonando¹⁹². Así, el estudio de las facultades del alma implica, por usar una expresión de Lamas, reparar en "momentos analíticos del concreto"¹⁹³. No obstante, es importante no perder de vista que, en definitiva, lo que buscamos es el conocimiento sintético del todo en su unidad.

3.1 Sensorio común

Siguiendo un orden ascendente, estudiemos primero el sensorio común. Esta facultad ha sido frecuentemente olvidada en la actualidad y, sin embargo, sin ella no podríamos explicar adecuadamente el operar psíquico.

Como bien observa Aristóteles, es una exigencia, dado el modo de nuestro conocimiento, el que exista un principio que unifique las sensaciones externas:

Si, efectivamente, el alma percibe con una parte lo dulce y con otra lo blanco, lo que resulta de ambas cosas, o bien es una unidad o no es una unidad. Ahora bien, es necesario que sea una unidad, dado que la parte sensitiva es una. Por tanto, es necesario que haya en el alma cierta unidad por la que se perciben todas las cosas, [...], pero ésta percibe lo de cada género con una parte diferente. [...] lo que percibe todas las cosas es uno en número y lo mismo, pero es diferente, en cambio, en modo de ser y respecto de sus objetos, a veces en género, a veces en especie.¹⁹⁴

Ahora bien, podemos delimitar esta potencia por su límite superior y por su límite inferior. Por lo superior, se distingue de la imaginación:

¹⁹² Cfr. *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 5.

¹⁹³ FÉLIX LAMAS, *La experiencia jurídica*, 93.

¹⁹⁴ ARISTÓTELES, *Acerca del sentido y lo sensible*, c. VII, en JOAN D'ÀVILA JOAN D'ÀVILA, JUANOLA, «Actualidad psicológica de la teoría de los sentidos internos en santo Tomás de Aquino» (Tesis doctoral, Universitat Abat Oliba CEU, 2015), 189.



es necesario que el animal, por medio del alma sensitiva, reciba no sólo las especies de los objetos sensibles que le alteran, sino también que los pueda recibir y conservar. Pero recibir y conservar en los seres corporales es algo que se atribuye a principios distintos. Ejemplo: Los cuerpos húmedos reciben bien y conservan mal, y los secos al revés. Por lo tanto, como la potencia sensitiva es acto de un órgano corporal, es necesario que sean distintas la potencia que recibe y la potencia que conserva las especies de lo sensible (...) Por lo tanto, para recibir las formas sensibles se tiene el sentido propio y el común. Para retener y conservar se tiene la fantasía o imaginación, que son lo mismo, pues la fantasía o imaginación es como un depósito de las formas recibidas por los sentidos.¹⁹⁵

Con esto queda esencialmente distinguido el sensorio común de la imaginación, como lo recibido de lo conservado. Pero hace falta también distinguir el sensorio común de los sentidos externos, en cuanto que a ambos les es común recibir las especies de los objetos sensibles. Complementa entonces santo Tomás:

El sentido propio juzga el objeto sensible que le es propio, distinguiéndolo de otras cualidades que caen también bajo el campo del mismo sentido, discerniendo lo blanco de lo negro o de lo verde. Pero ni la vista ni el gusto pueden distinguir lo blanco de lo dulce, ya que para distinguir entre dos cosas es necesario que se conozcan las dos. Por eso, es necesario que al sentido común le corresponda el juicio de discernimiento, pues a él se dirigen como a su término las aprehensiones de los sentidos.¹⁹⁶

De manera que, propio de esta facultad, es ser término de las aprehensiones de los sentidos, por lo cual es capaz de discernir y unificar lo recibido por ellos. Y esto puede ser sólo en la medida en que no es término material, sino formal, porque en su acto de algún modo quedan subsumidas las percepciones externas en la constitución de un objeto psíquico nuevo. Así, en el sensorio común ocurre una primera integración sensorial de lo percibido por los sentidos externos; su función consiste en captar

¹⁹⁵ *Oportet ergo quod animal per animam sensitivam non solum recipiat species sensibilium, cum praesentialiter immutatur ab eis; sed etiam eas retineat et conservet. Recipere autem et retinere reducuntur in corporalibus ad diversa principia, nam humida bene recipiunt, et male retinent; e contrario autem est de siccis. Unde, cum potentia sensitiva sit actus organi corporalis, oportet esse aliam potentiam quae recipiat species sensibilium, et quae conservet. (...) Sic ergo ad receptionem formarum sensibilium ordinatur sensus proprius et communis, de quorum distinctione post dicetur. Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur phantasia, sive imaginatio, quae idem sunt, est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum. (Summa Theologiae I, q. 78, a. 4 in c.)*

¹⁹⁶ *Ad secundum dicendum quod sensus proprius iudicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis quae cadunt sub eodem sensu, sicut discernendo album a nigro vel a viridi. Sed discernere album a dulci non potest neque visus neque gustus, quia oportet quod qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis iudicium, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum. (Summa Theologiae I, q. 78, a. 4 ad 2)*



unitariamente la realidad sensorial, pudiendo experimentar el mundo sin la fragmentación en que originalmente es recibida por los sentidos: por ejemplo, cuando veo pasar una persona frente a mi gritando, puedo percibir como algo uno a quien pasa (vista) y grita (oído).

Al sensorio común se le atribuye, además, una segunda función, a saber, el ser conciencia sensitiva, en la medida que por esta facultad percibimos el acto de los sentidos externos:

Y también le corresponde percibir las intenciones de los sentidos, como cuando alguien ve que ve. Pues a esto no llega el sentido propio, el cual no conoce más que la forma de lo sensible por la que es alterado y en cuya alteración se consuma la visión, de la que se sigue otra alteración en el sentido común, que es el que percibe la visión misma.¹⁹⁷

Pero a esto podemos agregar que no sólo percibe los actos de cada sentido externo, sino que también la misma percepción integrada es una cierta conciencia unitaria de las cosas. Expliquemos mejor esto. Al hablar de la conciencia como función intelectual, santo Tomás dice que "la conciencia, originalmente, indica la relación de un conocimiento con una cosa. Ya que conciencia equivale a un consaber"¹⁹⁸. En este caso hablamos de un conocimiento o saber sensitivo unitario acerca de la realidad.

Respecto a esto, interesa poner de relieve que el conocimiento siempre es respecto a una realidad extramental que, como tal, posee una estructura propia. Es decir, esta realidad está contituida por cosas, las cuales, con independencia de un cognoscente, tienen ser. Ahora bien, experimentamos la realidad como cosas que se hacen presente en nosotros, por medio de los sentidos externos. Pero no es sino hasta que la percepción externa es elaborada por el sensorio común, que ocurre la integración. Esta es entonces la importancia del sensorio común, que en cuanto conciencia sensitiva informa la realidad unitariamente, siendo el elemento unificador algo de la realidad misma, a decir, el ente, la cosa, o lo que tiene ser. De este modo, percibimos que lo blanco y lo dulce pertenecen al azúcar, porque se percibe aunque de un modo muy rudimentario que hay algo más que lo que informa cada sentido y que de hecho es el

¹⁹⁷ *A quo etiam percipiuntur intentiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis a quo immutatur; in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit. (Summa Theologiae I, q. 78, a. 4 ad. 2)*

¹⁹⁸ *Conscientia enim, secundum proprietatem vocabuli, importat ordinem scientiae ad aliquid, nam conscientia dicitur cum alio scientia. (Summa Theologiae I, q. 79, a. 13 in c.)*



fundamento de las diversas sensaciones; algo que en la realidad es uno en un sentido superior en formalidad a como cada sensación es una. La captación de esa unidad formalmente superior, caracterizada por la unión de las diversas sensaciones como naciendo de cosas unitarias o no, es el objeto y función propia del sensorio común.

Ciertamente que el sensorio común, como hemos dicho, capta su objeto a través de un doble acto: discernimiento entre los sentidos externos y percepción de las intenciones de cada sentido externo. Pero ambas funciones no están desvinculadas. Por esta razón, advierte Félix Adolfo Lamas: "esta segunda función [la de percibir las intenciones de cada sentido externo], se conecta con aquella, pues la unidad estructural perceptiva tiene sin dudas su principio en el objeto mismo, pero se consuma como tal en y por la conciencia"¹⁹⁹.

Nos parece que el fundamento de ambas funciones está en que el sensorio común no sólo es término de los actos de los sentidos externos, sino su raíz, ya que "el sentido interior es llamado común, no por una atribución genérica, sino como la raíz y principio de los sentidos externos"²⁰⁰. En cuanto que es raíz, podemos decir que aunque en el orden temporal primero ocurra el acto de los sentidos externos, absolutamente hablando, el sensorio común tiene prioridad. Por ello es válido considerar los sentidos externos como *instrumentos* del sensorio común para captar la realidad. De manera que, siendo el fundamento, es natural que pueda aprehender sus actos y que los aprehenda según algo uno. Esto es evidente, porque toda vez que hay dos cosas que tienen un mismo fundamento formal, según aquello son reductibles formalmente a algo uno. En este caso, son reductibles a las *realidades sensibles* de las cuales son propiedades los colores, los sonidos, los olores, el frío, el calor, etc. De manera que es más uno el limonero en su realidad sensible total, que su color verde y que el olor de su flor de azahar, porque ellas son características que emanan de él. Para continuar con el ejemplo, el sensorio común se dirige de modo directo al limonero en cuanto realidad sensible, sin ir más allá de la información que pueden proveer los sentidos externos, captándolo como algo uno mediante un acto de conciencia sensible. De modo que, aunque tiene la capacidad de discernir, lo cual implica percibir separadamente, esta

¹⁹⁹ FÉLIX LAMAS, *La experiencia Jurídica*, 99.

²⁰⁰ *Ad primum ergo dicendum quod sensus interior non dicitur communis per praedicationem, sicut genus; sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum.* (*Summa Theologiae* I, q. 78, a. 4 ad 1)



capacidad se desprende de la superioridad formal de su objeto, en virtud de la cual capta antes lo uno que lo múltiple.

Aunque el sensorio común supone un objeto formalmente superior a los sentidos externos, se limita, al igual que ellos, a recibir la realidad. Por esta razón, no aporta mayor novedad a la configuración subjetiva que el hombre forma del mundo. Es una primera elaboración, aún muy rudimentaria.

Una alteración en el sensorio común puede dar origen a diversos problemas. Pensemos que la dificultad para integrar sensorialmente los estímulos externos puede ser causa de trastornos del lenguaje, de la lectoescritura, del aprendizaje, de la psicomotricidad, entre otros. No obstante, aunque existen trastornos asociados con esta dimensión, no son aquellos sobre los cuales trata un psicólogo clínico. No se trata de excluir del todo al psicólogo clínico de estas temáticas, pero no es su objeto material propio. Afortunadamente en la actualidad han surgido nuevas disciplinas que se abocan a ellas, como la Terapia Ocupacional, la Fonoaudiología y la Psicopedagogía.

3.2 Imaginación

3.2.1 Objeto y funciones de la imaginación

La fantasía o imaginación tiene por objeto el fantasma. Su función es, como ya decíamos la de conservar lo recibido por el sensorio común. Santo Tomás explica²⁰¹ que como se puede observar en los animales de movimiento progresivo, estos no sólo se mueven de acuerdo a lo que actualmente perciben, sino en orden a lo ausente. Como es evidente, tal capacidad exige que se pueda conservar lo recibido, porque de lo contrario no se movería hacia un fin determinado.

No obstante, aunque su función es conservar, lo conservado excede los límites formales del sensorio común; más bien forma una imagen original de lo recibido, al que denominamos fantasma.

La función de conservación ha sido puesta de manifiesto por santo Tomás: "Para retener y conservar se tiene la fantasía o imaginación, que son lo mismo, pues la

²⁰¹ Cfr. *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 4 in c.



fantasía o imaginación es como un depósito de las formas recibidas por los sentidos"²⁰². Y dado este potencial conservador, ha sido denominada «caja de impresiones»²⁰³ o «tesoro de impresiones»²⁰⁴.

Esta función es fácilmente confundible con el acto de memoria, por cuanto ambos implican la conservación de una imagen, lo cual ha sido advertido por santo Tomás, quien, sin embargo, claramente las distingue:

Es manifiesto que cuando el alma *se vuelve al fantasma*, que es cierta forma conservada en la parte sensitiva, tenemos un acto de imaginación o fantasía, o también de entendimiento, considerando el universal en él. Mas si se vuelve al mismo, en cuanto que es imagen de lo que antes oímos o entendimos, esto pertenece al acto de recordar. Y como ser imagen significa una cierta intención sobre la forma, por eso dice Avicena que la memoria mira la intención, más la imaginación mira la forma percibida por el sentido.²⁰⁵

Para distinguir la capacidad retentiva de la imaginación y de la memoria, se ha dicho que la imagen conservada es *sicut in pictura*:

La imaginación conserva y retiene imágenes "*sicut in pictura*", lo que quiere decir que de alguna manera las especies que conserva poseen cierta quietud, como en un cuadro. Son especies que carecen de contexto y son más bien estáticas. Pero el hombre no sólo conserva imágenes estáticas, sino también imágenes bajo la razón formal de pasadas, esto es, incluyendo la variable tiempo, y contextualizadas, como por ejemplo, asociadas a otros recuerdos. En el recordar participa la imaginación, pero ella no basta porque recordar es más que imaginar²⁰⁶. Para recordar se requiere de un sentido distinto a la imaginación llamado *memoria*, que es común al hombre y a los demás animales.²⁰⁷

Por otro lado, es también función propia de la imaginación la evocación de lo conservado. Esta función es más fácilmente observable y se manifiesta en una

²⁰² *Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur phantasia, sive imaginatio, quae idem sunt, est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum.* (*Summa Theologiae* I, q. 78, a. 4 in c.)

²⁰³ VICTORINO RODRÍGUEZ, *Los Sentidos Internos* (Barcelona: PPU, 1993), 34.

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ *Sic igitur manifestum est quod quando anima convertit se ad phantasma, prout est quaedam forma reservata in parte sensitiva, sic est actus imaginationis sive phantasiae, vel etiam intellectus considerantis circa hoc universale. Si autem anima convertatur ad ipsum, in quantum est imago eius, quod prius audivimus aut intelleximus, hoc pertinet ad actum memorandi. Et quia esse imaginem significat intentionem quamdam circa formam, ideo convenienter Avicenna dicit quod memoria respicit intentionem, imaginatio vero formam per sensum apprehensam.* (*Sentencia De sensu*, tr. 2 l. 3 n. 17)

²⁰⁶ ARISTÓTELES, *Retórica*, I, 11.

²⁰⁷ KLAUS DROSTE, «La palabra del Padre en el orden natural humano para la contemplación del ser personal» (tesis doctoral, Universitat Abat Oliba CEU, 2008), 164-165.



representación imaginaria de los fantasmas. La conservación es una posesión habitual, ordenada a la evocación que es como la actualización de aquello que estaba en estado de latencia²⁰⁸.

Ahora bien, el hombre tiene un alma racional y todas las potencias inferiores están al servicio de las superiores como los instrumentos por los que se cumple el fin principal. Así, la imaginación y el resto de las potencias que veremos a continuación están como insertas en un dinamismo racional, de modo que reciben un influjo directo de la razón en su operación propia.

En el caso de la imaginación, se observa que además de poder evocar imágenes al modo como los demás animales, tiene éste la imaginación creadora. Por ella puede, mediante la división y composición, formar imágenes que nunca antes ha visto²⁰⁹. No obstante, se mantiene dentro de la formalidad de la imaginación porque ella "es novedad de combinación, de volumen, no de cognoscibilidad superior, esencialmente distinta"²¹⁰.

De ahí la capacidad del hombre para crear situaciones imaginativas siempre nuevas, plasmado, por ejemplo, en la creación de novelas fantásticas con todo tipo de creaturas como pegasos, unicornios, elfos, dragones, minotauros, etc; o en la creación artística que permite componer la realidad de infinitos modos.

3.3 Cogitativa

Si continuamos en dirección ascendente tenemos la estimativa que en el ser humano se llama cogitativa, por algunas diferencias que ya explicaremos.

La estimativa permite "percibir las intenciones que no se reciben por los sentidos"²¹¹, llamadas por esto *intentiones insensatae*. Las intenciones no sentidas, versan sobre lo que al interior de la Escuela se denomina *sensibles per accidens*. Explica Juanola:

"Intención", en el uso que hacen del término los comentaristas, es sinónimo de *sensibles per accidens*, mediante el que se denota aquello que los "sentidos formales" no aprehenden. Esta

²⁰⁸ Ibid., 37.

²⁰⁹ *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 4 in c.

²¹⁰ VICTORINO RODRÍGUEZ, *Los sentidos internos*, 40.

²¹¹ *Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis aestimativa.* (*Summa Theologiae* I, q. 78, a. 4, in c.)



segunda aprehensión, la de las intenciones, es indispensable para alcanzar el significado de las cosas conocidas, el cual no se alcanza desde la simple representación imaginativa²¹²

Según apunta luego, específicamente respecto de la cogitativa, "el fantasma, producido por la imaginación, se comporta como especie material sensible en la cual la cogitativa aprehende el valor de las cosas imaginadas, que es una intención no sentida"²¹³. Estas dicen relación, entre otras cosas, con lo conveniente o nocivo de una realidad de acuerdo a la propia naturaleza, lo cual ciertamente implica la aprehensión de algo en un aspecto distinto que el hecho de si genera atracción o rechazo al sentido:

hay que tener presente que, si el animal sólo se moviera por lo que deleita o mortifica los sentidos, no sería necesario atribuirle más que la aprehensión de las formas sensibles que le produjeran deleite o repulsa. Pero es necesario que el animal busque unas cosas y huya de otras, no sólo porque le sean convenientes o perjudiciales al sentido, sino también por otras conveniencias, utilidades, o perjuicios. Ejemplo: La oveja, al ver venir el lobo, huye, no porque la figura o el color del lobo sea repulsiva, sino porque el que viene es un enemigo de su propia naturaleza. El pájaro recoge pajas no para tener un placer, sino porque son útiles para la construcción de su nido. Para hacer eso, es necesario que el animal pueda percibir esas intenciones que no percibe el sentido exterior. Además, es preciso que en él exista un principio propio para dicha percepción, ya que la percepción de lo sensible proviene de la alteración del sentido, cosa que no ocurre con la percepción de las intenciones²¹⁴.

Ahora bien, para distinguir esta capacidad de los animales con la que tenemos los seres humanos, podemos recurrir a santo Tomás en un texto paralelo: "Se requieren (para la perfección del conocimiento sensible) ciertas intenciones que el sentido no aprehende, como lo nocivo y lo útil y otras cosas por el estilo, a cuyo conocimiento llega el hombre inquiriendo y comparando"²¹⁵. De manera que lo distinto está en que en el hombre la capacidad estimativa la alcanza por medio del inquirir y el comparar, que son

²¹² JOAN D'ÁVILA JUANOLA, *Los sentidos internos*, 192.

²¹³ *Ibid.*, 232.

²¹⁴ *Rursus considerandum est quod, si animal moveretur solum propter delectabile et contristabile secundum sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum quas percipit sensus, in quibus delectatur aut horret. Sed necessarium est animali ut quaerat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates, sive nocumenta, sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris vel figurae, sed quasi inimicum naturae; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali quod percipiat huiusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior. Et huius perceptionis oportet esse aliquod aliud principium, cum perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione sensibilis, non autem perceptio intentionum praedictarum (Summa Theologiae I, q. 78, a. 4, in c.)*

²¹⁵ Q. D. De Anima, a. 13, citado en RODRÍGUEZ, *Los Sentidos Internos*, 141.



actos propios de la razón. Se le llama cogitativa, por tanto, ya que por la influencia de la razón puede realizar estos actos:

Hay que tener presente que, en lo que se refiere a las formas sensibles, no hay diferencia entre el hombre y los otros animales, ya que son alterados de la misma manera por los objetos sensibles exteriores. Pero sí hay diferencia en lo que se refiere a las intenciones, ya que los animales las perciben sólo por un instinto natural, mientras que el hombre las percibe por una comparación. De este modo, lo que en los otros animales es llamada facultad estimativa natural, en el hombre es llamada cogitativa, porque descubre dichas intenciones por comparación. Por eso, es llamada también razón particular, a la que los médicos le asignan un determinado órgano que es la parte media de la cabeza, y, así, compara las intenciones particulares como la facultad intelectual compara las universales.²¹⁶

Juanola abunda en esta idea y explica sintéticamente:

el Aquinate considera que la estimativa y la cogitativa son facultades análogas, pero toman nombres distintos según se refieran al ser humano o a los demás animales. Mientras que el acto estimativo parece darse de forma natural, espontánea, el acto cogitativo se concibe no tan sólo como aquél consistente en la captación de ciertos valores sino también como aquél capaz de una "collatio", una comparación de las intenciones individuales conocidas, análogamente a la actividad intelectual racionante -en el cual se comparan intenciones universales.²¹⁷

Por esto dice santo Tomás, que "la potencia cogitativa es lo más perfecto de la parte sensitiva del hombre; en ella se da un cierto acceso (*atingit quodammodo*) a la parte intelectual, de la que participa el discurso racional, que es lo ínfimo de la parte intelectual (...) De aquí que se le llame a la cogitativa *razón particular*"²¹⁸.

Puesto que se unen en un mismo sujeto, la parte racional se hace partícipe en las intenciones sensibles, lo cual tiene diversas consecuencias.

²¹⁶ *Considerandum est autem quod, quantum ad formas sensibles, non est differentia inter hominem et alia animalia, similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus. Sed quantum ad intentiones praedictas, differentia est, nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quendam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur ratio particularis, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis, est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium. (Summa Theologiae I, q. 78, a. 4 in c.)*

²¹⁷ JOAN D'ÁVILA JUANOLA, *Los sentidos internos*, 93.

²¹⁸ *Potentia cogitativa est id quod est altissimum in parte sensitiva, unde attingit quodammodo ad partem intellectivam ut aliquid participet eius quod est in intellectiva parte infimum (...) quae est in parte intellectiva, propter similitudinem operationis, a cogitatione nominatur. (De veritate, q. 14 a. 1 ad 9). Citado en RODRÍGUEZ, *Los Sentidos Internos*, 118.*



En primer lugar, en cuanto que el objeto de la razón es lo universal, de un primer modo, la cogitativa participa de la razón conociendo las realidades particulares como perteneciendo a una naturaleza común, pero sin escapar a su límite formal que es lo particular:

La cogitativa aprehende lo individual, como existente bajo la naturaleza común, lo que ocurre en cuanto se une a la parte intelectual en un mismo sujeto. De tal forma conoce este hombre en cuanto es este hombre, y este leño en cuanto es tal leño. La estimativa, por su parte, no aprehende al individuo en cuanto radica bajo la naturaleza común, sino sólo en cuanto es término o principio de alguna acción o pasión, como la oveja conoce el corderito no en cuanto es este corderito sino en cuanto es amamantado por ella, y esta hierba en cuanto es comida.²¹⁹

La comparación entre singulares permite, por tanto, que el hombre pueda percibir el singular como perteneciendo a algo común. Esto da al hombre un acceso a constantes empíricas que trascienden los términos singulares en que se da la acción y la pasión.

Báñez explica y ejemplifica esta capacidad de la cogitativa, según la cual, por el influjo de la razón, el hombre puede relacionar varios términos particulares:

La cogitativa humana [...] posee algún discurso por la unión que tiene con la razón, y no sólo por el instinto natural, sino que con un cierto discurso aprehende de este modo las intenciones no sentidas; por ejemplo, hace este silogismo: "éste es mi enemigo, y éste es Pedro; luego Pedro es mi enemigo". Análogamente puede formar un discurso del tipo: "Platón es mi enemigo; Juan es hijo de Platón, luego Juan es mi enemigo". Además la cogitativa humana es la que causa los juicios temerarios en el hombre; como cuando por una leve injuria, o por la negación de algún pequeño obsequio, se concluye la enemistad entre ellos; o, al contrario, de insuficientes indicios se sigue el torpe amor entre el hombre y la mujer, y otras cosas de este tipo. Y por eso, si no se regula por la razón, muchas veces el apetito irascible y concupiscible mueven irracionalmente a todos.²²⁰

Destaca la íntima unión entre la cogitativa y la razón. En efecto, guardan entre sí una proximidad inmediata, es decir, no mediada por otras facultades:

La potencia que los filósofos llaman cogitativa está en el confín de la parte sensitiva e intelectual, donde la parte sensitiva toca a la intelectual. Pues tiene algo de la parte sensitiva, a

²¹⁹ Cfr. *Sentencia De anima*, lib. 2 l. 13 n. 16.

²²⁰ DOMINGO BÁÑEZ, *Tratado sobre el hombre (II)*. Comentario a *Summa Theologiae*, I, qq. 78-79. (Pamplona: Euns, 2011), 270, citado en JOAN D'ÁVILA, JUANOLA, «Los sentidos internos», 244.



saber: que considera los particulares, y tiene algo de la parte intelectual, a saber: comparar. Por eso se da solamente en los hombres.²²¹

Esto no es casual, sino que se ordena como todo en el ser humano, a su última actualidad que es la vida racional. En ese sentido, la actividad "*collativa*" permite preparar bien los fantasmas para la intelección, así como estar bien dispuesta para recibir la actividad inversa, por la que el intelecto se vuelca sobre el singular para conocerlo indirectamente mediante la *convertio ad phantasmata*. Por eso es que la cogitativa es una *facultad puente* entre la razón y la sensibilidad: está en la frontera y su función es unir.

Es de notar que dentro de los ejemplos usados por Domingo Bañez en la cita anterior, aparece el juicio cogitativo aplicado a acciones que requieren un juicio prudencial. Es el caso, por ejemplo, de quien juzga que existe amor con otra persona por un pequeño indicio, lo cual es una torpeza imprudente. Esto no es una capacidad de la cogitativa distinta a la de preparar los fantasmas para la especulación del entendimiento, sino más bien esta misma capacidad aplicada a la acción. Dicho de manera más precisa, el entendimiento práctico se vale de la cogitativa, no sólo para entender, sino también para obrar. Esto ocurre mediante el silogismo práctico, en el cual se manifiesta la influencia de la cogitativa en la premisa menor. De acuerdo a todo lo anterior, nos parece adecuada la síntesis que Lamas recoge de Cornelio Fabro sobre las funciones de la cogitativa:

- a) Elabora, en concurso con la memoria y la imaginación, el "fantasma" definitivo previo a la intelección (inteligible en potencia) (...).
- b) Percibe la sustancia individual y -en general- los llamados "sensibles *per accidens*". Dentro de estos sensibles *per accidens* cuyo núcleo es la sustancia individual, como ya se ha dicho- hay que incluir la causalidad en cuanto relación concreta.
- c) En especial, permite al intelecto informarse no sólo del "*an est*" sino del "*quid est*" de lo singular. Esta reflexión del intelecto sobre la sensibilidad para certificar la existencia y la *quididad* concreta recibe el nombre de "*conversio ad phantasmata*".
- d) Prepara la premisa menor del silogismo prudencial. A punto tal que, como dice Ramírez, la cogitativa es el sujeto secundario de la prudencia.²²²

²²¹ *Ad tertium dicendum, quod illa potentia quae a philosophis dicitur cogitativa, est in confinio sensitivae et intellectivae partis, ubi pars sensitiva intellectivam attingit. Habet enim aliquid a parte sensitiva, scilicet quod consideret formas particulares; et habet aliquid ab intellectiva, scilicet quod conferat; unde et in solis hominibus est. (Super Sent., lib. 3 d. 23 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 3)*



En definitiva, la participación racional de la sensibilidad humana, explica su riqueza, la cual puede extenderse, sin sobrepasar su propio modo, incluso a las dimensiones más sublimes. Concibiendo el intelecto, por ejemplo, una relación de conveniencia con un objeto amado por la voluntad, puede representarlo por medio de la vuelta al fantasma en una imagen, a la cual se le atribuye una *intentio insensatae* que conduce al amor sensible. La sensibilidad humana puede también responder a distinciones más finas y sutiles: por ejemplo, el animal suele experimentar temor, incluso de cierto modo también podría experimentar vergüenza; sin embargo, un hombre puede sentir vergüenza ante la autoridad, ante situaciones sociales, a exponerse ante un público, a la intimidad de una relación, al sexo opuesto, entre muchas otras. Si bien es cierto que este nivel de especificación no se puede realizar sin el entendimiento, también es cierto que la relación captada se concreta en un juicio de la cogitativa, en cuanto que participa de lo entendido. Por lo cual no es atribuido necesariamente al entendimiento, sino que también esto puede provenir de la misma cogitativa, en tanto asocia un objeto como nocivo o conveniente, no como término de esta o aquella acción y pasión, sino como naturaleza.

Por ser la instancia superior, es, además, principio próximo ordenador de la sensibilidad. El principio total del ser humano sigue siendo la razón, pero es remoto respecto a la sensibilidad, porque en orden a la operación, naturalmente el ser humano no procede a ejecutar nada sino es por medio de la cogitativa en cuanto que ella percibe algo como conveniente o nocivo:

El hombre, en lugar de la potencia estimativa, tiene la cogitativa, llamada por algunos *razón particular*, porque compara las representaciones individuales (...) La razón particular es movida y regida naturalmente por la razón universal²²³

Por otro lado, nos parece importante hacer una distinción, y es que la relación entre la cogitativa y la razón puede ser de dos tipos: ascendente y descendente, según el lugar de donde provenga la iniciativa. La relación ascendente tiene su iniciativa en la sensibilidad y termina en la razón, como cuando espontáneamente se percibe un peligro exterior y mediante la razón se idea un plan para evitarlo; la relación

²²² FÉLIX LAMAS, *La experiencia jurídica*, 101-102.

²²³ *Loco autem aestimativae virtutis est in homine, sicut supra dictum est, vis cogitativa; quae dicitur a quibusdam ratio particularis, eo quod est collativa intentionum individualium. (...) Ipsa autem ratio particularis nata est moveri et dirigi secundum rationem universalem. (Summa Theologiae I, q. 81, a. 3 in c.)*



descendente, en cambio, tiene por origen el movimiento de la razón y termina en la sensibilidad, como si una persona reflexionando sobre un temor que lo aqueja, decide enfrentarlo de tal o cual manera. Por este motivo, la relación ascendente puede ser calificada de reactiva, porque la sensibilidad no surge sino ligada a un objeto exterior, mientras que la descendente es activa porque la iniciativa está en el mismo sujeto.

Cuando el juicio de la cogitativa surge de un orden ascendente, la cogitativa forma un juicio sensible de acuerdo a, por un lado, las potencias sensibles inferiores a ella y, por otro, a la experiencia previa. El orden ascendente es propio del conocimiento, porque en la cogitativa se prepara el fantasma sobre el cual el entendimiento realizará el proceso de abstracción.

En cambio, según el orden descendente, se configura la intención particular de la cogitativa de acuerdo a la razón, lo cual se hace por medio de la *convertio ad phantasmata*. En estos casos, el juicio de la cogitativa se debe tomar como parte del juicio de la razón, de modo que más que hablar de la cogitativa como de un juicio, debiéramos decir que es parte de él. Las operaciones humanas apetitivas siempre debieran respetar este modo, puesto que es conforme al orden natural, es decir, de acuerdo al orden según el cual la razón particular es movida por la razón universal. De no seguir este orden, es decir, si operara el orden ascendente, el afecto sensible comandaría nuestras decisiones, en lugar de la razón.

La vuelta sobre lo particular, que sigue el camino que hemos denominado descendente, juega un papel central en el juicio de conveniencia. Explica Juanola:

Cabría tener en cuenta que el enunciado particular de la cogitativa: "...y esto es tal", a partir del cual se sigue la conclusión del silogismo, es un juicio particular que versa sobre el sensible, pero exige que se conozca como ejemplar o caso particular de algo, que ya se conoce, entonces, universalmente. Teniendo esto en cuenta, se justifica el comprender el juicio de lo particular en cuanto proviene del intelecto, a modo de "*conversio ad phantasma*". La razón particular resulta ser, entonces, central en el dinamismo psíquico al ser indispensable para realizar juicios de conveniencia.²²⁴

En esta cita queda perfectamente unido el juicio de la cogitativa como siendo posterior al juicio de la razón universal, la vuelta sobre lo particular mediante la *conversio ad phantasmata* y el lugar que tiene este proceso en el juicio de conveniencia. Esto último

²²⁴ JOAN D'ÀVILA JUANOLA, *Los sentidos internos*, 243-244.



es muy importante, ya que el juicio de conveniencia final, mediante el cual se pasa a la obra, no se realiza nunca de un modo abstracto. Es una relación particular, bajo las condiciones de *aquí y ahora*. Esto ocurre no porque sea un acto exclusivo de la cogitativa, sino porque las acciones ocurren en lo particular y, por lo mismo, se requiere para ello de un principio operativo singular que lo sustente.

Además, ocurre que quien establece un juicio de conveniencia o nocividad debe realizar una doble consideración: objetiva y subjetiva, porque siendo la conveniencia una noción de relación, debe ser proporcionada según los dos extremos de tal relación; debe ser *tal cosa buena para mí*.

Santo Tomás pone suficientemente en claro este hecho en el Tratado de las Pasiones, cuando se refiere por ejemplo al temor: "puede considerarse una doble causa del temor. La primera, a modo de disposición material, por parte del que teme; la segunda, a modo de causa eficiente, por parte de lo que se teme."²²⁵, distinción que puede ser atribuida al sujeto y al objeto, respectivamente; o una distinción análoga refiriéndose a la esperanza: "una cosa puede ser causa de la esperanza, o porque hace que algo sea posible al hombre, o porque hace que éste juzgue que algo le es posible"²²⁶. Para el tema en cuestión interesa destacar el que no puede existir un juicio de conveniencia sin considerar esa conveniencia para el sujeto concreto aquí y ahora. Dado su interés teológico, santo Tomás, siendo ésta una ciencia especulativa, suele destacar con mayor énfasis la conveniencia de tal objeto para tal naturaleza, es decir, hablando en universal. Mas, situándonos en un grado menor de abstracción, hay cosas que siendo convenientes para unos no lo son para otros, tal como la vocación a la vida consagrada o matrimonial, o la profesión. Pero incluso, a tal punto es decisivo este juicio que, habiendo cosas convenientes para un sujeto particular, éste puede estimarlas como nocivas y alejarse de ellas. Es lo que le ocurre a los desesperados. Como bien observa Aristóteles, "al encontrarse con lo imposible los hombres se apartan"²²⁷, de donde anota santo Tomás que el objeto de la desesperación, "en cuanto se le considera imposible

²²⁵ *Duplex causa timoris accipi potest, una quidem per modum materialis dispositionis, ex parte eius qui timet; alia per modum causae efficientis, ex parte eius qui timetur.* (*Summa Theologiae* I-II, q. 43, a. 2 in c.)

²²⁶ *Aliquid esse causa spei, vel quia facit homini aliquid esse possibile, vel quia facit eum existimare aliquid esse possibile.* (*Summa Theologiae* I-II, q. 40, a. 5 in c.)

²²⁷ ARISTÓTELES, *Ética*, III c. 3 n. 13, citado en *Summa Theologiae* I-II, q. 40, a. 4, in c.



de adquirir, tiene carácter repulsivo²²⁸ y esto puede ocurrir con bienes que verdaderamente convienen al hombre, por ejemplo en quienes desesperan respecto a la vida y terminan quitándosela. En otras palabras, al situarnos en un nivel de análisis más particular, la subjetividad emerge con más fuerza como factor a considerar y, junto con ella, el juicio cogitativo que manifiesta la individualidad del sujeto.

3.4 Memoria

3.4.1 Objeto y funciones de la memoria

La materia que conserva la memoria es, según sintetiza Victorino Rodríguez,

la actividad e imágenes de los demás sentidos (externos, sentido común e imaginación), bajo el aspecto de pasadas, es decir, de habidas anteriormente, con mayor o menor determinación del tiempo transcurrido, existan actualmente o no; la actividad e imágenes de la cogitativa; las emociones anteriormente experimentadas con sus motivos; y la propia actividad de la memoria, no actual, sino anterior, ya que ninguna potencia sensitiva refleja sobre sí misma. Por accidencia (*per accidens*) también es objeto de la memoria sensitiva la actividad intelectual anterior por su conexión necesaria *-in statu unionis-* con los fantasmas sensibles.

De todo esto es capaz la memoria sensitiva, es decir, de todos los objetos sensibles y de las operaciones que causan: del color extenso y de la visión, del sonido agudo y prolongado, de la emoción fuerte y de su causa, etc. y también del mismo recuerdo.²²⁹

Para efectos de nuestra investigación, interesa insistir que la memoria es una facultad por medio de la cual conservamos las intenciones captadas por la cogitativa, en razón de pasadas:

Para conservarlas, se tiene la memoria, que es como un archivo de dichas intenciones. Por eso, los animales recuerdan lo que es nocivo o conveniente. También la misma razón de pasado, considerada por la memoria, entra dentro de las intenciones.²³⁰

No obstante la memoria en el ser humano tiene diferencias respecto a los animales, por el influjo de la razón:

²²⁸ Ibid.

²²⁹ VICTORINO RODRÍGUEZ, *Los Sentidos Internos*, 79.

²³⁰ *Ad conservandum autem eas, vis memorativa, quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum.* (*Summa Theologiae* I, q. 78, a. 4 in c.)



Por lo que se refiere a la memoria, el hombre no sólo tiene memoria como los demás animales por el recuerdo inmediato de lo pasado, sino que también tiene reminiscencia, con la que analiza silogísticamente el recuerdo de lo pasado atendiendo a las intenciones individuales.²³¹

Esta es una capacidad única del hombre, que no comparte con el resto de los animales. Permenentemente estamos intentando recordar cosas a voluntad, lo cual es posible gracias a la razón; una vez más vemos cómo la razón hace uso de otras facultades humanas como instrumentos para sus propios fines.

Aunque los recuerdos pueden ser evocados por la memoria, en primer lugar su función es conservar. De acuerdo a esto, podemos notar mediante una cita lúcida de San Agustín que aquello que conserva la memoria permanece en el sujeto, aunque no siempre en acto:

Vedme aquí en los campos y antros e innumerables cavernas de mi memoria, llenas innumerablemente de géneros innumerables de cosas, ya por sus imágenes, como las de todos los cuerpos; ya por presencia como las de las artes; ya por no sé qué nociones y notaciones como las de los afectos del alma, las cuales, aunque el alma no las padezca, las tiene la memoria por estar en el alma cuando está en la memoria²³²

Contemplando su propia experiencia y admirado de la memoria, San Agustín advierte su grandeza, la variedad de materias que contiene y, entre ellas, los movimientos afectivos, que permanecen, aunque no se padezcan actualmente. Esto lo atribuye a que la memoria es una potencia que emana del alma, conservándose en ella los recuerdos a la espera de ser actualizados.

La memoria, en cuanto conocimiento habitual, tiene una importancia decisiva para el ser humano. Sin la memoria no habría modo de que el ser humano pueda unificar su vida en la dimensión sensible, tanto subjetiva como objetivamente; experimentaría sucesivamente nuevos hechos, pero sin poder vincular los unos con los otros *intencionalmente*. No podría hacerlo en cuanto a los hechos mismos y no podría vincularlos como habiendo sido vividos por él. Por eso la memoria es el fundamento, por un lado, de la posibilidad de adquirir experiencia de las cosas y, por otro, de la identidad, en tanto por la memoria se es testigo de un *algo* que permanece idéntico,

²³¹ *Ex parte autem memorativae, non solum habet memoriam, sicut cetera animalia, in subita recordatione praeteritorum; sed etiam reminiscenciam, quasi syllogistice inquirendo praeteritorum memoriam, secundum individuales intentiones. (Summa Theologiae I, q. 78, a. 4 in c.)*

²³² SAN AGUSTÍN. *Confesiones*, L. 10, cap. 8, nn. 14-15.



que es el yo. Sin memoria la vida se vuelve un devenir siempre actual en su dimensión objetiva y subjetiva.

3.4.2 Memoria sensible y memoria sui

La identidad que surge de la memoria sensible todavía no es la *memoria sui* de la que habla san Agustín y santo Tomás. Tal memoria es espiritual, mientras la memoria que aquí tratamos es sensible. De hecho, la unificación subjetiva y objetiva es una capacidad compartida con los animales de movimiento progresivo, sin la cual no podrían operar como tales. Aún así, a diferencia de ellos, en el hombre esta unidad es poseída, tanto subjetiva como objetivamente, de modo racional; es objetivada por la razón, puede ser querida, elegida, intentada, etc. Pero siempre ha de tenerse precaución en no identificar esta memoria con la *memoria sui*. Echavarría previene de no confundirla:

Hay, sin embargo, algo de profundo en la conexión entre yo y memoria. Pero se trata de otra memoria, no de la simple memoria sensitiva, que es a la que se refieren en general los psicólogos, y que conserva el «*experimentum*», el «complejo del yo», sino la memoria «agustiniana», que santo Tomás llama «memoria intelectual»²³³

Santo Tomás explica la diferencia en estos términos:

(...) si por memoria entendemos tan sólo la facultad de archivar las especies, es necesario decir que la memoria está situada en la parte intelectual.

En cambio, si a la razón de memoria pertenece el que su objeto sea lo pasado en cuanto tal, la memoria no estará situada en la parte intelectual, sino sólo en la sensitiva, que es la que percibe lo particular. Pues lo pasado, en cuanto tal, por expresar el ser sometido a un tiempo determinado, pertenece a una condición particular.²³⁴

La *memoria sui* es verdaderamente el núcleo más íntimo del ser humano; es el mismo conocimiento habitual que el alma tiene de sí:

²³³ MARTÍN ECHAVARRÍA, *La Praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*, 189

²³⁴ (...) *si memoria accipiatur solum pro vi conservativa specierum, oportet dicere memoriam esse in intellectiva parte. Si vero de ratione memoriae sit quod eius obiectum sit praeteritum, ut praeteritum; memoria in parte intellectiva non erit, sed sensitiva tantum, quae est apprehensiva particularium. Praeteritum enim, ut praeteritum, cum significet esse sub determinato tempore, ad conditionem particularis pertinet.* (*Summa Theologiae* I, q. 79, a. 6 in c.)



La *memoria sui* está en el centro de todo el dinamismo psíquico, y se halla ya presente aún cuando no se experimenta actualmente, aún en el niño dentro del seno materno, que tiene por tanto un "yo" auténtico, que es un yo, porque es persona, aunque no haya adquirido un "complejo" de recuerdos y percepciones, ni tenga conciencia actual de su continuidad temporal, ni haya introyectado las imágenes parentales, ni haya sido "socializado" o "humanizado" por el lenguaje. Y todo su desarrollo, sensitivo y afectivo, como también biológico, bajo la tutela paterna, está ordenado natural e intrínsecamente a la actualización de este núcleo o centro personal ya presente.²³⁵

La memoria sensible, en cambio, tiene por objeto las intenciones sentidas y no sentidas así como las mismas afecciones del alma, conservadas en razón de pasado. Sin trascender este nivel, ella permite articular la sensibilidad humana, no en calidad de generadora de conocimiento como la cogitativa, sino de testigo y esto es posible por su potencial conservador.

3.4.3 Leyes de asociación de la memoria

Por otro lado, útil resulta el estudio de las leyes que rigen a la memoria naturalmente. Victorino Rodríguez, quien las ha recogido, sistematizado y explicado nos dice que "son leyes de asociación de imágenes, de cómo se inducen unas a otras, de cómo una saca a otra del estado de latencia, al modo como una cereza arrastra otras tras de sí al tirar de ella."²³⁶ Por lo mismo que rigen naturalmente, el modo cómo se desencadenan es espontáneo. No es necesario recurrir por tanto a la evocación voluntaria que santo Tomás junto a Aristóteles denominó *reminiscencia* para explicar la dinámica por la que surgen los recuerdos desde la memoria. Pero ¿Cuáles son estas leyes? Citemos en extenso al P. Victorino, quien lo explica así siguiendo a santo Tomás²³⁷:

Santo Tomás señala tres leyes fundamentales: ley de semejanza, ley de contrariedad o paradoja y ley de proximidad con algunas subdivisiones.

1ª. Ley de semejanza externa o interna

Una imagen recordada es término inductor de su semejante o proporcionada. Ejemplo de Santo Tomás: Cuando uno se acuerda de Sócrates surge en su memoria el recuerdo de Platón, que le es semejante en sabiduría.

²³⁵ MARTÍN ECHAVARRÍA, *La Praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*, 191

²³⁶ VICTORINO RODRÍGUEZ, *Los Sentidos Internos*, 97.

²³⁷ *De mem. et rem.*, lec. 5, nn. 362-264. Cfr. también lec. 6, n. 378.



2ª. Ley de contrariedad

Cada imagen induce a su contraria. Ejemplo de Santo Tomás: Al acordarse uno de Héctor, se acuerda también de Aquiles.

3ª Ley de proximidad

Cada imagen induce la que le es más próxima según los diversos órdenes de continuidad.

a) *De sucesión causal*: la causa nos recuerda el efecto y el efecto nos recuerda la causa; el signo nos lleva a lo significado y a la inversa; el afecto nos trae a la memoria sus motivos y la memoria de los motivos nos hace recordar los afectos; etc. "Quien bien ama tarde olvida", dice el refrán.

b) *De sucesión temporal*: Bien partiendo del momento actual hacia atrás (de lo que aconteció hoy a lo que aconteció, anteaer...), o bien siguiendo el orden del tiempo, desde una fecha determinada y recordada (de lo que pasó el año 50 a lo que pasó el año 51, 52...).

c) *De sucesión espacial*: una persona nos trae a la memoria a los que con ella conviven, trabajan, etc.

d) *De concomitancia* de las acciones y sentimientos de las cosas en el espacio y el tiempo. Así resulta fácil recordar una sucesión de acciones por la sucesión de lugares en que se realizaron; un lugar o un tiempo determinados nos recuerdan las cosas que en ellos hemos visto o sentido; las partes de un tema a desarrollar se recuerdan en el principio, medio o final de la página, etc. Una emoción hace recordar el momento de otra emoción parecida²³⁸

Más aún, luego, nos deja unas interesantes anotaciones dignas de ser transcritas:

Primera: Las leyes 3ª, a) y c) tienen aplicación especialmente en el orden dinámico; las demás en el orden estático. Cabe también conjugar ambos aspectos, como en la ley 3ª, e).

Segunda: Cuando se trata de una sucesión causal-temporal, si el orden de sucesión está regido por la necesidad o ley de gran frecuencia, el trabajo de rememoración queda reducido al mínimo en virtud precisamente de la uniformidad de la sucesión.

Tercera: Cualquier recuerdo presente a la conciencia es un foco de evocaciones dirigidas en las direcciones señaladas. Según las materias, unas leyes tendrán más eficacia que otras; y también según los diversos tipos de individuos: de memoria auditiva, de memoria locativa, de memoria matemática, etc.

Cuarta: Supuestas estas leyes, de valor empírico bien comprobado y observables en la rememoración espontánea o mecánica, es fácil caer en la cuenta de que la función directiva de la razón en la reminiscencia o rememoración provocada consiste en señalar los diversos hilos

²³⁸ VICTORINO RODRÍGUEZ, *Los Sentidos Internos*, 97-98.



de asociación de las acciones de las cosas, y cuál es el más fuerte según la naturaleza de la materia a recordar y la calidad de la memoria del individuo²³⁹

Nosotros, a su vez, podemos completar estas anotaciones de acuerdo al tema que ahora nos interesa, y entonces agregar:

Quinta: Aunque la 1ª se pueda dar sin la 2ª y la 3ª, éstas no se pueden dar sin aquella, por cuanto toda asociación se da de acuerdo a una cierta proporción o semejanza.

Sexta: lo que se señala en la anotación *segunda* tiene lugar por medio del *experimentum*, en el cual la cogitativa juzga habitualmente una intención, de modo que la rememoración ya no es casi necesaria.

Séptima: Los recuerdos acompañados de un afecto intenso son los más fácilmente evocados espontáneamente, por cuanto el afecto importa una valoración sentida de las cosas.

3.4.4 *Experimentum*

El *experimentum* como denominación se remonta ya a Aristóteles, y santo Tomás ha sido un continuador y profundizador de esta doctrina.

Veamos una explicación de santo Tomás que es capital para la doctrina del *experimentum*:

De la sensación se origina la memoria en aquellos animales en que perdura la impresión sensible (...) La memoria muchas veces repetida sobre una misma cosa, pero en diversos singulares, produce el experimento [*experimentum*], pues experimento no parece ser otra cosa que tomar algo de las muchas cosas retenidas en la memoria.

Sin embargo, el experimento no se logra sin cierto razonamiento sobre los singulares, comparando uno con otro, lo cual es propio de la razón. Por ejemplo, cuando uno recuerda que tal hierba repetidas veces curó a muchos de la fiebre, se dice que hay experimento de que tal hierba tiene eficacia contra la fiebre. Mas la razón no se detiene en el experimento de las cosas singulares, sino que de los particulares, sobre los que se ha experimentado, toma lo común, lo cual se consolida en el alma y lo considera a él sin considerar a ninguno de los singulares. Y esto común es lo que toma como principio del arte y de la ciencia. Por ejemplo: una vez que el médico consideró esta hierba curó a Sócrates de la fiebre, y a Platón y a muchos otros

²³⁹ Ibid., 99-100.



hombres en concreto, tiene el experimento; pero cuando su consideración llega a generalizar que tal especie de hierbas cura la fiebre sin más, esto ya se toma como cierta regla de arte médica²⁴⁰

La experiencia no es una facultad, sino que es cúlmene del conocimiento sensible. Las facultades inferiores de conocimiento, como los sentidos externos, el sensorio común y la imaginación, aunque necesarias para conformar el todo, sólo son componentes suyos. En cambio, la memoria y la cogitativa son las facultades a las que puede propiamente atribuirse el *experimentum*; la cogitativa como sintetizadora de las intenciones no sentidas, y la memoria como conservadora de las mismas. Podríamos decir que el *experimentum* o *experientia*, es "una forma de conocimiento complejo que no trasciende el orden de lo sensible. Siendo un sólo acto, implica dos o más términos singulares relacionados entre sí. Se trata de un juicio producido por la cogitativa"²⁴¹.

Es un acto de conocimiento constituido por cierto juicio de la cogitativa, pero que surge de una disposición, la cual es, una cierta consolidación en el alma de los singulares según algo común. Siguiendo a Fabro, Lamas recoge el potencial unificador que tiene el ser humano respecto a la diversidad que tiene la sensibilidad en primera instancia:

Fabro identifica los hábitos perceptivos (sensibles) con los esquemas (...) El esquema es la unificación y fijación del contenido de percepciones pasadas que habilitan para nuevas o futuras percepciones; son constantes empíricas, verdaderas estructuras formales (correspondientes no a una forma esencial sino sólo fenoménica, por lo menos si se habla de esquemas sensibles) que aseguran la unidad, configuración y sentido del objeto, no como momento volátil, sino como objeto permanente.²⁴²

Es claro, que el *experimentum* es el que propiamente lleva a cabo esta tarea de unificación, porque aunque el sensorio común también implica una cierta unificación, es sólo respecto a los sentidos externos, excluyendo las imágenes, la memoria y los juicios de la cogitativa, instrumentos éstos fundamentales de la sensibilidad.

Indagando en la naturaleza de la experiencia sintetiza Lamas:

a) La experiencia es una clase o modo de conocimiento; es decir, ella implica que un objeto (el objeto conocido) se hace presente "a" y "en" un sujeto (el sujeto cognoscente) por medio de un signo o semejanza (...).

²⁴⁰ Cfr. *In II Post. Analyt.*, lec. 20, n. 11, citado en VICTORINO RODRÍGUEZ, *Los Sentidos Internos*, 126.

²⁴¹ VICTORINO RODRÍGUEZ, *Los Sentidos Internos*, 125.

²⁴² FÉLIX LAMAS, *La experiencia jurídica*, 108.



- b) Se dice que es un conocimiento *directo* por oposición a *oblicuo*. Se alude así al hecho de que el objeto empírico -el fenómeno- ocupa la zona central de la atención y que no está meramente connotado o implícito (...).
- c) Es un conocimiento *inmediato* en tanto no es resultado de una *mediación* argumental o raciocinio.
- d) El objeto de la experiencia es algo real, exterior a la conciencia del hombre (en la experiencia externa) o un contenido de conciencia (en la experiencia interna), que se le *aparece*, pero sin manifestar explícitamente -al menos en principios- en ese aparecer su esencia o estructura inteligible (...).
- e) La experiencia es un conocimiento *concreto*, por oposición a *abstracto*. Concreto es todo aquello que es complejo y máximamente determinado. El fenómeno se aparece como algo complejo y determinado, y de ahí que la percepción se distinga no sólo de un conocimiento universal o general sino también de una mera sensación que, en rigor, es un componente de la percepción.²⁴³

El *experimentum* no es una facultad, porque su acto no difiere formalmente del objeto de la cogitativa. Es más bien un conocimiento complejo disposicional, que puede ser actualizado mediante un juicio cogitativo. Por este motivo, es una forma de conocimiento que esta entre el acto y el hábito: puede ser vista tanto desde su dimensión estable, permanente que es la disposición, como desde su manifestación actual mediante un juicio de la cogitativa²⁴⁴. Esta distinción se puede constatar también en el lenguaje, en cuanto que la experiencia puede ser un *acto* de conocimiento, v.gr. "tuve una experiencia mística", "con frecuencia experimento tristeza", etc.; y puede ser también una *disposición* habitual, v.gr. "Juan es un hombre experimentado", "por experiencia me doy cuenta que es como tu dices", etc.

Sin embargo, es importante no perder de vista que en la denominación «*experimentum*» la prioridad está en lo disposicional, porque en ello radica su especificidad.

Mediante el *experimentum* podemos comprender, en mayor medida, la riqueza de la sensibilidad humana. Habíamos visto de qué manera la cogitativa, por influencia de la

²⁴³ FÉLIX LAMAS, *El hombre y su conducta*, 28

²⁴⁴ "No es posible comprender la experiencia, ni siquiera la misma percepción, mediante una consideración de ambas como acto o pura actividad, necesariamente situados en un marco espacio-temporal puntual. También en este plano emerge el problema universal de la Metafísica: la tensión entre lo uno y lo múltiple, lo que es estable y permanece, y el cambio. Hay en la experiencia y en la percepción una instancia de unidad y estabilidad, que es la que confiere la última organización del acto de percepción y a la vez torna posible la participación de la inteligencia" (FÉLIX LAMAS, *La experiencia jurídica*, 107).



razón, puede comparar objetos singulares. Ahora, podemos entender cómo gracias al *experimentum* se expresan y se conservan atributos comunes de los objetos, no en su intención universal, sino en su particularidad. Además el proceso de abstracción del entendimiento que es realizado mediante la cogitativa, procede a través del mismo *experimentum*. Esto fue constatado por Cayetano, quien afirmó que el intelecto agente "no puede ejercer su influencia en la esfera sensitiva si ésta no ha sido preparada por el 'experimentum'"²⁴⁵. Por lo tanto, la operación humana tiene como fundamento material la preparación de los fantasmas hecho por el *experimentum*, esto es, la sensibilidad de acuerdo a una cierta unidad alcanzada por medio de la *collatio* y conservada por la memoria.

3.5 *Apetito sensitivo*

Hasta aquí hemos abordado diversas potencias, a través de las cuales el hombre asimila la realidad cognoscitivamente en el orden sensible. Sin embargo es necesario que también existan potencias apetitivas en el alma a través de las cuales el hombre *tienda* hacia las cosas:

cada forma lleva inherente una tendencia. Ejemplo: El fuego, por su forma, tiende a elevarse y producir un efecto semejante a él. Ahora bien, la forma se encuentra de un modo superior en los seres dotados de conocimiento que en los desprovistos de él. En éstos, la forma determina a cada uno exclusivamente en lo que le es natural. Así, pues, de esta forma natural se deriva una inclinación natural que es llamada *apetito natural*. En los que tienen conocimiento, cada uno de tal manera está determinado en su propio ser natural por su forma natural, que no le impide recibir las representaciones de otras especies, como el sentido recibe las representaciones de todos los objetos sensibles y el entendimiento las de todos los inteligibles. Así, el alma humana en cierto modo se hace todas las cosas por medio del sentido y del entendimiento (...) Así, pues, al igual que las formas de los seres dotados de conocimiento tienen un modo de ser superior al de las formas naturales, también en ellos debe darse una tendencia superior al de la natural, llamada *apetito natural*. Esta tendencia le corresponde a la potencia apetitiva del alma, por la que el animal puede apetecer todo aquello que aprehende y no sólo aquello a lo que le impulsa su forma natural.²⁴⁶

²⁴⁵ CAYETANO, citado en FÉLIX LAMAS, *La experiencia jurídica*, 271.

²⁴⁶ *Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio, sicut ignis ex sua forma inclinatur in superiorem locum, et ad hoc quod generet sibi simile. Forma autem in his quae cognitionem participant, altiori modo invenitur quam in his quae cognitione carent. In his enim quae cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans*



De acuerdo a esto, los niveles tendenciales pueden ser divididos en dos, por cuanto nos movemos a las cosas conociéndolas, o no. Así, tenemos el apetito natural como cuando tendemos a conservar la vida, y el apetito elícito que es mediante el conocimiento. Este último, a su vez, se divide en dos, en función del objeto aprehendido: ante la aprehensión de objetos sensibles tenemos el apetito sensitivo y ante objetos inteligibles tenemos el apetito intelectual o voluntad. Por lo tanto, es necesario diferenciar tres niveles apetitivos distintos: apetito natural, apetito sensitivo y apetito intelectual, de los cuales los dos últimos son mediante el conocimiento.

La distinción entre apetito sensitivo e intelectual, se funda en la diferencia de su objeto, el cual, es especificado por lo aprehendido. Para comprender esto hay que saber que la potencia apetitiva es potencia pasiva, esto quiere decir que su objeto se comporta como activo respecto a su operación²⁴⁷. La razón está en que las cosas que son pasivas y movidas, responden a sus principios activos y motores, porque tiene que existir una proporción entre el motor y el móvil, así como entre lo activo y lo pasivo. Pues bien, el objeto de lo apetecido es especificado por la potencia aprehensiva²⁴⁸, el cual se comporta como activo y motor, de modo que la distinción en lo apetecible está dada por el género de lo aprehendido. Por este motivo santo Tomás sentencia que

porque lo conocido por el entendimiento es genéricamente distinto a lo conocido por el sentido, hay que concluir que el apetito intelectual es una potencia distinta del apetito sensitivo.²⁴⁹

Ahora bien, el conocimiento es poseído por quien conoce mediante especies²⁵⁰ intencionales. Ellas son una semejanza de lo conocido y según que el objeto conocido

unumquodque, quod etiam naturale uniuscuiusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quae appetitus naturalis vocatur. In habentibus autem cognitionem, sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum, sicut sensus recipit species omnium sensibilium, et intellectus omnium intelligibilium, ut sic anima hominis sit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum (...). Sicut igitur formae altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium, ita oportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quae dicitur appetitus naturalis. Et haec superior inclinatio pertinet ad vim animae appetitivam, per quam animal appetere potest ea quae apprehendit, non solum ea ad quae inclinatur ex forma naturali. (Summa Theologiae I, q. 80, a. 1 in c.)

²⁴⁷ Cfr. *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 3 in c.

²⁴⁸ Cfr. *Summa Theologiae* I, q. 80, a. 2

²⁴⁹ *Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum et apprehensum per sensum, consequens est quod appetitus intellectivus sit alia potentia a sensitivo. (Summa Theologiae I, q. 80, in c.)*

²⁵⁰ *Ad cuius evidentiam, considerandum est quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscentia naturam*



sea de orden inteligible o sensible, la especie seguirá la misma distinción, inteligible y sensible.

No obstante, en el nivel sensible, existen intenciones sensibles sentidas y no sentidas (*intentio insensatae*). Las intenciones sensibles sentidas corresponden al objeto de los sentidos externos²⁵¹, intenciones que, sin embargo, luego son elaboradas por el sensorio común y también por la imaginación. En cambio las intenciones sensibles no sentidas, como hemos visto, son aquellas actualidades de la cosa que no nacen de lo percibido exteriormente; es una denominación negativa. Dentro de ellas encontramos la razón de substancia, de pasado, presente y futuro, de arduo, de utilidad, de conveniencia, y nocividad, entre otras. Estas dos últimas son las que aquí nos interesan, porque dentro del amplio campo de las intenciones, sólo las intenciones no sentidas que dicen relación a la conveniencia y nocividad son objeto del apetito sensitivo. En efecto, el apetito sensitivo no se mueve sino es en razón de lo conveniente y lo nocivo, que son modos particulares de nombrar el bien y el mal.

Por tanto, si decimos que el sujeto de la enfermedad y la salud psicológica es el apetito sensitivo, no toda la dimensión sensible propiamente podemos considerarla materia del psicólogo clínico, sino que sólo aquella que guarde directa relación con las especies intencionales no sentidas, y específicamente con la conveniencia y nocividad. A estas debe poner atención el psicólogo clínico ante todo porque ellas son las que inmutan al apetito sensitivo.

A su vez el apetito sensitivo se puede dividir de acuerdo a la diversa formalidad de los bienes:

El apetito sensitivo no tiene por objeto el bien en sentido universal, porque tampoco el sentido conoce lo universal. Así, el apetito sensitivo se diversifica según las formalidades de los bienes particulares. Pues el apetito concupiscible mira la razón propia de bien en cuanto deleitable al sentido y conveniente a la naturaleza, mientras que el irascible mira la razón de bien en cuanto que repele y combate lo perjudicial.²⁵²

est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. (*Summa Theologiae* I, q. 14, a. 1 in c.)

²⁵¹ Cfr. *Summa Theologiae* I, q. 78, a. 3

²⁵² *Appetitus autem sensitivus non respicit communem rationem boni, quia nec sensus apprehendit universale. Et ideo secundum diversas rationes particularium bonorum, diversificantur partes appetitus sensitivi, nam concupiscibilis respicit propriam rationem boni, in quantum est delectabile secundum sensum, et conveniens naturae; irascibilis autem respicit rationem boni, secundum quod est repulsivum et impugnativum eius quod infert nocumentum.* (*Summa Theologiae* I, q. 82, a. 5 in c.)



Por esto mismo es que es llamada una potencia genérica. Del apetito concupiscible e irascible nacen pasiones diversas ordenadas según estas dos formalidades del bien particular. Santo Tomás lo explica así :

es necesario que en la parte sensitiva del alma haya dos potencias apetitivas. 1) Una, por la que el alma tienda simplemente hacia lo conveniente en el orden sensible, y rehuya lo perjudicial. A ésta la llamamos concupiscible. 2) Otra, por la que el animal rechaza todo lo que se le opone en la consecución de lo que le es conveniente y le perjudica. A esta la llamamos irascible, cuyo objeto denominamos lo difícil, esto es, porque tiende a superar lo adverso y prevalecer sobre ello.²⁵³

Además agrega algunas razones y hechos para mostrar que obedecen a principios diversos:

Por eso, también parece que hay lucha entre las pasiones del irascible y las del concupiscible. Pues, encendida la concupiscencia, disminuye la ira, y encendida la ira, disminuye la concupiscencia. Esto mismo se desprende con claridad del hecho de que el irascible es como campeón y defensor del concupiscible, ya que irrumpe contra los obstáculos que impiden alcanzar lo conveniente que apetece el concupiscible, e irrumpe contra lo perjudicial de lo que huye el concupiscible. Por eso, todas las pasiones del irascible empiezan en las del concupiscible y en ellas terminan. Esto sucede con la ira, que nace de aquella tristeza que afecta al sujeto, y, lograda su venganza, se convierte en alegría. Por lo mismo, las peleas de los animales responden a lo concupiscible, como puede ser el alimento o los apareos, según se dice en *VIII De Animalibus*.²⁵⁴

Conocer cómo se diferencian genérica y específicamente las pasiones, es fundamental para el psicólogo clínico. Sin embargo, puesto que intentamos definir la enfermedad y la salud psíquica, así como la labor del psicólogo clínico, esto escapa a los límites de

²⁵³ *Necesse est quod in parte sensitiva sint duae appetitivae potentiae. Una, per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea quae sunt convenientia secundum sensum, et ad refugiendum nociva, et haec dicitur concupiscibilis. Alia vero, per quam animal resistit impugnantibus, quae convenientia impugnant et nocumenta inferunt, et haec vis vocatur irascibilis. Unde dicitur quod eius obiectum est arduum, quia scilicet tendit ad hoc quod superet contraria, et superemineat eis. (Summa Theologiae I, q. 81, a. 2 in c.)*

²⁵⁴ *Unde etiam passiones irascibilis repugnare videntur passionibus concupiscibilis, nam concupiscentia accensa minuit iram, et ira accensa minuit concupiscentiam, ut in pluribus. Patet etiam ex hoc, quod irascibilis est quasi propugnatrix et defensatrix concupiscibilis, dum insurgit contra ea quae impediunt convenientia, quae concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva, quae concupiscibilis refugit. Et propter hoc, omnes passiones irascibilis incipiunt a passionibus concupiscibilis, et in eas terminantur; sicut ira nascitur ex illata tristitia, et vindictam inferens, in laetitiam terminatur. Propter hoc etiam pugnae animalium sunt de concupiscibilibus, scilicet de cibis et venereis, ut dicitur in VIII de animalibus. (Summa Theologiae I, q. 81, a. 2 in c.)*



nuestro trabajo por tratarse de una consideración más particular y concreta. Por esta razón, aunque apetito sensitivo es una denominación genérica, ella nos será suficiente.

3.5.1 Relación entre los afectos y la razón

Los apetitos irascible y concupiscible están naturalmente sometidos a la razón. Santo Tomás explica detalladamente cómo ocurre esto de distinto modo respecto a la razón y la voluntad. Veámoslo en extenso:

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.

Igualmente, el apetito sensitivo se subordina a la voluntad en orden a la ejecución, que se lleva a cabo por medio de la fuerza motriz. En los animales, a la actividad concupiscible e irascible inmediatamente le sigue el movimiento. Ejemplo: En la oveja, que huye inmediatamente por temor al lobo. Esto es así porque no hay en ellos un apetito superior que le contradiga. En cambio, el hombre no se mueve inmediatamente impulsado por el apetito irascible y concupiscible, sino que espera la orden del apetito superior, que es la voluntad. Pues en todas las potencias motoras, ordenadas entre sí, la segunda no se mueve a no ser por la primera. Por eso, el apetito inferior no es suficiente para mover hasta que no lo consiente el superior. Esto es lo que dice el Filósofo en III De Anima: El apetito superior mueve al inferior



como la esfera superior a la inferior. Por lo tanto, así es como el apetito irascible y el concupiscible están sometidos a la razón.²⁵⁵

Dado que estos apetitos están ordenados a la operación, el que sean gobernados por la razón es congruente con el orden descendente porque, según este orden, en la operación la prioridad siempre está en la razón. Ahora bien, que los afectos sensibles estén naturalmente sometidos a la razón no quiere decir que no pueda darse el orden inverso, pero en cuanto contraría el orden natural, ha de ser considerado esto como un desorden o privación. A su vez, la posibilidad de que esto suceda se debe al modo cómo ocurre este gobierno:

El Filósofo en I *Politicorum* dice: *En el animal es observable tanto el poder despótico como el político. El alma domina al cuerpo con despotismo, y el entendimiento domina al apetito con poder político y regio.* Pues se llama dominio despótico el que se ejerce sobre los siervos, los cuales no disponen de ningún medio para enfrentarse a las órdenes de quien ordena, ya que no tienen nada propio. En cambio, el poder político y regio es el ejercido sobre hombres libres, los cuales, aunque estén sometidos al gobierno de un jefe, sin embargo, poseen cierta autonomía que les permite enfrentarse a los mandatos. Así, se dice que el alma domina al cuerpo con poder despótico, ya que los miembros del cuerpo en nada pueden oponerse al mandato del alma, sino que, conforme a su deseo inmediatamente mueven el pie, la mano o cualquier otro miembro capaz de movimiento voluntario. En cambio, se dice que el

²⁵⁵ *Respondeo dicendum quod irascibilis et concupiscibilis obediunt superiori parti, in qua est intellectus sive ratio et voluntas, dupliciter, uno modo quidem, quantum ad rationem; alio vero modo, quantum ad voluntatem. Rationi quidem obediunt quantum ad ipsos suos actus. Cuius ratio est, quia appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab aestimativa virtute; sicut ovis aestimans lupum inimicum, timet. Loco autem aestimativae virtutis est in homine, sicut supra dictum est, vis cogitativa; quae dicitur a quibusdam ratio particularis, eo quod est collativa intentionum individualium. Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata est moveri et dirigi secundum rationem universalem, unde in syllogisticis ex universalibus propositionibus concluduntur conclusiones singulares. Et ideo patet quod ratio universalis imperat appetitui sensitivo, qui distinguitur per concupiscibilem et irascibilem, et hic appetitus ei obedit. Et quia deducere universalia principia in conclusiones singulares, non est opus simplicis intellectus, sed rationis; ideo irascibilis et concupiscibilis magis dicuntur obedire rationi, quam intellectui. Hoc etiam quilibet experiri potest in seipso, applicando enim aliquas universales considerationes, mitigatur ira aut timor aut aliquid huiusmodi, vel etiam instigatur. Voluntati etiam subiacet appetitus sensitivus, quantum ad executionem, quae fit per vim motivam. In aliis enim animalibus statim ad appetitum concupiscibilis et irascibilis sequitur motus sicut ovis, timens lupum statim fugit, quia non est in eis aliquis superior appetitus qui repugnet. Sed homo non statim movetur secundum appetitum irascibilis et concupiscibilis; sed expectatur imperium voluntatis, quod est appetitus superior. In omnibus enim potentiis motivis ordinatis, secundum movens non movet nisi virtute primi moventis, unde appetitus inferior non sufficit movere, nisi appetitus superior consentiat. Et hoc est quod philosophus dicit, in III de anima, quod appetitus superior movet appetitum inferiorem, sicut sphaera superior inferiorem. Hoc ergo modo irascibilis et concupiscibilis rationi subduntur. (Summa Theologiae I, q. 81, a. 3 in c.)*



entendimiento o la razón ordenan al apetito concupiscible e irascible con poder político, porque el apetito sensitivo tiene cierta autonomía que le permite enfrentarse al mandato de la razón.²⁵⁶

Aunque el gobierno político tenga como posibilidad el desgobierno de los apetitos, sin embargo, desde un punto de vista positivo, debe ser objeto de siempre renovada consideración de los psicólogos clínicos, por ser este el modo natural de gobierno de los apetitos, lo cual será profundizado más adelante.

Por otro lado, también es cierto que los afectos sensibles no se limitan sólo a obedecer, sino que tienen una función y valor propio. En efecto, colaboran en el bien total del ser humano. No porque el bien total caiga bajo su objeto, el cual es más bien objeto de la voluntad, sino porque *pone de relieve los valores de un modo humano*. Y esto en cuanto que la corporeidad y la sensibilidad, al ser partes de la esencia del hombre, es decir, de su definición, si se excluyen, el ser humano se desorienta en su acción. Perdiendo la materia, el horizonte existencial de nuestra vida, que se nos aparece en su ser concretado en la materialidad, queda truncado. Entonces no sabe el hombre si su camino concreto de acción debe ser más este que aquel. O mejor dicho, sus opciones operativas se orientarán por un bien abstracto, que no sabrá si es lo conveniente *para él*. De ahí la importancia que el hombre se conozca en su dimensión afectiva, no porque sea ella por sí misma criterio suficiente, sino por ser materia necesaria para la deliberación operativa.

Con esto queda suficientemente claro la relevancia del afecto para el bien racional y, a la inversa, el de la razón para el bien sensible. Ambas dimensiones están, así, tanto en el orden cognoscitivo, como en el orden operativo, inseparablemente unidas en el ser humano.

²⁵⁶ *Ad secundum dicendum quod, sicut philosophus dicit in I politicorum, est quidem in animali contemplari et despoticum principatum, et politicum, anima quidem enim corpori dominatur despotico principatu; intellectus autem appetitui, politico et regali. Dicitur enim despoticus principatus, quo aliquis principatur servis, qui non habent facultatem in aliquo resistendi imperio praecipientis, quia nihil sui habent. Principatus autem politicus et regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis, qui, etsi subdantur regimini praesidentis, tamen habent aliquid proprium, ex quo possunt reniti praecipientis imperio. Sic igitur anima dicitur dominari corpori despotico principatu, quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animae, sed statim ad appetitum animae movetur manus et pes, et quodlibet membrum quod natum est moveri voluntario motu. Intellectus autem, seu ratio, dicitur principari irascibili et concupiscibili politico principatu, quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis. (Summa Theologiae I, q. 81, a. 3 ad 2)*



4. La sensibilidad humana

A modo de síntesis de lo abordado en este capítulo, debemos decir que el psicólogo clínico tiene por objeto la sensibilidad humana. Pero respecto a esto, hemos hecho dos precisiones. Por un lado, se ha acotado más el objeto material porque no toda la sensibilidad es de igual modo objeto del psicólogo clínico y, por otro lado, hemos reparado en la especificidad de la sensibilidad en el ser humano, la cual ciertamente difiere de la sensibilidad de los animales irracionales.

Respecto al primer punto, ha de destacarse la importancia de las *intentio insensatae* para nuestra disciplina. En efecto, el límite del objeto material propio de la psicología clínica, según ya hemos visto y también como veremos confirmado en el próximo capítulo, está dado por el ámbito de esta clase de intenciones. Santo Tomás y una buena parte de la tradición tomista, ha afirmado la cuatripartición de los sentidos internos²⁵⁷, en cuanto que, por un lado, unos tienen por objeto las intenciones sentidas y otros las intenciones no sentidas y, por otro, hay las que conservan y las que reciben unas intenciones y otras. Por tratarse los problemas psicológicos de trastornos en el ámbito afectivo sensible, interesa ante todo al psicólogo clínico entrar en los significados y valoraciones sensibles de las cosas, que viene a ser el vasto mundo de las *intentio insensatae*. Por ello, las facultades más relevantes a estudiar deben ser la memoria, la cogitativa y el apetito sensitivo. A su vez, por la influencia de la razón, la actividad *collativa* de la cogitativa es conservada en la memoria y, por ella, el ser humano atesora la sensibilidad, unificándola en constantes empíricas. La imaginación interesa, por cuanto es ahí donde comienzan a forjarse incipientemente los sensibles *per accidens*, dado el elemento de subjetividad que se introduce en ella. Por su parte, en el sensorio común es importante detenerse principalmente para mostrar que es raíz de los sentidos externos y distinguir sus patologías, las cuales suelen ser confundidas con trastornos psicológicos.

Acerca del segundo punto, hemos dicho que la sensibilidad se ordena a la razón y esto es lo específico de la sensibilidad humana. En el animal, en cambio, toda su sensibilidad se ordena a sentir, porque toda la dinámica animal se ordena a ello. En efecto, cuando un león se encuentra frente a un antílope, toda su sensibilidad se

²⁵⁷ Cfr. JOAN D'ÁVILA JUANOLA, *Los sentidos internos*, 190.



configura de acuerdo al fin inscrito en su naturaleza, esto es, comerse al antílope para saciar su hambre. Sus potencias sensitivas están ordenadas de modo descendente, porque la estimativa, ayudada por la memoria y la imaginación juzga que el antílope le es conveniente aquí y ahora, su apetito sensitivo reacciona deseándolo y esperándolo, pero todo finalmente se ordena a saciar el hambre, lo cual se verifica mediante el tacto que es, en términos absolutos, una potencia inferior a las otras. Por tanto, el animal satisface su fin natural en el tacto que es como su raíz, porque todo en el animal se ordena a él.

Aparece, en cambio, en el ser humano una novedad, a saber, que se deleita en el conocimiento de las cosas sensibles, pero no por su utilidad para el tacto:

únicamente el hombre, que es animal perfecto en el conocimiento, se deleite en las cosas sensibles de los otros sentidos consideradas en sí mismas, mientras los otros animales no se deleitan en ellas sino en cuanto se refieren a las cosas sensibles al tacto, como dice III *Ethic.*²⁵⁸

Por eso, puede contemplar al antílope por su belleza, puede serle útil el zorro para crear una fábula, o el perro para hacerle compañía. Pero estos son sólo signos de lo que es verdaderamente decisivo, y es que en el hombre todo se ordena a entender. El entendimiento es elemento especificador y, como tal, unificador de toda su naturaleza. Hasta el mismo deleite del tacto está ordenado por y para la razón.

En este ordenamiento se funda la unidad entre la dimensión racional y la dimensión sensible en el ser humano. Pues bien, no hay que contemplar la sensibilidad como una unidad funcional aislada, sino ordenada al bien último del hombre y concretada con la inteligencia en una unidad:

La experiencia no se agota en el plano funcional sensible. Por el contrario, como dice *Fabro*, "la percepción es, en su forma completa, un acto de la inteligencia". No significa esto negar la distancia -no sólo funcional, sino metafísica- entre las facultades sensibles y las intelectuales y sus respectivos objetos. Por el contrario, partiendo de dicha distinción, debe darse una respuesta, ceñida a los hechos, que dé cuenta de la unidad del acto perceptivo, que se corresponde, de otra parte, con la unidad del objeto -óptica y metafísicamente considerado- y la del sujeto, en cuya única alma radican las diversas potencias. La percepción es un acto

²⁵⁸ *Unde solus homo, qui est animal perfectum in cognitione, delectatur in sensibilibus aliorum sensuum secundum se ipsa, alia vero animalia non delectantur in eis nisi secundum quod referuntur ad sensibilia tactus, ut dicitur in III Ethic. (Summa Theologiae I-II, q. 35, a. 2 ad. 3)*



complejo -desde el punto de vista "funcional" y psicológico- pero que en esta materia se resuelve, noéticamente, en la unidad.²⁵⁹

Hemos visto de qué manera las diversas potencias en el orden sensible van colaborando en una integración progresiva que se orienta a la operación racional. En el orden cognoscitivo, el entendimiento penetra en la sensibilidad y por su influencia extiende la acción de la imaginación, la memoria y la cogitativa; en el orden operativo, gobierna los apetitos políticamente para hacerlos partícipes de la razón y la voluntad. Ello, permite al hombre operar con más libertad incluso en estos ámbitos inferiores. Lo cual no es casual, sino que se inscribe en una dinámica teleológica conforme a la necesidad de saciar la especificidad racional del hombre.

Por esta razón, si hemos dicho que el objeto material propio del psicólogo clínico es la sensibilidad humana, la especificidad de nuestra materia está de un modo inseparable unida a la razón.

²⁵⁹ FÉLIX LAMAS, *La experiencia jurídica*, 106.



IV. LA ENFERMEDAD PSICOLÓGICA COMO PRIVACIÓN EN LA SENSIBILIDAD

Previamente hemos abordado la sensibilidad humana en sí misma como sujeto de la psicología clínica. Toca ahora tratar de la privación, lo cual tendrá muchos elementos comunes con lo que hemos desarrollado en el capítulo anterior acerca del sujeto del cambio hacia la salud psíquica. Y esto porque "la materia y la privación están en el mismo sujeto, con distinción meramente de razón. Pues el mismo bronce carece de figura antes de advenirle la forma, pero en un sentido se le llama bronce y en otro informe"²⁶⁰. De modo que aprovecharemos el capítulo previo para conocer la privación, teniendo como parámetro el sujeto, al modo como tanto se conoce mejor la naturaleza de la ceguera cuando se conoce previamente la naturaleza del ojo. Aún así, a modo de recordatorio, debemos decir que no se completará el conocimiento de la privación hasta que no se estudie la forma, esto es, la salud psíquica, como tampoco se conocerá perfectamente la ceguera separándolo de la visión que es su acto y su forma.

1. Delimitación fenomenológica de la enfermedad psíquica

Comencemos intentando una delimitación fenomenológica de la enfermedad psíquica o neurosis. Para ello podemos tomar como punto de partida dos definiciones que provienen de la misma psicología. En primer lugar, al decir de Vallejo:

Es evidente que el carácter neurótico es expresión de una intensa conflictiva interna. El sujeto, por las razones que luego expondremos, tiene un mal control de su vida instintiva y afectiva, por lo que está sometido a una lucha pulsional que le ocasiona constantes y penosas tensiones internas. No logra armonizar sus deseos (muchas veces reprimidos) con las normas dictadas por su conciencia y con la realidad externa.²⁶¹

En la misma línea, el destacado terapeuta Juan José López Ibor dice:

²⁶⁰ *Unde materia et privatio sunt idem subiecto, sed differunt ratione. Illud enim idem quod est aes est infiguratum ante adventum formae; sed ex alia ratione dicitur aes, et ex alia infiguratum. (De principiis naturae, cap. 2)*

²⁶¹ JULIO VALLEJO, *Introducción a la psicopatología y la psiquiatría* (Barcelona: Masso, 2002), 135.



Las neurosis se definen, pues, por hallarse determinadas por un conflicto intrapsíquico. A cualquier observador le llamará la atención que unos mismos conflictos sean capaces de determinar en unos casos un trastorno y en otros no. El factor patógeno se halla en el *modo de elaborar el impacto traumático*, en el camino que toma en el interior, en el «metablema» como diría Unamuno. Las neurosis son *elaboraciones vivenciales anormales*.²⁶²

Ciertamente que estas explicaciones no ayudan a definir con claridad las cosas, pero nos parecen buenas descripciones de una realidad que *"está ahí"*, esperando a ser comprendida y explicada a cabalidad. Por lo tanto, sirven para circunscribir confusamente un ámbito de realidades determinado, al que denominamos neurosis o enfermedad psíquica.

Ahora bien, podemos realizar algunas reflexiones que complementen las anteriores, sustentadas en la observación del fenómeno y que nos ayuden a determinar mejor el ámbito de las enfermedades psíquicas.

En primer lugar, toda persona que padezca una enfermedad psíquica, en cuanto tal, se ve impelida o arrastrada por un movimiento emocional, contra su voluntad. Pensemos en los motivos de consulta de los pacientes. Siempre se relacionan con un malestar, que tiene la forma de un afecto sensible, como la tristeza en la depresión, un temor en las fobias, o un deseo fuerte en las obsesiones, que los empujan a realizar actos y experimentar tendencias no voluntarias. A su vez, estas tendencias producen malestar a nivel físico: en el temor las extremidades se debilitan y se produce el temblor, en la vergüenza el rostro puede enrojecer, en la ira el cuerpo se agita violentamente, en la tristeza se produce un enlentecimiento psicomotor, etc.

Si nos concentramos sólo en la tendencia afectiva y el factor orgánico concomitante, la enfermedad psíquica se presenta de un modo muy semejante que la enfermedad corpórea. Por lo mismo, no es casual que poniendo excesiva atención a estos aspectos de orden sintomático, el tratamiento que se escoja sea principalmente la farmacoterapia.

Además otro rasgo característico es que si una persona considera las cosas desde este punto de vista, es decir, en cuanto que el otro se ve arrastrado, la tendencia más inmediata es a disculparlo y a la compasión. Sin embargo, también advertimos que no es algo que siempre disculpamos ni es siempre totalmente independiente de la

²⁶² JOSÉ LÓPEZ IBOR, *Neurosis* (Madrid: Gredos, 1979), 23-24.



voluntad. De hecho estos problemas es posible trabajarlos y superarlos mediante la misma voluntad. Recordemos aquí que todo aquello que cae dentro de la voluntad tiene algún margen de libertad y por lo mismo puede ser calificado moralmente. Que la enfermedad psíquica no siempre sea un problema totalmente independiente de la voluntad es algo cotidiano fácilmente observable. Por ejemplo, si un amigo quiere ayudar a otro que tiene un temor patológico a confiar, intentará que el amigo se atreva y que experimente garantías de confianza para que *intente dar* pasos, *decidiendo* confiar. Por ese camino, donde la voluntad tiene un papel preponderante, indudablemente ganará en confianza, sobre todo si es que ve su confianza confirmada y no traicionada. Otro ejemplo, podría ser el de una persona que rehúye de la responsabilidad de ser padre por temor a repetir la mala autoridad que su padre ejerció hacia él. En efecto, más de alguno se sentirá inclinado a reprenderlo por ello, considerando que hay cosas que, aún en medio de la dificultad, pueden *sobrellevarse*, teniendo en cuenta que detrás hay una *obligación moral*. He ahí entonces la dificultad que suele presentarse: ¿nos compadecemos y lo disculpamos, o lo responsabilizamos?

Muy sugestivas de la distinción entre lo psicológico y lo moral, son las grandes controversias, como cuando estamos frente a un pedófilo o una persona violenta y nos preguntamos en qué medida en esa persona hay *malicia* o *un trastorno*. O cuando una persona es diagnosticada con un Trastorno Depresivo Endógeno, suele plantearse la pregunta de hasta qué punto debe esa persona esforzarse, ¿o es que está disculpada de todo esfuerzo cuando lo agobia la pena? Dilemas difíciles de dilucidar.

Se ve por lo anterior, que la necesidad de determinar la relación de la enfermedad psíquica con la voluntad y la culpa no es arbitrario ni por una fijación moralista, sino que nace de la misma experiencia. En efecto, cuando los padres consideran que su hijo que padece depresión es flojo, están atribuyendo su problema a una disposición de orden moral; cuando se preguntan hasta dónde hay que exigirle o en qué momento castigarlo, o cuando una persona se culpa por un problema luego de haber cometido un error, podemos pensar que la relación entre la moralidad y la enfermedad psicológica es estrecha y que de algún modo colindan, lo cual las hace fácilmente confundibles.

Así, la enfermedad psíquica es posible situarla entre la enfermedad corpórea y la dimensión moral. Con la enfermedad corpórea comparte el hecho de que en ambos casos el sujeto es arrastrado hacia un estado -corpóreo o anímico-, que no le conviene.



Con la dimensión moral, en cambio, el hecho que las emociones y todo ese ámbito sobre el que recaen las enfermedades psicológicas, puede llegar a ser movido dócilmente por nuestra razón y voluntad²⁶³, cosa a lo cual, todos aspiramos.

Por lo tanto, para comprender la enfermedad psicológica dividiremos este tema en tres. En primer lugar buscaremos definir la enfermedad psíquica en su límite inferior, en lo que tiene de común con la enfermedad corpórea, luego la abordaremos como realidad en sí misma, para finalmente relacionarla con la dimensión moral para así captar su límite superior. A su vez, para una mejor comprensión, de acuerdo a la estrategia que nos hemos planteado, el curso de la explicación irá del fenómeno al fundamento.

Comencemos entonces planteando el primer problema y hagámoslo desde lo observable.

2. Enfermedad psíquica y enfermedad corpórea

Planteemos primero la diferencia entre la neurosis y la enfermedad corpórea desde un punto de vista fenoménico. Tomemos para ello un ejemplo común de diagnóstico diferencial entre uno y otro: el hipotiroidismo y la depresión. En efecto, algunos síntomas clásicos del hipotiroidismo son la pérdida de energía vital, fatiga rápida y consecuentemente, dificultad para disfrutar con lo que antes se disfrutaba, todos síntomas enumerados dentro de los criterios para diagnosticar depresión. De manera similar, suele confundirse por su sintomatología, el hipertiroidismo con los trastornos de ansiedad, y una lesión cerebral en el sistema límbico puede dar origen a problemas emocionales, fácilmente confundibles con una neurosis, por nombrar algunos.

Sirviéndonos de estos ejemplos podemos plantear al menos dos criterios diferenciadores entre un cuadro clínico y otro:

1) La enfermedad corpórea en principio "es ciega", es decir, se mueve al margen de las circunstancias concebidas mediante *intenciones no sentidas* de conveniencia y nocividad. En cambio, se observa que la neurosis se manifiesta y desaparece frente a multitud de estímulos ambientales, en la medida que son captados intencionalmente por el sujeto. Esta diferencia se explica porque, mientras los problemas que tienen su

²⁶³ Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 17, a. 7 in c.



origen en el cuerpo se manifiestan por una cualidad corpórea, los que tienen un origen anímico, surgen de una asociación intencional con la realidad. Por ejemplo, quien tuvo un accidente en auto, puede luego evitar todas las situaciones que se relacionen con autos, o puede evitar el color verde porque el auto en que chocó era verde, o puede experimentar un rechazo muy grande a un cantante porque la canción que escuchaba en ese momento era suya, etc. Hay personas que sienten vergüenza por las situaciones sociales, pero son muy seguras de sí mismas en decisiones personales o en el trato "uno a uno". En todos estos casos, lo que se observa no es un comportamiento aleatorio respecto a las circunstancias captadas intencionalmente, como sí tiende a ocurrir en los problemas cuyo origen es el cuerpo. Si el origen es psicógeno, se reacciona con tristeza, por ejemplo, frente a la crítica, por un error cometido, o por la pérdida de un ser querido; pero quien tiene hipotiroidismo experimenta la sintomatología independiente de las circunstancias concebidas intencionalmente. Por lo mismo, la neurosis es penetrable de significado, esto es, es susceptible de ser comprendida significativamente en su esencia.

2) En segundo lugar, es posible para un clínico distinguir ambos trastornos por las causas que lo originaron. Para esto, es necesario establecer el momento del cambio a partir del cual el sujeto comenzó a experimentar el sufrimiento e indagar en los hechos previos: podemos encontrarnos con un golpe en la cabeza, con un episodio de inconsciencia, una intoxicación alcohólica, con una enfermedad, una agresión, una muerte, un conflicto familiar, etc. Según que la causa sea *corpórea* o que provenga de una experiencia *aprehendida* por el sujeto, es posible hacer un diagnóstico diferencial. Ello a su vez permite concluir que estamos frente a problemas diversos.

2.1. La enfermedad en cuanto tal

Avancemos ahora hacia el fundamento de la enfermedad, intentando explicar desde los principios qué es lo propio de la enfermedad en cuanto tal.

La enfermedad ha sido tradicionalmente considerada un problema corpóreo, en cuanto que al enfermar se le denomina padecer²⁶⁴. Martín Echavarría ha hecho notar que "toda

²⁶⁴ *Sicut aegrotare dicitur pati, quia recipitur infirmitas, sanitate abiecta.* (*Summa Theologiae* I-II, q. 22, a. 1 in c.)



enfermedad es de alguna manera psicósomática, porque con la pasión corporal el alma padece *per accidens*²⁶⁵, sin embargo, aquí advertimos una dificultad, y es que la relación entre enfermedad y alma parece esencial y no accidental, de modo que sólo mediante el padecer parece que no logramos dar cuenta de la enfermedad. Por tanto, para nuestro propósito debemos entender bien a qué nos referimos cuando atribuimos el cuerpo y la pasión a la enfermedad. Sólo así podremos comparar adecuadamente las enfermedades corpóreas y las enfermedades del alma o psíquicas.

Lo primero es captar que sólo puede enfermar un ente vivo corpóreo, siendo la vida un elemento que no puede faltar. Ya lo advertía santo Tomás: "la salud no puede ser hallada sino en los seres que tienen vida de lo que resulta evidente que el cuerpo vivo es el sujeto propio de la salud y de la enfermedad"²⁶⁶. De hecho, si nos volvemos cadáver, entonces ya no hay lugar para la enfermedad. Esto indica que aquello que enferma es siempre un compuesto de cuerpo y alma. Que el cuerpo participa en el enfermar es bastante evidente, aunque tendremos ocasión de explicar esto con mayor amplitud; mas lo que interesa ahora resaltar es un elemento muchas veces olvidado, y es la participación necesaria del alma.

Para evitar confusiones, es necesario volver a los principios del ente vivo, a decir, cuerpo y alma. Creemos que se debe insistir que cuerpo y alma se relacionan como la materia a la forma, constituyendo un único compuesto, una sola cosa. Por esto, no es posible atribuir nada en acto al cuerpo por sí solo. La razón está en que la materia existe por la forma que hace que la materia sea *tal* materia, permitiendo que salga de la indiferenciación y se distinga actualmente como un *algo*. Como ya habíamos dicho, en el caso de un ente vivo, el vivir es su modo de existir; no es un conjunto de materia y vida, sino una materia viva. En cuanto que son una sola cosa compuesta de dos principios, no se diferencia el ente vivo del resto de los entes naturales, porque todos están compuestos de materia y forma. Sólo se distinguen cuando nos preguntamos por la naturaleza de esos principios, y entonces decimos que en el ente vivo su forma es su alma, principio informador y vitalizador de sus operaciones y la materia es un cuerpo organizado.

²⁶⁵ MARTÍN ECHAVARRÍA, «Las enfermedades mentales según Santo Tomás de Aquino [I]», 102

²⁶⁶ *Non enim potest inveniri sanitas, nisi in habentibus vitam. Ex quo patet quod corpus vivum est proprium subiectum sanitatis et aegritudinis.* (*Sentencia De sensu*, tr. 1 l. 1 n. 15), citado en MARIO CAPONNETTO, JORDÁN ABUD Y ERNESTO ALONSO, *¿Qué es la Psicología? acerca del estatuto epistemológico de la psicología*, 184.



Como el alma es informadora, también es actualizadora, por lo cual en todo lo que pertenece al ente en acto, necesariamente participa la forma, aún cuando en ocasiones lo haga *per accidens*, como cuando decimos que Juan es blanco, porque *in recto* su blancura está en su cuerpo, cuerpo sin embargo que está organizado por su forma; en efecto, si luego Juan muere, no decimos que la blancura le pertenece al mismo cuerpo que antes, sino a su cadáver, porque ese será entonces el sujeto en el que inhiere.

No obstante en relación al concepto de enfermedad, la necesidad del alma es aún más radical, porque aún cuando en Juan lo blanco pertenece al alma accidentalmente, hay muchas cosas blancas que no son animadas; en cambio el concepto mismo de enfermedad sólo pertenece a un ente vivo. Enferma el compuesto, pero esto no quita la posibilidad de distinguir el modo cómo participa cada principio substancial en el todo. La enfermedad ocurre en un ser humano evidentemente en su dimensión corpórea y en cuanto tal es en razón del cuerpo, pero, por otro lado, es en un cuerpo vivo, por lo que también se requiere del alma. Consideremos la siguiente explicación de santo Tomás respecto a la enfermedad corpórea:

se dice que el cuerpo del hombre está enfermo cuando está debilitado o impedido en la ejecución de su propia actividad por algún desorden de sus partes, de modo que los humores y miembros del sujeto no se sometan a la virtud rectora y motriz del organismo.²⁶⁷

La virtud rectora y motriz del organismo es, como veíamos, el alma. El problema de que los humores y miembros no se sometan a la virtud rectora, es un problema no del alma como causa agente de la privación, sino que del cuerpo. Pero, aún así, la enfermedad nombra una indisposición respecto a ciertas funciones anímicas, por lo cual no es accidental el que el alma sea forma de aquello que enferma. Para entender esto conviene recordar que el enfermar implica una pasión, por lo cual, cabe aplicar aquí las distinciones que ya hemos hecho respecto a ella. La particularidad de la enfermedad con respecto a la pasión es que ésta afecta a un cuerpo vivo, en cambio la pasión no necesariamente (v.gr. también una piedra padece). Pero además, un ente vivo puede padecer en muchos sentidos sin ser ello un enfermar, por ejemplo, si se corta el pelo o se le cae un diente. Si hablamos de enfermar es porque padece como sujeto de la

²⁶⁷ *Dicitur autem corpus hominis esse infirmum, quando debilitatur vel impeditur in executione propriae operationis, propter aliquam inordinationem partium corporis, ita scilicet quod humores et membra hominis non subduntur virtuti regitivae et motivae corporis. (Summa Theologiae I-II, q. 77, a. 3 in c.)*



vida²⁶⁸. Por lo cual si bien en el enfermar se verifica un tránsito a las disposiciones privativas, el principio informador de esas disposiciones que se pierden es el alma, de modo que se requiere de ella para explicar la enfermedad. Así, denominamos enfermar corpóreo a una pasión corpórea que ocurre en un sujeto vivo en virtud de la cual se ve privado de aquellas disposiciones que lo hacen apto para la vida. Por lo cual, hay que decir que aunque el padecer sea un elemento que no puede estar ausente en la enfermedad, no puede ser el elemento especificador de la enfermedad. En efecto, si la enfermedad parece ser una disposición por la que un ente vivo es afectado en cuanto vivo, y siendo el alma el principio por el que un ente está vivo, y ella padece *per accidens*, no parece estar en la pasión el elemento especificador de la enfermedad.

Más bien consideramos que lo propio de la enfermedad está en un ser arrastrado por un agente hacia un lugar extraño a la naturaleza del sujeto²⁶⁹ en cuanto sujeto de la vida. El *ser arrastrado*, ciertamente exige el padecer, porque *ser arrastrado* significa *ser movido* y la pasión es una especie del movimiento. Pero se agrega además el que este movimiento es *hacia un lugar extraño a la naturaleza del sujeto*. Y como la naturaleza se corresponde con un modo de ser substancial, esto es, una cualidad substancial²⁷⁰, la enfermedad es la privación de una cualidad y, el enfermar, el tránsito hacia dicha privación, especificada por tanto, según una cualidad. Esto es congruente además con el hecho de que la enfermedad sea una disposición, pues ésta se corresponde con la primera especie de cualidad. Por lo demás, esto se refuerza con la autoridad del Doctor Común: "se llaman disposiciones aquellas cualidades de la primera especie a las que conviene por propia condición ser fácilmente admisibles, por tener causas variables, como son la enfermedad y la salud"²⁷¹. Esto no quiere decir que el enfermar sea una cualidad, sino que es un padecer, pero especificado por el alma en tanto se ordena a la indisposición de una cualidad anímica.

²⁶⁸ "Por la enfermedad el cuerpo vivo queda mal dispuesto como sujeto de la vida". (Cfr. MARTÍN ECHAVARRÍA, «Las enfermedades mentales según Santo Tomás de Aquino [I]», 94)

²⁶⁹ MARTÍN ECHAVARRÍA, «Las enfermedades mentales [I]», 93.

²⁷⁰ Cfr. *Proprie enim qualitas importat quendam modum substantiae. Modus autem est, ut dicit Augustinus, super Gen. ad litteram, quem mensura praefigit, unde importat quandam determinationem secundum aliquam mensuram. Et ideo sicut id secundum quod determinatur potentia materiae secundum esse substantiale dicitur qualitas quae est differentia substantiae; ita id secundum quod determinatur potentia subiecti secundum esse accidentale, dicitur qualitas accidentalis, quae est etiam quaedam differentia, ut patet per philosophum in V Metaphys.* (*Summa Theologiae* I-II, q. 49, a. 2 in c.)

²⁷¹ *Ut dicantur dispositiones illae qualitates primae speciei, quibus convenit secundum propriam rationem ut de facili amittantur, quia habent causas transmutabiles, ut aegritudo et sanitas.* (*Summa Theologiae* I-II, q. 49, a. 2 ad 3)



Podemos, así definir la enfermedad según un doble orden: entitativo y genético. Si la definimos entitativamente, lo común a toda enfermedad es el ser una *indisposición anímica, de un ente vivo corpóreo en cuanto sujeto de la vida*. Importante es advertir que aquí la *indisposición* es el género y *anímica* la diferencia específica, por lo cual ésta es su forma. Así prevenimos de considerar el alma como el sujeto de la enfermedad, que sobre todo en el caso de la enfermedad corpórea no aplica. El ente vivo corpóreo es el sujeto de la enfermedad que, finalmente, padece -en sentido propio- una privación como sujeto de la vida.

Por otro lado, si la definimos genéticamente, es decir, por su origen, tenemos que toda enfermedad es causada por un agente extraño que arrastra a un ente vivo hacia un lugar contrario a su naturaleza en cuanto sujeto de la vida.

Una de las consecuencias que antes hemos advertido sobre el concepto de pasión, es que es el correlativo de una acción, y que es muy conveniente entonces advertir la causa agente. Esto no es excluyente con la posibilidad de considerar la enfermedad bajo los principios de materia y forma -como en la definición entitativa-, pero interesa ver su principio activo, porque este aspecto será fundamental para tratar bien las enfermedades.

Contempladas genéticamente, es decir, desde su primer principio, las enfermedades podemos distinguirlas como las pasiones, porque de ellas de alguna manera provienen. Por tanto, según esto, podemos hablar de enfermedades corpóreas y enfermedades psíquicas. Existirá así en el sujeto una disposición proporcional al tipo de pasión del cual provenga.

Por otro lado, aunque la enfermedad no es reductible a la pasión sin más, la enfermedad implica necesariamente un padecer. Y esto nos puede ayudar a comprender con mayor claridad la relación entre el dolor y la enfermedad. Enfermar implica el padecer de un ente vivo en cuanto sujeto de la vida y el dolor es la sensación de la corrupción del animal en aquello que lo constituye corporalmente como tal. Ahora bien, «animal» reúne dos cosas, a saber, un «cuerpo vivo» dotado de «sensibilidad». Por lo tanto, el dolor y el enfermar comparten el hecho de ser una alteración en el animal en cuanto sujeto de lo animado, pero en el dolor se agrega la sensibilidad, por medio de la cual se percibe dicha corrupción. De lo cual se derivan varias consecuencias. En primer lugar que hay seres vivos que enferman sin padecer dolor, y



estos son los vegetales porque no poseen sensibilidad. En segundo lugar, que un animal puede enfermar sin padecer dolor, porque el sentido del tacto no está distribuido en todo el cuerpo. Por último, que el enfermar supone algo más que el dolor, porque conduce a una *disposición* privativa, mientras que el dolor puede limitarse a una sensación *actual*. Y según esto, no todo lo que duele enferma. Pero, junto con las diferencias, también asoma su cercanía. En efecto, observamos que es común que las enfermedades duelan -cada vez que lo afectado esté dentro del campo del tacto- y, por lo mismo, intuitivamente -a veces con razón y a veces no- valoramos la enfermedad de acuerdo al dolor, y entonces, si duele mucho pensamos que es grave y nos asustamos.

2.2 Enfermedad corpórea y enfermedad psíquica

En la enfermedad corpórea, por tanto, la disposición es adquirida por una pasión corpórea y en la enfermedad psicológica la disposición es adquirida por una pasión psíquica.

La enfermedad corpórea priva de un correcto funcionamiento ante todo en la dimensión corpórea. No obstante, como hemos dicho que el sujeto no es sólo el cuerpo, sino el cuerpo animado, debemos unir el padecer del enfermar corpóreo con algún principio anímico. Entonces decimos que su ámbito propio es la vida vegetativa que "tiene por objeto el cuerpo que vive por el alma"²⁷². Si priva algún otro ámbito como puede ser la vida intelectual o sensitiva, lo hace indirecta o mediatamente. Por ejemplo, un dolor de muelas puede impedir pensar o imaginar. Pero no es que el dolor de muelas sea de naturaleza sensitiva o intelectual, sino que por la estructura del ser humano se ve impedido el desarrollo de la vida en su grado superior porque, hasta cierto punto, se supone la buena disposición del inferior. Y esto puede ser de dos modos: o por la unidad del alma, porque tanto la vida vegetativa como la sensitiva y la intelectual nacen de una misma alma, por lo cual, concentrada en una operación -dolor de muela- no puede poner atención a otra -imaginar o pensar-; o por el mismo cuerpo, en cuanto que las potencias sensibles usan de órgano corporal, de modo que afectado el órgano, se impide al sujeto operar sensiblemente, y en cuanto a las potencias intelectivas porque usan de las sensibles, por lo que impedido el instrumento se imposibilita la operación. A

²⁷² *Habet pro objecto ipsum corpus vivens per animam.* (*Summa Theologiae* I, q. 78, a. 2 in c.)



pesar de este modo de causalidad indirecta de la dimensión vegetativa sobre las otras, parece bastante evidente que el ámbito propio de las enfermedades corpóreas sea la vida vegetativa. De modo que cuando decimos de la enfermedad en general, que indispona al ente vivo como sujeto de la vida, en la enfermedad corpórea, en primer lugar, nos referimos a la vida vegetativa.

Si procedemos a determinar la denominación «enfermedad corpórea», decimos que la enfermedad es *corpórea* porque la disposición pertenece a la dimensión corpórea. Por el cuerpo el sujeto es arrastrado hacia una disposición contraria a su naturaleza. Por otro lado, la enfermedad corpórea indispona al alma vegetativa que tiene por objeto el cuerpo²⁷³. Y como "la diversidad de naturaleza en las potencias sea establecida en razón de la diversidad de los actos, que a su vez se establece en razón de la diversidad de objetos"²⁷⁴, lo corpóreo especifica las potencias vegetativas. Por esta razón, no hay ninguna dificultad en llamarlas potencias corpóreas, siempre que se entienda que este es su objeto y no su sujeto que es el alma. De acuerdo a esto, el alma vegetativa que se ve indispuesta en la enfermedad corpórea está a su vez especificada por su objeto que es el cuerpo²⁷⁵.

Además, a esto se agrega una segunda razón y es que las potencias están en el ámbito operativo, en cambio el cuerpo y el alma son principios entitativos. Por lo tanto, hablando de lo operativo, ámbito en el que se encuentra la acción y la pasión, siendo el enfermar una pasión, la denominación es por el origen, es decir, por su principio eficiente que es la acción. Y en el enfermar corpóreo ocurre lo mismo que en la pasión corpórea: su origen es una forma corpórea. Esto no puede ser de otro modo, porque si enfermar implica padecer la acción de un agente, el defecto no puede provenir del alma vegetativa como principio eficiente, porque aunque al ser potencias activas tienen razón de principio, no poseen la forma por la que actúan y, además, su operación está

²⁷³ *Vegetativum enim, ut dictum est, habet pro obiecto ipsum corpus vivens per animam. (Summa Theologiae I, q. 78, a. 2 in c.)*

²⁷⁴ *Consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur, ut diversificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem obiecti. (Summa Theologiae I, q. 77, a. 3 in c.)*

²⁷⁵ *Infima autem operationum animae est, quae fit per organum corporeum, et virtute corporeae qualitatis. Supergreditur tamen operationem naturae corporeae, quia motiones corporum sunt ab exteriori principio, huiusmodi autem operationes sunt a principio intrinseco; hoc enim commune est omnibus operationibus animae; omne enim animatum aliquo modo movet seipsum. Et talis est operatio animae vegetabilis, digestio enim, et ea quae consequuntur, fit instrumentaliter per actionem caloris, ut dicitur in II de anima. (Summa Theologiae I, q. 78, a. 1 in c.)*



determinada a algo uno por la naturaleza²⁷⁶. Según esto podríamos decir que las potencias vegetativas, en cuanto tales, son infalibles en su función; en consecuencia también podemos decir que para que se de el enfermar, debe existir un principio receptivo en el cual se introduzca el desorden en virtud de que existe cierta libertad en la acción. Por tanto, sólo queda que el ente vivo padezca, en cuanto a su dimensión vegetativa, por algo corpóreo como causa agente y de acuerdo a eso denominamos a ciertas enfermedades, *corpóreas*, porque su origen es tal.

De manera que queda así resuelto: el sujeto de la enfermedad corpórea es el ente vivo en su dimensión vegetativa, siendo su forma una (in)disposición del alma vegetativa, pero teniendo su origen en una pasión corpórea que se radica en el mismo cuerpo a modo de disposición. Por eso, cuando hablamos de la enfermedad corpórea, el cuerpo es la materia del sujeto, en él está el origen y en él arraiga la disposición de la enfermedad. Pero esto no excluye que el alma sea un elemento esencial, ella tiene bien definido su lugar como principio formal del compuesto que enferma, el cual permite decir que la enfermedad es *tal*, es decir, una indisposición de la dimensión vegetativa. Por último, hay que recordar que la enfermedad como disposición corpórea es un hábito entitativo, de manera que aunque en su origen -el enfermar- sea contemplada operativamente según la acción y la pasión, no obstante, como su sujeto no es una potencia, sino el mismo cuerpo, su realidad primera de la cual toma la denominación es el *cuerpo* y su formalidad le viene de aquello que indispone, a saber, el *alma* -y no de una potencia- vegetativa.

En la enfermedad psíquica, tendremos ocasión de profundizar bastante y no es el momento de extenderse mayormente. Bástenos dejar sentado que su denominación también puede ser vista desde su forma, o desde el origen, es decir, por la pasión psíquica.

Al igual que en la enfermedad corpórea el sujeto que enferma es el ente vivo y el padecer -como todo padecer- también es en razón del cuerpo. La primera diferencia entre ambas se observa en que la forma de la enfermedad psíquica es el alma sensible, pero además ella es a la vez agente de la pasión. En efecto, una persona enferma psicológicamente debido a una pasión anímica y ella es el principio eficiente que causa la enfermedad, pero además la disposición es conservada en el alma. El alma es

²⁷⁶ Cfr. *Summa Theologiae* I, q. 80, a. 1 in c.



entonces en la enfermedad psíquica, agente, forma y sujeto. Por esta razón cabría agregar una última cosa referente al enfermar psíquico y a la pasión que en tal proceso se contiene. La noción de pasión, como profundizaremos en el próximo apartado, sirve para encontrar una relación entre la enfermedad corpórea y psíquica, sin embargo, el lugar en una y en otra es distinto. En efecto, en la enfermedad psíquica el alma también oficia de sujeto, por lo que el cuerpo es sólo sujeto secundario de la enfermedad psíquica, en cuanto que el apetito sensitivo está unido a un órgano corpóreo. Sin este elemento sería en sí mismo inmutable y de ninguna manera podríamos atribuirle el cambio ni, como habíamos advertido, el *ser arrastrado* por un agente. Hecha esta aclaración, conviene notar que si decimos por ejemplo que en el enfermar psíquico ocurre un tránsito de las disposiciones privativas, en primer lugar ellas no son corpóreas ni informadas por el cuerpo, sino sólo secundaria y como derivadamente. Mas bien pertenecen al alma porque tales disposiciones contrarias son aprehendidas por el alma y, como tal, de naturaleza psíquica. Es, por tanto, una privación psíquica y el padecer es consecuente. Con esto, alguien podría estar tentado de reducir el trastorno a un fenómeno del alma sin más. Pero, aunque la privación sea en primer lugar psíquica, no se entiende sin el cuerpo, elemento material intrínseco. Por este motivo, podemos salvar el concepto de enfermedad en la disposición psíquica desordenada, para, entre otras cosas, decir que ella no se vive sin transmutación corporal, por la cual el sujeto se experimenta corporalmente atraído y como llevado en una dirección, aún cuando esa dirección sea determinada por la aprehensión del alma.

2.3 La enfermedad como analogía

Si, como ha propuesto, por ejemplo, Mario Sacchi, univocamos la enfermedad entendiéndola como *realidad psicosomática*, no estaremos diciendo una falsedad, porque efectivamente puede ser reducida a este género. El problema es que por medio de tal denominación no estaremos entendiendo lo propio de ella, si no sólo realizando una denominación genérica que carece de la formalidad y actualidad que requiere una definición. Veamos, entonces, una forma distinta de conceptualizarlo.

Enfermedad psíquica y enfermedad corpórea se distinguen no como dos especies de un género. Esto en cuanto que «enfermedad», para un caso y para otro, no es de la misma razón significada: en un caso la indisposición es respecto al alma sensible y en



otro al alma vegetativa. Así, no basta entender el concepto de enfermedad en la enfermedad corpórea para entender lo que se significa por enfermedad en la enfermedad psíquica. Más bien hay que decir que convienen en ser nociones análogas según proporcionalidad²⁷⁷. Y esto porque la causa formal no es extrínseca como lo es la causa eficiente y la final, sino que la forma indica lo que la cosa es, de modo que una semejanza formal salva de la equivocidad y distingue de la univocidad.

En cuanto al origen, la semejanza proporcional entre los dos términos está en que ambos modos de enfermar implican la pasión de un viviente corpóreo en cuanto sujeto de la vida, pero se distinguen en que el viviente está compuesto de cuerpo y alma y no será lo mismo si la naturaleza del agente patógeno que arrastra es el cuerpo o la aprehensión del alma. Por eso sería sugerente decir que la enfermedad corpórea es de un cuerpo vivo, mientras que la enfermedad psíquica es de un viviente corpóreo.

No obstante, hasta ahí, la semejanza es accidental, porque la causa agente es extrínseca a la esencia. De manera que según esto no podríamos decir que ambas enfermedades como cosas sean proporcionalmente semejantes la una de la otra. Para eso hay que reparar que siendo este su origen, da lugar a una disposición proporcionada a él, porque la pasión corpórea inhiere en el cuerpo que es objeto del alma vegetativa y la pasión anímica inhiere, en primer lugar, en el alma que es objeto del alma sensible. Entonces podemos decir que la forma de la enfermedad corpórea es una (in)disposición anímico-vegetativa, mientras que la enfermedad psicológica es una (in)disposición anímico-sensible. Ambas son disposiciones que privan la vida del hombre y se distinguen, por lo mismo, como lo hace la vida vegetativa de la sensitiva, las cuales no son especies de un mismo género, sino análogas proporcionalmente. Además, en la indisposición de ambas participa el cuerpo, en virtud del cual el hombre enfermo se experimenta como siendo arrastrado en una dirección.

Puede hablarse de salud psíquica considerando el término salud como semejante a la salud corpórea, sin olvidar que sanar psíquicamente es un modo de hablar, que quiere decir que el compuesto sana y porque posee cuerpo; pero como es en virtud del alma - en la cual arraiga primeramente la disposición-, se termina denominando al todo por lo principal y así decimos que el *alma* sana. En cambio cuando decimos que un resfrío

²⁷⁷ Seguimos en esto la doctrina del cardenal Cayetano. Cfr. CAYETANO, *De nominum Analogia. De conceptu Entis*, editado por P.N. ZAMMIT y P.H. HERING (Roma: Angelicum, 1952)



sana, es el cuerpo la parte principal en virtud de la cual se sana y ocurre lo mismo que con la enfermedad psicológica, que terminamos denominando al todo por la parte principal, de modo que hablamos de la enfermedad *corpórea*, cuando en realidad también es propiamente del compuesto.

Nada de esto puede ocurrir al alma en su dimensión racional, porque el cuerpo no es parte de su acto *per se*²⁷⁸. Su acto, en razón de su inmunidad a la materia, es transparente para sí²⁷⁹, por lo que no contiene una pasión de manera intrínseca, y por lo mismo no se ve arrastrado en una dirección contraria a su naturaleza llevado por otro, a no ser *per accidens*²⁸⁰.

La denominación de *enfermedad* aplicada a los desórdenes psíquicos, pasa por encontrar una denominación en la que quede plasmada la semejanza real que existe entre estos desórdenes y los corporales, semejanza que no se verifica en su comparación con los desórdenes morales. He ahí la importancia de un instrumento conceptual como la analogía, la cual permite encontrar una unidad entre conceptos sin reducir a la univocidad. La semejanza en este caso está en el *padeecer* y en el ser *arrastrado*.

No obstante la intención seria y rigurosa de Sacchi, creemos es un error su intento de abolir el término «enfermedad mental» del lenguaje para reemplazarlo por el de «enfermedad psicosomática». Consideramos que si se quisiera designar por «mental» el sujeto en el cual inhiere la enfermedad, su intento sería asertado. De hecho, es el argumento que lo conduce a tal conclusión. Pero más bien, siendo el concepto de enfermedad análogo y pudiéndose aplicar sin problemas a toda realidad que participe intrínsecamente de la materia, pareciera que más bien lo que hizo fue confundir la causa formal con la causa material bajo el vocablo «psicosomático», toda vez que materialmente cualquier alteración es en razón del cuerpo. Con ello esclareció una confusión existente en las disciplinas de la psiquiatría y la psicología, y es que el alma no puede ser sujeto *per se* de la pasión que ocurre en la enfermedad. Lo que no consideró es que la pasión como movimiento es sólo origen y manifestación de la

²⁷⁸ *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 1 in c.

²⁷⁹ "lo primero que el entendimiento conoce de sí mismo es su mismo entender" (*Summa Theologiae* I, q. 87, a. 3 in c.)

²⁸⁰ Esto evidentemente ocurre en la misma enfermedad psíquica y en otros desórdenes. Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 77, a. 1 y a. 2.



enfermedad, y además, lo que es más importante, que la enfermedad responde a una forma y que ésta nombra al alma como «aquello que es indispuerto». Entre otras razones, esto puede suceder por no observar que ya en el nivel vegetativo el enfermar no es un simple padecer como movimiento, sino que responde a una indisposición del alma vegetativa y, reduciéndola a un padecer, no se podrá luego vincular esencialmente el alma a la enfermedad.

En orden al tratamiento es fundamental determinar la causa del desorden, puesto que si la ciencia consta del conocimiento cierto por las causas, la ciencia psicológica y psiquiátrica podrá operar con certeza en la medida en que conozca la causa de la enfermedad, y en mayor medida la causa formal y agente que la causa material. Por lo mismo, incluso en medicina cuando se dice que su fin es sanar la enfermedad corpórea, no se toma el cuerpo como principio al margen del alma, sino como informado por ella. Por esta razón, podemos decir que la categoría psiquiátrica denominada *psicosis*, en cuanto que tiene su origen en el cuerpo y permanece como disposición primariamente en el cuerpo, pertenece a la medicina y específicamente a la psiquiatría. Del mismo modo, las manifestaciones corporales de las enfermedades psicológicas, como el enrojecimiento del rostro en una fobia social, aún siendo del cuerpo no son sujeto de la medicina, sino que en cuanto materia de una forma sensible, son sujeto del psicólogo clínico.

En ambas modalidades de enfermedad, existe un padecer *per se* del cuerpo y *per accidens* del alma sólo que en un caso el padecer responde a un desorden vegetativo y en el otro a un desorden de la sensibilidad por una intención no sentida. La dimensión vegetativa y sensible, requieren, por igual, de cuerpo y de alma. No obstante, lo vegetativo está de tal modo sumergido en la materia que es atribuido al cuerpo, porque ni siquiera la forma de su acción se la da a sí mismo; mientras que la sensibilidad es atribuida al alma, porque, la forma de su acción proviene de su aprehensión. En efecto, "las diversas almas se distinguen por el modo como la operación del alma supera las operaciones de la naturaleza corporal. Pues toda la naturaleza corporal está sometida al alma y, con respecto a ella, es como su materia e instrumento."²⁸¹; de modo que

²⁸¹*Et huius diversitatis ratio est, quia diversae animae distinguuntur secundum quod diversimode operatio animae supergreditur operationem naturae corporalis, tota enim natura corporalis subiacet animae, et comparatur ad ipsam sicut materia et instrumentum.* Summa Theologiae (Summa Theologiae I, q. 78, a. 1 in c.)



"cuanto más noble es una potencia, tanto más universal es el objeto sobre el que actúa"²⁸². Ahora bien, entre los seres con vida vegetativa y los con vida sensitiva existe una diferencia importante, porque si bien ambos son movidos por una forma, ésta no se encuentra con la misma perfección en uno y en otro:

la forma se encuentra de un modo superior en los seres dotados de conocimiento que en los desprovistos de él. En éstos, la forma determina a cada uno exclusivamente en lo que le es natural. Así, pues, de esta forma natural se deriva una inclinación natural que es llamada apetito natural. En los que tienen conocimiento, cada uno de tal manera está determinado en su propio ser natural por su forma natural, que no le impide recibir las representaciones de otras especies, como el sentido recibe las representaciones de todos los objetos sensibles²⁸³

Esto fundamenta la mayor perfección de las potencias sensitivas respecto a las vegetativas, porque su objeto y su operación es más independiente de las condiciones limitantes de la materia. Así, cuando hablamos de enfermedad psíquica, estamos apuntando a que el desorden ocurre en esta realidad superior a la vegetativa, pero que no logra trascender completamente el nivel de la materialidad, siendo por ello *per se* psicossomática.

Formulado así, podemos llegar a la misma conclusión del Dr. Martín Echavarría:

Esta enfermedad psíquica, en cuanto psíquica, es un tipo específico de desequilibrio de nuestras pasiones o emociones. Aunque las pasiones del alma sean tales en tanto que están unidas al cuerpo, es fundamental diferenciar la pasión animal de la pasión corporal, ya que esto permite distinguir la enfermedad corporal de la psíquica. Ya hemos dicho que la enfermedad corporal era resultado de una pasión corporal. La psíquica es tanto el resultado de una pasión animal, como consistente ella misma en una disposición del apetito animal. Las pasiones animales no son pasiones en tanto que animales, sino en tanto que los apetitos son potencias que funcionan como forma de determinados órganos. La pasión psíquica o animal es pasión porque implica un movimiento corporal, que es casi un efecto del afecto psíquico. El movimiento corporal consiguiente al apetito animal es una adecuación del cuerpo a manifestar

²⁸² *Quanto enim potentia est altior, tanto respicit universalius obiectum (Summa Theologiae I, q. 78, a. 1 in c.)*

²⁸³ *Forma autem in his quae cognitionem participant, altiori modo invenitur quam in his quae cognitione carent. In his enim quae cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscuiusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quae appetitus naturalis vocatur. In habentibus autem cognitionem, sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum, sicut sensus recipit species omnium sensibilium (Summa Theologiae I, q. 80, a. 1 in c.)*



y a actuar según la inclinación del afecto. Aquí también la potencia animal padece *per accidens*, en cuanto unida al órgano. Así como una acción corporal arrastra al cuerpo vivo fuera de su disposición natural por una pasión corporal; de modo semejante, las facultades sensitivas interiores son arrastradas fuera de su disposición natural, por las costumbres.²⁸⁴

A modo de síntesis, ambas, enfermedad corpórea y psíquica, comparten algunos elementos comunes que guardando las proporciones hay que saber rescatar: 1) que, en una y otra, el alma es forma del compuesto que padece por la enfermedad, 2) que ambas contienen un movimiento en sentido estricto, 3) que en cuanto pasión ambas conllevan un *ser atraídas* por el agente fuera de su disposición natural y 4) que la disposición extraña a la que arrastran es propiamente la privación del ente vivo como sujeto de la vida.

Ahora, sinteticemos los elementos en que se distinguen. Como resultado de una pasión, inhiere una disposición privativa, pero 1) cuyas formas son distintas y 2) que arraiga en sujetos distintos: la enfermedad corpórea arraiga en el cuerpo, mientras que la enfermedad psíquica lo hace en las potencias sensibles del alma. 3) Partiendo por esta diferencia, una y otra pertenecen a niveles diferentes porque el cuerpo es un principio entitativo y las potencias del alma son principios operativos. 4) Por último, una es una privación del sujeto de la vida vegetativa y el otro de la vida sensitiva.

Hasta el momento hemos insistido en aquello que es común a las enfermedades corpóreas y psíquicas, con el fin de rescatar una cierta unidad que existe entre ellas. Eso también nos ha servido para marcar sus diferencias, pero siempre explicando la una por la otra. Ahora parece momento de indagar en la enfermedad psíquica por sí misma, intentando averiguar en qué consiste en cuanto a su esencia, accidentes y propiedades.

3. La enfermedad psíquica

3.1 La enfermedad psíquica como principio del movimiento hacia la salud psíquica

Estudiemos ahora la enfermedad psíquica en sí misma, en cuanto a sus principios. Para esto, según que nuestro propósito es estudiar el movimiento hacia la salud

²⁸⁴ MARTÍN ECHAVARRÍA, «Principios filosóficos para una teoría de la enfermedad psíquica y de la psicoterapia», 5.



psíquica, comencemos considerando la enfermedad psíquica como principio del cambio, a saber, en cuanto privación.

La privación, habíamos dicho, no se distingue del sujeto más que por la razón. De acuerdo a esto decimos que es principio *per accidens* del cambio:

se dice que la privación es principio no por sí, sino por accidente, ya que coincide con la materia; así como decimos que por accidente el médico construye. Porque el médico, realmente, construye, no por ser médico, sino como constructor, lo cual coincide con el médico en un mismo sujeto.²⁸⁵

Sin embargo, aún cuando es un principio *per accidens*, es un principio necesario para la generación:

como la generación no se produce del no ser en absoluto, sino del no ser que hay en algún sujeto, y no en cualquiera, sino en uno determinado -pues el fuego no se produce de cualquier no fuego, sino de un no fuego tal en el que esté dispuesta a engendrarse la forma del fuego-, por esto mismo se llama principio a la privación.²⁸⁶

Por este motivo,

la privación es un principio en el hacerse (...) porque, en tanto se hace la estatua, es preciso que no haya estatua. Si en realidad fuese, no se haría, porque lo que se hace no es sino en las cosas sucesivas, como el tiempo y el movimiento. Pero lo que ya es estatua no hay allí privación de la estatua, porque la afirmación y la negación no se dan a la vez y, del mismo modo, tampoco la privación y el hábito.²⁸⁷

No obstante su accidentalidad, sólo cuando se percibe la enfermedad psíquica el psicólogo clínico se ve en la necesidad de actuar; asimismo, sólo es frente a la enfermedad psíquica que la persona se preocupa y se moviliza. Estos hechos manifiestan la importancia y necesidad de la privación. Por lo tanto es fundamental que entendamos qué es la enfermedad psíquica y, junto a ello, que comprendamos algunos importantes accidentes suyos en orden al tratamiento.

²⁸⁵ *Unde privatio dicitur esse principium non per se, sed per accidens, quia scilicet concidit cum materia; sicut dicimus quod hoc est per accidens: medicus aedificat: non enim ex eo quod medicus, sed ex eo quod aedificator, quod concidit medico in uno subiecto. (De principiis naturae, cap. 2)*

²⁸⁶ *Et quia generatio non fit ex non ente simpliciter, sed ex non ente quod est in aliquo subiecto, et non in quolibet, sed in determinato (non enim ex quolibet non igne fit ignis, sed ex tali non igne, circa quod nata sit fieri forma ignis), ideo dicitur quod privatio est principium. (De principiis naturae, cap. 2)*

²⁸⁷ *Sed privatio est principium in fieri (...) quia dum fit idolum, oportet quod non sit idolum. Si enim esset, non fieret, quia quod fit non est, nisi in successivis. Sed ex quo iam idolum est, non est ibi privatio idoli, quia affirmatio et negatio non sunt simul, similiter nec privatio et habitus. (De principiis naturae, cap. 2)*



Por otro lado, la privación es principio del cambio y la generación, no bastando la mera negación:

es menester saber que, aún siendo la generación proveniente del no ser, no decimos que la negación sea un principio, sino privación, porque la negación no determina al sujeto. Pues el no ver puede decirse también de lo que no es ser, como «la quimera no ve», e igualmente de los seres que no han nacido para tener visión, como ocurre con la piedra. Pero la privación no se dice sino de un determinado sujeto en el que su nacimiento le dispone a cierto hábito, como la ceguera no se dice sino de quienes nacieron para ver.²⁸⁸

A pesar del ejemplo de la ceguera, la privación, principio del cambio, puede ser respecto a una cualidad que es indiferente al sujeto poseerla o no, como a la pared le es indiferente ser blanca o negra. Lo propio de la privación es que la pared está dispuesta para el color, o dicho de otra manera, el color determina a la pared, por lo cual, si es negra, está privada del blanco. De manera que la privación es más que la mera negación, que no distingue si es de una cualidad para la que el sujeto se encuentra apto, o no. Y como le es indiferente, la privación de un color no supone un mal en la pared.

Sin embargo, hay que decir que la enfermedad psíquica es la privación de un bien debido, según lo cual decimos que es un mal en el sujeto²⁸⁹. Ahora bien, el mal es una privación de la forma y del fin:

El mal, por otra parte, no tiene causa formal, sino que, más bien, es privación de la forma. Lo mismo cabe decir con respecto a la causa final, pues, más bien, lo que tiene es privación del orden a su debido fin. Pues no sólo el fin tiene razón de bien, sino también de utilidad, porque está ordenado al fin.²⁹⁰

Y aunque lo mismo ha de decirse respecto a la causa agente, cabe hacer una precisión en relación a ella, y es que al mal podemos atribuirle una causa agente accidental²⁹¹. Para entender mejor esto, vale la pena reparar en lo siguiente:

²⁸⁸ *Et sciendum, quod cum generatio sit ex non esse, non dicimus quod negatio sit principium, sed privatio, quia negatio non determinat sibi subiectum. Non videt enim potest dici etiam de non entibus, ut Chimaera non videt; et iterum de entibus quae non nata sunt habere visum, sicut de lapidibus. Sed privatio non dicitur nisi de determinato subiecto, in quo scilicet natus est fieri habitus; sicut caecitas non dicitur nisi de his quae sunt nata videre. (De principiis naturae, cap. 2)*

²⁸⁹ Cfr. *Summa Theologiae* I, q. 49, a. 1.

²⁹⁰ Ibid.

²⁹¹ Ibid.



[a] la negación de algo se puede asignar una doble causa. Primero, la falta de causa, esto es, la negación de la causa misma es causa de la negación en sí: quitada la causa, se quita el efecto; así, la causa de la oscuridad es la ausencia del sol. Segundo, la causa de la afirmación a la que sigue la negación, es accidentalmente causa de la negación consiguiente: así el fuego, causando calor en virtud de su tendencia principal, consiguientemente, es causa de la privación del frío. El primero de estos (modos de causalidad) puede bastar para la mera negación. Mas, como el desorden del pecado y cualquier mal no sea mera negación, sino privación de aquello que a una cosa le compete naturalmente y debe tener, es necesario que tal desorden tenga una causa agente accidental: pues lo que es natural y se debe tener nunca faltaría sino por alguna causa que lo impide. Y según esto hay costumbre de decir que el mal —que consiste en cierta privación— tiene una causa deficiente, o eficiente accidental.²⁹²

Esta explicación nos será de mucho provecho, porque conforme a esto, también hay costumbre de atribuirle a la enfermedad psíquica una causa eficiente, aún cuando reflexionando podamos comprender que es por accidente. Asimismo, esta causa eficiente accidental da origen a una forma, pero no podemos decir que esta forma sea la enfermedad psíquica, sino que es una disposición que, vista desde la forma, supone accidentalmente una privación que denominamos enfermedad psíquica. De acuerdo a esto, por reducción podemos decir que la enfermedad psíquica es una forma. Aunque sea un modo impreciso de hablar, nos permitirá referirnos a la disposición existente en el apetito sensitivo, que es aquello real que como agente extraño buscamos remover.

3.2 La enfermedad psíquica como realidad apetitiva

Antes de entrar en materia, debemos recordar que los principios para la definición de la enfermedad psíquica deben ser tomados desde las potencias operativas. Al estudiar aquello que tiene en común las enfermedades psíquicas con las corpóreas, hemos debido considerar los principios operativos del ser humano pero en su máxima

²⁹² *Negationis autem alicuius potest duplex causa assignari. Primo quidem, defectus causae, idest ipsius causae negatio, est causa negationis secundum seipsam, ad remotionem enim causae sequitur remotio effectus; sicut obscuritatis causa est absentia solis. Alio modo, causa affirmationis ad quam sequitur negatio, est per accidens causa negationis consequentis, sicut ignis, causando calorem ex principali intentione, consequenter causat privationem frigiditatis. Quorum primum potest sufficere ad simplicem negationem. Sed cum inordinatio peccati, et quodlibet malum, non sit simplex negatio, sed privatio eius quod quid natum est et debet habere; necesse est quod talis inordinatio habeat causam agentem per accidens, quod enim natum est inesse et debet, nunquam abesset nisi propter causam aliquam impediendam. Et secundum hoc consuevit dici quod malum, quod in quadam privatione consistit, habet causam deficientem, vel agentem per accidens. (Summa Theologiae I-II, q. 75, a. 1 in c.)*



abstracción, a saber, cuerpo y alma, razón por la cual son llamados principios remotos de operación²⁹³. En efecto, ambos modos de enfermedad comparten su sujeto: un cuerpo vivo. Pero como hemos visto que la causa formal y agente de la enfermedad psíquica dicen relación a un ente informado por su alma, podemos ahora considerar directamente al alma en sus principios próximos de operación en el ser humano, cuales son sus facultades o potencias.

Hemos establecido que el ámbito propio en el cual se desarrolla la enfermedad psíquica es en la dimensión sensible que es cognitiva y afectiva, en tanto que el hombre conoce y tiende a las cosas. Para ver en cuál de estas dos dimensiones inhiere la disposición, nuevamente debemos recurrir a su origen, a saber el enfermar psíquico mediante la pasión psíquica.

Pues bien, de entre ambas dimensiones, debemos decir que la pasión psíquica propiamente tiene lugar en la apetitiva, constituida por una única facultad genérica que es el apetito sensitivo. Santo Tomás explica:

Como la operación de la potencia aprehensiva se realiza cuando lo aprehendido está en el que lo aprehende al modo del que lo aprehende, así, de alguna manera, lo aprehendido es como traído al que lo aprehende. En cambio, la operación de la potencia apetitiva supone que el que apetece es inclinado a lo apetecible. Como es propio del que padece ser como traído por la acción del agente, y no viceversa, por eso las operaciones de las potencias aprehensivas no se dicen propiamente pasiones, sino sólo las de las potencias apetitivas.²⁹⁴

Santo Tomás nota además que

ni el sentido ni alguna potencia aprehensiva mueve inmediatamente, sino sólo mediante la apetitiva; y por esto, en orden a la operación de la potencia aprehensiva sensitiva, el cuerpo no es inmutado en cuanto a las disposiciones materiales, a menos que sobrevenga el movimiento de la apetitiva, al cual sigue inmediatamente la transmutación del cuerpo disponiéndose a obedecer. Por lo cual, aunque la potencia aprehensiva sensitiva se inmute a la vez que el órgano corporal, sin embargo, no hay allí pasión propiamente hablando, ya que en la operación del sentido no se transmuta el órgano corporal propiamente hablando a no ser por la

²⁹³ *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 1 ad. 4

²⁹⁴ *Quia operatio potentiae aprehensivae est secundum quod res apprehensa est in apprehendente per modum apprehendentis. Et sic res apprehensa quodammodo trahitur ad apprehendentem; operatio autem potentiae appetitivae est secundum quod appetens inclinatur ad appetibile. Et quia de ratione patientis est quod trahatur ad agentem et non e converso, inde est quod operationes potentialium aprehensivarum, non dicuntur proprie passiones, sed solum operationes potentialium appetivarum. (Sententia Ethic., lib. 2 l. 5 n. 3)*



inmutación espiritual, según que las especies sensibles se reciben en los órganos del sentido sin la materia, como se dice en el II Sobre el alma.²⁹⁵

Esto último es relevante, por cuanto, propio de la pasión no es sólo ser traído por el agente, sino además ocurrir por transmutación corporal²⁹⁶. De modo que, tanto por la alteración orgánica, como por la atracción del agente, podemos ver que la pasión psíquica pertenece propiamente a la dimensión apetitiva.

Esto es congruente, además, con lo que se observa en los pacientes que acuden a un psicólogo, a saber, que se experimentan a ellos mismos como siendo arrastrados por un agente en una dirección naturalmente pernicioso, lo que suele contrariarlos, y esto acompañado de alteración orgánica.

Sin embargo, creemos necesario despejar una objeción. Hemos insistido a lo largo de nuestra exposición que el enfermar consiste en una pasión. Pero alguien podría pensar que esta pasión se identifica no con aquella que es acto del apetito sensitivo, sino con el padecer común a todas las pasiones del alma. Santo Tomás mismo muestra de qué manera todas las potencias pueden padecer. De entre los tres modos como él considera que puede atribuirse la pasión a una potencia, de acuerdo a los primeros dos, toda potencia se dice que padece:

puede atribuirse esta pasión a alguna potencia de triple modo:

De un modo según que radica en la esencia del alma; y así, dado que todas las potencias radican en la esencia del alma, a todas las potencias pertenece la predicha pasión.

De otro modo (la pasión puede atribuirse a alguna potencia) según que por lesión del cuerpo se impidan los actos de las potencias; y así la predicha pasión pertenece a todas las potencias que usan órganos corporales, cuyos actos todos se impiden lesionado el órgano, pero indirectamente; este modo pertenece también a las potencias que no usan órganos corporales, a saber, las intelectivas, en cuanto toman de las potencias que usan de órganos; de donde acontece que lesionado el órgano de la virtud imaginativa también se impide la operación del intelecto, dado que el intelecto requiere de los fantasmas en su operación.²⁹⁷

²⁹⁵ *De veritate*, q. 26, a. 3 ad. 11²⁹⁶ Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 22, a. 1 in c.

²⁹⁶ Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 22, a. 1 in c.

²⁹⁷ *Uno modo secundum quod in essentia animae radicitur: et sic, cum omnes potentiae radicitur in essentia animae, ad omnes potentias pertinet praedicta passio. Alio modo secundum quod ex laesione corporis potentialium actus impediuntur: et sic praedicta passio pertinet ad omnes potentias utentes organo corporalibus, quarum omnium actus impediuntur laesio organo, sed indirecte. Et hoc modo pertinet etiam ad potentias organo corporalibus non utentes, scilicet intellectivas, in quantum accipiunt a potentiis organo utentibus: unde contingit quod laeso organo virtutis imaginativae, intellectus*



Según estos modos, otras potencias como la memoria o la imaginación podrían padecer y la enfermedad psíquica podría extenderse también al padecer de estas potencias. Pero, santo Tomás mismo advierte en el pasaje citado que la relación es *indirecta*, pues más bien el origen proviene en estos casos de la lesión del cuerpo, por lo cual debemos atribuirle más a una pasión corpórea. En consecuencia, como hemos señalado, debemos identificar estos problemas con una enfermedad corpórea, aún cuando coincida que es en los órganos de una potencia anímica.

Podemos profundizar esta conclusión, a saber, que la pasión psíquica es acto de la parte apetitiva, realizando una indagación por vía negativa. Para estos efectos, pongamos por caso un problema en la imaginación: un sujeto experimenta imágenes espontáneas y frecuentes de monstruos horribles. Esto no le provocará problema alguno si no le conducen al temor. Pensemos que está intentando crear monstruos para realizar una película y que está tan compenetrado con su trabajo que en sus momentos de ocio las imágenes le sobrevienen sin quererlo. Es claro que mientras no estén acompañadas de temor, la persona no padecerá en sentido estricto: no es arrastrado por un agente y no hay transmutación corporal. Por lo demás, si la imaginación se actualiza espontáneamente, tiene dos posibilidades: o le viene de la fuerza de las impresiones mismas o de una disposición anímica residente en otras facultades del alma. Pero si en razón de ellas mismas las impresiones surgen espontáneamente, es porque la imaginación se vale de órgano corporal, es decir, la corporeidad es la causa de que surjan. Y siendo así, más puede ser calificada de enfermedad corpórea porque en el cuerpo está su origen. Luego si el origen está en una disposición del alma que no reside en la imaginación, según veremos, esto es una enfermedad psíquica porque tiene su origen en un afecto sensible.

Por lo cual, por vía negativa y positiva podemos ver que la pasión psíquica pertenece al apetito sensitivo y que en cuanto la enfermedad psíquica tiene su origen en una pasión psíquica, ésta radica en el apetito sensitivo como en su sujeto. Sin un movimiento corporal tendencial el sujeto no se experimenta como siendo arrastrado por un agente; de hecho, sin el, no hay sufrimiento más que en un nivel especulativo. Si el caso es que

operatio impeditur, propter hoc quod intellectus indiget phantasmatis in sua operatione. (De veritate, q. 26 a. 3 in c.)



imagina, recuerda o juzga cosas contra su voluntad no proviniendo esto del apetito sensitivo, su origen estará en los órganos de esas potencias.

Ahora bien, como toda pasión responde a una acción previa, debemos buscar cuál sea la acción en el caso de la pasión psíquica. Ello nos orientará respecto a la causa agente de la enfermedad psíquica.

Pues bien, el apetito sensitivo, es una potencia pasiva que por naturaleza responde a un "juicio" sensible²⁹⁸. Victorino Rodríguez se ha encargado de dejar bien claro este punto mediante un riguroso estudio y lo ha formulado en estos términos: "la cogitativa es la única facultad que ejerce influencia objetiva inmediata sobre el apetito sensitivo; sólo ella provoca inmediatamente la emoción"²⁹⁹.

Por lo tanto, son las potencias aprehensivas, en especial la cogitativa, la causa agente que produce la enfermedad psíquica. Por lo tanto, es momento de pasar a estudiar las potencias sensibles en particular, para que ello nos oriente respecto al modo específico como ocurre la enfermedad psíquica.

3.3 La cogitativa en la enfermedad psíquica

Hemos visto que la enfermedad es una disposición del apetito sensitivo que nace de una pasión psíquica, pasión que, a su vez, tiene su origen en la cogitativa. Por eso, aunque sea cierto, no basta con decir que en la enfermedad psíquica el alma es forma del ente vivo que padece, sino que lo radical es que es agente de la pasión.

Esto puede ocurrir sólo en los animales más perfectos, puesto que para que el alma sea el origen de una pasión, debe elevarse de tal modo por sobre la materia, que pueda darse a sí misma la forma de la acción³⁰⁰. Este «darse» no hace referencia a un acto intelectual, sino que los animales también hacen esto, no por ser dueños de su acto, sino porque la aprehensión de las posibilidades de acción está en ellos, no reflexionada, sino sensiblemente aprehendida. En cambio los vegetales, sólo se limitan

²⁹⁸ Las comillas obedecen a que, como lo hemos hecho notar al hablar de la cogitativa, su acto, si bien se asemeja a un juicio, no es propiamente tal. O, dicho de otra manera, hay que evitar homologar este juicio con el juicio de la razón, el cual es esencialmente diverso.

²⁹⁹ VICTORINO RODRÍGUEZ, *Los Sentidos Internos*, 139.

³⁰⁰ Cfr. *Summa Theologiae* I, q. 80, a. 1 in c.



a actuar de acuerdo a una forma natural innatamente poseída³⁰¹. De manera que la sensibilidad es una novedad absoluta, cualitativamente distinta con respecto a lo vegetativo.

El acto propio de la estimativa y la cogitativa es el juicio sensible: un acto cognoscitivo que tiene por objeto las especies no sentidas y dentro de estas intenciones encontramos la de conveniencia y nocividad. Pues bien, a través de estas especies aprehendidas por la cogitativa, el hombre se da la forma de su movimiento en el orden particular. Esto ocurre porque lo aprehendido especifica el movimiento, en cuanto, según habíamos estudiado, el apetito sensitivo responde a su principio motor que es lo aprehendido. Por lo tanto, el movimiento apetitivo sensitivo es una reacción ante intenciones no sentidas.

Ahora bien, tanto en el ser humano como en el animal, así como en todo compuesto de cuerpo y alma, el bien del cuerpo se ordena al bien del alma³⁰², al modo como la materia se ordena a la forma. Pero en los animales la razón última de su movimiento la encontramos en su naturaleza, porque el principio de la acción nace de su vida instintiva natural que provee lo suficiente para su perfección. En cambio, en el hombre se agrega un principio superior que es la razón. Así, la cogitativa que es síntesis de la actividad sensible -elemento material-, está llamada a tener un ordenamiento racional -elemento formal-. Esta relación implica no sólo un bien para el compuesto, sino que en ello está contenido también el bien de la misma materia y el bien de la forma. Por lo tanto, la alteración de esta relación está en que esta colaboración natural se disuelva y se invierta. En otras palabras, *la enfermedad psíquica en el hombre es un trastorno del apetito sensitivo en el que en virtud de una disposición desordenada surge una pasión psíquica que arrastra al sujeto fuera del orden de su naturaleza, y esto en cuanto que la cogitativa abandona su vocación a ser ordenada por la recta razón, pasando a ser, mediante su juicio, ordenadora de la operación*. Se rompe la colaboración, y el juicio sensible de la cogitativa se absolutiza, de modo que pasa a ser forma radical o primer principio del ordenamiento de las potencias sensibles. De acuerdo a esto, el ser humano comienza a ser movido por afectos sensibles y no por razones.

³⁰¹ Ibid.

³⁰² *Summa Theologiae* I-II, q. 2, a. 5 in c.



Ahora bien, el equilibrio del cuerpo se rompe en la enfermedad corpórea por la acción de un agente extraño que altera el funcionamiento. También esto ocurre en la enfermedad psíquica, lo cual es evidente si consideramos que su principio no puede ser la voluntad porque entonces hablaríamos más que de enfermedad, de un vicio moral. Y esto junto con advertir que fuera del orden racional, toda alteración debe tener un principio extrínseco ya que sólo la razón admite ser, en el orden natural, principio de sí misma o principio íntegro de la operación. En la enfermedad psíquica este agente extraño se lo atribuimos a determinadas *vivencias* que dan lugar a un juicio sensible, acto de la potencia cogitativa, que se generaliza a ámbitos impropios.

Es precisamente este juicio que se reifica y generaliza, juzgando la conveniencia o nocividad de un objeto al margen de un ordenamiento racional, lo que denominamos *enfermedad psíquica*. En otras palabras, a raíz de determinadas vivencias, el hombre realiza juicios sensibles que quedan fijos, independizando la experiencia sensible de la dimensión racional.

3.3.1 *Conveniencia y nocividad*

Si el juicio es respecto a un objeto juzgado como conveniente, la experiencia puede despertar tal atracción que desordena *la medida* adecuada de la naturaleza, permaneciendo una tendencia fija de atracción hacia el objeto. Los afectos padecidos en estos casos son de amor, deseo, audacia, esperanza, y alegría. Si el juicio es de nocividad, la experiencia despierta un rechazo que permanece en el sujeto a modo de tendencia repulsiva fija hacia el objeto. Aquí los afectos padecidos serán de odio, rechazo, temor, desesperación y tristeza.

Por otra parte, el desorden siempre nace de una *comparación* con el objeto temido o deseado, sea porque se juzga incapaz de ser enfrentado o porque se desea en una medida excesiva. La comparación en primera instancia es fruto de un juicio sensible que, en cuanto tal, es inmediato y no-discursivo: el *sujeto* se considera incapaz o, lo que es lo mismo, le parece el *objeto* excesivamente difícil de enfrentar: v.gr. "esto es muy difícil para mí"; o excesivamente atractivo: "necesito tal cosa".

Por la razón, en cambio, es posible objetivar los dos términos de la comparación que en el juicio sensible se encuentran implícitos, a decir, el sujeto y el objeto, atribuyendo el



problema al sujeto, porque entendemos que objetivamente no hay motivos para experimentar ese afecto. He ahí el conflicto psíquico: en cuanto lo objetivamos, nos percibimos como siendo afectados desordenadamente por un objeto, en cuanto que el afecto no se condice con lo que juzgamos debiera sucedernos frente a ello. De hecho, si el objeto temido verdaderamente fuera difícil de enfrentar, por ejemplo, quien teme a una guerra, tal juicio sería realista, adecuado a la dificultad y, por lo tanto, prudente y perfectivo de la experiencia. Por esta razón es que no todo temor es malo, sino sólo aquel que lo es fuera de proporción.

Por tanto, atribuimos el problema al sujeto porque en él está el desorden primordial. La psicología contemporánea, viendo esto, suele hablar de problemas de autoestima o autoconcepto, según se refiera a la dimensión afectiva o cognoscitiva. También desde la psicología se suele insistir en la experiencia de inseguridad que viene aparejada con muchos problemas psicológicos y la razón no es distinta: el concepto de inseguridad nombra tanto al sujeto como al objeto en cuanto la inseguridad siempre es respecto a algo -aunque no se sepa qué-, pero pone énfasis en el sujeto, porque *in recto* es un estado del sujeto.

En el caso del deseo desordenado, nombrado en muchos casos en un sentido lato como *adicción*³⁰³, éste no depende de un juicio irascible, sino que de un juicio concupiscible intenso por un bien, ante el cual ocurre un movimiento proporcional del deseo que tiende a él. Aquí la falsedad está dada porque la cogitativa juzga el bien proveyéndole de atributos que no son adecuados al valor objetivo de ese bien, sino que lo excede. Es cierto que muchos problemas de deseos desordenados están antecedidos por problemas de sentimientos de inferioridad del tipo que acabamos de explicar, pero la influencia es indirecta. Que la influencia sea indirecta tampoco quiere decir que sea poco importante, porque un juicio de inferioridad puede alimentar enormemente el deseo, por ejemplo, de consumir alcohol para sentirse más desinhibido socialmente. A tal punto esto es así que, de no intervenir en el problema de inseguridad del sujeto, la dependencia al alcohol no cesará. Pero aunque todo esto es cierto, no hay

³⁰³ Este es un modo de hablar frecuentemente utilizado, aunque impreciso. Por lo pronto, es necesario diferenciar la adicción fisiológica de la adicción psicológica. A esta última hacemos alusión aquí. También hay que reparar que no todo deseo desordenado cae dentro de lo que entendemos como adicción, por ejemplo, cuando un niño ha sido educado consintiéndolo en comer lo que él quiera, su deseo aumentará hasta el punto de ser patológico, pero esto no solemos calificarlo como adicción ni siquiera en un sentido lato.



que olvidar que lo que produce adicción es un bien y en cuanto tal despierta atracción *per se*. Razón por la cual: 1) no es necesario que siempre esté antecedido por un problema de inferioridad y 2) cuando sí está antecedido, la mayor parte de las veces tenemos dos problemas distintos simultáneamente; entonces se debe determinar en cuál de los dos está la prioridad antes de intervenir.

Conveniencia y nocividad se distinguirán, por tanto, según que las pasiones impliquen una atracción o un rechazo hacia el objeto. Ante esto, santo Tomás, a partir de la misma distinción, reflexiona:

hay que notar que en todas las pasiones del alma la transmutación corporal, que es en ellas lo material, es conforme y proporcionada al movimiento del apetito, que es lo formal; como en todas las cosas la materia es proporcionada a la forma. Luego aquellas pasiones del alma que entrañan un movimiento del apetito hacia la consecución de algo, no se oponen al movimiento vital según la especie, pero pueden ser opuestas según la cantidad, como el amor, el gozo, el deseo y similares. Y, por tanto, estas pasiones según su especie favorecen a la naturaleza del cuerpo, aunque por su exceso pueden dañarla. Por otra parte, las pasiones que importan un movimiento del apetito con cierta huida o retraimiento se oponen al movimiento vital no sólo según la cantidad, sino también según la especie del movimiento y, por tanto, son absolutamente nocivas, como el temor y la desesperación, y más que toda la tristeza, que agrava el ánimo por el mal presente, cuya impresión es más fuerte que la del mal futuro.³⁰⁴

De este modo, en los juicios de nocividad, la contrariedad es respecto a la especie, teniendo, por tanto, en sí mismos, más razón de enfermedad que los otros.

Sea que la enfermedad se deba a una experiencia o a varias, a un objeto rechazado o deseado, lo decisivo en todos los casos es que la experiencia queda fija, por lo que se comporta a modo de agente extraño. Comienza a operar en el proceso de constitución del objeto psíquico, influyendo como agente activo en la valoración que el sujeto realiza, arrastrándolo fuera del orden de su naturaleza, en los actos sucesivos que juzga la cogitativa.

³⁰⁴ *Est autem attendendum in omnibus animae passionibus, quod transmutatio corporalis, quae est in eis materialis, est conformis et proportionata motui appetitus, qui est formalis, sicut in omnibus materia proportionatur formae. Illae ergo animae passiones quae important motum appetitus ad prosequendum aliquid, non repugnant vitali motioni secundum speciem, sed possunt repugnare secundum quantitatem, ut amor, gaudium, desiderium, et huiusmodi. Et ideo ista secundum speciem suam iuvant naturam corporis, sed propter excessum possunt nocere. Passiones autem quae important motum appetitus cum fuga vel retractione quadam, repugnant vitali motioni non solum secundum quantitatem, sed etiam secundum speciem motus, et ideo simpliciter nocent, sicut timor et desperatio, et prae omnibus tristitia, quae aggravat animum ex malo praesenti, cuius est fortior impressio quam futuri. (Summa Theologiae I-II, q. 37, a. 4 in c.)*



3.4 El apetito sensitivo en la enfermedad psíquica

Que un juicio permanezca fijo quiere decir que se vuelve autónomo. Esto puede ocurrir porque, a diferencia de como es regido el cuerpo, las potencias del apetito sensitivo, es decir, "el apetito irascible y el apetito concupiscible no obedecen a la razón de modo absoluto, sino que tienen sus propios movimientos"³⁰⁵. Estos movimientos propios son condición de posibilidad de la *enfermedad psíquica*; en ellos se funda, acentuando la autonomía relativa de estos apetitos.

Que tengan un movimiento propio quiere decir que pueden obedecer a otro principio:

el apetito sensitivo, por naturaleza, no sólo puede ser movido por la facultad estimativa en los animales y por la cogitativa en el hombre, siendo ésta dirigida por la razón universal, sino también por la imaginación y los sentidos. De ahí que experimentemos la resistencia que el apetito concupiscible e irascible oponen a la razón, al sentir o imaginar algo deleitable que la razón veta o algo triste que la razón ordena.³⁰⁶

Puede, por tanto, ser movida por la imaginación, la cual se forma a partir de lo recibido de las cosas y por esto decimos que viene "desde fuera" o que tiene un elemento de «pasividad». Esta relativa autonomía, en consecuencia, funda la posibilidad de la enfermedad psíquica porque el agente de la pasión psíquica no es siempre la razón, por lo cual puede llegar a formarse una disposición en el apetito sensitivo contrario a la razón. A esto viene también la comparación que realiza Aristóteles entre el dominio político y el gobierno que ejerce la razón sobre los apetitos³⁰⁷. Por lo tanto, la disposición anímico-sensible desordenada es análoga al pueblo que se rebela contra sus gobernantes fundado en sus actos ciudadanos libres. A esto dice santo Tomás, siguiendo a Aristóteles:

hay dos especies de prudencia política: la legislativa, propia de los gobernantes, y otra que conserva el nombre común de política, y versa sobre las cosas singulares. Ahora bien, esta última debe darse también en los súbditos.

³⁰⁵ *Irascibilis et concupiscibilis non ad nutum obediunt rationi, sed habent proprios motus suos. (Summa Theologiae I-II, q. 56, a. 4 ad. 3)*

³⁰⁶ *Natus est enim moveri appetitus sensitivus, non solum ab aestimativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio; sed etiam ab imaginativa et sensu. Unde experimur irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare, per hoc quod sentimus vel imaginamur aliquod delectabile quod ratio vetat, vel triste quod ratio praecipit. (Summa Theologiae I, q. 81, a. 3 ad 2)*

³⁰⁷ Ibid.



Por tanto, conforme a cierta semejanza, podemos decir que en la dimensión inferior del hombre, existe una cierta "prudencia" de lo particular y concreto, es decir, una autonomía relativa, circunscrita a su formalidad propia. Sin duda una importante diferencia -y que es justamente en lo que hemos procurado insistir en el trabajo-, es que en la enfermedad psíquica la autonomía no es posibilitada por la libertad como ocurre en la prudencia de los súbditos, en cuyo caso se transformaría en un problema moral. Más bien es una semejanza para mostrar la relativa autonomía, la cual se compara a la instancia superior como lo particular a lo universal.

Al comienzo de este trabajo hemos mencionado a Anna Terruwe, autora que desarrolló una explicación de la «neurosis de represión» -como ella la llamó-, a partir de la dinámica que ocurre entre los apetitos concupiscible e irascible. Como hemos explicado, el conflicto psíquico consiste, de acuerdo a ella, en una oposición entre estos apetitos al margen de la razón³⁰⁸. Esto, más que una explicación, podríamos decir que es una buena descripción de una realidad frecuente en la enfermedad psíquica, a saber, el conflicto entre diversas tendencias apetitivas sensitivas. Mas no parece ser lo esencial. En efecto, el apetito sensitivo es una facultad pasiva especificada por la facultad cogitativa, y como aquello que especifica tiene razón de forma, los apetitos se comportan como su materia. Pero como la materia sólo es inteligible a la luz de la forma, entonces la sola consideración de los apetitos no es adecuada para explicar la neurosis.

Lo anterior, supone la necesidad de situar adecuadamente el rol del apetito sensitivo frente a la cogitativa. Conviene analizar esta cuestión, en primer lugar, a partir de la noción de «pasión», en tanto en ella tiene su origen la enfermedad psíquica y en ella se manifiesta.

Santo Tomás, solucionando el problema del sujeto del movimiento se hace cargo de la dificultad que ahora planteamos. Y aunque lo hace a propósito de otra materia, podemos extrapolar las conclusiones a la dimensión aprehensiva y apetitiva del alma, considerando que se relacionan como agente y paciente, respectivamente. Veámoslo:

tanto el movimiento como la acción o la pasión residen en el que es actuado, esto es en el móvil y paciente (...) esto es así porque el acto del que actúa y mueve se produce en el paciente, y no en el agente y motor (...) Empero como fue dicho en el *libro tercero de la física* la

³⁰⁸ ANNA TERRUWE Y BAARS CONRAD. *Psychic Wholeness and Healing*, 35.



acción y la pasión son en un mismo sujeto, mas difieren en el concepto, en cuanto la acción se significa por el agente, la pasión en cambio por el paciente.³⁰⁹

Por lo mismo, agrega en otro lugar: "la acción y la pasión tienen como sujeto el paciente y no el agente, pero sólo como principio material"³¹⁰. De manera que, esto que se mueve tendiendo sensiblemente a algo, tiene como sujeto -principio material- el apetito sensitivo. La principal dificultad está, creemos, en que en cuanto *acción* y *pasión* son una misma cosa, difiriendo sólo en el concepto. Esto no quiere decir que sean lo mismo bajo cualquier aspecto, porque evidentemente responden a facultades y actos diversos; pensemos, por ejemplo, que la cogitativa realiza algunos actos cognoscitivos los cuales no son padecidos por el apetito sensitivo, porque no incluyen intenciones no sentidas de conveniencia y nocividad, y en cuanto tal no mueven. Por lo cual, se identifican estas facultades y actos, no en cuanto tales, sino exclusivamente cuando se considera que la pasión y la acción responden a un único movimiento; se identifican como una misma cosa en *éste movimiento* en cuanto tal. Santo Tomás lo dice en estos términos:

Se ve entonces que el movimiento sensible en el sentido procede por *tres* grados. Pues, *primero*, se aprehende el mismo sensible como conveniente o nocivo; *segundo*, a esto sigue la alegría o la tristeza; *tercero*, se sigue el deseo o la fuga. Y aunque el apetecer, el huir y el sentir son actos diversos, sin embargo el principio de ellos es el mismo sujeto pero difieren según la razón. Por esto añade que "la apetición y la fuga", es decir la parte del alma por la que apetece o huye, no difieren por el sujeto ni entre sí ni de la parte sensitiva, "sólo son distintos sus conceptos", es decir difieren por la razón.³¹¹

Aunque convienen en el movimiento, difieren en la razón. Específicamente, "la diferencia entre acciones y pasiones es esta: las acciones se denominan por los principios y las pasiones por el término"³¹².

³⁰⁹ *Ibi enim ostensum est, quod tam motus quam actio vel passio sunt in eo quod agitur, id est in mobili et patiente (...)* Et hoc ideo, quia actus activi et motivi fit in patiente, et non in agente et movente (...)
Et sicut dictum est in tertio physicorum, quod actio et passio sunt unus actus subiecto, sed differunt ratione, prout actio signatur ut ab agente, passio autem ut in patiente. (Sentencia De anima, lib. 3 l. 2 n. 9)

³¹⁰ *Sicut enim actio et passio est in patiente et non in agente, ut subiecto, sed solum ut in principio a quo.* (Sentencia De anima, lib. 3 l. 2 n. 10)

³¹¹ *Patet igitur, quod motus sensibilis in sensum procedit quasi triplici gradu. Nam primo apprehendit ipsum sensibile ut conveniens vel nocivum. Secundo ex hoc sequitur delectatio et tristitia. Tertio autem sequitur desiderium vel fuga. Et quamvis appetere vel fugere vel sentire, sint diversi actus, tamen principium eorum est idem subiecto, sed ratione differt.* (Sentencia De anima, lib. 3 l. 12 n. 5)

³¹² *Haec enim est differentia inter actiones et passionem, quod actiones denominantur a principiis, passionem vero a terminis.* (In Physic., lib. 2 l. 2 n. 7)



Por lo mismo, cuando decimos que el enfermar ocurre en el apetito sensitivo, no es porque sea exclusivamente de él como totalidad, sino sólo como principio material. Como totalidad, es decir, considerando la materia y la forma, el movimiento es de la dimensión anímico-sensible del alma, lo cual incluye: la cogitativa como agente, el apetito sensitivo como paciente y principio material, y por ende, el cuerpo, que es parte intrínseca de estas potencias. Así, es lo mismo decir que el apetito sensitivo es el principio material, a decir que ella es sujeto del movimiento; no sería correcto decir esto con respecto a la pasión, pero sí al movimiento en general, del cual son especies la acción y la pasión. De manera que la especie o forma del movimiento se toma de la cogitativa y aquello que se mueve es el apetito sensitivo.

Dado lo anterior, no existe mayor dificultad para asumir que el apetito sensitivo y la cogitativa se relacionan como la acción y la pasión. Sin embargo, asoma un problema, y es que la acción y la pasión son principios del movimiento, el cual es cierto acto, mas la enfermedad psíquica es una disposición y, como tal, connota cierta permanencia. Pero si se pone atención, lo mismo que decíamos respecto al movimiento podemos aplicarlo a la disposición. Esto podemos confirmarlo por la autoridad de santo Tomás,

los actos de los entes capaces de ser actuados, es decir las formas, que son inducidas por los agentes en la materia, parecen que están en el paciente como disposición, es decir, en aquello que es capaz naturalmente de padecer acciones de un agente y de tal agente, y que está dispuesto para conseguir el fin de la pasión, a saber, la forma a la que se alcanza padeciendo.³¹³

El apetito sensitivo, en cuanto que es capaz de ser actuado, tiene una disposición tal. Y en tanto por el *experimentum* actúa de una determinada manera, decimos que esa disposición es introducida por la dimensión aprehensiva, pero su sujeto es el apetito sensitivo. Por tanto, la disposición sensible en orden a la operación, así como la pasión, tienen por sujeto al apetito sensitivo. Así, el enfermar es un movimiento hacia la enfermedad, pero cuando ya ha alcanzado su fin, el movimiento descansa e inhiere a modo de disposición en el apetito sensitivo.

³¹³ *Semper enim activorum actus, idest formae, quae inducuntur ab agentibus in materia, videntur esse in paciente et disposito, idest in eo quod est natum pati actiones agentis a tali agente, et quod est dispositum ad consequendum finem passionis, scilicet formam ad quam patiendo perducitur.* (Sentencia De anima, lib. 2 l. 4 n. 11)



En síntesis, en todo trastorno psicológico se observa un juicio de la cogitativa fijo y una disposición consecuente del apetito sensitivo. Sin embargo, que se fije implica también que se extiende a realidades impropiedades, como cuando una persona que ha sido mordida por un perro ya no se atreve a tocar ningún otro por temor a que le ocurra lo mismo. Para que esto ocurra, requiere que ese juicio se generalice, lo cual no puede ser explicado sólo desde la cogitativa, porque la rigidez del juicio no tiene una justificación suficiente en la cosa misma, sino que se comprende a la luz de una asociación respecto a uno o más sucesos anteriores. Por lo cual, la razón última reside en la disposición subjetiva y no en la realidad objetiva. Pero para que no sea sólo una consideración actual de la cogitativa, sino una realidad disposicional y, por tanto, permanente, requiere de alguna instancia psíquica que pueda proveer de estabilidad al juicio. Pero de entre todas, existen dos que nutren especialmente el juicio actual de la cogitativa, una es la *memoria*, y la otra es la misma cogitativa pero en su dimensión habitual, denominada *experimentum*. Ambas formas de conocimiento contienen en sí la *especie intencional no sentida*. Sin estas intenciones no se alcanza a dar cuenta del movimiento apetitivo, pero si no se conservan de algún modo, no puede haber estabilidad y por lo tanto, disposición. De modo que a continuación nos detendremos a estudiar la *memoria* y el *experimentum* en cuanto causas de la enfermedad psíquica.

3.5 Enfermedad psíquica y memoria

Hemos desarrollado anteriormente la naturaleza de la memoria sensible y algunas de sus funciones principales. En relación ahora a la enfermedad psíquica, debemos decir que de toda la materia de que es capaz la memoria, sólo las intenciones no sentidas de conveniencia y nocividad son las que influyen directamente sobre la enfermedad psíquica. Porque si recuerdo la imagen de un hecho traumático, en tanto imagen no mueve, sino que mueve en cuanto se percibe una intención amenazante en dicha imagen. La memoria, cuyo objeto es la intención de pasado, permite conservar. Si lo conservado son recuerdos afectivos intensos, la memoria posee potencialmente el efecto nocivo de la enfermedad psíquica, y decimos en potencia por una doble razón: primero, porque recordemos que es causa de la enfermedad, pero no es suficiente por sí misma para actualizar la disposición, sino mediando la cogitativa, cuyo acto causa siempre de modo inmediato la pasión; segundo, en cuanto que no cualquier recuerdo



afectivo intenso es suficiente para constituir una disposición psíquica morbosa, sino que debe vencer las cualidades sanas, razón por la cual una misma experiencia puede en algunos originar una enfermedad psíquica, y en otros no.

De ahí, entonces, que sea principio de la enfermedad psíquica. No podría existir un juicio permanente o fijo sino es por la memoria, o ¿de dónde obtendría la cualidad que lo hace permanecer en el tiempo? Recordemos que un problema biológico también puede permanecer, aquí sin embargo, surge de la aprehensión, por lo que se requiere de un principio anímico que explique la estabilidad de la disposición.

La memoria, por tanto, es capaz de explicar la estabilidad del juicio, justamente porque reúne las dos condiciones para hacerlo: tiene por objeto las intenciones no sentidas de conveniencia y nocividad, y puede conservarlas en el tiempo.

Por otro lado, si decimos que la enfermedad psíquica tiene como una de sus causas necesarias la memoria, las leyes de asociación que hemos recogido de la síntesis que realiza Rodríguez nos enseñarán de qué modos concretos los recuerdos traumáticos y extáticos se pueden actualizar, siguiendo el curso natural de la misma memoria.

Esta evocación espontánea, por su inmediatez, explica la asociación rápida y muchas veces casi imperceptible que da origen a nuestros afectos. Es de experiencia común que nuestros estados afectivos cambien sin que notemos el motivo, que ante situaciones semejantes en momentos distintos nos sintamos de manera opuesta, o que de pronto un objeto nos despierte una sensación positiva sin que podamos objetivar la razón. Esto no quiere decir que todos los cambios afectivos provengan del alma. Ciertamente el cuerpo también tiene un lugar, piénsese por ejemplo en los estados afectivos que suscitan en la adolescencia los cambios hormonales. Pero, a nuestro juicio, la importancia de la memoria ha ido quedando en el olvido y cada vez con mayor facilidad se le atribuye a los elementos fisiológicos o neurobiológicos sin captar la primacía y preponderancia de la memoria en su dimensión formal, como facultad cognoscitivo-intencional.

Aún así, hay que advertir que los calificativos de «inmediato» y «espontáneo» para referirse al modo como surgen las reacciones de la memoria, es respecto a la conciencia racional y a la acción voluntaria. Por esta inmediatez es que Rodríguez califica en más de una ocasión que es éste un proceso «inconsciente», sin embargo,



coincidimos con la precaución de Juanola quien observa la diferencia con el modo cómo los psicólogos a partir de Freud han comprendido este concepto: "cabría matizar el uso del término 'inconsciente', de fácil uso pero de implicancias contrarias al planteamiento tomista. El término preciso, en la intención del autor, sería el de 'involuntario' "³¹⁴. De lo contrario, comenzamos a movernos en un terreno pantanoso donde no se sabe precisamente qué quiere decir *inconsciente*, preparando un terreno fértil para todo tipo de especulaciones teóricas.

Ahora, siendo la memoria el fundamento del *experimentum*, pasemos a estudiar esta potencia.

3.6 Enfermedad Psíquica y *experimentum*

Aunque el enfermar sea una pasión, la enfermedad es una disposición en el sujeto. Pero para que sea disposición debe de algún modo ser generalizado el conocimiento, sin que esta generalización sea la abstracción del entendimiento, porque entonces nos situaríamos en el plano de las potencias racionales y, con ello, en el ámbito moral, lo cual es distinto de la enfermedad psíquica en sí misma considerada. He ahí la importancia del *experimentum*, que sin salirse de los límites de lo sensible, comparando las intenciones particulares, es capaz de proveer modos estables de valoración de las cosas. Santo Tomás mismo nos da un ejemplo. Respondiendo a la afirmación de Aristóteles, según la cual en algunos casos "los viejos son difíciles para la esperanza, a causa de la experiencia"³¹⁵, dice: "En los viejos hay falta de esperanza a causa de la experiencia (*experientia*), en cuanto la experiencia les persuade de su imposibilidad. Por esto se añade allí que para ellos *muchas cosas fueron a peor*."³¹⁶ La memoria tiene un rol fundamental en el proceso de formación del *experimentum*: "En el hombre el experimento resulta de la memoria. El modo de formarse es éste: de muchos recuerdos de una misma cosa logra el hombre experiencia de algo, y este experimento da el poder obrar con facilidad y rectitud"³¹⁷. No obstante, como veíamos en el ejemplo de la

³¹⁴ JOAN D'ÁVILA JUANOLA, *Los sentidos internos*, 265.

³¹⁵ *Senes sunt difficilis spei, propter experientiam.* (*II Rethoric*, citado en *Summa Theologiae* I-II, q. 40, a. 5 obj. 2)

³¹⁶ *In senibus est defectus spei propter experientiam, inquantum experientia facit existimationem impossibilis. Unde ibidem subditur quod eis multa evenerunt in deterius.* (*Summa Theologiae* I-II, q. 40, a. 5, ad. 2)

³¹⁷ *I Metaphys.* lec. 1, n 15-6, citado en RODRÍGUEZ, *Los Sentidos Internos*, 128.



desesperación, si los recuerdos son negativos, constituirán un verdadero obstáculo para la operación buena. Ahora bien, los recuerdos causan *experientia*, dando origen a una disposición de la cogitativa para juzgar determinadas cosas. Por lo que la enfermedad psíquica, cuando es causada por el *experimentum* es debido a experiencias repetidas que han dado origen a la costumbre, es decir, a una disposición estable de las potencias sensibles para juzgar algo como bueno o como malo. A este respecto, cita el Dr. Echavarría a santo Tomás para afirmar que “una mala costumbre es como cierta enfermedad animal”³¹⁸. Y explica: “aquí no se dice que la costumbre sea causa de la enfermedad, sino que ella misma es “casi” (quasi) una “cierta” (quaedam) enfermedad animal.”³¹⁹, a lo que podemos agregar: porque de algún modo el efecto -la disposición del apetito- preexiste virtualmente en la causa -la costumbre-.

Aquí también hay que aplicar lo que decíamos hace un momento. La esencia del problema está en que a fuerza de una o varias experiencias, la cogitativa comienza a juzgar que tal objeto no puede ser enfrentado por ella cuando de hecho sí podría, o que tal objeto es conveniente en circunstancias que no lo es.

3.7 Relación entre la memoria y el experimentum

3.7.1 La enfermedad psíquica como indisposición del experimentum

En primer lugar, podemos preguntarnos si la memoria puede por sí sola ser forma de la enfermedad psíquica. Veámoslo. La memoria es capaz de provocar reacciones afectivas. Esto ocurre cuando producto de una vivencia emocionalmente intensa, ésta se hace presente por la misma impresión que causó en el sujeto. Es lo clásicamente entendido como un «evento traumático». La fuerza nace en estos casos de la intensidad de la experiencia, alojándose en la memoria. No en el sentido de que emane desde la memoria directamente y sin mediación hacia el apetito sensitivo -porque de cualquier forma toda valoración pasa necesariamente por la cogitativa-, sino que siendo ella el sujeto principal de atribución, porque las emociones surgen violentamente como acto seguido de recordar un hecho.

³¹⁸ *Prava consuetudo est quasi quaedam aegritudo animalis.* (*Sententia Ethic*, lib. 7, l.5, n. 7, citado en ECHAVARRÍA, *Las Enfermedades Mentales según Santo Tomás de Aquino* [II], p. 22).

³¹⁹ *Ibid.*



Por tanto, la memoria puede mover a la pasión, pero ¿llega esto a constituir una enfermedad psíquica? nos parece que no. La razón está en que para hablar de enfermedad psíquica es preciso que la reacción no responda a elementos objetivos. Es decir, a elementos que juzgados de acuerdo a la recta razón no debieran provocar tal respuesta afectiva. Sin embargo, un recuerdo traumático naturalmente que debe provocar efectos emocionales intensos, de lo contrario, sería virtuoso no experimentar tales emociones por el mismo hecho de no experimentarlas. Por lo mismo, para hablar de enfermedad psíquica, es necesario que se extienda el juicio de la cogitativa a objetos impropios; generalizaciones que no se sustentan en un aspecto objetivo verdadero, sino en la disposición del sujeto. Entonces hablamos con toda propiedad de una disposición desordenada. Pero si la respuesta afectiva proviene directamente de un recuerdo, entonces no hay generalización alguna, sino que permanece en lo singular; es una reacción al modo como la estimativa animal se relaciona con su objeto, a saber, como principio o término de una acción o pasión³²⁰. En cambio, la generalización de la enfermedad psíquica exige que el hombre se relacione con el objeto morboso como perteneciendo éste a algo común, excesivamente nocivo o excesivamente deseable.

Pero pongamos algunas objeciones. Podría ser el caso que el recuerdo traumático sea padecido por un sujeto de un modo excesivamente intenso, que irrumpa en la conciencia con mucha frecuencia o que dure en la memoria por un tiempo excesivo en cuyo caso pareciera no salirse de los límites de lo singular. Pero si se pone atención, todos estos excesos serán ya una generalización impropia: por ejemplo, porque se le atribuyen alcances al recuerdo traumático que en realidad no tiene, o se considera que ya no hay posibilidad de revertir un daño, cuando en realidad sí lo hay. En otras palabras, siempre que hay un afecto excesivamente intenso existe generalización, aunque no siempre manifestada en una obra exterior, sino que a veces permaneciendo en lo interior.

Al hablar de exceso y de generalización impropia, ya estamos implícitamente nombrando al *experimentum*. Pensémoslo así: lo que constituye la enfermedad psíquica es una disposición afectiva; el afecto nace de una valoración del objeto; el valor sólo es juzgado por la cogitativa, pero como hablamos de una disposición y la cogitativa en su modalidad disposicional pertenece al *experimentum*, la forma de la

³²⁰ Cfr. *Sentencia De anima*, lib. 2 l. 13 n. 16



enfermedad psíquica es uno o más recuerdos desordenados, que indisponen al hombre en su *experimentum*. Así, la reacción que es propia de la enfermedad psíquica no es respecto al mismo recuerdo, sino al *valor* que se le asigna a la experiencia presente dado un recuerdo afectivamente intenso.

Esto mismo se puede ver por el objeto de la memoria, a saber, la *intención de pasado*, porque, en cambio, la enfermedad psíquica es una indisposición que manifiesta un valor actual, aquí y ahora. No hay que olvidar que la memoria puede conservar juicios cogitativos y afectos, pero éstos son siempre aprehendidos como pasados, por lo que los recuerdos traumáticos son sólo materia para el juicio de la cogitativa actual que es donde se verifica finalmente el desorden. Además, si creyéramos que la memoria puede ser responsable de la enfermedad psíquica por sí misma, entonces podrían existir afectos sensibles que no surgieran de la cogitativa, sino de la misma imaginación, lo cual contradice la naturaleza de la emoción en cuanto movida por intenciones de conveniencia y nocividad captados por la cogitativa.

De manera que por la memoria se puede padecer, pero extender a un ámbito impropio es algo que sólo puede ser hecho por el poder comparador que tiene la cogitativa; sólo por la *collatio* que a ella compete se lleva a cabo el proceso de generalización impropia y esto es lo mismo que relacionarse con un objeto como perteneciendo a una naturaleza común. En efecto, la generalización del *experimentum* es como una segunda intención atribuida a un objeto, una intención según la cual participa de una naturaleza común. Por ejemplo, la autoridad puede aprehenderse positiva o negativamente; si la aprehendo negativamente, la estoy concibiendo como una naturaleza negativa, y lo contrario si la aprehendo positivamente. La *collatio* permite reunir bajo una naturaleza común los objetos del mundo, de modo que podemos entender la enfermedad psíquica como una (in)disposición ante determinados objetos comprendidos bajo una naturaleza común, positiva o negativa, despertando atracción o rechazo respectivamente, de un modo desordenado. Y esta naturaleza común no escapa del límite formal de la sensibilidad que es lo singular, en cuanto atribuyo a tal cosa singular un valor común que tomo de diversos singulares. De modo que formalmente es una realidad singular sensible, pero que requiere de un sujeto inteligente que tenga la capacidad de razonar, para llegar a constituir esta naturaleza común.



Hablamos de una disposición, por lo que el juicio de la cogitativa en su dimensión *actual* no puede ser la forma de la disposición, sino sólo de su actualización. Mas bien, dicho juicio debe ser conservado en la memoria para que éste sea estable. Pero, además, lo conservado es un juicio de la cogitativa, y que se manifiesta como una constante próxima a actualizarse rígidamente en múltiples situaciones presentes, y como la instancia psíquica cuya función es alcanzar constantes empíricas es el *experimentum*, la enfermedad psíquica es propiamente una indisposición del *experimentum*. Él constituye la formalidad -hablando por reducción- de la enfermedad psíquica.

Para entender acabadamente esto, hay que decir que lo propio de la enfermedad psíquica, es la indisposición, la falta de razonabilidad, la generalización impropia, todos atributos negativos, porque la enfermedad psíquica no es forma, sino falta de forma. Más la falta de forma es del *experimentum*, en cuanto que el gobierno de la razón se lleva a cabo por el *experimentum*, por lo tanto a él atribuimos la formalidad de la enfermedad psíquica. No a la memoria, ni a ninguna otra facultad o instancia psíquica por sí misma.

Pongamos un ejemplo para que se entienda mejor. Un sujeto es abandonado por su madre, luego no confía en ninguna persona, por donde se ve que el recuerdo afectivo es el abandono, el cual se generaliza impropriamente, porque se atribuye a personas que sí le han dado muestras de ser confiable, al punto que él mismo pudiera creerlo así; de modo que, en este sujeto, la enfermedad psíquica consistiría en una indisposición, constituida por un juicio de nocividad respecto a la confianza y consecuentemente una reacción afectiva de rechazo a ella. La disposición morbosa no es en última instancia respecto a su madre, en quien podría llegar a ser prudente no confiar, sino a la misma confianza en las personas; la experiencia imprimió una disposición en su apetito sensitivo en relación a la confianza. La acción de confiar es aprehendida bajo una naturaleza común, a saber, como algo peligroso.

Una de las funciones del *experimentum*, en el orden de la elección, es preparar el juicio de conveniencia de la razón para que la voluntad elija lo *verdaderamente* conveniente. Así, la enfermedad psíquica lo que hace es justamente, en su radio de acción, privar del acceso a nuevas situaciones que retroalimenten el esquema perceptivo disposicional -



el *experimentum*- del sujeto, frustrando la buena preparación de la materia sobre la cual luego la razón abstrae el juicio de conveniencia.

Ahora bien, una dificultad que se presenta, es que el *experimentum* se forma por muchos recuerdos, mientras que ahora estamos diciendo que puede generarse una disposición cuya sede es el *experimentum*, pero causado por pocos o incluso un sólo recuerdo.

En efecto, en el orden normal de formación del *experimentum*, éste poco a poco va madurando en la medida que adquiere ciertas nociones de una cosa de modo que, con el paso del tiempo, mediante sucesivas aproximaciones al objeto, se va retroalimentando y accediendo con ello a la realidad del objeto de una manera más perfecta. Es una exigencia de su naturaleza el que no pueda constituirse por un sólo acto:

para que una cualidad sea causada en un sujeto pasivo es necesario que el principio activo venza totalmente la resistencia que ofrezca el principio pasivo. Así vemos que el fuego no inflama súbitamente al combustible, porque no puede vencer de inmediato su resistencia, sino que va poco a poco anulando las disposiciones contrarias para que, reduciéndolo totalmente, le pueda imprimir su propia semejanza (...) en las potencias cognoscitivas, hay que tener en cuenta un doble principio pasivo: uno, el mismo entendimiento posible; otro, el entendimiento llamado por Aristóteles *pasivo*, que es la *razón particular*, esto es, la potencia cogitativa con la memoria y la imaginación (...) en lo que se refiere a las potencias cognoscitivas inferiores, es necesario que se repitan muchas veces los mismos actos para que algo se fije en la memoria. De ahí que diga el Filósofo, en el libro *De memoria et reminiscentia*, que *la meditación afianza la memoria*.³²¹

Pues bien, la diferencia es que en la enfermedad psíquica basta un sólo acto porque en realidad ella es una privación del *experimentum*. Y la razón puede encontrarse en que el *experimentum* requiere actos sucesivos porque las resistencias de la potencia pasiva son muchas. Pero esto está en la línea de la perfección. Por lo cual, el producto al que

³²¹ *Ad hoc autem quod aliqua qualitas causetur in passivo, oportet quod activum totaliter vincat passivum. Unde videmus quod, quia ignis non potest statim vincere suum combustibile, non statim inflamat ipsum, sed paulatim abiicit contrarias dispositiones, ut sic totaliter vincens ipsum, similitudinem suam ipsi imprimat (...). In apprehensivis autem potentiis considerandum est quod duplex est passivum, unum quidem ipse intellectus possibilis; aliud autem intellectus quem vocat Aristoteles passivum, qui est ratio particularis, idest vis cogitativa cum memorativa et imaginativa (...) quantum ad inferiores vires apprehensivas, necessarium est eosdem actus pluries reiterari, ut aliquid firmiter memoriae imprimatur. Unde philosophus, in libro de memoria et reminiscentia, dicit quod meditatio confirmat memoriam. (Summa Theologiae I, q. 51, a. 3 in c.)*



se llega luego de vencer todas esas resistencias es algo *uno formalmente*, pero compuesto de *muchos materialmente*. En cambio la disposición privativa es algo uno que puede estar compuesto por uno sólo, porque no es una perfección, sino una imperfección que puede estar dada por un sólo recuerdo. Por esto es que la enfermedad psíquica manifiesta rigidez, es estereotipada, previsible, etc. No considera la riqueza de la realidad en sus diferencias y matices, los cuales, para llegar a ser aprehendidos por la cogitativa y conservados por la memoria requieren de multitud de actos de meditación sobre la realidad, sino que en ella, por la fuerza de la impresión, la sensibilidad puede quedar determinada por algo materialm

ente uno.

3.7.2 Especificaciones de la enfermedad psíquica

El P. Fuentes, ha dividido los problemas humanos, según una clasificación que compartimos. Él dice:

creo que es necesario dividir los *problemas humanos* en cinco categorías:

(1) la desarmonía moral entre la conducta del hombre y la regla moral (...) (2) las perturbaciones existenciales que, a menudo, rematan en dramas afectivos; (3) las perturbaciones de los sentidos internos y las disfunciones afectivas; (4) los trastornos psíquicos más profundos que desvinculan a la persona respecto de la realidad; (5) las patologías meramente físicas.³²²

Analizando esta clasificación, creemos es posible completarla con algunos comentarios. La primera categoría corresponde a los problemas morales en sentido estricto; la segunda y tercera categoría son los propiamente psicológicos; la cuarta se corresponde con las enfermedades mentales psiquiátricas, las cuales son principalmente el género de las psicosis; la quinta con las enfermedad corpóreas, objeto de la medicina. Ahora bien, entre la cuarta y la quinta, vale decir, entre v.gr. las psicosis y las enfermedades corpóreas no hay una diferencia esencial, sino sólo de género a especie como profundizaremos en el último capítulo. La segunda y la tercera categoría son objeto del psicólogo clínico y coinciden con la clasificación que recientemente hemos planteado.

³²² P. MIGUEL ANGEL FUENTES, «¿Puede hablarse de "psicología católica"?», *Revista de la Asociación Argentina de Psicología Responsable "Ecce Homo"*, I Sentidos Internos y Psicopatología (2015), 45-82.



La segunda es atribuible al *experimentum* porque una perturbación existencial no es atribuible simplemente a la razón, pero tampoco se puede dar sin ella. En efecto, una manera de explicar las perturbaciones existenciales es la siguiente: por la generalización de los juicios sensibles va cristalizando una experiencia común, a partir de la cual se comienza a actuar de determinada manera. Este modo de actuar decimos que es una elección desordenada, pero cuyo primer origen está en la sensibilidad. Por eso no se da sin cierta disonancia en el sujeto y de manera problemática. Es un punto medio entre el desorden psíquico y el vicio moral cuya elección es querida y justificada racionalmente por el sujeto. En los llamados problemas existenciales, la conducta desordenada no es plenamente justificada por la razón, porque no es la razón su punto de partida, sino un *experimentum* desordenado, pero como la elección es preparada por la materia sensible del *experimentum*, igualmente termina operando mal. Por los actos, actúa de la misma manera que un vicioso, pero no defiende ni justifica su modo de proceder. Por eso, a momentos pareciera que opera irreflexivamente, como obscurecido racionalmente de modo permanente. De manera que, bajo cierto aspecto, sus elecciones tienen más razón de pasivas y movidas que de activas y motoras.

Profundicemos más en esta distinción. La enfermedad psicológica tiene como forma un *experimentum*³²³. Pues bien, mientras más experiencias sean las que constituyan a este *experimentum*, más intrínseco se vuelve a la persona el desorden, midiendo lo intrínseco por su proximidad a la dimensión racional. Esto es así porque va venciendo más resistencias y se va extendiendo a más objetos, de modo que se establece una relación proporcional en la que a mayor número de objetos que se extienda, menor número de objetos quedan libres de la esfera de conflicto.

Es cierto que una memoria traumática puede ser afectivamente más intensa, y con creces. Sin embargo, en la medida en que se restrinja su efecto al ámbito de lo traumático, *menos dispondrá* al sujeto a que termine juzgando las cosas según su razón de un modo habitual, porque aquello que lo arrastra es atribuido por el mismo sujeto a algo externo. Por eso mismo es que mientras a mayor número de objetos se extienda el desorden, más la enfermedad psíquica dispone al vicio moral, porque su juicio se posee al modo de una costumbre y esto amplía la materia para el juicio

³²³ Ya hemos esclarecido que se trata de la privación de una forma, por lo que en adelante podemos denominar con cierta libertad al *experimentum* como forma de la enfermedad psicológica.



racional de un modo desordenado. De modo que, mientras a menos objetos se extienda, la disposición tendrá más razón de enfermedad y en cuanto a más objetos se extienda, menos el sujeto se experimentará arrastrado por otro, proviniendo más la disposición de sí mismo, lo cual es actuar intrínsecamente. Muy unido a lo anterior, mientras a menos objetos se extienda, más es posible atribuir el problema a la memoria como agente, porque de extenderse a más objetos es la misma cogitativa la que se va configurando de un modo, por lo cual hablamos de una cierta costumbre. Por lo mismo, absolutamente hablando, el que se extienda a más objetos es peor, siendo comparativamente mejor la razón de enfermedad porque dispone menos al vicio moral. Aún así, esto no quita que si la razón no consiente, seguimos hablando de enfermedad psicológica, según tendremos ocasión de profundizar.

Notemos algunas consecuencias de que el actuar sea más intrínseco. Una pasión que nace de la costumbre -engendrada por muchas experiencias-, es más inconsciente -o desconocida- en cuanto que no se logra objetivar como desorden, ya que toda pasión en la medida en que arrastra fuera del lugar connatural se reputa como ajena y lo que nace de la costumbre se reputa como propio. Además, la pasión que nace de la costumbre, mantiene su efecto nocivo en tanto que atrae la naturaleza fuera de su orden, pero el sufrimiento que se experimenta no es objetivado por el sujeto como surgiendo de dicha costumbre, por el mismo hecho de ser costumbre. Avanzando por este camino, la costumbre puede engendrar una disposición en tal grado intrínseca, que no es criticada por el sujeto. Esto no quita que él pueda ver las consecuencias nocivas que ella trae, pero no es capaz de atribuirla a un problema suyo. Lo que estamos describiendo podría ser considerado dentro de lo que hoy en psicología se denomina *egosintónico*, por ser sintónico al yo, es decir, el yo no experimenta conflicto consigo mismo. Pero a esto habría que agregar, que para que el sujeto termine en un estado de egosintonía, debemos considerar también la disposición de su dimensión racional, porque para que el sujeto no perciba el desorden en absoluto se deben vencer las disposiciones sanas a nivel sensitivo, pero también las racionales, es decir, aquellos hábitos o disposiciones virtuosas que están en el mismo ámbito de su problema psíquico.



En relación a esto, debemos notar que la disposición no es sólo respecto a objetos externos, sino que también conservamos a modo de disposición una estimación respecto a nosotros mismos como sujetos de la acción:

El *experimentum* no es sólo de las cosas exteriores sino que, como uno mismo es en cierto sentido objeto de la memoria, aún sensitiva, como hemos visto, hay también una especie de *experimentum* de sí mismo. No se trata sólo de la percepción (sensible o intelectual) de sí mismo, ni tampoco del simple recuerdo de las propias acciones pasadas, sino del conjunto orgánico de imágenes e intenciones -unidas a juicios intelectuales- que uno ha ido formando de sí mismo. Este *experimentum sui*, que los psicoanalistas han llamado «complejo del yo» (con todos los equívocos que conlleva) y Rogers, «concepto de sí mismo», depende de muchos factores, y comienza a formarse sobre todo en la infancia, pues «lo que vimos en la niñez lo recordamos más», e influye en modo decisivo sobre el desarrollo del carácter. Los recuerdos de la niñez hacen como de telón de fondo de nuestra experiencia, porque se conservan fuertemente en la memoria, por ser los primeros, causando la admiración del niño. Esto se debe a que cada uno obra de acuerdo a lo que cree que es. Así como uno se ve, así ve aquello a lo que debe tender como su plenitud, y además tiene o no esperanza de alcanzarlo.³²⁴

Esto mismo ha sido observado por Lamas:

La experiencia de la conducta humana es una de las formas primarias de experiencia. Lo es, absolutamente, como se verá un poco más abajo, como experiencia de la propia conducta, vale decir, como *conciencia* de ella, lo cual implica, naturalmente, la conciencia o experiencia interna del poder de gobierno sobre dicha conducta o, al contrario, de los límites de ese poder frente a los obstáculos interiores y exteriores o la fuerza de las pasiones.³²⁵

Creemos conveniente hacer una distinción. Es cierto que analizado por la inteligencia, el problema está en el sujeto y no en la realidad, es decir, el fundamento está en la disposición psicológica y no en la realidad ontológica, de modo que es atribuible a la subjetividad. No obstante, *visto desde la sensibilidad del sujeto*, el problema no está en el yo, o en la propia subjetividad, sino sólo en algunos casos. Para decirlo con más claridad, la persona no suele dirigir el juicio sensible nocivo a sí mismo, v.gr. "soy un inútil" o "no soy capaz". La mayor parte de las veces, los problemas son respecto a un objeto que está frente al sujeto. Sólo cuando se comienza a extender a más situaciones, llega un momento en que la persona empieza a dudar respecto de sí misma, juzgando, por ejemplo, que como persona, hablando en general, *no es capaz* o

³²⁴ MARTÍN ECHAVARRÍA, *La Praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*, 273.

³²⁵ FÉLIX LAMAS, *La experiencia jurídica*, 191.



que *no es querible*. Es aquí cuando decimos que el *experimentum sui* está alterado. Y esto obstaculiza mucho un proceso terapéutico, porque el *experimentum* que el sujeto tiene respecto de sí es, como antes vimos, el fundamento para juzgar todo lo demás, de modo que impide grandemente el mantener algún aspecto sano conservado, en el plano sensible. Entonces, el único recurso con que cuenta una persona cuyo *experimentum sui* padece un desorden, es su razón. La dificultad es que aquello que verdaderamente le conviene hacer para superar su problema, le parece conveniente sólo de un modo muy abstracto, de manera que si se intenta concretar el problema v.gr. en una acción terapéutica que le ayude, la pasión envolverá el juicio y ya no le parecerá conveniente como le parecía en un principio, cuando la conveniencia sólo era vista de modo general o abstracto. Aquí tiene mucha validez la máxima aristotélica tantas veces repetida por santo Tomás: "Tal como es cada uno, así le parece el fin"³²⁶. El «tal como es cada uno» es el modo como cada cual está concretado en el ser, una de cuyas partes es la dimensión sensible. De acuerdo a eso, en la estimación del fin influye significativamente la sensibilidad. Y mientras a mayor número de objetos se extienda la disposición anímica, más se fortalecerá el juicio sensible respecto a ese objeto y más dificultad existirá para que el sujeto atribuya la indisposición a un problema suyo, porque, por ejemplo, si se experimenta temor, el sujeto se tenderá a hacer uno con el temor, limitando el margen de crítica que la razón pueda hacer a dicha tendencia.

Finalmente el principio que explica dónde radica la diferencia, es que en el caso de una disposición acotada en su objeto, la disposición se explica en mayor medida por el recuerdo de un afecto, porque el juicio estable de la cogitativa se limita a rechazar o buscar el efecto apetitivo que causó una experiencia intensa; mientras que si el objeto se generaliza, más se atribuye la disposición al mismo *experimentum*; pudo haber tenido su origen en un hecho traumático, pero llegado a este punto, su juicio ya no se debe tanto a buscar o evitar repetir ciertas experiencias, sino que se funda en la misma *experientia* del sujeto.

A pesar de todas las distinciones que venimos desarrollando hay un aspecto común: tanto si el objeto se extiende a un mayor número de objetos como si es respecto a un único objeto, pertenece a la dimensión anímico sensible; por lo mismo, suele ser

³²⁶ *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. (Summa Theologiae I, q. 83, a. 1 arg. 5)*



egodistónica, salvo en algunos casos en que la disposición se ha generalizado o la razón se ha corrompido hasta cierto extremo.

Esta especificación de la enfermedad psíquica, parece ser, de entre muchas posibles clasificaciones, la más verdadera y universal en su orden, porque responde a los principios de la enfermedad psíquica, a saber, a las potencias del alma. En un caso responde al *experimentum* como instancia que hace de agente en la mala disposición, y entonces lo atribuimos a la costumbre; y en otro responde a la memoria, en cuyo caso el problema es más acotado. A su vez, los otros desórdenes, también siguen la misma lógica porque son tomadas desde las facultades humanas -aunque el P. Fuentes no lo haga explícito-, por lo que es un esquema completo de los desórdenes humanos.

3.8 El vencimiento de las disposiciones ordenadas

Para que ocurra la enfermedad psíquica se requiere, además de lo ya dicho, otra condición de posibilidad. Nos referimos al vencimiento de las disposiciones ordenadas de la sensibilidad. En efecto, en el enfermar psíquico ocurre el tránsito a las disposiciones privativas. Ya hemos aclarado que estas disposiciones no son en primer lugar corpóreas como en la pasión, sino anímicas: son intenciones no sentidas de nocividad o conveniencia. Ahora bien, para que ellas impriman en el sujeto una disposición que permanezca, debe vencer las resistencias que el sujeto interponga. Supongamos que una persona es traicionada por un amigo. Si se da cuenta que luego de esa traición no por eso debiera dejar de confiar en todos sus amigos, entonces espontáneamente recordará a sus amigos que han sido leales, las situaciones en que sí han correspondido su confianza, las razones que pudieron haber movido a su amigo a traicionarlo y que en parte lo disculpan, su capacidad de enfrentar los obstáculos en el pasado y salir airoso, la posibilidad de aprender lecciones a partir de los dolores, etc. Realmente pueden ser muchas cosas las que, a modo de recuerdos o disposiciones positivas, impiden que la disposición negativa permanezca porque ejercen una fuerza contraria. Es la actividad cogitativa la que, por medio de la *colatio*, realiza una síntesis de experiencias sobre la confianza, cuyo resultado final es un cierto *experimentum* sobre la misma. De modo que la enfermedad psíquica sólo llega a constituirse como tal, si en aquella síntesis prima(n) determinada(s) experiencia(s), por sobre las disposiciones ordenadas del sujeto.



En relación con esto, es posible observar que algunas personas que han tenido una vida muy traumática, sorprendan por el nivel de sanidad psíquica que manifiestan, sobre todo comparado con otras personas que con una vida con menos traumas presentan un cuadro psicopatológico más complicado. La comparación tiene infinidad de matices y ciertamente es difícil, pero en todo caso no es el punto. Sino el hecho de que es común que estas personas junto con la vida traumática han tenido experiencias de vínculos positivos o de logros significativos que los han llevado a conservar una esfera libre de conflicto y que en virtud de ellas se explica su sanidad. En la contraparte de este grupo de personas, hay otros que por el empobrecimiento de vínculos, de identidad o de proyecciones futuras, entre otros factores protectores, ante eventos vitales comunes y normales en la vida de cualquier individuo, se depriman, o presenten sintomatología psicológica que amerita atención de un profesional. Lo importante es situar el estatus de estas disposiciones en el mismo lugar que el de las disposiciones privativas contrarias, a saber, en la sensibilidad, específicamente en el *experimentum*.

A modo de síntesis y para poner esquemáticamente la dinámica de cómo se genera una enfermedad psicológica y cómo se perpetúa su acción, queda así:

- 1) Se juzga con la cogitativa una situación como conveniente o nociva para el sujeto y se reacciona con una pasión animal que lo impresiona, reacción que pertenece al apetito sensitivo. Esta impresión es el enfermar mismo que es un movimiento hacia la enfermedad; es la causa agente de la disposición. Recordemos que si no logra vencer las disposiciones sanas, no se produce el enfermar porque las disposiciones privativas no logran primar.
- 2) Si logra primar la experiencia -el juicio más el afecto- morbosa, imprime una semejanza suya -como el timbre en el papel- en la dimensión anímico-sensible, específicamente en la cogitativa y el apetito sensitivo que se relacionan como la acción y la pasión, semejanza que permanece a modo de disposición.
- 3) En lo posterior, sucesivamente se actualiza esta disposición a través de juicios sensibles en el que, por medio de la *collatio* de la cogitativa que, descubriendo alguna semejanza espontánea con la experiencia original -asociación realizada por la memoria-, extiende el contenido de ese juicio impropriamente a otras situaciones



semejantes. V.gr. el día que tuve el accidente automovilístico estaba lloviendo; hoy está lloviendo por lo que siento que no debo salir a dar un paseo³²⁷.

Digámoslo así. La pasión psíquica, cuando es intensa, vence las disposiciones sanas de la dimensión anímico-sensible. Esta pasión, da origen a una *cualidad*, que, a su vez, en lo sucesivo se actualiza por medio de pasiones psíquicas. La disposición opera a modo de *experimentum*, es decir, como esquema perceptivo cristalizado cuya función es ser, por así decirlo, filtro interpretativo de las nuevas experiencias.

3.9 Imaginación y enfermedad psíquica

La imaginación no es una causa *per se* de la enfermedad psíquica, porque su contenido no está provisto de intenciones no sentidas. Lo que ocurre en el proceso de formación de la imagen es de acuerdo a la descripción del Aquinate, lo siguiente:

El movimiento que causa el sensible imprime en la imaginación como una cierta figura sensible, que permanece al cesar la sensación, de modo parecido a como aquellos que estampan el sello con el anillo imprimen cierta figura en la cera, que permanece al retirar el sello o anillo³²⁸

Por esta razón, el producto de la imaginación se dice que no mueve *per se*, porque "lo estrictamente imaginable carece de emotividad; la imaginación es especulativa, contemplativa. Si a veces parece desencadenar procesos afectivo-motrices es por interferencias de imágenes de otras facultades, sobre todo de la cogitativa"³²⁹. El mismo Aristóteles así lo dice:

Quando pensamos que algo es terrible o temible, en seguida nos sentimos impresionados, lo mismo acontece si inspira valor. Pero si sólo lo representamos en la fantasía, nos encontramos lo mismo que si contempláramos en un cuadro lo terrible o lo que da valor.³³⁰

Ahora bien, la imaginación es importante para la enfermedad psíquica, en cuanto que tanto la cogitativa como la memoria no pueden ejercer sus funciones sin un acto de imaginación concomitante. Ella es como su materia: "Así como en una misma cosa

³²⁷ Este juicio también puede ser realizado por la razón, pero no es este el caso, sino el simple juicio de nocividad sustentado en la aprehensión de las circunstancias concretas y particulares.

³²⁸ *Motus qui fit a sensibili in sensum, imprimi in phantasia quasi quamdam figuram sensibilem, quae manet sensibili abeunte, ad modum, quo illi qui sigillant cum annulis imprimunt figuram quamdam in cera, quae remanet etiam sigillo vel annulo remoto.* (Sentencia De sensu, tr. 2 l. 3 n. 2) Ed. Spiazzi, Romae-Marietti, 1949, n. 328, citado en VICTORINO RODRÍGUEZ, *Los Sentidos Internos*, 36.

³²⁹ VICTORINO RODRÍGUEZ, *Los Sentidos Internos*, 54.

³³⁰ ARISTÓTELES, *De Anima* III, 427b20-25.



cada sentido externo aprehende una formalidad específica, así en una misma imagen o fantasma los sentidos internos y el entendimiento captan cada uno su formalidad"³³¹. Pero sumergida, como lo está, en un órgano corporal, está condicionada a estímulos biológicos que hacen que muchas veces se despierten imágenes de un modo completamente espontáneo e involuntario:

Cualquier imagen, motora o no, puede reaparecer en la conciencia sin ser conscientemente llamada obedeciendo a estímulos psicobiológicos conforme a las leyes de asociación espontánea, sin control de la razón. En ciencia moral se llama "motus primo-primi" a los reflejos consiguientes.³³²

Esto hace que la imaginación pueda desordenarse, desbordándose de tal modo que, en tanto materia, ejerza un influjo nocivo sobre la memoria y la cogitativa. Tanto es así, que un hombre sometido constantemente a imágenes nocivas, en tanto materia del juicio sensible, puede ser empujado por ellas a juzgar las cosas de acuerdo a lo que las imágenes le proponen. Porque si bien un cuadro de una imagen temible no despierta necesariamente temor, sometida la persona a constantes imágenes de ese tipo, puede influir indirectamente en el juicio porque hace tal contenido más disponible y próximo que otros, de modo que termine reaccionando con temor. Por esta vía puede indisponer su sensibilidad, adquiriendo una enfermedad psíquica.

Además, sucede que la imaginación es la primera facultad que satisface una condición de posibilidad de la enfermedad psíquica, a saber, el falseamiento de la realidad por la independencia que tiene respecto a ella. A este propósito es que afirma Victorino Rodríguez:

su ejercicio tiene sus peligros en los que suele caer frecuentemente. Por eso tiene mala fama. Este riesgo le viene principalmente de su independencia del mundo real y de la superficialidad de su objeto. Sus aterrizajes fácilmente obedecen al viento de la pasión y demás predisposiciones subjetivas³³³

A esto también se refiere Lamas cuando afirma:

El momento pasivo del sujeto no es lo que caracteriza formalmente su subjetividad; ésta, por el contrario, es *acto*. Mediante el acto la afección sensible adquiere la formalidad de *signo*, el cual es, para el hombre, el primer peldaño del trascender. La intencionalidad en el hombre, pues, es

³³¹ VICTORINO RODRÍGUEZ, *Los Sentidos Internos*, 63.

³³² *Ibid.*, 38.

³³³ *Ibid.*, 71.



la superación del carácter reiforme de la subjetividad; ella, *radicalmente*, consiste en la significación, cuya forma más elemental es la imagen sensible.³³⁴

La superficialidad de su objeto, permite que ocurran engaños. Aristóteles nos da un ejemplo de cómo ocurren las confusiones a nivel sensible: "que la hiel es amarga y amarilla, pues ninguno de los sentidos dice que estas dos cosas son una sola. De ahí nacen los engaños; si algo es amarillo, piensa que es hiel"³³⁵. El engaño de la imaginación es condición de posibilidad de la enfermedad psíquica. En efecto, para que una persona que experimentó un temor intenso ante un ratón, luego no quiera tocar nada peludo, debe en algún punto confundir una accidentalidad sensible con la causa propia de su temor -el ratón o tal ratón-. Sin esta confusión de accidentes, no hay generalización impropia y con ello tampoco enfermedad psíquica. Con esto no queremos decir que los problemas psíquicos sean formalmente de este tipo, sino que esto sólo es como una condición material. Es claro que el problema no surge en primera instancia de esta confusión, sino que ella es explicada por el temor que es respecto a un sensible *per accidens*, pero la independencia del objeto de la fantasía con respecto a la realidad es necesaria para que se de el engaño en el ser humano, y es en este engaño en el que se apoya la enfermedad psíquica para existir. Por eso, suele advertirse que las pasiones en que se manifiesta la enfermedad psíquica, son «juegos de la imaginación».

En la imaginación encontramos uno de los fundamentos materiales que permite la enfermedad psíquica, pero formalmente la confusión de accidentes nace de la aprehensión y apetito sensitivo; mediante la disposición de ellos se discrimina la índole e intensidad de las confusiones.

De este modo, en los sentidos inferiores a la fantasía como son los sentidos externos y el sensorio común se da la recepción de una forma conforme al mundo real, pero en el fantasma comienza una progresiva independencia de él que va en asenso hasta llegar a la cogitativa, facultad cuya autonomía respecto a lo real hace que se pueda incluso juzgar como bueno algo completamente nocivo. Así, como raíz y en cuanto materia alimentadora del juicio sensible, la imaginación debe ser objeto de consideración por parte de quien estudie la enfermedad psíquica.

³³⁴ FÉLIX LAMAS, *La experiencia jurídica*, 80.

³³⁵ ARISTÓTELES, *De Anima* III, 425b.



Con todo esto, vemos que estamos situados con claridad en el ámbito sensible y no nos hemos movido de ahí para explicar la naturaleza de la enfermedad psíquica. Previamente, la hemos distinguido de la enfermedad corpórea que dice relación con la dimensión corpórea, por lo que es necesario ahora distinguirla de la dimensión moral, afirmando al mismo tiempo la intrínseca ordenación a dicho ámbito.

4. Enfermedad psíquica y dimensión moral

Relacionar la enfermedad psíquica con la dimensión moral es vincularla con su límite superior. Si decíamos que los principios de la enfermedad deben ser tomados desde las potencias del alma, este límite está ahí donde se dividen las potencias racionales de las sensibles.

Además, puesto que hablamos de la psicología clínica, estamos en un ámbito práctico. Por lo tanto, la disciplina que será nuestra interlocutora en este lugar será la ética, porque ella se aboca a estudiar los actos humanos en orden al fin último. En efecto, su fin es lograr la felicidad, haciendo para ello multitud de consideraciones acerca de en qué consiste y de lo necesario para lograrla.

Santo Tomás hace múltiples referencias a la enfermedad psíquica, situándola en relación al ámbito moral, bajo los términos, *aegritudo animalis*, *infirmitas* o *morbositas*³³⁶. No cabe duda de la importancia que tiene la relación de las enfermedades psicológicas con la dimensión superior del hombre, toda vez que éstas además constituyen un obstáculo para la operación racional. Mas, se nos planteará seriamente la dificultad de poder distinguir la enfermedad psíquica del vicio, en el sentido de si no es la enfermedad psíquica en realidad un hábito operativo malo. La pregunta capital respecto a este punto está en averiguar si la enfermedad psíquica, estando constituida por una pasión psíquica, la cual tiene formalmente su origen en el apetito sensitivo, y pudiendo ser el apetito sensitivo sujeto de virtud y vicio, ¿no será la misma enfermedad psicológica reductible al género de la viciosidad? Razones para pensar esto hay varias. Veamos algunas.

³³⁶ La cuestión 77 artículo 3 de la I-II, es quizás el lugar en que más explícitamente se refiere santo Tomás a este tema, por lo cual será nuestra principal referencia, aunque, además de éste, es claro que existen multitud de lugares que consultaremos para ir esclareciendo este tema.



En primer lugar, no cualquier pasión es manifestativa de la enfermedad psíquica, sino aquella que arrastra fuera del orden de la naturaleza del sujeto, y no en el sentido que lo hacen aquellas pasiones que son contrarias al movimiento según la especie, como la tristeza o el temor. Éstas, por sí mismas, no pueden ser llamadas enfermedades, porque nadie diría que una tristeza justa como la que se siente por la pérdida de un ser querido sea una expresión morbosa. Por tanto, no basta decir simplemente «pasión», sino que hay que agregar pasión «desordenada». Ahora, en el animal el bien de la naturaleza se conserva por el apetito animal, de manera que cuando se ve privado del orden debido, es esta tendencia proveniente de su naturaleza la que se ve alterada, porque no hay una instancia rectora superior a ella. En el hombre, para que ocurra, debe contradecir el orden de la razón que es la facultad rectora y en la cual se encuentra su bien, precisamente porque su naturaleza es racional. Por eso santo Tomás afirma:

así como las partes del cuerpo se dicen desordenadas cuando no siguen el orden de la naturaleza, así también se dicen desordenadas las partes del alma cuando no se someten al orden de la razón; pues la razón es la fuerza rectora de las partes del alma.³³⁷

¿No será entonces que si el desorden que nombra está referido a la razón, es la enfermedad psicológica un defecto reductible a la razón?

En segundo lugar, una pasión que tiene lugar fuera del orden de la razón será comprendida de algún modo, o como incontinencia -utilizada en sentido amplio-, cuando el principio es el apetito sensitivo, o como vicio, cuando el principio es la voluntad, como se puede ver en el tratado de los vicios de la Suma Teológica³³⁸. Pero tanto la operación del incontinente como del vicioso, aunque de modos distintos, es voluntaria. Por lo cual, cabe pensar que la enfermedad psíquica es ella misma una realidad moral.

Además, es necesario vincular el movimiento del apetito sensitivo con el mandato de la razón, porque está naturalmente hecho para obedecerlo como enseña santo Tomás³³⁹. Por lo mismo es que se afirma que la templanza y la fortaleza moderan los apetitos

³³⁷ *Sicut autem partes corporis dicuntur esse inordinatae, quando non sequuntur ordinem naturae; ita et partes animae dicuntur inordinatae, quando non subduntur ordini rationis, ratio enim est vis regitiva partium animae.* (*Summa Theologiae* I-II, q. 77, a. 3 in c.)

³³⁸ Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 71-89.

³³⁹ Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 56 a. 4.



concupiscible e irascible, respectivamente, siendo además estos mismos apetitos, los sujetos de los vicios contrarios a estas virtudes. De modo que cualquier desorden en el apetito sensitivo, debe ser reductible a la razón.

El P. Miguel Ángel Fuentes, plantea muy bien la pregunta que en el fondo debemos responder si queremos distinguir adecuadamente la enfermedad psicológica del ámbito moral:

(...) la cuestión nodal de toda nuestra argumentación, a saber, la dificultad de conjugar un concepto que niega la libertad (la esclavitud) con el acto al que viene aplicada, el obrar humano, el cual, como el Aquinate señala vehementemente al inicio de la *Prima Secundae*, es humano precisamente en cuanto libre, es decir, en cuanto el sujeto que lo realiza es dueño de él. La dificultad no carece de espinas. En efecto, si el estado de pecado es un estado de esclavitud, ¿cómo se salva la voluntariedad del pecado? Y aún más, ¿cómo se aplican al obrar libre del hombre los conceptos de instrumentalidad, de ser movido y especialmente el de obrar contra la voluntad?³⁴⁰

Responder a estas cuestiones nos ayudará sin duda a profundizar en el concepto de enfermedad psíquica.

4.1 Enfermedad psíquica y dimensión moral desde una perspectiva fenomenológica

Para estudiar la relación entre la enfermedad psíquica y la dimensión moral, comencemos analizando algunas situaciones. En primer lugar, Pérez nos sitúa en el caso de la adicción y es muy sugerente al respecto:

Es justo, por lo tanto, que el sujeto se considere "enfermo": enfrenta una situación que vive como pérdida de su control voluntario y experimenta una serie de síntomas que atribuye, correctamente, a los efectos de la sustancia (aunque en realidad haya pasado mucho tiempo sin consumirla). Incluso es posible que en alguna parte, por ejemplo, en un consultorio, le hayan dicho que se trata de una "enfermedad".

Sin embargo, su ambiente familiar inmediato (por ejemplo, su mujer, o sus hijos) tiene una opinión distinta. En la medida que han visto que ha pasado largo tiempo sin que el sujeto haya consumido nada, opinan (correctamente) que el sujeto tiene un control voluntario del consumo. Son capaces de recordar múltiples situaciones de riesgo (aquella fiesta, el último asado, la reciente visita de unos primos) en que existió la sustancia (hablemos del alcohol, pero es lo

³⁴⁰ P. MIGUEL ÁNGEL FUENTES, *El señorío histórico del pecado en el comentario de santo Tomás de Aquino al «Corpus Paulinum»* (Roma: Pontificia universitas Lateranensis, 1992), 166.



mismo con el tabaco o la cocaína) a disposición del sujeto, en que se estuvo consumiendo en su presencia, y "no pasó nada". Con esto se forman la idea de que es cuestión de "voluntad", o mejor, de "mala voluntad" de parte del sujeto. Bebe (o fuma, o consume) simplemente porque quiere hacerlo, sin que pareciera importante lo que opine su familia ni las múltiples consecuencias que le trae. Es sin duda un "vicio".

No es raro que se presente esta dicotomía ante el clínico, del que se espera que actúe como un árbitro y decida si acaso se trata de un "vicio" o de una "enfermedad".³⁴¹

Es precisa la descripción, pero puede ser completada. Analicemos distintas situaciones. Si estamos frente a un problema biológico, lo disculpamos totalmente y sin dudar. Por ejemplo, por un desmayo un hombre tiene un accidente en auto y a consecuencia de ello mueren personas. Fácilmente entendemos que no hay culpabilidad porque no compromete la mente. Entendemos, así, que no es posible un acto culpable si la mente no participa, de modo que lo que no está dotado de mente no puede ser culpable.

Otro caso: una persona con un retraso mental severo encuentra un arma y dispara contra otro hombre. Todos entendemos que no hay culpa en ese acto por parte del que dispara, pero al menos sí surgen algunas preguntas: si la persona que tiene un retraso mental decimos que padece una enfermedad mental y precisamente decíamos que debía haber mente para que existiera culpa, ¿de qué depende la culpabilidad o la responsabilidad? ¿de la voluntariedad? Pero, ¿acaso la persona que tiene un retraso y que dispara, no quería hacerlo? ¿y la voluntad no se define por un querer? Pues bien, a estas preguntas podemos salir al paso con poca dificultad, en la medida en que captamos que no sólo es necesario poseer una mente o razón, sino que es imprescindible poder usarla y que quien padece un retraso mental está impedido de hacerlo. Por tanto, su querer no es racional en la medida que no es capaz de captar propiamente el mal moral y su acto proviene más de un afecto que de otra cosa.

Ahora bien, pongamos un tercer caso: un hombre decide terminar con su novia convencido de que no es la mujer que quiere para su vida, pero cuando va a hacerlo no se siente capaz y ya van tres meses que permanece en esa situación. ¿Hay culpa en su proceder? Posee uso de razón y está convencido de lo que tiene que hacer. En este caso sí que nos encontramos frente a un tema que separa opiniones. Aunque, quizás no tanto pensándolo en abstracto, porque no es difícil pensar que si realmente es

³⁴¹ JUAN PÉREZ. «¿Vicio o enfermedad? La falsa dicotomía de la adicción a sustancias». *Revista GPU* 4, nº 4 (2008): 467-473.



incapaz, es como quien tiene voluntad pero no puede usarla. Pero, entonces se suele preguntar ¿cuál es este límite? Por lo demás, es la misma pregunta que podemos hacernos en el hombre que consume drogas y que su familia tiene la impresión de que tiene el control de sí mismo.

Demos un rodeo para responder esta pregunta.

En abstracto el problema está en que las emociones nublan la razón y por ese motivo no se puede hacer uso de ella ni de la voluntad. En el ejemplo, no se atreve a terminar con su novia porque el temor lo supera.

Tenemos entonces nuevamente nuestra observación capital, es decir, que la persona experimenta una emoción que no nace de una consideración racional, como cuando alguien queriendo exponer en público siente vergüenza y siente deseos de huir. En estos casos, el sujeto se ve empujado en una dirección distinta a lo que conviene a su naturaleza; por esto decimos que en la enfermedad psíquica se padece; se padece una emoción intensa fuera del orden de lo que quiere voluntariamente.

Esta experiencia, aunque no siempre en los términos que aquí se proponen, es conocida por todos los psicólogos. Denominémosla *conflicto psíquico*, porque en ésto y no en otra cosa consiste la esencia de lo que día a día se observa en la consulta de un psicólogo y, por lo demás, contra lo que lucha todo hombre. Ahondemos un poco más en la naturaleza de este conflicto³⁴².

Los seres humanos tenemos *entendimiento* con el cual juzgamos racionalmente las cosas; tenemos *apetito sensitivo*, cuyo acto son las emociones (pasiones) que nos indican una tendencia a la acción; y tenemos finalmente *voluntad* que es una facultad que se encuentra como "en medio" del entendimiento y las emociones³⁴³. En efecto, día a día nos encontramos en situaciones en las que tenemos que decidir si actuamos siguiendo lo que consideramos con la razón o a lo que nos inclinan las emociones. Llegamos una tarde enojados por una situación del trabajo y nos habíamos comprometido con nuestro hijo a jugar tenis, podemos con la voluntad decidir seguir

³⁴² En relación a esto, cfr. Klaus DROSTE. *La palabra del padre en el orden natural humano para la contemplación del ser personal*, 508-516; JACINTO CHOZA. *Conciencia y afectividad*. Cap. III (Pamplona: EUNSA, 1978).

³⁴³ Cfr. *Summa Theologiae* II-II, q. 155, a. 3 ad 2; "de la realidad de la libertad surge el conflicto; puede haber conflictos afectivos porque se puede elegir. La elección, que es lo *voluntario libre* es lo que posibilita los conflictos afectivos." (JACINTO CHOZA. *Conciencia y afectividad*, 200).



nuestro sentimiento o nuestra razón. Se presenta así un dilema que en el pensamiento clásico a lo largo de siglos ha cristalizado en cuatro categorías morales que ayudan mucho a entender la encrucijada interior del sujeto. Veamos las primeras dos categorías sirviéndonos del ejemplo para su explicación: la *continencia* y la *virtud*. En primer lugar, el conflicto es ante todo, una oportunidad para hacernos virtuosos. En efecto, si actuamos de acuerdo a lo que nuestra razón considera correcto, y vamos a jugar tenis a pesar de todo, como sobrellevando la emoción padecida, estamos siendo continentales, en el sentido que actuamos conteniendo ese afecto. Aunque esto al comienzo es difícil, siendo un trabajo arduo y triste, el continente termina contento, razón por la cual la continencia es camino hacia la virtud. Y esto por tres efectos propios de la continencia: en primer lugar, *la razón se esclarece* en su consideración, viendo cada vez con más claridad la acción buena y conveniente; *la voluntad se fortalece* porque se determina con más intensidad en su amor; y *el afecto se equilibra* sin anularse, de modo que cada vez secunda más fácilmente lo que la razón quiere. Cuando se alcanza una unidad entre razón, voluntad y afecto, estamos frente a la virtud³⁴⁴. En ella actuamos de manera pronta, fácil y deleitable³⁴⁵. *Pronta* porque el virtuoso es ágil y no demora en su obra; *fácil* porque no son muchos los obstáculos que debe superar debido al orden interior que experimenta; y además su obra es *deleitable* porque está connaturalizado con su querer y en esto consiste lo deleitable: en una operación connatural no impedida³⁴⁶.

Tratemos ahora las otras dos categorías, a decir, la *incontinencia* y el *vicio*. Si decido seguir el cansancio entendiendo que lo correcto era ir a jugar tenis, entonces actúo incontinentemente³⁴⁷ -usado el término en sentido amplio-, en cuanto que no logro contener el afecto por el que me siento arrastrado y más bien soy vencido por él. Esto nos puede ocurrir con la rabia, el deseo, la vergüenza, el placer, la compasión, la desesperación o cualquier otro afecto. Esta decisión tendrá las mismas tres consecuencias que en la continencia, pero ahora en sentido inverso: en primer lugar el *afecto* crece y se independiza respecto del querer voluntario, adquiriendo cada vez niveles más altos de autonomía; en segundo lugar, la *voluntad* se debilita haciéndose cada vez más débil e incapaz; y, por último, la *razón* se nubla, de modo que, decidiendo

³⁴⁴ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 58, a. 3 ad. 2

³⁴⁵ Cfr. *Summa Theologiae* II-II, q. 23, a. 2 in c.

³⁴⁶ Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 31, a. 1, ad. 2

³⁴⁷ Cfr. *Summa Theologiae* II-II, q. 156



así, progresivamente nos va a costar más ver las razones por las que debimos actuar de modo diferente, razones que en un primer momento veíamos con claridad. Por lo tanto, irán desapareciendo nuestras convicciones y más bien éstas comenzarán a transformarse en un medio para justificar nuestros afectos. Es el camino para llegar al vicio, porque así como la continencia es un camino hacia la virtud, la incontinencia es un camino al vicio³⁴⁸. Por último, en el vicio, los afectos siguen a una razón mala. Por ejemplo, la persona se encuentra convencida de que robar, mentir, engañar, sobresalir desordenadamente, satisfacer el placer ante todo, es lo conveniente; entonces justifica su acción, de modo que no es ya la razón vencida por el afecto, sino la razón la que, queriendo, actúa mal, aunque no por el mal mismo, sino por un bien superfluo unido a ese mal. Signo del vicio es la justificación consciente y positiva del propio actuar, siendo en realidad, una justificación del afecto al que el sujeto se rindió y adhirió voluntariamente.

Importante es caer en la cuenta que la unidad entre las dos esferas del ser humano - racionalidad y sensibilidad-, que se da en la virtud es respecto a una razón buena. Por el contrario quien sigue una razón torcida es vicioso, como el ladrón que justifica racionalmente su acto o el hombre que golpea a su mujer y defiende su modo de proceder. El vicioso experimenta cierta unidad y por lo tanto una cierta paz, pero muy aparente, frágil y circunscrita a la razón viciosa, porque en otros aspectos padece hondos sufrimientos.

Las cuatro categorías que hemos analizado pueden ayudarnos a comprender mejor la naturaleza de la enfermedad psicológica. En primer lugar, debemos decir que en el vicioso, el principio que prima para explicar su proceder no es el afecto, sino más bien la razón, porque incluso, quitado el afecto, permanecerían los actos³⁴⁹. Lo que es claro, entonces, es que en el vicio el problema está en primer lugar en la voluntad mala, por la que se mueve intrínsecamente o en razón de sí misma hacia su fin y no como arrastrada³⁵⁰, y por ello es que el vicio se distingue de la enfermedad psíquica.

³⁴⁸ "El paso de la incontinencia a la continencia es el más difícil. Si el hombre cede a la incontinencia, adquirirá el vicio por la repetición de actos y caerá en el submundo de la intemperancia. Pero si logra mantenerse en la continencia, con mayor facilidad engendrará la virtud de la templanza, de manera que ya no habrá lucha pues no habrá movimiento sensible desordenado. El bien de la razón se habrá extendido hasta la dimensión sensible debido a la perfección de la virtud." (KLAUS DROSTE, «La palabra del padre en el orden natural humano para la contemplación del ser personal», 516)

³⁴⁹ Cfr. *Summa Theologiae*, q. 156, a. 3 ad. 3

³⁵⁰ Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 74 a. 1.



Hemos insistido que en los trastornos psicológicos, se experimenta una emoción independiente de la propia razón del sujeto. Pero, ¿cómo se distinguen los trastornos psicológicos de la incontinencia, en la cual, según veíamos, la persona también se ve arrastrada en una dirección contraria a su razón? Consideramos, en el hecho de que la incontinencia es, por definición, un desorden contra la razón, pero de algún modo también con ella³⁵¹. En otras palabras, es un defecto de la razón misma y por esto decimos que la incontinencia es un desorden moral. En efecto, existe un tipo de situaciones en la que una persona entiende que está mal obrar de determinada manera y, aún así, haciendo abstracción, en parte voluntariamente, del mal que implicará esa decisión, decide igualmente de ese modo, y a tal cosa denominamos incontinencia, porque, en parte voluntariamente, no se contiene ese afecto.

En cambio, en la enfermedad psicológica más bien consideramos otro aspecto de las cosas. Hay un desorden, es evidente, pero el cual no es puesto por el sujeto, requisito necesario para calificar algo de voluntario, y en lo voluntario está el orden moral. Por eso decimos que el sujeto padece y es arrastrado hacia otra cosa, de manera que considerada en sí misma la enfermedad psíquica no es una inclinación voluntaria, aunque si se considera el acto en su totalidad en el cual se inserta esta tendencia, puede ser voluntario, como no serlo. Cuando decimos *enfermedad*, queremos significar aquello en virtud de lo cual la persona se encuentra a sí misma de un modo estable experimentando temor, deseo, tristeza o ira. Puede ser, en el ejemplo anterior de incontinencia, que este papá no fue a jugar tenis porque hace un año falleció su hermano y desde ese momento que se siente desganado y desmotivado. Si decimos por esto, que tiene un duelo patológico no resuelto, es decir, una tristeza por la muerte de su hermano que no ha podido superar y que ya excede lo normal esperable para un duelo, lo que queremos significar con eso es que de algún modo esto es un principio que explica de donde le viene la tendencia al enojo o la frustración y que lo hace experimentarse a sí mismo de ese modo; pero no es un principio que explica por qué terminó actuando de tal o cual manera, para eso tenemos que poner la voluntad y sólo quedan exceptuados los casos extremos en que la voluntad se anula. De manera que la enfermedad psicológica no es *per se* moral, aunque influye en dicha dimensión.

³⁵¹ Cfr. *Summa Theologiae*, q. 156 a. 1 in c.



En síntesis, es común distinguir el vicio de la enfermedad psicológica, diciendo que el primero es voluntario y la segunda no. De acuerdo a esto, hay que decir que en el vicio hay culpa. Pero decir que en la enfermedad psicológica no hay culpa, no es tan fácil porque vemos que muchas veces una persona que padece una enfermedad psicológica realiza actos que dicen relación con el ámbito de su enfermedad, pero que pudo haber evitado con la voluntad; más aún, que de hecho a veces evita. Por lo tanto, se hace difícil distinguirla de la incontinencia. Volvemos a la pregunta que naturalmente se plantea acerca del límite entre lo moral y lo psicopatológico. Sin embargo, la solución a este problema no está en encontrar el límite entre incontinencia y patología como suele intentar hacerse, porque muchas veces hay actos de incontinencia, en tanto que algo de libertad se conservaba como para haberlo hecho de otro modo y esto en nada quita que ese acto pueda estar motivado por un desorden de la sensibilidad. Por lo cual, incontinencia y enfermedad psíquica son realidades que pueden ocurrir simultáneamente en un mismo acto. La enfermedad psicológica, hace referencia al desorden mismo de las emociones sin considerar si pudo ser evitado por la voluntad o no. De manera que la enfermedad psicológica puede no ser un acto de incontinencia si es que la emoción llega a obstaculizar completamente el acto de la razón, siendo en ese caso la enfermedad psicológica la que explica totalmente tal acto; y puede pasar también, que materialmente ese mismo acto, en cuanto la libertad se conserva en alguna medida, en esa misma medida, ser un acto incontinente, en cuyo caso, es al mismo tiempo un problema moral y una enfermedad psicológica, según se considere la voluntad o se haga abstracción de ella, considerando el otro principio de la acción: la emoción.

Toca ahora que tratemos el tema de la enfermedad psicológica de manera sistemática a partir de los principios, al igual como lo hicimos respecto a la enfermedad corpórea.

4.2 Enfermedad psíquica y enfermedad moral

La primera pregunta que cabría hacerse, es si el término enfermedad es aplicable al orden moral. La respuesta puede presentar cierta dificultad si tomamos en cuenta lo siguiente. Toda enfermedad requiere que participe el cuerpo y que el sujeto se experimente como siendo arrastrado en una dirección contraria a su naturaleza. Por este motivo, la enfermedad corpórea realiza evidentemente el concepto de enfermedad



en cuanto que la naturaleza de la acción padecida es corpórea. Por su parte, en la enfermedad psíquica también existe una pasión, pero como causa material de la disposición en que ella consiste; la causa agente es anímica y la disposición también, pero como es en aquella parte del alma que se vale de órgano corporal, en virtud de ello decimos que padece y que se siente arrastrada por la transmutación corporal, es decir, corporalmente. Ahora bien, en la dimensión moral encontramos vicios, tales como la intemperancia y la cobardía cuyo sujeto es el apetito sensitivo: "tiene también en nosotros el apetito sensitivo cierta excelencia sobre los animales; esto es: que le es natural obedecer a la razón. Y en este sentido puede ser principio de actos voluntarios"³⁵². Pero más difícil se vuelve esta cuestión, si consideramos que la disposición no es sólo de la razón, sino que inhiere en los mismos apetitos, como explica santo Tomás a propósito de la virtud:

el acto que procede de una potencia, en cuanto que es movida por otra, no puede ser perfecto si no están ambas potencias bien dispuestas para el acto, como el acto del artífice no puede resultar perfecto si no están bien dispuestos para la obra tanto el artífice como el instrumento de que se sirve. Por consiguiente, en las obras en que intervienen el apetito irascible y el apetito concupiscible, en cuanto son movidas por la razón, es necesario que exista algún hábito perfectivo que disponga a bien obrar no sólo en la razón, sino también en los apetitos irascible y concupiscible.³⁵³

Ahora bien, la cuestión se resuelve a nuestro juicio, en que al vicio moral es esencial la libertad; mientras que en la enfermedad psíquica existe más bien un "ser movido". Y la enfermedad es una conjunción de ambos elementos: ser movido y padecer. Si falta uno de estos elementos, entonces no podemos hablar de enfermedad en sentido propio. No obstante, ambos términos se exigen mutuamente, porque el ser humano no podría ser movido por algo de él mismo que a la vez experimente como "algo distinto" si no constara de partes cuantitativas. En este punto se contradistingue de un ser inmaterial: una forma pura que se posee completamente a sí misma, porque es dueña de su acto y

³⁵² *Et per hunc modum etiam appetitus sensitivus in nobis prae aliis animalibus habet quandam excellentiam, scilicet quod natus est obedire rationi. Et quantum ad hoc, potest esse principium actus voluntarii.* (*Summa Theologiae* I-II, q. 74, a. 3 ad 1)

³⁵³ *Actus enim qui progreditur ab una potentia secundum quod est ab alia mota, non potest esse perfectus, nisi utraque potentia sit bene disposita ad actum, sicut actus artificis non potest esse congruus, nisi et artifex sit bene dispositus ad agendum, et etiam ipsum instrumentum. In his igitur circa quae operatur irascibilis et concupiscibilis secundum quod sunt a ratione motae, necesse est ut aliquis habitus perficiens ad bene agendum sit non solum in ratione, sed etiam in irascibili et concupiscibili.* (*Summa Theologiae* I-II, q. 56, a. 4 in c.)



no le adviene un principio diverso que su entendimiento y voluntad. Es una consecuencia natural de ser una sustancia inmaterial simple. En nosotros, la complejidad adviene por la unión de un entendimiento a una materia. Por esta razón, el ser arrastrado, tanto en la enfermedad corpórea como en la psíquica, no podría ocurrir sin un cuerpo. Por eso que en toda enfermedad debe existir un padecer corporal que sea explicativo del desorden, aunque sea como principio material -caso de la enfermedad psíquica-. Y si bien es cierto que en el vicio moral el sujeto también se experimenta arrastrado por una tendencia corpórea, v.gr. el intemperado por el placer venéreo, la *denominación* de *vicio moral* es precisamente *por* la libertad como principio del acto³⁵⁴. Ahora bien, la libertad es la voluntad en cuanto elige³⁵⁵, es decir, un acto inmaterial que es *causa sui* y en el cual no hay padecer. Por eso es que el vicio moral es extraño a la enfermedad según su concepto, no así los trastornos psíquicos, los cuales no entrañan libertad. De este modo, hablar de enfermedad moral es sólo metafórico, según que por enfermedad se entienda cualquier tipo de desorden.

Notar la semejanza mayor que existe en este punto entre la enfermedad corpórea y la enfermedad psíquica, es de acuerdo a su carácter común de enfermedad. No obstante, según veremos, no debemos dejarnos engañar sólo por el nombre o por una parte de él. Tendremos ocasión de mostrar cómo la cercanía es aún mayor con la dimensión moral, aunque esta cercanía no se funde en el carácter de «enfermedad», sino en el de «psíquico», el cual es incluso más relevante.

4.3 Enfermedad psíquica e incontinencia

En general, santo Tomás utiliza el término *aegritudo animalis*, que quiere decir literalmente enfermedad animal o del alma, pero puede ser traducido también como enfermedad psíquica, no superando el término *psíquica* los límites de la sensibilidad.

Cuando se refiere a la *enfermedad psíquica*, en general la sitúa en conexión con la incontinencia. Veamos un texto manifiesto de esto:

La causa propia del pecado es por parte del alma, en la cual principalmente está el pecado. Y puede hablarse de enfermedad del alma a semejanza de las enfermedades del cuerpo. Mas se

³⁵⁴ Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 74, a. 1 in c.

³⁵⁵ *Electio autem est idem quod voluntas ut ratio, et est proprius actus liberi arbitrii.* (*Summa Theologiae* III, q. 18, a. 4 in c.)



dice que el cuerpo del hombre está enfermo cuando está debilitado o impedido en la ejecución de su propia actividad por algún desorden de sus partes, de modo que los humores y miembros del sujeto no se sometan a la virtud rectora y motriz del organismo. De ahí que se califique de enfermo el miembro cuando no puede realizar la acción de un miembro sano: como el ojo cuando no puede ver claramente, según dice el Filósofo en el libro X de las Histor. de los animales. Por donde se habla de enfermedad del alma cuando está impedida en su propia acción a causa de algún desorden de sus partes.

Mas así como las partes del cuerpo se dicen desordenadas cuando no siguen el orden de la naturaleza, así también se dicen desordenadas las partes del alma cuando no se someten al orden de la razón; pues la razón es la fuerza rectora de las partes del alma. Así, pues, se dice que se da el pecado de debilidad cuando la facultad concupiscible o irascible se ve afectada por alguna pasión fuera del orden de la razón, y por esto se le presenta un impedimento a la acción debida del hombre. De ahí que el Filósofo, en el libro I Ethic., compare al incontinente con el parálítico, cuyos miembros se mueven en sentido contrario de lo que él dispone.³⁵⁶

Es bueno aclarar, que cada vez que utiliza en el cuerpo del artículo el término enfermedad, lo hace bajo la denominación latina *infirmitas*, traducido como *flaqueza*, pero habiendo aclarado previamente que "las enfermedades, con otro nombre, se llaman flaquezas"³⁵⁷. Este uso indistinto autoriza para decir que santo Tomás se refiere a esta realidad como *enfermedad del alma*. Mas, como ya adelantábamos, la principal dificultad que aquí se plantea es que santo Tomás sitúa las enfermedades del alma en el ámbito moral. En efecto, la incontinencia es un desorden en el cual el hombre es vencido por las pasiones, en parte contra su voluntad, pero en parte mediante ella. Expliquemos más de cerca cómo puede ser esto.

Para ahondar, hay que reparar en el silogismo del incontinente que no es otra cosa que el proceso interior que explica que una persona pueda obrar algo que bajo cierto aspecto no quiere obrar. Santo Tomás lo explica así:

Quien tiene la ciencia en universal se siente impedido por la pasión para hacer su aplicación y sacar las conclusiones, y acude a otro principio universal que la misma pasión le sugiere; y mediante ella concluye. Por eso dijo el Filósofo que el silogismo del incontinente tiene cuatro proposiciones: dos universales, una de razón -por ejemplo, que "ninguna fornicación se puede cometer" -, otra de la pasión -por ejemplo, que "la delectación hay que seguirla"-. La pasión

³⁵⁶ Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 77, a. 3 in c.

³⁵⁷ *Aegritudines autem alio nomine infirmitates dicuntur.* (*Summa Theologiae* I-II, q. 77, a. 3, in sed contra)



impide que la razón siga y concluya a base de la primera, y, dominándola, le hace tomar y seguir la segunda.³⁵⁸

Sin embargo, aunque sea sólo al pasar, debemos advertir que aún cuando sea útil explicar la acción incontinente a través del silogismo, no es propiamente un razonamiento lo que le suele ocurrir. Más bien es un movimiento inmediato que sólo materialmente es un silogismo. Al decir de Lamas -aunque él lo aplica al razonamiento inductivo-:

El *razonamiento inductivo*, pues, es sólo material, psicológica o funcionalmente un movimiento de la razón; noética y lógicamente no hay razonamiento, porque sólo hay inferencia inmediata. Pasa con la inducción [y podemos agregar, con la incontinencia] algo similar a lo que sucede con la definición o la evidencia de los primeros principios. En rigor, no son demostrables, pero nada impide que se intenten silogismos posteriores para poner de manifiesto su inteligibilidad.³⁵⁹

No obstante, en definitiva lo que ocurre en el incontinente es que obra en contra de su ciencia habitual, a través de la pasión, la cual impide su aplicación actual. Y esto puede explicarse por el silogismo, según el cual ocurre una obstrucción de la ciencia habitual, mediante una premisa universal abstraída desde el juicio de conveniencia referido por la emoción, a partir del cual concluye. En efecto, "nada impide saber habitualmente algo que, sin embargo, no se considera actualmente"³⁶⁰. Por lo mismo, cuando el incontinente se encuentra fuera del efecto de la emoción suele recapacitar y hacer cosas como arrepentirse o pedir ayuda, porque vuelve a imperar en él su ciencia habitual.

Aristóteles, se preocupa de solucionar una posible objeción, y es que pareciera que el incontinente no obra en la ignorancia, sino como conociendo lo que hace. Sin embargo, vuelve al mismo punto: la pasión impide aplicar ese conocimiento. Veámoslo en sus palabras:

³⁵⁸ *Ille qui habet scientiam in universali, propter passionem impeditur ne possit sub illa universali sumere, et ad conclusionem pervenire, sed assumit sub alia universali, quam suggerit inclinatio passionis, et sub ea concludit. Unde philosophus dicit, in VII Ethic., quod syllogismus incontinentis habet quatuor propositiones, duas universales, quarum una est rationis, puta nullam fornicationem esse committendam; alia est passionis, puta delectationem esse sectandam. Passio igitur ligat rationem ne assumat et concludat sub prima, unde, ea durante, assumit et concludit sub secunda. (Summa Theologiae I-II, q. 77, a. 2 ad. 4)*

³⁵⁹ FÉLIX LAMAS, *La experiencia jurídica*, 237

³⁶⁰ *Nihil prohibet aliquid sciri in habitu, quod tamen actu non consideratur. (Summa Theologiae I-II, q. 77, a. 2, in c.)*



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. El hecho de que tales hombres se expresen en términos de conocimiento, nada indica, ya que incluso los que se encuentran bajo la influencia de las pasiones, recitan demostraciones y versos de Empédocles, y los principiantes de una ciencia ensartan frases, pero no saben lo que dicen, pues hay que asimilarlo y esto requiere tiempo; de modo que hemos de suponer que los incontinentes hablan, en ese caso, como los actores de un teatro.³⁶¹

Ahora bien, puesto que en la incontinencia la capacidad voluntaria está conservada, el que la pasión venza no exime de toda la responsabilidad, ya que "en todas las potencias motoras, ordenadas entre sí, la segunda no se mueve a no ser por la primera", por lo que toda acción del hombre en que media una decisión es, o voluntaria directamente, o indirectamente, en cuanto que está bajo la potestad de la voluntad³⁶². La pasión puede llegar a quitar completamente la razón, pero ya no hablaríamos de incontinencia, sino de locura. En el incontinente en grados diversos se conserva la libertad de la razón, la cual consiente a la pasión. Por eso hay que decir que el acto incontinente es propiamente voluntario aún cuando no sea la voluntad su primer principio de pecado³⁶³. Refiriéndose al miedo, santo Tomás aborda este problema. Porque si de entre las pasiones existe una que hace plantearse seriamente la duda de si la acción de quien no logra contener el afecto es voluntaria, es justamente la pasión del temor. A este respecto dice:

si uno piensa correctamente, estas acciones son más voluntarias que involuntarias, pues son voluntarias en sí mismas e involuntarias relativamente. Se dice que una cosa es en sí misma, cuando está en acto, mientras que es relativamente y no en sí misma, cuando está sólo en la aprehensión. Ahora bien, lo que se hace por miedo está en acto en la medida que se lleva a cabo; pues, como los actos están en las cosas singulares, lo singular en cuanto tal está aquí y ahora. Lo que se hace está en acto en la medida que está aquí y ahora y bajo las otras condiciones individuales. Pero lo que se hace por miedo es voluntario en cuanto está aquí y

³⁶¹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* VII, 1147a.

³⁶² *Respondeo dicendum quod duplex est actus voluntatis, unus quidem qui est eius immediate, velut ab ipsa elicited, scilicet velle; alius autem est actus voluntatis a voluntate imperatus, et mediante alia potentia exercitus, ut ambulare et loqui, qui a voluntate imperantur mediante potentia motiva.* (*Summa Theologiae* I-II, q. 6, a. 4 in c.)

³⁶³ Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 78, a. 4 ad. 3



ahora, es decir, en cuanto en este caso evita un mal mayor que se estaba temiendo. Por ejemplo: el arrojar las mercancías al mar llega a ser voluntario cuando hay tempestad, por temor del peligro. Por eso, es claro que en sí mismo es voluntario. En consecuencia, le corresponde la razón de voluntario, pues su principio es interno. Pero si se piensa en lo que se hace por miedo, prescindiendo de la circunstancia concreta, en cuanto que contraría a la voluntad, eso sólo existe en la mente. Y, por eso, es involuntario relativamente: en cuanto se lo considera fuera de las circunstancias concretas.³⁶⁴

Absolutamente hablando, por tanto, la incontinencia es voluntaria y esto la hace formar parte del estudio de la ciencia moral. No obstante, la pregunta capital, ¿hacemos referencia a lo mismo cuando decimos *incontinencia* y *enfermedad psíquica*?

Santo Tomás, en el texto citado y en probablemente todos los textos que ha hecho referencia a la *enfermedad psíquica*, no ha perdido nunca su punto de referencia como teólogo. De hecho, en el artículo citado, la pregunta fundamental que lo orienta es si "se puede llamar pecado de debilidad al cometido por pasión"³⁶⁵, por tanto, lo que intenta hacer santo Tomás es relacionar la realidad de la *infirmetas* con el *pecado*. Pero podemos agregar algo más, este artículo se encuentra en el tratado de los vicios y pecados³⁶⁶, de modo que el santo Doctor, distinguiendo los pecados de acuerdo al primer principio del cual provienen, se encuentra con el siguiente razonamiento:

El hombre, como todas las demás cosas, tiene naturalmente cierto apetito del bien; y que su apetito recaiga sobre un mal se debe a la corrupción en alguno de sus principios. Es como se origina el mal en las cosas naturales. Pues bien, los principios de los actos humanos son el entendimiento y el apetito, tanto racional -voluntad- como sensitivo.³⁶⁷

³⁶⁴ *Sed si quis recte consideret, magis sunt huiusmodi voluntaria quam involuntaria, sunt enim voluntaria simpliciter, involuntaria autem secundum quid. Unumquodque enim simpliciter esse dicitur secundum quod est in actu, secundum autem quod est in sola apprehensione, non est simpliciter, sed secundum quid. Hoc autem quod per metum agitur, secundum hoc est in actu, secundum quod fit, cum enim actus in singularibus sint, singulare autem, in quantum huiusmodi, est hic et nunc; secundum hoc id quod fit est in actu, secundum quod est hic et nunc et sub aliis conditionibus individualibus. Sic autem hoc quod fit per metum, est voluntarium, in quantum scilicet est hic et nunc, prout scilicet in hoc casu est impedimentum maioris mali quod timebatur, sicut proiectio mercium in mare fit voluntarium tempore tempestatis, propter timorem periculi. Unde manifestum est quod simpliciter voluntarium est. Unde et competit ei ratio voluntarii, quia principium eius est intra. Sed quod accipiatur id quod per metum fit, ut extra hunc casum existens, prout repugnat voluntati, hoc non est nisi secundum considerationem tantum. Et ideo est involuntarium secundum quid, idest prout consideratur extra hunc casum existens. (Summa Theologiae I-II, q. 6, a. 6 in c.)*

³⁶⁵ *Utrum peccatum quod ex passione provenit, sit peccatum ex infirmitate. (Summa Theologiae I-II, q. 77)*

³⁶⁶ Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 71-89

³⁶⁷ *Homo, sicut et quaelibet alia res, naturaliter habet appetitum boni. Unde quod ad malum eius appetitus declinet, contingit ex aliqua corruptione seu inordinatione in aliquo principiorum hominis, sic enim in actionibus rerum naturalium peccatum invenitur. Principia autem humanorum actuum sunt*



De lo cual concluye que el pecado puede ser por ignorancia, por malicia o por pasión. Siendo esto correctísimo en el orden moral, es necesario que nos volvamos a preguntar, ¿es lo mismo el pecado cometido por pasión que la enfermedad psíquica?

Creemos responder correctamente si, volviendo a nuestra definición de *enfermedad psíquica*, decimos que ésta última es sólo un aspecto del pecado cometido por pasión y como su condición de posibilidad. En efecto, el concepto de *pecado por pasión* está compuesto de dos términos: uno es el pecado mismo y otro el primer principio del cual procede, a saber, la pasión. Si ocurre que esta pasión es manifiestativa de una disposición, entonces decimos que es atribuible a la enfermedad psíquica. Esto último es relevante, porque es importante advertir que puede existir un pecado por pasión aislado, proveniente de una pasión circunstancial, el cual es causa de un acto incontinente pero no de incontinencia habitual de modo que esa pasión no se identifica con la enfermedad psíquica. Sin embargo, con el fin de explicar la relación que guarda la incontinencia con la enfermedad psíquica, mantendremos el supuesto de que estamos frente a una incontinencia habitual.

Resulta persuasivo en este sentido que el Aquinate, siguiendo en esto a Cicerón, haga referencia a que "Tulio, en el libro IV De tuscul. quaest., llama enfermedades a las pasiones del alma"³⁶⁸. De acuerdo a esto, es posible afirmar que en el pecado *ex passione*, la enfermedad psíquica precede al pecado, no cronológica sino lógicamente. Esto es reforzado por la afirmación de santo Tomás:

el que peca por pasión peca ciertamente eligiendo; pero no por elección, porque la elección en él no es su primer principio del pecado, sino que es inducido por la pasión a elegir lo que no elegiría sin la pasión.³⁶⁹

De modo que, este movimiento pasional -en la medida que es estable y llega a constituirse en disposición- es lo que denominamos enfermedad psicológica.

Para conectar las enfermedades del alma con el pecado, santo Tomás toma como punto de referencia la realización de un acto consentido, porque en él la voluntad tiene

intellectus et appetitus, tam rationalis, qui dicitur voluntas, quam sensitivus. (Summa Theologiae I-II, q. 78, a. 1 in c.)

³⁶⁸ *Tullius, in IV libro de Tuscul. quaest., passiones animae aegritudines vocat. (Summa Theologiae I-II, q. 77, a. 3 in sed contra)*

³⁶⁹ *Ille enim qui peccat ex passione, peccat quidem eligens, non tamen ex electione, quia electio non est in eo primum peccati principium, sed inducitur ex passione ad eligendum id quod extra passionem existens non eligeret. (Summa Theologiae I-II, q. 78, a. 4 ad. 3)*



la primacía, al punto que existiendo voluntario, aunque sea mínimamente, el involuntario es sólo relativo. De este modo, si participa la voluntad, por muy fuerte que sea la emoción experimentada, será con necesidad pecado³⁷⁰. Por lo tanto, analizar la enfermedad psíquica desde el acto, pero en él debemos hacer abstracción del consentimiento.

Se distingue además la incontinencia de la enfermedad psicológica en que como la incontinencia considera tanto la voluntad como el apetito sensitivo, el problema puede tener su origen radical tanto en uno como en otro principio. Que el origen está en la voluntad, quiere decir que existe una debilidad de la misma. Es el caso, por ejemplo, de una persona que desde pequeña no ha sido educada para resistir voluntariamente los obstáculos y más bien ha sido consentida. El resultado natural será una incapacidad para hacer frente a las circunstancias difíciles, y en definitiva serán las mismas emociones las que gobernarán su vida. Como el problema no está tanto en el apetito sensitivo, sino en la debilidad de la voluntad, lo que se requiere principalmente en estas situaciones es un trabajo moral, paulatino, progresivo, por el que la persona vuelva a ser dueña de sus actos, determinando con más intensidad su voluntad.

Una vez más volvemos al punto tantas veces insistido, acerca de la importancia de considerar la causa agente cuando hablamos de una pasión. Respecto al punto que ahora tratamos: no es lo mismo que la pasión venza en la conducta, en el caso de una persona que ha sufrido un trauma, que en quien tiene una voluntad débil. Evidentemente en quien sufrió un trauma la voluntad no es lo suficientemente fuerte para resistir el temor, pero tampoco es razonable exigir una voluntad tan fuerte como para hacerlo; más lógico es atribuir el problema a la fuerza del trauma. Pero en quien teme por haber evitado toda clase de esfuerzos, el problema se lo atribuimos a la voluntad. En estas dos posibilidades es la causa agente el elemento diferenciador porque hablamos del primer principio que mueve. Aunque tampoco hay que dejarse engañar fácilmente. Detrás de muchos problemas de aparente falta de esfuerzo hay un temor invencible que proviene de experiencias arraigadas en la memoria. De ahí la importancia de buscar el *primer principio* del movimiento y no causas agentes intermedias.

³⁷⁰ Aunque, evidentemente, mientras mayor sea el afecto involucrado, si es antecedente, disminuirá la culpa. Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 77, a. 6.



Por otro lado, se nos plantea una dificultad: si la enfermedad psíquica pertenece al apetito sensitivo que es principio próximo de operación y esto es parte de la dimensión operativa, ¿Cómo distinguirlo del vicio que por definición es un hábito operativo? Veámoslo.

4.4 Dimensión operativa, dimensión entitativa y enfermedad psíquica

Como dice santo Tomás, "el hábito es una disposición de un sujeto que está en potencia para la forma o para la operación"³⁷¹. Esta distinción responde al hecho de que,

siendo doble la potencia, a saber, potencia para ser y potencia para obrar, tanto la perfección de la una como la de la otra se llaman virtud. Pero la potencia para ser responde a la materia, que es ser en potencia, mientras que la potencia para obrar responde a la forma, que es el principio de la operación, ya que cada cosa obra en cuanto que es en acto.³⁷²

Así, los hábitos entitativos disponen bien para la forma y se distinguen de los hábitos operativos, los cuales sólo existen en los seres libres que pueden disponer de sus operaciones de distintos modos³⁷³. Por lo mismo, los hábitos operativos cualifican principalmente las potencias racionales, y también al apetito sensitivo, así como de cierto modo las potencias sensitivas en cuanto que movidas por la voluntad y la razón, respectivamente.

Ahora bien, también es posible concebir en lo operativo una disposición estable de las facultades sensibles, pero que no llegue a ser hábito por cuanto la razón de éste requiere el que se pueda usar cuando se quiera³⁷⁴ y, por lo mismo, que en alguna medida participe de la voluntad. Como la enfermedad psíquica no es un problema moral, excluimos la voluntad como principio formal explicativo suyo. Por tanto, esto no es otra cosa que referirse a la operatividad de una potencia, pero no refiriéndola a la

³⁷¹ *Habitus est quaedam dispositio alicuius subiecti existentis in potentia vel ad formam, vel ad operationem.* (*Summa Theologiae* I-II, q. 50, a. 1 in c.)

³⁷² *Cum duplex sit potentia, scilicet potentia ad esse et potentia ad agere, utriusque potentiae perfectio virtus vocatur. Sed potentia ad esse se tenet ex parte materiae, quae est ens in potentia, potentia autem ad agere se tenet ex parte formae, quae est principium agendi, eo quod unumquodque agit in quantum est actu.* (*Summa Theologiae* I-II, q. 55, a. 2 in c.)

³⁷³ Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 49, a. 4

³⁷⁴ Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 50, a. 5, in c.



voluntariedad o no de su acto, sino que haciendo abstracción de ello. Expliquemos mejor esto profundizando en la doctrina de los hábitos desarrollada por santo Tomas.

El Doctor en Humanidad distingue la disposición del hábito diciendo que

pueden distinguirse como diversas especies de un mismo género subalterno de modo que se llamen disposiciones aquellas cualidades de la primera especie a las que conviene por propia condición ser fácilmente amovibles, por tener causas variables, como son la enfermedad y la salud; y se llamen, en cambio, hábitos aquellas cualidades que, por propia naturaleza, no son fácilmente amovibles, por tener causas inamovibles, como son las ciencias y las virtudes. Y en este sentido la disposición no llega a ser hábito.³⁷⁵

Se ve que la diferencia específica, por tanto, de una disposición que no llega a ser hábito está en la razón de ser difícilmente mudables, o no. Lamas sintetiza lo que a este respecto a desarrollado Ramírez, en estos términos:

Esta índole de *firme y difícilmente mudable*, que caracteriza como diferencia específica al hábito respecto a la disposición, genéricamente entendida, y que permite contradistinguirlo de la disposición como sub-especie, puede ser, según ya se anticipó, esencial o accidental. Es esencial, cuando ella deriva del objeto mismo de la disposición, o dicho en el lenguaje de la Escuela, *es propriis causis*. Es accidental, en cambio, si ella designa el *modum seu statum habitus*, es decir, el modo y la "intensidad" de inherencia en el sujeto; de tal manera que pueden darse -según Ramírez- estas cuatro combinaciones: a) disposición, con estado o modo de inherencia propia de la disposición, en cuyo caso será fácilmente removible tanto por el objeto cuanto por las condiciones del sujeto; b) hábito como estado o modo de inherencia propio del hábito, vale decir, con un objeto de suyo firme y permanente y firmemente inherente al sujeto, en cuyo caso la firmeza e inmutabilidad será máxima; c) disposición con modo o estado de inherencia propia del hábito, vale decir, si bien de suyo sería fácilmente removible por la inconsistencia formal del objeto, resulta firmemente arraigada en el sujeto por las condiciones de éste; d) hábito con estado o modo de inherencia propio de la disposición, es decir, si bien de suyo (objetivamente) debería ser firme y estable, resulta fácilmente removible por la disposición imperfecta del sujeto o, en otras palabras, por la imperfección en el modo de inherencia.³⁷⁶

³⁷⁵ *Possunt distingui sicut diversae species unius generis subalterni, ut dicantur dispositiones illae qualitates primae speciei, quibus convenit secundum propriam rationem ut de facili amittantur, quia habent causas transmutabiles, ut aegritudo et sanitas; habitus vero dicuntur illae qualitates quae secundum suam rationem habent quod non de facili transmutentur, quia habent causas immobiles, sicut scientiae et virtutes. Et secundum hoc dispositio non fit habitus.* (Summa Theologiae I-II, q. 49, a. 2 ad. 3)

³⁷⁶ FÉLIX LAMAS, *La experiencia jurídica*, 113-114



De acuerdo a estas distinciones, la enfermedad psíquica correspondería, por su objeto, es decir, esencialmente, a una disposición del apetito sensitivo, aunque con modo de inherencia propia del hábito, lo cual es accidental. Su objeto, las intenciones sensibles padecidas, son fácilmente movibles por su naturaleza, dada su falta de consistencia. De hecho, captando este aspecto es que la gente -no a ratos sin cierta insensibilidad- se comportan como exigiendo a quienes padecen una enfermedad psicológica que se olviden de ella, que "es sólo psicológica" en el sentido de que "no es real, sino imaginada". Pero esto desdeña el modo profundo como puede estar arraigada la disposición.

Como tal, la disposición en la enfermedad psíquica no puede ser considerada en la línea del vicio moral. Si así lo hiciéramos estaríamos distinguiendo el hábito de la disposición como lo perfecto de lo imperfecto, lo cual es otra forma de distinguir ambos términos y que, como hemos visto, santo Tomás concede que pueda hacerse³⁷⁷. Más bien hay que decir que el apetito sensitivo puede adquirir ambos modos de cualidad, es decir, puede ser sujeto de vicio y de enfermedad psíquica, siendo diversa la naturaleza de ambas. Lo perfecto de lo imperfecto en la línea del vicio estaría dado por actos viciosos con intervalos no viciosos -incontinencia- vs. un vicio habitual, el cual es ininterrumpido. Pero la enfermedad psíquica no considera la voluntariedad, a partir de la cual se define el vicio. La disposición operativa, entonces, sería una cualidad estable del apetito sensitivo, considerado en sí mismo, recibiendo su causa de la misma sensibilidad.

Valgámonos de esta distinción para intepretar la siguiente cita:

Aquello que uno hace sin la deliberación de la razón, no lo hace él mismo plenamente: pues nada obra allí lo que es principal en el hombre. Luego no es plenamente un acto humano. Y por consiguiente, no puede ser plenamente acto de virtud o de pecado, sino algo imperfecto en el género de éstos.³⁷⁸

Sin deliberación no hay voluntariedad perfecta y, por tanto, tampoco vicio en sentido perfecto. Sin embargo, los actos viciosos imperfectos pueden ser de dos tipos: 1) aquellos que no tienen a la voluntad como su primer movimiento, pero en cuanto al acto la voluntad es causa eficiente de todas formas y, como tales son voluntarios; 2)

³⁷⁷ Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 49, a. 2 ad. 3

³⁷⁸ *Ad tertium dicendum quod illud quod homo facit sine deliberatione rationis, non perfecte ipse facit, quia nihil operatur ibi id quod est principale in homine. Unde non est perfecte actus humanus. Et per consequens non potest esse perfecte actus virtutis vel peccati, sed aliquid imperfectum in genere horum.* (*Summa Theologiae* I-II, q. 74, a. 3 ad 3)



aquellos actos en que la voluntad está completamente anulada en el acto, por lo cual hay involuntariedad en el mismo.

En el primer caso, lo imperfecto es respecto al primer principio que mueve, pero el acto se mantiene en el género del vicio. En el segundo caso, lo imperfecto es porque el objeto del acto es fácilmente movable porque es de la sensibilidad y, por lo mismo, no está en el género del vicio moral; valiéndonos de santo Tomás, podemos decir que "en este sentido la disposición no llega a ser hábito"³⁷⁹. Sólo en este segundo caso y cuando el primer principio que mueve es una disposición estable del apetito sensitivo, decimos que es un acto proveniente de una disposición psíquicamente enferma.

Ahora bien, la enfermedad psíquica puede ser considerada tanto desde la dimensión entitativa como operativa, aunque evidentemente nombrando aspectos diferentes de lo mismo.

Una misma cosa, compuesta de materia y forma, tiene un aspecto entitativo y otro operativo. Así es como, por ejemplo, respecto a la enfermedad corpórea santo Tomás muestra que aunque en su *status* propio ésta sea un hábito entitativo, ordenado en primer lugar a la forma disponiendo bien a la materia para ello, no por eso deja de estar ordenada al acto:

La salud se llama hábito o disposición habitual por orden a la naturaleza, según queda dicho. Pero, en cuanto que la naturaleza es principio del acto, también la salud dice, consiguientemente, orden al acto.³⁸⁰

Esta natural ordenación al acto le permite luego agregar a santo Tomás que

se califique de enfermo el miembro cuando no puede realizar la acción de un miembro sano: como el ojo cuando no puede ver claramente, según dice el Filósofo en el libro X de las Historias de los animales. Por donde se habla de enfermedad del alma cuando está impedida en su propia acción a causa de algún desorden de sus partes.

³⁷⁹ *Possunt distingui sicut diversae species unius generis subalterni, ut dicantur dispositiones illae qualitates primae speciei, quibus convenit secundum propriam rationem ut de facili amittantur, quia habent causas transmutabiles, ut aegritudo et sanitas; habitus vero dicuntur illae qualitates quae secundum suam rationem habent quod non de facili transmutentur, quia habent causas immobiles, sicut scientiae et virtutes. Et secundum hoc dispositio non fit habitus.* (Summa Theologiae I-II, q. 49, a. 2 ad. 3)

³⁸⁰ *Sanitas dicitur habitus, vel habitualis dispositio, in ordine ad naturam, sicut dictum est. In quantum tamen natura est principium actus, ex consequenti importat ordinem ad actum.* (Summa Theologiae I-II, q. 49, a. 3 ad. 3)



En estos pasajes, santo Tomás está haciendo referencia a la salud y enfermedad corpórea. La diferencia que existe con la enfermedad psíquica, es que en ésta la primacía está en la dimensión operativa, de manera que su razón formal y estatus propio es operativo, mientras que en la enfermedad corpórea la primacía está en el cuerpo y tiene una dimensión operativa inmediata e intrínsecamente concomitante. Por lo mismo, más que decir que la enfermedad psicológica es un hábito entitativo, ordenado en última instancia al acto, hay que decir que es una disposición operativa y que tiene una dimensión entitativa intrínseca. Toda la diferencia está en la prioridad ontológica de uno y de otro.

En su dimensión entitativa, la enfermedad psicológica mal dispone las potencias sensibles, pero en cuanto que son facultades que se valen de órgano corporal. Aquí estamos diciendo que existe, en virtud de una disposición psíquica desordenada, una mala disposición de la materia para la forma que le es conveniente, que es su naturaleza. Si de acuerdo a esto quisiéramos definir la enfermedad corpórea pero no según su ordenación al acto, sino que según su orden a la forma diríamos, tal como lo hace en otros lugares santo Tomás, que se corresponde con una corrupción de los humores del cuerpo³⁸¹; si queremos definir también de este modo la enfermedad psíquica hay que decir, como lo hemos hecho, que es un trastorno del apetito sensitivo que lo indispone respecto a su naturaleza y que, como tal, corrompe el equilibrio de los afectos. El mismo santo Tomás lo hace así en un pasaje:

Hay que considerar que a cada cosa la perversidad le acaece por la corrupción del equilibrio [temperantia] que le es debido. Como la enfermedad corporal le adviene al hombre porque se corrompe la debida armonía de los humores propia de este hombre. De modo semejante, la perversidad del apetito, que a veces pervierte la razón, consiste en que se corrompe la medida de las afecciones humanas. Tal corrupción no consiste en algo indivisible, sino que tiene cierta amplitud, como sucede con los humores en el cuerpo humano. Pues la naturaleza humana se salva con una mayor o menor calidez. Y de modo semejante, el equilibrio [contemperantia] de la vida humana se salva según diversas medidas de las afecciones.³⁸²

³⁸¹ Cfr. v. gr. *Sententia Ethic.*, lib. 9 l. 4 nn. 4-5.

³⁸² *Est autem considerandum ulterius quod perversitas in unaquaque re contingit ex eo quod corrumpitur contemperantia debita illius rei, sicut aegritudo corporalis in homine provenit ex hoc quod corrumpitur humorum debita harmonia huic homini; et similiter perversitas appetitus quae interdum rationem pervertit in hoc consistit quod corrumpitur commensuratio affectionum humanarum. Talis autem corruptio dupliciter contingit: consonantia enim sive contemperantia alicuius rei non consistit in indivisibili, sed habet latitudinem quandam, sicut patet de contemperantia humorum in corpore humano, salvatur enim natura humana et cum maiori vel cum minori caliditate, et similiter*



En la cita, santo Tomás explica el trastorno del apetito, homologable a la enfermedad psíquica, no de acuerdo a la operación, sino a su realidad entitativa, al decir que en ella las afecciones se encuentran corrompidas de su medida.

Pero si queremos hablar con propiedad, la enfermedad corpórea es un desequilibrio de los humores del cuerpo que, en cuanto ordenado al acto, impide la operación de un ser sano; mientras que la enfermedad psicológica es *per se* un trastorno del apetito sensitivo que es principio próximo de operación y tiene, en cuanto forma de un cuerpo, un aspecto entitativo.

Como habíamos hecho notar, dado su hábito de teólogo, en la intención del santo Doctor está el indagar en qué medida la enfermedad del alma está vinculada con la razón de pecado. Por ello, su punto de partida es que "se habla de enfermedad del alma cuando está impedida en su propia acción a causa de algún desorden de sus partes"³⁸³ tomando la enfermedad psíquica en su dimensión operativa, pero para finalmente ver en qué medida participa del orden racional. Esto último es lo relevante porque es el fin de su consideración y por tanto es lo que convierte sus reflexiones en morales. Porque, entre otras cosas, quiere averiguar si la pasión excusa de culpa, y la culpa está en la voluntad que es facultad operativa, lo cual es esencial para juzgar sobre la moralidad del acto. No obstante, es posible considerar la enfermedad psíquica, en su dimensión operativa, pero no en su relación inmediata a la recta razón o a la voluntad, sino que en su razón propia, tal como lo hemos hecho.

4.5 Enfermedad psíquica y vicio moral

Comencemos introduciendo esta cuestión citando al P. Miguel Ángel Fuentes, que reflexiona sobre la distinción entre vicio y enfermedad psicológica. Ello nos servirá de referencia para mostrar algunos aspectos que consideramos equivocados, y tanto más relevante cuanto son frecuentemente así entendidos:

¿El vicio es una adicción? Creo que podemos separarlos, aunque con una línea muy delgada. Nos puede servir la distinción de San Agustín: "débil es aquél de quien se teme que pueda

contemperantia humanae vitae salvatur secundum diversas maneries affectionum. (Sententia Ethic., lib. 7 l. 1 n. 4)

³⁸³ *Infirmitas animae dicitur quando impeditur anima in propria operatione, propter inordinationem partium ipsius. (Summa Theologiae I-II, q. 77, a. 3 in c.)*



sucumbir cuando la tentación se presenta; enfermo, en cambio, es aquél que se halla ya dominado por alguna pasión, y se ve como impedido por alguna pasión para acercarse a Dios y aceptar el yugo de Cristo”. El santo conocía por propia experiencia lo que quería decir al hablar de debilidad y enfermedad, pues las había sufrido en carne propia. Cuando un vicio (por ejemplo, la masturbación), está arraigado en la persona y la empuja a obrar de una determinada manera, pero ésta, ordinariamente, puede resistir (aunque con esfuerzo) a sus inclinaciones, no estamos ante una adicción, aunque sí ante el germen y raíz de una adicción. Si ese vicio sigue arraigándose más y más (lo cual puede ser cuestión de tiempo —corto o largo, según los casos— o de intensidad —con pocos actos intensos se arraiga rápidamente—), el comportamiento se vuelve compulsivo, y cuando esa compulsión termina por afectar las principales esferas de la persona (familia, trabajo, relaciones interpersonales) tendiendo a generalizarse, estamos ante una adicción. Podemos decir que la adicción es un vicio que se ha convertido en patológico: la persona se vuelve incapaz de detener esta conducta.

Más aún, en la adicción, la persona repite una y otra vez su acción esclavizante, a pesar de que no quiera ya hacerlo más: “Mirando el pasado, muchos de nosotros vemos que, independientemente de cómo, por qué o cuándo comenzó, llegó un momento en que no sólo tomamos conciencia del poder que esto ejercía sobre nosotros, sino que estábamos obrando contra nuestra voluntad”. Ésta es la definición exacta de la verdadera esclavitud.³⁸⁴

La adicción, entendida como una especie de enfermedad psicológica, es cierto que arrastra al sujeto a obrar de una determinada manera, y que además lo hace al modo de una compulsión, lo cual ocasiona graves consecuencias. Pero la manera de conceptualizar el vicio es lo que creemos conduce a error. Inmediatamente antes del texto que acabamos de citar, el P. Fuentes definía el vicio:

El vicio es un hábito, y los hábitos son cualidades difíciles de desarraigar, que inclinan de modo estable a un sujeto a realizar determinado tipo de actos. Cuando uno realiza repetidamente un acto, esta acción termina por generar un vicio.³⁸⁵

Los elementos enumerados efectivamente pertenecen al vicio. Sin embargo, esencial a él es ser una cualidad difícilmente movable *de la mente*, de modo que, faltando este elemento, nos quedamos sólo con el género -cualidad- y con una de las diferencias especificantes -difícilmente movable-. Pero, como hemos visto, ambos elementos también pertenecen a la enfermedad psicológica: la disposición anímico-sensible es una cualidad y, además, es difícilmente desarraigable.

³⁸⁴ P. MIGUEL ÁNGEL FUENTES, *La trampa rota: el problema de la adicción sexual* (San Rafael: Ediciones del Verbo Encarnado, 2008), 40-41.

³⁸⁵ *Ibid.*, 40



Consideramos entonces, que la diferencia entre uno y otro, estaría más bien en que la forma del vicio es la mente y la enfermedad psicológica no trasciende la dimensión anímico-sensible. Y en cuanto al ser difícilmente movable, también hemos distinguido que esto puede ser por el objeto de la disposición, o por el modo como inhiere en el sujeto. En el caso del vicio, lo difícilmente movable depende del objeto, que es un bien concebido por la razón como bueno y conveniente -desordenadamente-; en cambio, en la enfermedad psicológica es por el modo como inhiere, que coincide con la fuerza de la sensibilidad, sea por trauma o por la repetición prolongada de actos. Además, esto es más congruente con la cita de san Agustín que toma la enfermedad como una pasión, lo cual no es ningún problema siempre que se entienda a modo de disposición, pero esto se inhiere de la cita cuando dice que enfermo *es aquel que se halla ya dominado*, esto es, previo al acto.

De la cita, además, se concluye que el paso del vicio a la enfermedad, se produce porque va progresivamente arraigando -"la adicción es un vicio que se ha convertido en patológico"- . No negamos que un mayor arraigo predispone más al vicio, pero lo específico de uno y otro no está ahí, sino en el hecho de ser querido por la voluntad, o no. Es más, hay personas que sufren los embates de la pasión de manera violenta, pudiendo ser calificado como enfermo, pero en modo alguno es vicioso, al menos en sentido propio, porque su voluntad de ningún modo consiente esa tendencia.

De pensar que la diferencia está en el mayor arraigo del vicio, se siguen otros dos peligros. En primer lugar, el considerar que la diferencia entre uno y otro es una cuestión de grado y, en segundo lugar, que es más difícil el cambio en la enfermedad. Veámoslo en la siguiente cita:

Aunque puede resultar un poco difícil de distinguir en la práctica, considero que es válida y oportuna la distinción entre el vicio y la adicción propiamente. Básicamente es una distinción de grado, con una línea muy delgada, pero importante. Dicho esto, hay que resaltar que quien ha adquirido el vicio corre un riesgo muy alto de convertirlo en adicción de la cual será más difícil liberarse.³⁸⁶

A esto, creemos conveniente insistir que la diferencia no es de grado o material, sino formal, y que el vicio es incalculablemente más difícil de cambiar. Tan difícil es, como

³⁸⁶ ÓSCAR TOKUMURA, *La pornografía online* (Madrid: Voz de Papel, 2015), edición Kindle.



que se pierde la consideración del *fin* bueno, razón por la cual Aristóteles llamaba a los viciosos *incurables*³⁸⁷.

De acuerdo a las reflexiones precedentes, en realidad la enfermedad psíquica no es excluyente con el vicio, del mismo modo como tampoco lo era con la incontinencia, en el sentido que pueden coexistir en un mismo acto. Más aún, si una persona posee un vicio, es decir un hábito operativo malo, es necesario que también exista en esa mala disposición de la voluntad, una mala disposición estable del apetito sensitivo. Algo que manifiesta la existencia de la enfermedad psíquica "al interior" del vicio es el hecho de que si el sujeto se arrepiente de sus actos, cesando la voluntariedad, aún así el apetito sensitivo permanecerá mal dispuesto, subsistiendo su tendencia. Veámoslo en el siguiente comentario de santo Tomás:

no porque alguien voluntariamente se vuelva injusto, cuando quiere, deja de ser injusto y se vuelve justo. Lo prueba por un símil con las disposiciones corporales. Si alguien provisto de salud, cae enfermo queriendo por vivir incontinentemente, por usar sin moderación la bebida y el alimento y no obedecer a los médicos, en un principio, tuvo en su poder el no enfermarse. Después de realizar la acción, ingerido el alimento excesivo o perjudicial, no tiene ya en su poder el no enfermarse. Como el que arroja una piedra puede no arrojarla, no obstante, no tiene en su poder recuperarla una vez arrojada. Sin embargo, decimos que tirar o arrojar una piedra está en el poder del hombre, porque, en un principio, estuvo en su poder. Así sucede en los hábitos viciosos ; en un principio, estuvo en el poder de un hombre no volverse injusto o incontinente. Por eso, decimos que los hombres, queriéndolo, son injustos e incontinentes, aunque una vez que han llegado a serlo, no tienen ya en su poder que, de inmediato, dejen de ser injustos o incontinentes, sino que, para esto se requiere gran disciplina y ejercitación.³⁸⁸

Ahora bien, no dejemos de advertir una cosa. Hemos dicho que vicio y enfermedad psicológica no se contraponen, sino que podemos encontrar "al interior" del vicio la enfermedad psicológica como contenida en él. Pero al mismo tiempo hemos afirmado

³⁸⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VII, 1150a19-22.

³⁸⁸ *Non ideo, quia voluntarie fit aliquis iniustus, quandocumque volet desinet esse iniustus et fiet iustus. Et hoc probat per simile in dispositionibus corporalibus. Si enim sit aliquis qui quum sanus esset, volens in aegritudinem incidit per hoc quod vivit incontinenter, utendo scilicet immoderato cibo et potu et non obediendo medicis, a principio inerat in eius potestate non aegrotare; sed postquam emisit actionem, sumpto scilicet iam superfluo aut nocivo cibo, non adhuc est in potestate eius ut non aegrotet. Sicut ille qui proiecit lapidem potest, non proicere: non tamen in potestate eius est quod resumat quando proiecerit, et tamen dicimus quod emittere vel proicere lapidem sit in hominis potestate, quia a principio sic erat. Sic etiam est et de habitibus vitiorum: quia a principio in potestate hominis est quod non fiat iniustus vel incontinens. Unde dicimus quod homines volentes sunt iniusti et incontinentes: quamvis postquam facti sunt tales, non adhuc sit hoc in eorum potestate, ut scilicet statim desinant esse iniusti vel incontinentes; sed ad hoc requiritur magnum studium et exercitium. (Sententia Ethic., lib. 3 l. 12 n. 7)*



permanentemente que en la enfermedad psicológica el sujeto se experimenta arrastrado por un agente fuera del orden de su naturaleza. Y ambas cosas parecen contradictorias en la medida que en el vicio, si bien el sujeto es conducido a una disposición contraria a su naturaleza, no podríamos decir que se ve *arrastrado*, porque es su misma razón la que oficia de agente principal. Sin embargo, hay que decir que la enfermedad psicológica se contiene al interior del vicio, pero sólo virtualmente, y se actualiza en la medida en que la voluntad deja de querer el fin malo. Por lo tanto, en tanto que el vicio persiste, no existe la enfermedad psicológica actualmente, y debe ser calificado *simpliciter* como vicio.

Reforcemos el estatus propio de la enfermedad psíquica considerando un último aspecto de los actos moralmente malos, que desde la teología denominamos *pecados*. El P. Fuentes nota: "Esto es lo que puede entorsearse en la expresión usada para referirse a una de las consecuencias del pecado, a saber: *ligare*. El pecado "ligat", ata, encadena el alma."³⁸⁹. Pero frente a esto habría que distinguir que atan o ligan en dos sentidos diversos: 1) ligan la voluntad en la medida en que los actos pecaminosos crean un hábito en ella y 2) ligan la sensibilidad, en cuanto que en ella también se desarrolla una tendencia, la cual es proporcional a la función que cumplió en la dinámica psíquica. Exclusivamente a esta última alude la enfermedad psicológica como su materia propia.

Desde otro punto de vista, recordemos que, en un sentido amplio, vicio no es sólo respecto a los actos voluntarios -aunque en ellos lo sean con más razón-, sino que puede ser usado analógicamente en relación a las diversas operaciones, en cuanto que, de acuerdo a la definición de san Agustín, faltan a la perfección de la naturaleza³⁹⁰. Por este uso analógico es que Martín Echavarría se pregunta:

¿En qué sentido hablamos de vicio en este caso? Es un tema sobre el que volveremos. En mi opinión, en todo caso, se puede hablar de vicio de dos maneras. Primero, por analogía. La palabra «vicio» es utilizada por los medievales más o menos como la nuestra «defecto». La enfermedad (que es además una disposición entitativa) es un vicio del organismo. El vicio moral es un vicio del alma. El desorden de lo animal es un vicio animal. En este sentido, la

³⁸⁹ P. MIGUEL ÁNGEL FUENTES, *El señorío histórico del pecado en el comentario de santo Tomás de Aquino al "Corpus Paulinum"* (Roma: Pontificia Universidad Lateranensis, 1992), 184.

³⁹⁰ Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 77, a. 1 in c.



aegritudo animalis es sui generis, y no es perfectamente reductible ni a la enfermedad corporal, ni al vicio moral.³⁹¹

De modo que a la mala disposición del apetito sensitivo en el hombre, tomada *in recto* desde su propia operación, es lo que denominamos formalmente *vicio de la sensibilidad o enfermedad psíquica*.

4.6 Enfermedad psíquica y vicio patológico

Santo Tomás habla explícitamente de una *aegritudo animalis* que, como ya hemos advertido, bien puede ser traducido por *enfermedad psíquica*. Lo hace comentando a Aristóteles cuando se refiere en el capítulo VII de la Ética a Nicómaco, a los *vicios patológicos o bestialidad*. Veámoslo.

En el lugar en que el Filósofo intenta determinar la materia de la incontinencia, santo Tomás comenta:

Hay tres clases de deleite. *Unos*, son elegibles según la naturaleza, hacia los cuales ella inclina. *Otros*, son contrarios a éstos, como los que existen en contra de una inclinación natural. Y, *otros*, son intermedios entre éstos, como se hace patente en cuanto al dinero, al lucro, a la victoria y al honor³⁹²

En el mismo lugar, enseña que la incontinencia tiene como objeto propio los placeres del tacto pero específicamente aquellos que son naturales, ya que los otros, por su materia se salen de los límites de lo humano considerado absolutamente. Los deleites no naturales son *contra natura* y son la materia de los vicios patológicos o bestiales. A su vez, también por la materia, son contra la naturaleza del ser humano en virtud de su género que es *animal* y no de su elemento especificante que es la *razón*. Estos desórdenes pueden ser explicados por tres clases de causas:

De entre los que no son naturalmente deleitable [y que son materia del vicio patológico], *unos*, llegan a serlo debido a ciertas falencias, es decir, porque sobrevengan ciertas enfermedades corporales, o también ciertos malestares propios de lo animal, por los cuales se altera la naturaleza pasando a otra disposición; *otros*, llegan a ser deleitables debido a una mala

³⁹¹ MARTÍN ECHAVARRÍA, *La Praxis de la Psicología y sus Niveles Epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*, 395.

³⁹² *Sunt enim tria genera delectabilium. Quaedam sunt secundum naturam eligibilia, ad quae scilicet natura inclinatur; quaedam autem sunt contraria his, sicut ea quae sunt contra inclinationem naturae; quaedam vero sunt media inter ista, sicut patet de pecunia et lucro et victoria et honore. (Sententia Ethic., lib. 7 l. 4 n. 11)*



costumbre, que llega a ser como cierta naturaleza; y, *otros*, debido a una naturaleza viciosa, como algunos hombres tienen corruptas y perversas complexiones corporales.³⁹³

Dejemos de lado las causas que dicen relación con la complexión corporal o la enfermedad corporal y concentrémonos en aquellas que tienen por principio el alma, puesto que en ellas encontramos la *enfermedad* psíquica:

Todas estas cosas, que son placenteras contra la naturaleza, se pueden reducir a dos. A algunos les acaece por la constitución natural de su cuerpo, que es genética. Pero a otros, por costumbre, como quienes se acostumbraron a ello desde la niñez. Y estos son semejantes a los que le sucede esto por una enfermedad corporal, pues una costumbre perversa es como una enfermedad psíquica [*aegritudo animalis*].³⁹⁴

A su vez, respecto a la *aegritudo animalis*, santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, especifica tres causas:

Da *tres modos* según los cuales se puede llegar a ser bestial. El *primero*, como en alguna cultura se da la convivencia en su gente, por ejemplo, entre los bárbaros que no se regían por leyes razonables, debido a las malas costumbres en su convivir había quienes caían en una malicia bestial. El *segundo*, a causa de ciertas morbosidades o privaciones, por ejemplo, por la pérdida de seres queridos acontece a algunos venir a caer en demencia y llegar a ser como bestias. El *tercero*, debido a un gran aumento de su malicia acusamos su exceso en algunos y los llamamos *bestiales*.³⁹⁵

De acuerdo a lo que hemos venido exponiendo, las dos primeras coinciden con las causas próximas de la enfermedad psíquica: las malas costumbres son causa de un desorden afectivo debido al *experimentum* y, la pérdida de seres queridos o similares, son causa de un desorden afectivo más atribuible a la memoria. La tercera, a decir, el aumento de la malicia, sería una causa remota, porque la malicia está propiamente en la voluntad, de modo que aquí la enfermedad se produce porque la voluntad escoge un

³⁹³ *Eorum vero quae sunt delectabilia non naturaliter, quaedam fiunt propter orbitates, idest propter aliquas supervenientes aegritudines corporales, aut etiam tristitias animales, ex quibus transmutatur natura ad aliam dispositionem. Quaedam vero fiunt delectabilia propter malam consuetudinem, quae fit quasi quaedam natura. Quaedam vero fiunt delectabilia propter perniciosas naturas, puta cum aliqui homines habent corruptas et perversas complexiones corporis.* (Sententia Ethic., lib. 7 l. 5 n. 3)

³⁹⁴ *In VII Ethicorum*, lect. 5, n. 1374. Citado en Echavarría, *La Praxis de la Psicología y sus Niveles Epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*, 389.

³⁹⁵ *Et ponit tres modos secundum quos aliqui fiunt bestiales. Quorum primus est ex conversatione gentis, sicut apud barbaros qui rationabilibus legibus non reguntur, propter malam convivendi consuetudinem aliqui incidunt in malitiam bestialem. Secundo contingit aliquibus propter aegritudines et orbitates, idest amissiones carorum, ex quibus in amentiam incidunt et quasi bestiales fiunt. Tertio propter magnum augmentum malitiae, ex quo contingit quod quosdam superexcellenter infamamus dicentes eos bestiales.* (Sententia Ethic., lib. 7 l. 1 n. 12)



fin malo y las potencias sensibles progresivamente se van acostumbrando a ello, de modo que la causa próxima en este caso es el *experimentum*.

Consideramos que la importancia de estos textos está en que santo Tomás y Aristóteles comentan explícitamente las causas de la *enfermedad psíquica*. De manera que nuestro interés por ellos no está tanto en el *vicio patológico* en sí mismo, como sí en la profundización que santo Tomás hace de las causas. Creemos que la mención explícita a las causas se debe a que, siendo estos desórdenes contra la inclinación natural del hombre, se hace necesario entonces explicar cuál es su origen; cómo es que una persona puede llegar a comer carbón, gustar del comercio sexual con niños, disfrutar con la tortura, matar al compañero para comerse su hígado, y cosas como éstas, todos ejemplos puestos por el mismo Aristóteles. En las otras formas de vicio, es decir, aquellas en que la materia no se sale del límite de lo humano, o que tienen un lugar intermedio -como el exceso en el deseo de honor o de riqueza-, la inclinación misma está justificada por la naturaleza, porque de ella nace. De modo que, por lo extraño que resultan estas inclinaciones es que amerita justificación. Al ser probablemente ésta la razón para mencionar sus causas y extenderse en su explicación, no queda excluido que estas causas operan en otras formas de vicio y no sólo en el vicio patológico. El punto medular que interesa destacar es que la enfermedad psíquica es una indisposición en el orden operativo, por lo tanto, una distinción formal suya debe estar hecha de acuerdo a las potencias del alma, que son principios próximos de operación. En cambio, el vicio patológico no es en cuanto tal una realidad definida en base a las potencias del alma, sino que puede responder tanto a la voluntad como al apetito sensitivo. Por lo cual, aunque formalmente se distingue del vicio humano por tener un objeto diverso, este objeto es distinguido según que surge de una inclinación humana o una inclinación que se sale del orden humano, diferencia que es material respecto a la potencia de la que surge, pudiendo competir a una y otra.

Por lo tanto, hay que decir que todo vicio -sea patológico o humano- al ser un hábito operativo malo, es una conformidad nociva entre el apetito sensitivo y la razón, en cuanto que el primero se acopla o acostumbra a una razón perversa. Así, la enfermedad psíquica o *aegritudo animalis* se encuentra en el vicio, tanto respecto a los deleites naturales -materia de la intemperancia- como a los no naturales -materia del vicio patológico- y deleites intermedios -materia de vicios como la avaricia y la



vanagloria, entre otros-. En consecuencia, la *aegritudo animalis* no se limita al vicio patológico, sino que al igual que en otras formas de vicio, se encuentra contenida virtualmente en él.

4.7 La enfermedad psíquica como desorden en la constitución del objeto psíquico

Si nos detenemos a comparar la enfermedad psíquica con los problemas morales en su conjunto, sin distinguir incontinencia, vicio y vicio patológico, podemos reparar en algunos elementos diferenciadores fundantes.

Para que algo sea moral, debe ser puesto por el sujeto. Esta capacidad proviene de su voluntad libre, la cual dentro de otras cosas, posee espontaneidad. En esa espontaneidad se transparenta la intimidad del sujeto, algo que no le viene dado por su naturaleza, sino que es un acto trascendente a ella; actualidad del ser manifestada en la voluntad. Formalmente hablando, en esto se fundamenta la dimensión moral. No se trata, por tanto, que sólo los actos de la voluntad sean morales, sino que a través de ella el ser humano impera sus afectos, relaciones, movimientos, etc. Es decir, materialmente, hay muchos actos que pueden ser considerados morales, pero lo que formalmente se está en ellos considerando es la voluntad libre como principio organizador de los mismos.

Lo que se observa en los problemas psicológicos es de otra índole. Como ya hemos dicho al pasar, está en el orden de la constitución del objeto psíquico. Y esto tiene su raíz en lo siguiente. El hombre como ser corporeo, requiere del cuerpo para constituir su objeto psíquico, incluso el más inmaterial que pueda alcanzar, a saber, lo inteligible:

Mas al entender, aunque no es una operación ejercida mediante un órgano corporal, sin embargo, tiene por objeto los fantasmas, que están relacionados con el entender como los colores lo están con la vista; de donde así como la vista no puede ejercerse sin el color, así también, el alma intelectual, no puede entender sin fantasmas. El alma necesita también, para entender de algunas potencias que preparen los fantasmas para que sean inteligibles en acto, a saber la potencia cogitativa y memorativa. Por eso dice Aristóteles que nunca entiende al alma sin fantasmas y nada entiende sin el entendimiento pasivo, que llama potencia cogitativa.³⁹⁶

³⁹⁶ *Intelligere autem etsi non sit operatio per aliquod organum corporale exercita, tamen obiecta eius sunt phantasmata, quae ita se habent ad ipsam ut colores ad visum: unde, sicut visus non potest*



Si concebimos las potencias dentro de un orden, el entendimiento y la voluntad *no operan de la nada*. No accedemos a ideas, juicios, decisiones de modo directo, sino abstrayendo de lo particular y concreto. Por eso es posible decir que la función de la sensibilidad está en preparar el objeto psíquico, para que, siendo luego entendido, pueda ser imperado. Esto permite al hombre vivir de acuerdo a la razón, que es su principio más excelente.

Ahora bien, dado que el ser humano está sujeto al tiempo, no sólo es verdadero que debe abstraer de la sensibilidad en un momento dado, sino que además la sensibilidad es síntesis de muchos momentos. Si quisiéramos hacer una comparación, ella no puede ser vista como un punto, sino como una línea constituida por muchos puntos en potencia, y la abstracción se realiza a partir de un punto, sí, pero aquel que es extremo de la línea. Por tanto, así como el extremo de la línea es sólo una parte de la línea y no puede ser entendido al margen de ella, así, la abstracción del entendimiento ocurre sobre un objeto particular que no puede desvincularse completamente de la experiencia sensible total. Es sólo una comparación y tampoco hay que ir más allá de lo que queremos poner de relieve: la dimensión de *continuum* y de *permanencia* que tiene la sensibilidad. Ahora bien, en la sensibilidad, la síntesis pertenece al *experimentum*, del cual ya hemos hablado. En lenguaje de Fabro, lo que ocurre es la incorporación de la experiencia en «esquemas perceptivos», quien los entiende como el resultado de una "solidificación discriminativa"³⁹⁷. Es decir, conjuntos ordenados de objetos constituidos ya en nuestra sensibilidad como totalidades. Por donde se deja ver que cuando decimos que las potencias racionales no operan *ex nihilo*, no es sólo porque se requiera el dato sensible singular, sino además porque ese dato está organizado como totalidad disposicional. Identificando lo propio del *experimentum*, pero comparándolo con la asociación de ideas perteneciente a la dimensión racional, explica Fabro:

Por lo tanto se debe reconocer que los contenidos representativos -por el hecho de que proceden de lo indistinto a algo distinto en torno a un núcleo permanente del objeto- no

videre sine coloribus, ita anima intellectiva non potest intelligere sine phantasmatis. Indiget etiam anima ad intelligendum virtutibus praeparantibus phantasmata ad hoc quod fiant intelligibilia actu, scilicet virtute cogitativa et memorativa: de quibus constat quod, cum sint actus quorundam organorum corporis per quae operantur, quod non possunt remanere post corpus. Unde et Aristoteles dicit quod nequaquam sine phantasmate intelligit anima; et quod nihil intelligit sine intellectu passivo, quem vocat virtutem cogitativam. (Contra Gentiles, lib. 2 cap. 80 n. 6)

³⁹⁷ CORNELIO FABRO, *Percezione e pensiero* (Segni: EDIVI, 2008), 178, citado en JOAN D'ÁVILA, JUANOLA, *Los sentidos internos*, 234.



permanecen cerrados y aislados en sí, sino que se integran en un contenido que se refiere a todos, y a todos los resume sintéticamente, y que se reproduce como tal en cada nueva experiencia. La integración que aquí interviene es bastante distinta de aquella que puede darse por la asociación de las ideas; en la percepción la contribución de la experiencia pasada tiende a la realización fenoménica del significado como un "todo" cualificado e inmediatamente dado: la asociación es uno de los factores secundarios de la percepción, no el primero que es la *incorporación del significado*.³⁹⁸

Específicamente en este proceso de integración podríamos decir que tiene lugar la enfermedad psicológica. Porque antes de que un sujeto tome una decisión o entienda algo, las cosas del mundo con las que se encuentra, se le aparecen -actualizan- en su valor sensible, como intenciones no sentidas, de acuerdo a una nueva síntesis entre lo percibido y los esquemas previos. Estos esquemas previos son el mismo *experimentum* que es "forma" de la enfermedad psicológica. De manera que lo que ocurre en este encuentro es la actualización de la enfermedad psicológica que previamente se encontraba en el *experimentum* sólo a modo de disposición.

Por lo tanto, así como la dimensión sensible prepara naturalmente para la comprensión racional o para la decisión voluntaria, también puede obstaculizar, y por ello insistimos que los problemas psicológicos son previos a la dimensión racional. Además esto es coherente con el modo como muchas personas que padecen una enfermedad psicológica experimentan su disposición, esto es, como algo que surge no sabiendo de dónde o por qué. Se introduce en la vida desde el momento mismo que se enfrentan a ciertas situaciones, precisamente en la incorporación del significado de dichas situaciones. Sólo posteriormente podrá ser objetivada por la inteligencia y, dependiendo de la intensidad del afecto, controlada por la voluntad.

4.8 La anulación de la voluntad por parte de la enfermedad psíquica

La emoción puede ser intensa en un grado tal que anule por completo la voluntad. Pero para esto, es necesario que la anulación sea completa. Y esto porque recordemos que en una serie de potencias motoras ordenadas entre sí, la inferior no se mueve a no ser por la superior, de manera que, si se conserva el uso de razón, aún cuando exista un desorden en el apetito sensitivo, de su movimiento no se sigue inmediatamente la

³⁹⁸ Ibid., 234.



operación, sino que sólo podrá influir en ella en mayor o menor medida. Sólo si quitamos el apetito racional tenemos involuntario *simpliciter*:

Un acto que por su género es malo, sólo se excusa totalmente de pecado si viene a ser totalmente involuntario. Por consiguiente, si la pasión es tal que haga totalmente involuntario el acto que le sigue, excusará totalmente de pecado; en otro caso, no.³⁹⁹

Mas, para aclarar este punto, es necesario considerar las diversas circunstancias en las que un acto llega a ser voluntario, porque sin duda hay grados diversos de voluntariedad. Por eso, santo Tomás a continuación explica:

Respecto de lo cual parece que hay que considerar dos cosas. Primero, que algo puede ser voluntario en sí mismo, v. gr., cuando la voluntad tiende a ello directamente; o en su causa: cuando la voluntad tiende a la causa y no al efecto, como es claro en el que se embriaga voluntariamente —pues por eso se le imputa como si fuese voluntario lo que comete estando ebrio—. En segundo lugar, hay que tener en cuenta que una cosa puede decirse voluntaria directa o indirectamente. Directamente es aquello a lo que tiende la voluntad; indirectamente, aquello que la voluntad pudo impedir y no impidió.

Según esto, pues, hay que distinguir. Porque la pasión a veces es tan grande que quita totalmente el uso de la razón: como se ve en los que están fuera de sí por el amor o por la ira. Y entonces, si tal pasión desde el principio fue voluntaria, el acto se imputa como pecado, porque es voluntario en su causa, como dijimos también de la embriaguez. Mas si la causa no fue voluntaria, sino natural, como si uno por enfermedad u otra causa parecida cae en tal pasión que le priva totalmente del uso de la razón (entonces) el acto se vuelve totalmente involuntario⁴⁰⁰

De este modo, si la causa es corpórea, ya sea porque existe desde el nacimiento, o por una lesión orgánica, esa pasión está completamente exenta de voluntariedad. Pero interesa ahora destacar que un acto puede ser obstaculizado completamente en su

³⁹⁹ *Solum actus aliquis qui de genere suo est malus, totaliter a peccato excusatur, quod totaliter involuntarius redditur. Unde si sit talis passio quae totaliter involuntarium reddat actum sequentem, totaliter a peccato excusat, alioquin, non totaliter.* (*Summa Theologiae* I-II, q. 77, a. 7 in c.)

⁴⁰⁰ *Circa quod duo considerata videntur. Primo quidem, quod aliquid potest esse voluntarium vel secundum se, sicut quando voluntas directe in ipsum fertur, vel secundum suam causam, quando voluntas fertur in causam et non in effectum, ut patet in eo qui voluntarie inebriatur; ex hoc enim quasi voluntarium ei imputatur quod per ebrietatem committit. Secundo considerandum est quod aliquid dicitur voluntarium directe, vel indirecte, directe quidem, id in quod voluntas fertur; indirecte autem, illud quod voluntas potuit prohibere, sed non prohibet. Secundum hoc igitur distinguendum est. Quia passio quandoque quidem est tanta quod totaliter aufert usum rationis, sicut patet in his qui propter amorem vel iram insaniunt. Et tunc si talis passio a principio fuit voluntaria, imputatur actus ad peccatum, quia est voluntarius in sua causa, sicut etiam de ebrietate dictum est. Si vero causa non fuit voluntaria, sed naturalis, puta cum aliquis ex aegritudine, vel aliqua huiusmodi causa, incidit in talem passionem quae totaliter aufert usum rationis; actus omnino redditur involuntarius, et per consequens totaliter a peccato excusatur.* (*Summa Theologiae* I-II, q. 77, a. 7 in c.)



voluntad, por una pasión. Si esto ocurre, no hay voluntariedad. Pero esto puede ser de dos modos: 1) que la voluntad está completamente anulada en el acto, por lo cual hay involuntariedad en el mismo, pero se conserva la razón habitual, de manera que cuando cesa el efecto de la pasión la razón recupera su juicio y su imperio; 2) la voluntad está completamente anulada de modo habitual ya sea por constitución, por alguna lesión orgánica o por una pasión habitual, y de ser este último el caso, no hay voluntariedad y el problema se le atribuye al apetito sensitivo, de la misma manera como ocurre en los animales.

En ambos casos, la pasión explica el acto *simpliciter*. Pero la diferencia es relevante. En el primer caso, el sujeto puede ser conciente de su problema y luchar contra el; en el segundo sólo resta administrar medicamentos y manejarlo conductualmente.

Para que esto último ocurra, deben ocurrir eventos de mucha gravedad y que en virtud de ellos se consuma la personalidad completa en la enfermedad psíquica. Además, en cuanto que la disposición no es acto, sino algo que está entre el acto y la potencia, por sí misma no puede obstaculizar la voluntad actual, sino sólo cuando se actualiza por medio de alguna pasión. De manera que la enfermedad psicológica sólo impedirá a la voluntad actuar libremente, es decir, como *causa sui*⁴⁰¹, si la disposición se ha extendido a un grado tal que la pasión esté permanentemente actualizándose.

Mas, aún cuando esto sea posible, hay que considerar que lo comúnmente observado se condice más bien con que en las personas se suele encontrar algún núcleo conservado, es decir, psíquicamente sano. Víctor Frankl advirtió claramente esto, incluso para los trastornos psicóticos:

El análisis existencial revela una espiritualidad intacta e intocable que queda aún detrás de la psicosis y apela a una libertad que se encuentra aún por encima de la psicosis: la libertad de enfrentarse con la psicosis de una manera o de otra: bien sea defendiéndose de ella o bien conciliándose con ella. En otras palabras: el análisis existencial, en tanto que es psicoterapia o tan pronto como llega a ser logoterapia, descubre no sólo lo espiritual, sino que apela también a esta espiritualidad, apela a una potencia resistente espiritual. Somos conscientes del horror que causa la palabra apelar a los ojos de la psiquiatría contemporánea. Pero, ¿no ha dicho W von Baeyer que 'la pedagogía médica de los dementes apela a la libertad y responsabilidad'? ¿No ha dicho J. Segers que 'ciertamente se requiere valor moral para apelar a una libertad

⁴⁰¹ En el epígrafe siguiente abordaremos esta cuestión con más detalles.



responsable', pero que 'tenemos que conseguir ese grado en la clínica'? ¿No ha testificado E. Stransky que oficiales endogenodepresivos que habían dado su palabra de honor de no suicidarse mantuvieron la palabra? ¿No ha señalado E. Menninger-Lerchenthal decididamente que 'la experiencia personal me dice que la depresión endógena no penetra a veces hasta el núcleo de la personalidad, donde se haya arraigada su actitud básica'? A nuestro parecer, incluso el hombre afecto de una depresión endógena puede resistir en cuanto persona espiritual esta afección del organismo psicofísico y mantenerse de este modo fuera del acaecer orgánico de la enfermedad.⁴⁰²

De modo que, aún en la afección más intensa o en una que compromete tanto el organismo como la psicosis, según Frankl permanece un núcleo espiritual, como él lo llama, intacto. No es momento de discutir si en la psicosis tal núcleo permanece, pero es posible observar que en la neurosis, en la gran mayoría, sí.

De no existir una voluntad conservada, sino totalmente dominada por la pasión, entonces estaríamos frente a un hombre que opera al modo animal, impedido en lo que tiene de específicamente humano. Por otro lado, en este caso no podemos hablar de enfermedad psicológica o sólo de un modo imperfecto. Se requiere de una porción de racionalidad conservada, para que en función de ella exista conflicto psíquico, en algún grado. Por eso que en el animal propiamente no hay enfermedad psicológica; no existe la posibilidad de que se experimente siendo atraído por un agente extraño hacia un lugar contrario a su naturaleza. Se podría objetar que el aspecto pasivo de la enfermedad no está tanto en el *experimentarse* atraído, como en el hecho de efectivamente serlo. Y esto podría concederse, de modo que también a esta situación denominemos enfermedad psicológica y, por ende, también los animales padecerían enfermedades psicológicas. Mas, si así lo hiciéramos, tendríamos que reconocer a su vez, que entre ambas existe una diferencia, en función de la cual la razón de enfermedad se encuentra realizada de un modo más imperfecto en el animal. Recordemos para estos efectos la inferioridad de la estimativa animal con respecto la cogitativa humana:

La facultad estimativa es la que dirige la vida del animal y su influencia sobre los afectos es análoga a la que existe en el ser humano, entre la cogitativa y los afectos; aunque debe tenerse en cuenta que "todos los movimientos del animal domesticado [...] se resuelven en

⁴⁰² VICTOR FRANKL, *Teoría y terapia de las neurosis* (Barcelona: Herder, 2001), 87-88.



complejos de asociación de imágenes cargados de emotividad del orden del binomio placer-dolor⁴⁰³

La estimativa no participa de la razón, por lo tanto, para decirlo de otro modo, ambas son enfermedades psicológicas y que guardan entre sí una relación analógica, en la que el primer analogado es aquella en la que padece un ser humano cuya voluntad está en algún grado conservada, porque en ella se salva el *ser arrastrado* en la dimensión objetiva y subjetiva; tanto en lo que toca a la trasgresión de la naturaleza del sujeto, como en la experiencia de sentirse arrastrado del mismo sujeto. No importa que la persona no logre objetivar las causas de tal atracción, sino que basta el hecho de que se experimente siendo arrastrada. En el animal esto no ocurre, porque no hay un apetito superior que lo contradiga, cual es la voluntad⁴⁰⁴.

Además, hay que agregar que el elemento subjetivo no es igual en la enfermedad psíquica que en la enfermedad corpórea. En efecto, la enfermedad psíquica es una privación que se da respecto a la operación psíquica, y ésta al consistir en un acto intencional ocurre mediante la conciencia, una de cuyas funciones es testificar, en este caso, la misma operación psíquica. No nos referimos a la conciencia que la razón tiene de su propio acto, sino a la conciencia que se tiene respecto a una tendencia sensible. De modo que la conciencia es inherente a la operación psíquica. Aplicado a la enfermedad psíquica, es inherente y no algo accidental el que la persona sea consciente de que se está experimentando como siendo arrastrada en una dirección. Si la conciencia en el hombre, además tiende no sólo a ser conciencia psicológica, sino a alcanzar su perfección racional, entonces la enfermedad psíquica será en mayor medida, o cumplirá perfectamente la razón de enfermedad psíquica, si el sujeto se experimenta como siendo arrastrado y esto lo advierte con su entendimiento. Por este motivo, más razón de enfermedad tendrá una disposición mientras más ajena se experimente en la subjetividad, y lo es en mayor medida si se conoce mediante el entendimiento.

En cambio, la enfermedad corpórea, ante todo priva en la dimensión vegetativa, que es sin conocimiento. Por lo tanto, no es un elemento que la cualifique esencialmente. De acuerdo a esto, hay que decir que en ella lo único importante es que arrastre fuera del

⁴⁰³ JOAN D'ÀVILA JUANOLA, «Los sentidos internos», 248. Juanola cita a VICTORINO RODRÍGUEZ, «La cogitativa en los procesos de conocimiento y afección» *Estudios Filosóficos* 6, nº 12 (1957), 277.

⁴⁰⁴ Cfr. *Summa Theologiae* I, q. 81, a. 3 in c.



lugar conveniente según la naturaleza vegetativa. Por ello, es tan enfermedad un cáncer que crece silencioso, como un cálculo renal que duele y se conoce.

4.9 La pasión como obstáculo para la operación voluntaria

Absolutamente, diremos que la operación del incontinente es voluntaria. Si decimos que es un acto enfermo porque nace de una disposición morbosa, este calificativo no será absoluto, sino relativo, en cuanto que *simpliciter* es voluntario porque no ocurre sino mediante ella, según hemos visto. Pero esto no quita la utilidad de percibir la disposición morbosa, para afirmar que en dicho acto existe un obstáculo para la operación, que actúa a modo de traba:

los hombres pueden tener maneras de conocer distintas de las mencionadas. En efecto, 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.⁴⁰⁵

Por la cita se ve que Aristóteles considera que en el incontinente se encuentran estos modos de ser, es decir, pasiones estables que arrastran fuera del orden de la naturaleza. De tal modo que creemos poder afirmar que en la incontinencia o pecado por pasión, cuando existe a modo disposición, está contenida la enfermedad psíquica como obstáculo o traba para la operación voluntaria: "Así, es manifiesto que los incontinentes son dispuestos de manera similar a los durmientes, maníacos o ebrios, quienes tienen el hábito de ciencia práctica trabado en lo particular"⁴⁰⁶.

Decir que la mala disposición del apetito sensitivo es una traba para la operación racional implica volver a recordar que esta disposición no tiene porque tener necesariamente por causa la voluntad. Si reducimos la enfermedad psíquica a los vicios, lo que estamos haciendo es una afirmación ética. Esto en sí mismo no supone

⁴⁰⁵ ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* VII, 1147a.

⁴⁰⁶ *Manifestum est quod incontinentes similiter disponuntur dormientibus, aut maniacis aut ebriosis, quod scilicet habent habitum scientiae practicae in singularibus ligatum.* (*Sententia Ethic.*, lib. 7 l. 3 n. 15)



ninguna dificultad, de hecho, es necesario que el ético y el mismo psicólogo realicen este ejercicio para ordenar al hombre a su fin último. Pero de ahí no se sigue que *per se* la enfermedad psíquica sea un vicio ni que pueda ser reducido a él, porque la mala disposición en que consiste no se toma por su relación con la voluntad. Por esto mismo es que, toda mala disposición moral, en cuanto que disposición, es lo mismo que la enfermedad psíquica, pero tomada en relación a la voluntad; en cambio, en la enfermedad psíquica hacemos abstracción de ella, porque la definimos en su estatus propio. Si bien la enfermedad psíquica, puede llegar a ser materia de la ética, intentamos afirmar aquí en qué medida, siendo distinta a ella, posee cierta autonomía, razón por la cual puede llegar a ser materia de otras disciplinas, desde una formalidad diversa, como lo hace la psicología clínica.

La enfermedad psicológica es un desorden que obstaculiza la operación voluntaria cuando la voluntad se encuentra bien ordenada en la intención del fin. Ahora bien, en cuanto que obstáculo, también podríamos decir que somete al hombre a una *servidumbre*. Analicemos este concepto destacando algunos elementos del excelente análisis que hace el P. Miguel Ángel Fuentes sobre él.

Comencemos por una cita:

Por contraposición al estado de libertad, el estado de servidumbre es definido por el Aquinate como *causa alterius* (...) podemos circunscribir su naturaleza a dos elementos esenciales: 1) no tiene en sí el principio de su movimiento, o al menos no tiene en sí **todo** el principio de su movimiento como es el caso de las causas instrumentales (recibe, pues de otro la **causalidad moviente principal**); 2) no tiene en sí el principio de la determinación de su acto, es decir, no se mueve hacia su propio fin (recibe de otro la **causalidad final**)⁴⁰⁷

De esta manera, el siervo es definido porque recibe una causa ajena y actúa en función de ella. Santo Tomás explica muy bien esto:

el siervo y el libre difieren en que *el libre es dueño de sí*, como dice el Filósofo al comienzo de *Metaphys.*; mientras que el siervo depende de otros. Hay, por tanto, servidumbre cuando se retiene a alguien para utilidad propia. Porque todos desean el bien propio y se entristecen cuando lo propio debe ser cedido en favor de otro, este dominio conlleva la aflicción en los sometidos.⁴⁰⁸

⁴⁰⁷ P. MIGUEL ÁNGEL FUENTES, *El señorío histórico del pecado en el comentario de santo Tomás de Aquino al «Corpus Paulinum»*, 163.

⁴⁰⁸ *Quia servus in hoc differt a libero, quod liber est causa sui, ut dicitur in principio Metaphys.; servus autem ordinatur ad alium. Tunc ergo aliquis dominatur alicui ut servo, quando eum cui dominatur ad*



El mismo P. Fuentes comentando esta cita completa su explicación anterior:

En este texto se pone en evidencia esta determinación que imprime la causa extraña, sobre el movimiento del que es esclavo, a saber, lo **ordena a otro, lo refiere a la utilidad de otro**. El Aquinate manifiesta así el aspecto “utilitarístico” que se observa en la servidumbre (...) el *servus* es “ordenado” a un bien diverso del suyo, es más, **debe ceder a otro** “illud bonum quod deberet esse suum”; a esta *ordenatio* se añade el “**ser movido**” (“sicut ab alio movente motus”) con lo cual se relaciona el sentido de **instrumentalidad** que se alza como trasfondo de esta concepción (de hecho Santo Tomás afirma en repetidas oportunidades que el esclavo es como un **instrumento animado**); hay que agregar, finalmente, el “**ser usado, utilizado**” y el “**ser usurpado**” del bien que a uno le corresponde⁴⁰⁹

Así, la servidumbre define una relación entre dos cosas: el siervo y lo servido. En este caso, el siervo es el ser humano como un todo, mientras que lo servido son las pasiones. Como el mismo P. Fuentes advierte, las pasiones no son la única posibilidad a la que puede servir el hombre; en el orden natural, ese *alterius* puede ser también la misma voluntad en su dimensión habitual, es decir, los hábitos morales, de modo que la voluntad actual se pone al servicio de la voluntad habitual. Pero cuando hablamos de la enfermedad psicológica, ese *otro* es la disposición misma de la sensibilidad desordenada que empuja al sujeto y lo obstaculiza en su operación voluntaria.

Por otra parte, si decimos que la enfermedad psíquica es un obstáculo para la operación voluntaria, hay otra arista que interesa destacar. Y es que si la enfermedad psíquica es un obstáculo que trava en lo particular, es compatible con que exista simultáneamente a una virtud. Esto quiere decir que es compatible tener una enfermedad psíquica y el hábito, por ejemplo, de templanza o fortaleza. No obstante, es cierto que no se podrán verificar sensiblemente los efectos de la virtud en la potencia concupiscible e irascible y que, en cuanto tal, no existirá una virtud poseída perfectamente. Ya lo decía santo Tomás:

La continencia y la perseverancia no son perfecciones del apetito sensitivo, como consta por el hecho de que en el hombre continente y perseverante sobreabundan pasiones desordenadas, lo cual no ocurriría si el apetito estuviese perfeccionado con algún hábito que lo conformase a

propriam utilitatem sui, scilicet dominantis, refert. Et quia unicuique est appetibile proprium bonum, et per consequens contristabile est unicuique quod illud bonum quod deberet esse suum, cedat alteri tantum; ideo tale dominium non potest esse sine poena subiectorum. (*Summa Theologiae* I, q. 96, a. 4 in c.)

⁴⁰⁹ P. MIGUEL ÁNGEL FUENTES, *El señorío histórico del pecado en el comentario de santo Tomás de Aquino al «Corpus Paulinum»*, 164.



la razón. Pero la continencia, como también la perseverancia, es una perfección de la parte racional que resiste a ser arrastrada por las pasiones. Sin embargo, no alcanza la condición de virtud, porque la virtud intelectual que bien dispone a la razón respecto de los actos morales presupone el apetito recto del fin, para captar bien los principios, es decir, los fines a partir de los cuales razona; lo cual no se da en el continente y en el perseverante. Además, la operación que procede de dos potencias tampoco puede ser perfecta, a no ser que una y otra potencia posean el debido hábito perfectivo, así como la acción de un agente que obra mediante un instrumento no está bien preparado, por muy perfecto que sea el artífice principal. Por consiguiente, si el apetito sensitivo, al que mueve la parte racional, no es perfecto, por muy perfecta que sea la parte racional, la acción resultante no será perfecta; y por eso, tampoco el principio de la acción será virtud. De todo lo cual resulta que la continencia en los placeres y la perseverancia frente a las tristezas no son virtudes, sino algo menos que la virtud, según dice el Filósofo, en el libro VII de la *Ética*⁴¹⁰.

Sin embargo, la razón puede estar bien dispuesta con respecto a sus objetos. De hecho, cuando se supera una enfermedad psíquica y se posee una disposición moral virtuosa del mismo género que el desorden sensible, entonces con notable facilidad se verifica la virtud en los mismos actos que antes estaban impedidos. Así, se confirma la sentencia de santo Tomás: "Cuando se posee un hábito, de no haber un impedimento éste opera por sí mismo"⁴¹¹. Y la natural conducción del hábito hasta su fin, es decir, la operación, se puede comparar según una semejanza con el movimiento continuo según el lugar: "Todo lo que se mueve continuamente desde el principio de su movimiento es llevado hacia el fin, hacia lo que llegará al cambiar de lugar, si no hay algo que lo impida"⁴¹². Pero para esto, se requiere de la adecuada disposición del instrumento, que

⁴¹⁰ *Ad secundum dicendum quod continentia et perseverantia non sunt perfectiones appetitivae virtutis sensitivae. Quod ex hoc patet, quod in continente et perseverante superabundant inordinatae passionibus, quod non esset, si appetitus sensitivus esset perfectus aliquo habitu conformante ipsum rationi. Est autem continentia, seu perseverantia, perfectio rationalis partis, quae se tenet contra passionibus ne deducatur. Deficit tamen a ratione virtutis, quia virtus intellectiva quae facit rationem se bene habere circa moralia, praesupponit appetitum rectum finis, ut recte se habeat circa principia, id est fines, ex quibus ratiocinatur; quod continenti et perseveranti deest. Neque etiam potest esse perfecta operatio quae a duabus potentiis procedit, nisi utraque potentia perficiatur per debitum habitum, sicut non sequitur perfecta actio alicuius agentis per instrumentum, si instrumentum non sit bene dispositum, quantumcumque principale agens sit perfectum. Unde si appetitus sensitivus, quem movet rationalis pars, non sit perfectus; quantumcumque rationalis pars sit perfecta, actio consequens non erit perfecta. Unde nec principium actionis erit virtus. Et propter hoc, continentia a delectationibus, et perseverantia a tristitiis, non sunt virtutes, sed aliquid minus virtute, ut philosophus dicit, in VII Ethic. (Summa Theologiae, I-II, q. 58, a. 3 ad. 2)*

⁴¹¹ *Sed quando sic se habet quod habet habitum scientiae, non oportet quod reducat in secundum actum per aliquod agens, sed statim per seipsum operatur. (In Physic., lib. 8 l. 8 n. 3)*

⁴¹² *Omne quod movetur continue, a principio sui motus ferebatur sicut in finem ad hoc ad quod pervenit secundum loci mutationem, nisi fuerit aliquid prohibens. (In Physic., lib. 8 l. 18 n. 2)*



es justamente aquello que se encuentra trastornado en la enfermedad psíquica. Y por ello, no se alcanzará la perfección de la virtud humana en todas sus dimensiones. Mas - y esto interesa destacarlo- hay que concluir que de conservarse la buena elección, la enfermedad psíquica, aunque mal disponga el instrumento y por lo mismo impida la manifestación perfecta de la virtud, no disminuye el mérito de la obra, sino que incluso, lo aumenta.

Terminemos este capítulo con una cita del P. Fuentes que, además de concluir, nos ayudará a dejar planteado el problema al que deberemos abocarnos en el próximo capítulo:

Es cierto que en el acto pecaminoso el hombre es “causa sui” en cuanto “ad exercitium” en la medida en que dicho acto nace de la voluntad iluminada por la inteligencia (esto no se discute, de lo contrario salimos de la esfera de la moralidad humana). Pero, en cierto sentido, puede decirse también que el pecador actúa “causa alterius”, en cuanto parte de la energía de esta causalidad se deriva o bien del hábito vicioso, o bien de la pasión desordenada, lo cual contradice el bien humano. En efecto, la presencia de un vicio o de una pasión desordenada representa la existencia de una cualidad que produce un detrimento en el sujeto sobre el que éstas radican.⁴¹³

La coexistencia de ambos elementos -voluntariedad y enfermedad psíquica- es posible y real, siempre que en una *misma cosa* se considere un aspecto u otro. Pero este aspecto visto por el psicólogo, a saber, la disposición del apetito sensitivo, en sí misma, es sólo una consideración material. Esto plantea de manera imperiosa la necesidad de conocer la formalidad por la que mira un psicólogo. Sólo ella arrojará una luz más clara al respecto.

⁴¹³ P. MIGUEL ÁNGEL FUENTES, *El señorío histórico del pecado en el comentario de santo Tomás de Aquino al «Corpus Paulinum»*, 187.



V. LA SALUD PSÍQUICA COMO OBJETO FORMAL DE LA PSICOLOGÍA CLÍNICA

1. La salud psíquica como forma y fin de la psicología clínica

Toca ahora tratar el principal de los temas, del cual penden definitivamente todos los otros y consiste en definir qué es la salud psíquica. Para cualquier psicólogo, de cómo conceptualice la salud, dependerá cómo entienda posteriormente la enfermedad y, en función de ello, el tratamiento.

Tal como lo hemos hecho notar, en la actualidad, el camino más común pasa por no conceptualizar el objeto formal, sucediendo esto no sólo a la psicología clínica, sino a las ciencias en general. Llega entonces a ser el criterio orientador, por un lado, la eficacia o no de tal o cual técnica, utilizando como medio de verificación para ello, la evidencia empírica. En la vereda opuesta, encontramos autores cuyo sustento no es la evidencia empírica, sino la coherencia teórica con algunos planteamientos iniciales que tienen la connotación de principios, pero carentes de un criterio científico. Por eso, en general, no resisten mayores análisis cuando son sometidos al escrutinio de la razón.

Pero, aún con grandes diferencias, todos compartimos el hecho de buscar la salud psicológica para nuestros pacientes⁴¹⁴. El problema surge al proveer de contenido esta afirmación. Ahora bien, dentro de todas las preguntas que podríamos hacer al respecto, la más ardua y, a la vez, la más importante es qué sea la salud.

A primera vista, que ésta sea la pregunta más importante no parece evidente. De hecho fácilmente podríamos inclinarnos a creer que, por ejemplo, la definición de la enfermedad psíquica es más importante o la determinación de las técnicas más eficaces. Sin embargo, para comprender esto debemos pensar sobre la naturaleza del fin y su importancia. El profesor Klaus Droste, a propósito del fin como causa comenta lo siguiente:

⁴¹⁴ "El siglo XX ha sido testigo de una sucesión de surgimientos y caídas de diversos modelos psicoterapéuticos, lo que nos ha llevado a comenzar el siglo XXI inmersos dentro de una polifonía de distintas psicoterapias, cuyo único punto de convergencia no parece ser otro que el buscar la salud mental del paciente." CRISTIÁN RODRÍGUEZ. *Razón práctica y cogitativa. Una aproximación a la Terapia Cognitiva de Beck desde la psicología filosófica de Tomás de Aquino*. http://www.academia.edu/2208441/Raz%C3%B3n_Pr%C3%A1ctica_y_Cogitativa._Una_aproximaci%C3%B3n_a_la_Terapia_Cognitiva_de_Beck_desde_la_psicolog%C3%ADa_filos%C3%B3fica_de_Tom%C3%A1s_de_A (Consultado el 20 de mayo de 2017), 1.



el orden intrínseco es la adecuada relación entre las partes de un todo, como la configuración del ser humano, el orden moral o el orden de una sociedad, lo cual constituye un fin. Sin embargo, éste es secundario al fin extrínseco para el cual es dispuesto tal orden, esto es, el orden respecto del fin. En la tripulación de un barco, por ejemplo, cada miembro tiene funciones particulares diferentes de los demás y las lleva a cabo en la medida en que desea llegar al mismo puerto. El orden de los tripulantes sería el fin intrínseco, ya que si no están ordenados el barco no puede navegar. Para navegar se debe mantener el orden: que el capitán mande, el cocinero prepare la comida, el timonel siga el rumbo y los asistentes ayuden. Pero la navegación del barco, incluyendo la organización de su tripulación, ocurre en orden al puerto de destino, siendo éste último el fin extrínseco. De esta forma, el orden interno del barco es causado por el fin extrínseco. Si todos desearan llegar a un puerto distinto o a ningún puerto, no tendría sentido que se ordenaran para navegar. Por eso, sin el fin extrínseco todo sería un caos al interior de la embarcación.⁴¹⁵

Pero hemos de situar la importancia que tiene el fin relacionándolo con las otras tres causas. Dice santo Tomás:

el fin es la causa de la causalidad eficiente, porque hace a lo eficiente ser eficiente, y de igual modo hace a la materia ser materia y a la forma ser forma, puesto que la materia no recibe la forma a no ser causa del fin y la forma no perfecciona a la materia sino a causa del fin. Por esto se dice que el fin es la causa de las causas, ya que es la causa de la causalidad en todas las causas.⁴¹⁶

La razón definitiva, está en notar que la forma y la materia no llega a ser tal a no ser que intervenga la causa eficiente y ésta responde a un fin: "la materia no alcanza la forma sin la moción de la causa agente, pues nada puede pasar por sí mismo de la potencia al acto. Pero la causa agente sólo actúa en vista del fin"⁴¹⁷. Entre las causas existe un ordenamiento, en virtud del cual, si no es por la causa eficiente, la forma no es introducida en la materia, pero a su vez, la causa eficiente responde a un fin: "se dice causa eficiente con respecto del fin, aunque el fin no sea en acto, sino por la

⁴¹⁵ KLAUS DROSTE, «La palabra del padre en el orden natural humano para la contemplación del ser personal», 27.

⁴¹⁶ *Unde finis est causa causalitatis efficientis, quia facit efficiens esse efficiens: similiter facit materiam esse materiam, et formam esse formam, cum materia non suscipiat formam nisi per finem, et forma non perficiat materiam nisi per finem. Unde dicitur quod finis est causa causarum, quia est causa causalitatis in omnibus causis. (De principiis naturae, cap. 4)*

⁴¹⁷ *Cuius ratio est, quia materia non consequitur formam nisi secundum quod movetur ab agente, nihil enim reducit se de potentia in actum. Agens autem non movet nisi ex intentione finis. (Summa Theologiae I-II, q. 1, a. 2 in c.)*



operación del agente; pero el fin se dice causa eficiente porque no se opera sino con intención del fin."⁴¹⁸. Además,

Si un agente no estuviera determinado a lograr algo concreto, no haría una cosa en vez de otra, porque, para que produzca un efecto determinado, tiene que estar determinado a algo cierto, lo cual tiene razón de fin.⁴¹⁹

Siempre el fin es aquello por lo que se hace todo lo demás. Es la causa última por la que se saca a una cosa de la nada. Pone en movimiento a todos los entes y la dinámica de relación entre ellos. Esto no hay que entenderlo como una posibilidad coherente, sino como algo necesario, de modo que es contradictorio que algo opere sin un fin; sería equivalente a decir que algo opera y no opera a la vez y bajo el mismo aspecto.

El fin explica toda ciencia, actividad, decisión, pensamiento. Es fácil comprobar que todo se ordena a un fin, si pensamos que cada vez que éste cambia, todo lo demás se reordena.

Pero evidentemente, el fin cobra especial importancia en una ciencia práctica. La razón está en que el fin es a la vez forma de dicha ciencia. Por lo tanto, no explica la ciencia sólo como causa extrínseca, sino que el fin es causa intrínseca de su proceder. Por lo tanto, siempre que desaparece el fin, se pierde lo demás. En una ciencia especulativa esta relación es mediata, de modo que no se altera su razón esencial si cambiamos el fin; en cambio en una ciencia práctica perdemos también su razón esencial porque en ella fin y forma se identifican.

En la psicología clínica, si quitamos el fin, es decir, la salud psíquica, toda consideración que pueda hacerse acerca de las técnicas, el encuadre, factores que intervienen en el éxito terapéutico, pierde su sentido clínico. Podrá tener un sentido pedagógico, filosófico, ético, pero no será propiamente clínico.

Ahora bien, podría preguntarse si no tendrá acaso la psicología clínica varios fines y no sólo uno. De hecho, es posible observar que en su desempeño profesional, el psicólogo

⁴¹⁸ *Efficiens enim dicitur causa respectu finis, cum finis non sit in actu nisi per operationem agentis: sed finis dicitur causa efficientis, cum non operetur nisi per intentionem finis. (De principiis naturae, cap. 4)*

⁴¹⁹ *Si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud, ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. (Summa Theologiae I-II, q. 1, a. 2 in c.)*



clínico realiza diversas tareas y que a lo largo de una misma sesión, las intervenciones y todos los intentos, tienen variados fines. A esto debe decirse que aunque sean muchos los fines, todos se ordenan a algo uno, en virtud de lo cual se define la ciencia que se aboca a ellos. Pues no hablamos de muchas ciencias, sino de una única, porque de algún modo es posible reducir todos estos fines a un único fin supremo y perfecto en su género. Esto mismo ocurre en los seres humanos, en quienes el fin último explica todo cuánto desea:

Es necesario que el hombre desee por el último fin todo cuanto desea. Y esto por dos razones. En primer lugar, porque cuanto desea el hombre, lo desea bajo la razón de bien; y, si éste no es el bien perfecto, que sería el fin último, es necesario que lo desee como tendiente al bien perfecto, porque siempre el comienzo de algo se ordena a su perfeccionamiento, como se ve en las obras de la naturaleza y en las artificiales. Y, por tanto, el comienzo de una perfección se ordena a la perfección completa, que lo es por el último fin.

En segundo lugar, porque el fin último, cuando mueve al apetito, se comporta del mismo modo que el primer motor en los demás movimientos. Pero es claro que las causas segundas mueven sólo en la medida que son movidas por el primer motor. Por consiguiente, los apetecibles segundos mueven el apetito sólo en orden al primer apetecible, que es el fin último.⁴²⁰

Sin embargo, es posible notar que aunque el fin sea la causa suprema y con mayor razón el fin último, es común que opere implícitamente. En otras palabras, es frecuente que no se reflexione sobre la salud psíquica, que el terapeuta no esté pensando en los momentos en que interviene en el fin al que se dirige su acción. Sin embargo, no por esto el fin deja de tener un influjo eficiente. También en los seres humanos puede verse una comparación con el fin en las ciencias prácticas, en cuanto que aunque no se haga explícito, el fin último sigue explicando su movimiento:

No es necesario que uno piense siempre en el fin último cuando desea o hace algo, sino que la eficacia de la primera intención, que mira al fin último, permanece en el deseo de cualquier otra

⁴²⁰ *Respondeo dicendum quod necesse est quod omnia quae homo appetit, appetat propter ultimum finem. Et hoc apparet duplici ratione. Primo quidem, quia quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni. Quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ultimus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum, quia semper inchoatio alicuius ordinatur ad consummationem ipsius; sicut patet tam in his quae fiunt a natura, quam in his quae fiunt ab arte. Et ideo omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quae est per ultimum finem. Secundo, quia ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem quod causae secundae moventes non movent nisi secundum quod moventur a primo movente. Unde secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis. (Summa Theologiae I-II, q. 1, a. 6 in c.)*



cosa, aun cuando no se piense de hecho en el fin último. Del mismo modo que no es necesario que quien va por un camino vaya pensando a cada paso en el final del trayecto.⁴²¹

El conocimiento del fin es lo primordial. Por ser el fin a la vez forma, en él se revela la actualidad por la que mira un psicólogo cuando considera a un paciente. Por lo tanto, la importancia de considerar la salud psíquica se puede abordar también desde el punto de vista de la actualidad por la que mira un psicólogo clínico. En efecto, si no es captando positiva o actualmente -en oposición a lo privativo- una realidad determinada, no tendremos noticia de ella y, menos de su privación:

El objeto de conocimiento humano (...) es propiamente *inteligible* por su actualidad; es decir, radical y últimamente, en cuanto *es* o tiene *acto de ser* (*esse*); inmediatamente, por su forma, que es acto en el orden de la esencia. Lo potencial sólo es cognoscible por relación al acto.⁴²²

Del mismo modo, la privación sólo es cognoscible por la forma de la cual priva:

El mal es *privatio* y, como tal, es un ente de razón. Pero, cabe aclarar, no es un *mero* ente de razón, puesto que tiene fundamento real, el cual, reductivamente, consiste en un desorden o, si se quiere, en una disposición que la razón juzga, desde la perspectiva de la forma, como negativa.⁴²³

Para reforzar esto, consideremos lo que dice santo Tomás: "la misma potencia es cognoscitiva de los opuestos y la privación no se conoce sino por el hábito"⁴²⁴. Por ejemplo, por la vista conozco el negro y el blanco y por el hábito de ver, conozco la ceguera ante la ausencia de la visión. A semejanza de esto, la psicología clínica que es una ciencia, consiste como toda ciencia, según hemos visto, en un hábito, especificado por su objeto propio. Pues bien, el hábito del psicólogo clínico es especificado por su fin que es la salud psíquica y en virtud de tal hábito se conoce la enfermedad psíquica que es su privación. De modo que mientras más familiarizado se esté con la salud psíquica, mejor se conocerá a su vez la enfermedad psíquica.

Como la enfermedad psíquica es más bien una privación, no podríamos entender apropiadamente lo que hace un psicólogo clínico a partir de ella, de hecho, ni siquiera

⁴²¹ *Ad tertium dicendum quod non oportet ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid appetit vel operatur, sed virtus primae intentionis, quae est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cuiuscumque rei, etiam si de ultimo fine actu non cogitetur. Sicut non oportet quod qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine.* (*Summa Theologiae* I-II, q. 1, a. 6 ad. 3)

⁴²² FELIX LAMAS, *La experiencia jurídica*, 218-219.

⁴²³ FELIX LAMAS, *La experiencia jurídica*, 231.

⁴²⁴ *Cum sit eadem potentia cognoscitiva oppositorum, et privatio non cognoscatur nisi per habitum.* (*Sentencia De anima*, lib. 2 l. 19 n. 12)



tenemos una visión acabada de la enfermedad psíquica si no conocemos precisamente qué es la salud psíquica.

Por lo tanto, lo que creemos necesario comprender es que siempre que un agente opere, lo hará por un fin, sea éste reflexionado o no; y en el caso del psicólogo clínico este fin es la salud psíquica. El modo como se conciba la salud psíquica será explicativo de todas las acciones que emprenda como instrumentos para ese fin: el diagnóstico, las técnicas que utilice, el encuadre terapéutico, el tipo de relación que establezca con el paciente, cada una de sus intervenciones, etc. Que sea explicativo, por lo demás, quiere decir, no sólo que determine un punto de llegada, sino también que imprime una dirección. En otras palabras, el fin es también forma, y por ello es que los medios respecto al fin se comportan como la materia con la forma. Esto significa, por ejemplo, que la salud psíquica en cuanto forma y fin, está verdaderamente presente en el diagnóstico imprimiendo su forma, porque si el diagnóstico clínico es la constatación de una privación -enfermedad psíquica-, esto no es otra cosa que la ausencia de determinada forma. Y esta forma debe necesariamente ser captada con anterioridad. Si se ha comprendido correctamente, esto no es un modo cómo creemos que debieran ser las cosas sino como de hecho son; dicho de otra manera, la necesidad del fin no es una exigencia extrínseca, sino intrínseca, por lo que se realiza en todos los casos se quiera o no. De ahí la importancia de tematizar la salud psíquica y llegar a una conceptualización verdadera, es decir, que coincida con lo que realmente le ocurre a las personas que piden ayuda psicológica.

2. El problema de la definición

El problema se traslada, por tanto, a los distintos modos de concebir la salud psíquica. Finalmente, en función de eso se dividen las escuelas y las corrientes teóricas. A su vez, los procesos terapéuticos que no tienen buen resultado por causa del terapeuta, se deben, en muchos casos, antes que a un mal diagnóstico, a una deficiente comprensión de la naturaleza de la salud psíquica, o mejor dicho, por causa de una deficiente comprensión de la salud psíquica se realiza un mal diagnóstico y una iatrogénica, infértil o parcial dirección terapéutica. Si no se reflexiona sobre esto, se



podrá vivir en la ilusión de que no es necesaria la referencia al fin, pero en definitiva igualmente se operará de tal o cual modo, esto es, por un determinado fin.

A lo largo del trabajo, permanentemente hemos rozado la cuestión de la salud psíquica. Probablemente cuando más nos hemos acercado al meollo del problema fue al confrontar la enfermedad psíquica con la dimensión moral. En efecto, si bien al relacionarla con la enfermedad corpórea hemos ganado el poder justificar la participación esencial de la dimensión corpórea, y con ello la experiencia de verse arrastrado por un agente, también pudimos advertir que esto responde sólo a la dimensión material de la enfermedad psíquica. A su vez, no hemos dejado de insistir en la importancia de conocer formalmente la salud psíquica, por lo cual más atención debemos poner a la aprehensión y apetito del alma. Con respecto al cuerpo, en la disposición anímico-sensible reside formalmente la disposición privativa que supone la enfermedad psíquica. Y en toda la explicación que procuramos sobre la enfermedad psíquica, justificamos la necesidad de considerar el movimiento del apetito sensitivo con independencia de la razón. Pero es momento de ver el otro lado, no menos cierto. Y es que los apetitos concupiscible e irascible en los cuales reside la enfermedad psicológica si bien los hemos considerado con independencia de la razón, son, en palabras de santo Tomás, "naturalmente capaces de obedecer a la razón"⁴²⁵. Veamos con más detalle este punto capital.

El apetito sensitivo está intrínsecamente hecho para obedecer a la razón. No del mismo modo, v.gr., que las operaciones vegetativas, porque si bien es cierto que todas las potencias del alma están hechas para la razón, las potencias vegetativas pueden cumplir bien su operación aunque ésta contradiga el orden de la razón: un acto de gula en que se comió cuando se debía ayunar es contrario a la razón, y sin embargo, en la dimensión vegetativa se operó con completa normalidad. Ellas tienen un fin distinto de la razón, como la conservación del cuerpo. En cambio el fin del apetito sensitivo es más próximo a la razón. Por tanto, en la misma trasgresión de gula, su razón de ser ha sido alterada en cuanto que el apetito sensitivo no alcanza su fin sino en el cumplimiento racional. Y esto lo podemos ver en una consecuencia necesaria que hemos analizado al hablar de los efectos del acto incontinente: si el apetito no se pliega

⁴²⁵ *Per hoc quod natae sunt rationi obedire.* (*Summa Theologiae* I-II, q. 56, a. 4 in c.)



a la razón, aumenta el afecto, se debilita la voluntad y se oscurece la razón, cobrando así el afecto sensible cierta autonomía con respecto a la razón.

Que esto sea así, se puede explicar por varias razones, pero quedémonos con un argumento determinante. La cogitativa se relaciona con la pasión psíquica como la acción con la pasión. Y puesto que, "el agente asimila para sí al paciente, de donde en el fin de la pasión es preciso que lo que padece sea semejante al agente"⁴²⁶, podemos decir que aquello a lo que tiende el apetito sensitivo es la misma intención no sentida captada por la cogitativa. Podemos verlo por un ejemplo de santo Tomás:

aunque el movimiento se divide, de algún modo, en acción y pasión, ambas se especifican por el acto: la acción, por el acto que es principio del obrar; la pasión, por el acto que es término del movimiento. Así, la acción de calentar es una mutación que procede del calor, mientras que su pasión no es otra cosa que un movimiento hacia el calor.⁴²⁷

A su vez, la cogitativa o razón particular es movida y regida naturalmente por la razón universal⁴²⁸. Por lo tanto, por naturaleza, el fin del apetito sensitivo está en la razón universal. De modo que el más mínimo movimiento pasional fuera del orden de la razón, aunque no tenga grandes consecuencias, desordena al mismo apetito.

Por lo tanto, de acuerdo a esta ordenación intríneca, *¿hasta qué punto podemos considerar al apetito sensitivo con independencia de la razón, si el bien suyo no es desligable de ninguna manera del bien de la razón?*

Iluminemos aún más esta pregunta con una reflexión de Lamas. Constatando que la cogitativa y la memoria se afirma que pueden ser sujetos de virtud, dice:

En particular esto se afirma netamente respecto de la prudencia [el que estas potencias puedan ser sujetos de hábito], como se ha aludido más arriba. Ahora bien, la cuestión que aparece aquí es la siguiente: Supuesto que la "experiencia o el experimento propiamente dicho es función específica del sentido interno llamado *cogitativa*", ¿la experiencia como hábito se identifica con el hábito (o los hábitos) del que la cogitativa puede ser sujeto secundario? Si la respuesta fuera afirmativa, resultaría que sólo habría experiencia habitual bajo el imperio de una de las virtudes intelectuales (intellectus-sindéresis, ciencia, técnica, prudencia y sabiduría).

⁴²⁶ *Agens enim assimilat sibi patiens; unde in fine passionis oportet passum esse simile agenti.* (Sentencia De anima, lib. 2 l. 9 n. 7)

⁴²⁷ *Cum enim motus quodammodo distinguatur per actionem et passionem, utrumque horum ab actu speciem sortitur, actio quidem ab actu qui est principium agendi; passio vero ab actu qui est terminus motus. Unde calefactio actio nihil aliud est quam motio quaedam a calore procedens, calefactio vero passio nihil aliud est quam motus ad calorem.* (Summa Theologiae I-II, q. 1, a. 3 in c.)

⁴²⁸ Cfr. Summa Theologiae I, q. 81, a. 3 in c.



Sin embargo, resulta que previamente al nacimiento de dichos saberes, hay esquemas permanentes que estructuran toda la percepción y de los cuales esos saberes dependen genéticamente. En segundo lugar, debe recordarse que "la percepción de lo concreto -de Pedro, del árbol, de la casa...- es formalmente un acto de la inteligencia, materialmente un acto de la cogitativa. Como ya se ha dicho, no cabe reducir la experiencia al plano de la mera percepción sensible; ella, como totalidad, incluye la participación de la inteligencia, ya sea a través de la cogitativa, ya sea en forma directa -y supuesto el esquema sensible- enriqueciendo con la ideación de significación y estabilidad del esquema perceptivo.⁴²⁹

Este problema es el que no ha sido suficientemente resuelto por la psicología: hasta qué punto debemos considerar la dimensión sensible como parte de la razón o en su dimensión propia. Esto, a su vez, impide que se pueda comprender la psicología clínica como ciencia porque en la respuesta a la pregunta se esconde su especificidad y formalidad; aquella perspectiva radical por la cual mira un psicólogo clínico y que le confiere realidad justificada.

Pues bien, si se le reduce sin más a la razón, tal como hemos advertido, lo reducimos al ámbito moral como parte suya. Si esto hiciéramos, hay muchas cosas que luego no terminarían encajando con la experiencia cotidiana, por nombrar sólo una, las enfermedades psíquicas serían problemas morales del mismo modo como lo es la intemperancia y la injusticia. Por otro lado, si lo consideramos con independencia de la razón sin más, terminamos asimilando al hombre a su dimensión inferior, convirtiéndolo en un animal bruto. Y este modo de entenderlo es aún peor que el primero, porque se pierde en el hombre su principio superior y especificador, como es la razón.

Ahora bien, para contestar adecuadamente esta pregunta creemos conveniente profundizar en la unidad que existe en la operación humana.

3. La unidad de la experiencia humana

El dato inicial y sobre el que siempre hemos de volver es el de la experiencia de la unidad de la conciencia. A propósito de este dato, sintetiza Lamas:

El *dato* de la unidad de la conciencia es comprendido sobre la base de la doctrina psicológica -de raíz aristotélica- de la asunción por parte del alma espiritual de las funciones sensitivas y vegetativas, de tal modo que ella es, a la vez, forma del cuerpo y "algo más": un principio

⁴²⁹ FELIX LAMAS, *La experiencia jurídica*, 119.



espiritual. Esta unión de diversas funciones vitales, algunas esencialmente heterogéneas, se explica por la doctrina de las facultades, que son principios operativos de todo el compuesto y que se encuentran estructuradas según un principio jerárquico. Toda esta explicación, a su vez, tanto en su dimensión "estática" cuanto "dinámica" halla su momento teórico culminante en la doctrina de la participación, según la cual la potencia superior participa en la inferior, asegurando así la mutua compenetración que atestigua una recta fenomenología de la conciencia.⁴³⁰

En esta comunidad de potencias en las cuales unas participan de otras en orden jerárquicamente ascendente, la potencia superior es la razón. El alma del ser humano es formalmente racional; en la razón halla su especie propia, aún cuando contenga potencias vegetativas y sensibles. Estas son, como ya hemos dicho, materia e instrumento suyo; materia, porque el alma se comporta como forma e instrumento en cuanto se comporta como agente. Esta comunidad es la que Lamas, siguiendo a Fabro, explicaba a partir de la doctrina de la participación:

En la relación de participación, el participado es respecto del participante como el abstracto respecto del concreto. Lo participado es principio respecto de lo participante; más aún, el principio más excelente. A su vez, lo participado es contraído por el participante, y en esa medida se puede decir que lo participado sufre una *caída* esencial al entrar en composición con un elemento potencial que lo limita.⁴³¹

Por otro lado, esta unidad se experimenta cuando nuestro entendimiento se aboca tanto a una actividad especulativa, como a una actividad práctica:

Nada impide que en virtud de esta participación de la inteligencia la experiencia participe a su vez del carácter especulativo o práctico del conocimiento en general. Más aún, no podría ser de otra forma, pues la participación de la inteligencia en la cogitativa no puede ser otra cosa que la participación de un acto (o hábito) de conocimiento, el cual no puede sino ser especulativo o práctico.⁴³²

En efecto, cuando nos planteamos, v.gr., un problema filosófico, no tenemos la impresión de estar disociados cuando lo contrastamos con nuestra experiencia o cuando nos representamos el problema simbólicamente, sino que nos parece estar funcionando de acuerdo a un único fin en el que todas nuestras capacidades se

⁴³⁰ Ibid., 169.

⁴³¹ Ibid., 188.

⁴³² Ibid., 190-191.



integran ordenada y colaborativamente. Lo mismo ocurre cuando nos abocamos a una actividad práctica, es decir, en el orden de la operación.

Ahora bien, de nuestro estudio de la enfermedad psíquica tenemos dos conclusiones aplicables a la salud psíquica, en cuanto que la salud es contraria a la enfermedad y todos los contrarios son reductibles a un mismo hábito⁴³³. Por un lado, tenemos que la salud psíquica pertenece al ámbito práctico de la actividad humana, y que la salud psíquica es una disposición del experimentum en cuanto el es sede de las experiencias que suponen un *valor*.

Pero, si todas las facultades se integran en la operación participando las superiores en las inferiores, usándolas como sus instrumentos, la experiencia humana completa no será tal, si no participa la razón:

El conocimiento puramente sensible es, para el hombre, sólo un momento provisorio y potencial del conocimiento; de ahí que el conocimiento primario e inmediato, la experiencia, no pueda ser reducido a lo meramente sensible, precisamente en cuanto es conocimiento humano.⁴³⁴

Llegados a este punto, debemos notar hasta qué punto la razón, como facultad superior y especificadora de nuestra naturaleza, es nuestro núcleo más íntimo. Difiriendo de este planteamiento, alguien podría creer que nuestra intimidad mayor está en la dimensión sensible. De hecho esto es bastante común en la actualidad, manifestado en lemas del tipo: "has lo que tú corazón te diga", "no te obstines en tu razón, sino que vive por tu emoción"; o en la concepción de la libertad como una cualidad identificable con la espontaneidad sensible. De algún modo en la sensibilidad se revelaría la "verdadera" dirección que ha de seguir el ser humano. En esto se ve una consecuencia del racionalismo, gracias al cual la razón quedó desprestigiada, al punto que a la mentalidad actual le parece siempre sospechoso acudir a la razón como criterio orientador y si no se habla del afecto sensible, aparece como deshumanizada la operación humana. Aunque esto tenga parte de verdad, es llamativo hasta qué punto, en la práctica, nuestro elemento especificador es abandonado como tal. Es la misma razón rebelándose contra sí.

⁴³³ Cfr. *Sentencia De anima*, lib. 2 l. 19 n. 12.

⁴³⁴ FELIX LAMAS, *La experiencia jurídica*, 170.



Desde la sola consideración de la subjetividad, aunque no sea un argumento conclusivo, podemos observar que el sujeto experimenta violencia cuando se le obliga a hacer exteriormente algo contra su voluntad y no cuando hace algo contra sus emociones. De hecho es de las experiencias más comunes que una persona se niegue a tal o cual afecto en pos de un bien común o de un bien privado superior; mientras que no es posible que un hombre haga algo contra su voluntad sin experimentar violencia en su acción. Ahora bien, la violencia se opone al movimiento intrínseco del ser humano: "La violencia se opone directamente a lo voluntario, como también a lo natural. Pues lo voluntario y lo natural tienen en común que ambos proceden de un principio intrínseco, mientras que lo violento procede de uno extrínseco."⁴³⁵. Un afecto también proviene del interior del hombre, porque es un acto de una facultad suya, a decir, del apetito sensitivo, por lo cual actuar contra el afecto, no deja de experimentar algo de violencia, aunque no con la radicalidad con que lo es cuando se opone al querer de la voluntad. Por lo tanto, es posible concluir que el movimiento de la voluntad es más intrínseco al hombre que el movimiento del apetito sensitivo, esto es, más íntimo a sí mismo.

Apliquemos esto a un ejemplo. Pedro en su juventud siente deseo de viajar por el mundo, pero se da cuenta que lo que más le conviene es permanecer en el trabajo que recientemente adquirió y que tanto quiso. Identifica que su deseo nace sobre todo de ver que sus amigos están viajando y de qué modo lo disfrutaban. Experimenta, por tanto, un conflicto entre su voluntad y su deseo sensible. Pues bien, sin importar cuál sea la elección que verdaderamente más le conviene, Pedro actuará en una dirección u otra dependiendo de su voluntad. De hecho, si se va y luego se arrepiente porque se da cuenta que se dejó arrastrar por su afecto, ese "dejarse arrastrar" es voluntario (salvo excepciones en que el sujeto no logra conservar en lo absoluto la razón). Por lo que, aún así, está en su voluntad la resolución del conflicto: puede decidir volver y, si no lo hace, es porque ante el nuevo escenario juzga que ya no le conviene. No importa si en todo este proceso se siente desilusionado, triste, contrariado, frustrado, etc. Ninguno de esos estados afectivos pueden hacer que Pedro sienta que está siendo movido

⁴³⁵ *Respondeo dicendum quod violentia directe opponitur voluntario, sicut etiam et naturali. Commune est enim voluntario et naturali quod utrumque sit a principio intrinseco, violentum autem est a principio extrinseco. (Summa Theologiae I-II, q. 6, a. 5 in c.)*



violentamente de modo absoluto *-simpliciter-*, sino sólo relativamente *-secundum quid-* de acuerdo a tal estado afectivo.

Este ejemplo manifiesta además, de qué modo el conflicto sólo se sostiene si la voluntad quiere algo distinto que su emoción. Esto lo muestra santo Tomás y lo compara con los animales:

el apetito sensitivo se subordina a la voluntad en orden a la ejecución, que se lleva a cabo por medio de la fuerza motriz. En los animales, a la actividad concupiscible e irascible inmediatamente le sigue el movimiento. Ejemplo: En la oveja, que huye inmediatamente por temor al lobo. Esto es así porque no hay en ellos un apetito superior que le contradiga.⁴³⁶

En el hombre aparece un conflicto fruto de esta dimensión superior que es la razón. En cuanto que es un conflicto, podemos decir que posee algo de la razón de violento, pero supone para el ser humano un conflicto aún mayor el que lo obliguen a hacer algo contra su voluntad. Esto lo daña más, porque es un principio más íntimo el que lo impulsa.

Es común concluir, sustentado en el orden natural, que el apetito sensitivo debe subordinarse a la voluntad -como luego lo mostraremos-. Pero es interesante notar que esto es una necesidad intrínseca del sujeto, de modo que cada vez que la voluntad contradice al apetito inferior, existe conflicto y, sólo encuentra paz en la medida que el apetito inferior se subordina al superior. Alguien podría objetar que cuando se subordina la razón a la afectividad sensible también hay tranquilidad y que es una cuestión de unidad. Sin embargo, la única posibilidad de que una persona se sienta tranquila, fuera de conflicto, v.gr. "haciendo lo que su corazón le diga", está en que pliegue su voluntad a tal criterio de acción. Por lo tanto, en la voluntad está el principio supremo de acción, el cual si es contradecido, se experimenta conflicto o violencia, según que el principio sea el apetito sensitivo o algo extrínseco.

Contemplemos el problema ahora desde la naturaleza del acto. Pedro está ante el dilema si viajar o mantener el trabajo. Vienen al caso entonces las preguntas, ¿cómo puede saber qué es lo que más le conviene si no es comparando una alternativa con

⁴³⁶ *Voluntati etiam subiacet appetitus sensitivus, quantum ad executionem, quae fit per vim motivam. In aliis enim animalibus statim ad appetitum concupiscibilis et irascibilis sequitur motus sicut ovis, timens lupum statim fugit, quia non est in eis aliquis superior appetitus qui repugnet. (Summa Theologiae I, q. 81, a. 3 in c.)*



otra? pero, ¿no es la capacidad comparadora una facultad de la razón?; además, la acción que terminará por emprender, ¿no es el fruto de una decisión?

Pues bien, pocos negarían que el proceso por el cual se determina hacia una alternativa u otra, es racional, en el sentido que se apoya en razones, y que finalmente todo pasará por una decisión. De hecho, la misma frase "voy a hacer lo que mi corazón me diga", es ya una cierta razón que convence y por la cual se puede terminar decidiendo.

El punto central, creemos, pasa por decidir racionalmente. Y aunque por lo que acabamos de ver, no es posible que una decisión no use de la razón, puede ser que antes que la razón, exista un afecto como motor de la decisión. Entonces ocurre un desorden, porque la razón, principio superior, es conducida por un afecto, principio inferior. Lo que estamos diciendo, en definitiva, es que el bien de la dimensión sensible se encuentra en el bien racional. Para decirlo en una máxima formulada por el profesor Droste, el hombre está llamado a actuar *por razón y con afecto*⁴³⁷, y como contraparte, no es posible alcanzar la salud psíquica actuando *por afecto y con razón*.

Se suele poner objeciones al hecho de que la razón sea un principio válido por sí sólo para determinar las acciones. Esto es considerado racionalista, "frío", "rígido", "deshumanizado". Para evitar esto, es necesario no excluir el afecto en la misma decisión, pero tampoco perder de vista que éste es un motivo más dentro de otras múltiples consideraciones. Por ejemplo, si debo elegir qué carrera profesional estudiar, será fundamental considerar a qué cosas me siento inclinado, incluso en el nivel más sensible. De seguro en esas inclinaciones se revelará la vocación, pero junto con esto, debo sopesar los talentos, la experiencia pasada, las proyecciones futuras, etc. La razón, entonces, entra a comparar los distintos elementos considerados y, mediando un ejercicio prudencial, decide.

La capacidad humanizadora de la razón ha llegado a ser, en muchas culturas, casi desconocida. Pero cuando un sujeto intenta integrar sus afectos a la razón y no a la inversa, el efecto inevitable es que se va, poco a poco, haciendo semejante a su principio más intrínseco y, por lo mismo, lo que experimenta es una posesión más íntima de sí. Se hace semejante a sí mismo de acuerdo a una doble dimensión:

⁴³⁷ KLAUS DROSTE. 2013. *La palabra paterna*. (Santiago: Ediciones Universidad Finis Terrae), 90.



subjetiva y natural. Naturalmente, porque se aproxima a lo que es por naturaleza superior en él y subjetivamente, porque lo que experimenta es que cada vez más *hace lo que quiere*. Aún así, eso que quiere es fruto de una consideración racional, donde la persona no es la medida de sí mismo, sino que se sujeta al mundo tal como se le aparece y de acuerdo a lo que logra reflexionar sobre el mismo. Sin esta referencia objetiva, terminamos en un voluntarismo. Pero esto no niega que es él el que lo quiere, porque es su misma razón la que lo descubre como bueno y conveniente. De la negación de esta unidad subjetiva, objetiva y natural, surgen las diversas deformaciones de tantas doctrinas contemporáneas.

Tenemos, por tanto, afirmada la supremacía e intimidad de la razón en el orden subjetivo, es decir, de acuerdo a cómo se le aparece al sujeto su propio acto racional, puesto que de ser contradecido, se experimenta violencia. También a esto mismo llegamos por vía de reflexionar sobre la naturaleza del acto, el cual, siendo racional, debe surgir de un discurrir racional y no de una potencia inferior como es el apetito sensitivo.

Es momento de volver a relacionar esto con la dimensión sensible, no como estando una dimensión frente a la otra, sino una participando en la otra. Luego del *análisis*, por medio del cual se separa una dimensión de otra, es necesario desembocar en una *síntesis*, por la cual se vuelven a unir. Esto permite volver a la unidad de la experiencia.

El acto completo y perfecto de la percepción pertenece a la razón. No como un acto simple, sino complejo, porque se llega en conjunto con otras facultades. De modo que es una unidad de orden y participación jerárquica en la que la razón es el principio ordenador. Así es como el profesor Echavarría lo formula:

¿Por qué el intelecto tiene un puesto central en la configuración del carácter y en la conducta? Porque el intelecto puede captar la razón de fin, que contiene en sí todos los fines particulares, y en función del fin ordenar la acción⁴³⁸, junto con la voluntad.⁴³⁹ De este modo, podemos decir, *en cierto modo*, que «el yo», el principio estructurante y punto de referencia operativo de nuestra personalidad es la razón o intelecto.⁴⁴⁰

⁴³⁸ *Ratio dirigit omnia ex fine* (Cfr. *De Malo* q. 12 a. 3 ad 8)

⁴³⁹ Cfr. *Summa Theologiae* I, q. 82, a. 4 in c.

⁴⁴⁰ MARTÍN ECHAVARRÍA, *La Praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*, 134



Cuando hemos intentado circunscribir el ámbito propio de la psicología, lo hemos identificado con la dimensión sensible. Pero lo que hemos venido diciendo nos debe ayudar a no olvidar la unidad a la que está llamada la experiencia, porque si olvidamos este dato básico, terminaremos en conclusiones que separan la realidad artificialmente. Pensemos por un momento que realizamos esta separación, escindiendo completamente un ámbito de otro. Entonces podríamos decir, v.gr., que el sentimiento de culpa que experimenta una persona se debe a la interpretación sensible que realizó de su propio acto como equivocado. Esto es cierto, pero si olvidamos que a su vez dicha interpretación nace de una percepción intelectual, de un análisis objetivo de sus actos y de los valores que pudo haber traicionado, corremos el riesgo de desvincular absolutamente la culpa de la realidad. Todo el esfuerzo se concentraría en eliminar el sentimiento de culpa omitiendo toda referencia objetiva. Si la salud psíquica es una realidad sensible completamente desvinculada de la razón, entonces este sería el modo lógico de proceder. Pues bien, avanzando por ese camino, ocurre algo que no es extraño escuchar al interior de la psicología: que la culpa no tiene ninguna función y que el objetivo del terapeuta debe ser *in recto* eliminar la culpa. Pero, ¿qué sucede si el sentimiento de culpa surge porque dañó gravemente a un amigo con un comentario? ¿no está en ese caso cumpliendo una función saludable el sentimiento de culpa, en cuanto lo impulsa a reparar el daño?, y en consecuencia, ¿no convendría impulsarlo a que se disculpe, inviscerando su acto mediante la culpa experimentada en su justa medida?

Por tanto, hay que considerar que la razón es la medida de las acciones humanas y a través de ella el hombre descubre su bien. Por lo tanto, si la salud psíquica es un bien que está en el ámbito operativo, debe ubicarse en algún punto al interior de esta unidad en la que la razón es medida y rectora.

4. La experiencia sensible

Por otro lado, tampoco podemos identificar la salud psíquica con la dimensión racional. Si bien es cierto que la medida de la salud psíquica, así como del bien operativo *simpliciter* es la razón humana, hemos dicho que ésta es una unidad compleja. Pues



bien, pongamos de manifiesto algunos hechos que muestran que no es posible tal identificación.

En primer lugar, debemos mencionar el hecho de que en los niños se puede dar la enfermedad y la salud psíquica, sin embargo, ellos no son sujeto de virtud ni de vicio porque no poseen la razón lo suficientemente desarrollada. Algo similar ocurre con personas que padecen discapacidad cognitiva -supongamos una discapacidad severa para el caso-, diagnóstico que puede ser dividido entre aquellos que presentan disarmonía emocional y aquellos que no. Si observamos esta distinción, vemos de qué modo una persona que tiene tal discapacidad intelectual también puede ser sujeto de enfermedad o salud psíquica, pero no de vicio y virtud moral, al menos del mismo modo.

Por otro lado, la enfermedad psíquica, según hemos explicado, no considera la voluntariedad del acto, razón por la cual mueve a la disculpa o a la compasión. Por lo tanto, siendo la salud psíquica contraria a la enfermedad y, como tal, del mismo género, tampoco debe considerar la voluntariedad. Pero la voluntariedad pertenece a las potencias racionales y la involuntariedad a otro principio de acción, cual es el apetito sensitivo.

El fundamento de la distinción entre salud psíquica y moralidad está en que los actos morales están constituidos por operaciones voluntarias, y éstas tienen por definición su origen en la razón:

Las expresiones *acto humano, praxis, acción (humana), conducta, acto voluntario*, aunque con connotaciones semánticas diferentes, designan (o se refieren) a una misma realidad: aquella actividad humana que tiene su origen en el conocimiento y el querer del fin del propio agente humano y que se concreta o realiza en una elección (que es un querer deliberado). Esta interioridad de la actividad humana, y el hecho de que la elección implique el dominio de la acción, tiene como consecuencia la pertenencia de ésta al sujeto de la misma como algo propio, pertenencia enraizada en la conciencia psicológica.⁴⁴¹

En cambio, la enfermedad psíquica, la mayor parte de las veces, es vivida como una intrusión, es decir, como algo extraño al yo. En el caso de la salud psíquica parece ser algo del yo, pero no algo que es materia de elección al modo de los actos voluntarios. Por tanto, la enfermedad y salud psíquica tiene su origen en las potencias sensibles.

⁴⁴¹ FELIX LAMAS, *El hombre y su conducta*, 25.



Recapitulando lo dicho respecto a la enfermedad psíquica, su ámbito de acción son las potencias sensibles consideradas con cierta independencia del orden racional. Por eso, al momento de indagar en su naturaleza la hemos situado en el *experimentum* y en el *apetito sensitivo*. En conformidad con ella, la salud psíquica también debe pertenecer al mismo género, veamos a continuación a partir de qué formalidad.

5. Formalidad de la psicología clínica

Nos situamos entre la dimensión sensible y la dimensión racional, entendiendo que la salud psíquica no puede ser un acto propiamente racional, pero está ordenado intrínsecamente a la razón. Entonces decimos que el hábito por el que mira el psicólogo clínico consiste en el *ordenado funcionamiento del apetito sensitivo como parte en cuanto parte de la operación voluntaria*.

Esta definición está compuesta por varios elementos que podríamos analizar. En primer lugar, sitúa la salud psíquica como acto del apetito sensitivo, por lo tanto, como acto, pertenece a la dimensión sensible. Sin embargo, no con absoluta independencia, sino como parte de la operación voluntaria, es decir, como inserta en la totalidad de la operación. Ahora bien, el mismo apetito sensitivo puede ser contemplado como participando de la razón y en ese caso, se hace uno con el todo. De algún modo en las virtudes morales de templanza, fortaleza y similares, el apetito sensitivo es considerado formalmente desde la razón. En cambio, en la salud psíquica se toma al apetito sensitivo en lo que le compete formalmente como parte. No decimos que lo tomamos en lo que le compete formalmente como potencia sensible, porque eso nos conduciría a una separación artificial entre un ámbito y otro, y más bien hemos procurado prevenir sobre esto. El concepto de *parte*, en cuanto tal, mira al mismo tiempo la relativa autonomía del apetito sensitivo, que posee por ser "un algo" distinto, discernible realmente, y el hecho de estar ordenado al todo, porque toda parte lo es de un todo. En otras palabras: toda parte 1) es en sí misma una parte, 2) referida a un todo.

Todo lo que le compete al apetito sensitivo considerado como parte -de la operación voluntaria- le compete a la psicología clínica como su materia propia. Pero para analizarlo con mayor profundidad, desglozemos esta definición propuesta acerca de la formalidad de la psicología clínica.



5.1 Las partes y el todo en los actos humanos

Previamente hemos dicho que la operación humana es compleja. En efecto, está compuesta de muchos elementos que participan en la acción. A cada uno de estos elementos de la dinámica operativa es posible denominarlos *partes*. El *todo*, en cambio, se reserva para la operación tomada en su conjunto, como producto final, porque "todo es aquello a lo cual nada le es exterior"⁴⁴². Pero para entender bien esto, hay que recurrir a las nociones de acto y de potencia. En efecto, debemos distinguir el todo en la línea del acto y el todo potencial. Esto se corresponde con la distinción que hicimos en un principio acerca de la abstracción material y la abstracción formal. El todo actual es una agrupación de elementos pero considerados desde determinada actualidad, lo cual no es otra cosa que una comprensión desde el ser, "pues ser es la actualidad de toda cosa"⁴⁴³. Por donde se entiende que una operación vista como un todo actual, no es otra cosa que considerar lo que la operación finalmente termina *siendo*, con independencia de todo lo demás: "los actos están en las cosas singulares, lo singular en cuanto tal está aquí y ahora. Lo que se hace está en acto en la medida que está aquí y ahora y bajo las otras condiciones individuales"⁴⁴⁴.

Ahora bien, la potencia que dirige la acción como un todo es la voluntad. Esto es así porque ella asume las partes, no sólo dirigiéndolas, sino que también conteniendo en su objeto formal los objetos de todas las otras potencias, porque si su objeto es el bien universal, en él se contienen los bienes particulares de las otras potencias:

el objeto de la voluntad es el bien en común, que tiene razón de fin. Por eso, desde él la voluntad mueve las otras potencias del alma a sus actos, pues las usamos cuando queremos; porque los fines y las perfecciones de todas las otras potencias están incluidos en el objeto de la voluntad como bienes particulares, y siempre el arte o la potencia a la que pertenece el fin universal mueve a obrar al arte o a la potencia a la que pertenece un fin particular incluido en el universal. Por ejemplo: el caudillo de un ejército, que pretende el bien común, es decir, el orden

⁴⁴² *Totum est cuius nihil est extra.* (*In Physic.*, lib. 3 l. 11 n. 4)

⁴⁴³ *Esse enim est actualitas omnis rei.* (*Summa Theologiae* I, q. 5, a. 1 in c.)

⁴⁴⁴ *Actus in singularibus sint, singulare autem, in quantum huiusmodi, est hic et nunc; secundum hoc id quod fit est in actu, secundum quod est hic et nunc et sub aliis conditionibus individualibus.* (*Summa Theologiae*, I-II, q. 6, a. 6 in c.)



de todo el ejército, mueve con sus órdenes a alguno de los tribunos, que pretende el orden de una sección.⁴⁴⁵

En cuanto su objeto es el bien común y en él queda asumido todo lo inferior, al acto voluntario nada le es exterior y por eso decimos que la operación humana está contenida como un todo actual en el acto voluntario.

De modo que es capaz de dirigir las otras potencias y la acción como un todo, porque su objeto contiene al objeto de las otras potencias, y en particular, como hablamos del ámbito operativo, asume el movimiento del apetito sensitivo. Ahora bien, dice santo Tomás que "un todo es por sí uno y continuo, sea que resulte continuo por unión, por continuación o por cualquier modo de contener, siempre que el extremo de ambos sea uno"⁴⁴⁶. En el caso de la voluntad y el apetito sensitivo, existe una continuidad entre estas potencias que no es cuantitativa, sino que la voluntad contiene al apetito sensitivo como lo común contiene lo propio.

Ambas potencias, voluntad y apetito sensitivo, inclinan al hombre a su acto propio:

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.⁴⁴⁷

No obstante, aunque ambas inclinen al hombre a su bien, en cuanto a los actos humanos, la voluntad es causa inmediata y el apetito sensitivo es sólo causa remota.

Por lo anterior, queda claro que la voluntad si bien es sólo una parte del movimiento humano, tiene razón de todo, no porque la operación sea como un todo exclusivamente voluntaria, sino porque ella es la causa eficiente inmediata y principal dada la

⁴⁴⁵ *Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est obiectum voluntatis. Et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animae ad suos actus, utimur enim aliis potentiis cum volumus. Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona, semper autem ars vel potentia ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem vel potentiam ad quam pertinet finis particularis sub illo universali comprehensus; sicut dux exercitus, qui intendit bonum commune, scilicet ordinem totius exercitus, movet suo imperio aliquem ex tribunis, qui intendit ordinem unius aciei. (Summa Theologiae I-II, q. 9, a. 1 in c)*

⁴⁴⁶ *Ex eadem enim ratione aliquid totum est secundum se unum et continuum, ex qua ex multis fit unum continuum, vel per aliquam conclavationem, vel per aliquam incollationem, vel per quemcumque modum contingendi, ita quod fiat unus terminus utriusque. (In Physic., lib. 5 l. 5 n. 8)*

⁴⁴⁷ *Immediata quidem causa humani actus est ratio et voluntas, secundum quam homo est liber arbitrio. Causa autem remota est apprehensio sensitivae partis, et etiam appetitus sensitivus, sicut enim ex iudicio rationis voluntas movetur ad aliquid secundum rationem, ita etiam ex apprehensione sensus appetitus sensitivus in aliquid inclinatur. (Summa Theologiae I-II, q. 75, a. 2 in c.)*



universalidad de su objeto y el poder de su acto. Por eso, en cuanto que tiene razón de todo, el acto imperado se identifica con el *imperio* de la razón en acto⁴⁴⁸:

Si fueran potencias diversas no ordenadas entre sí, sus actos serían absolutamente diversos. Pero cuando una potencia es lo que mueve a otra, entonces sus actos son en cierto modo uno solo, pues *el acto de lo que mueve y el de lo movido es el mismo*, como se dice en el III *Physic.*⁴⁴⁹

Por su parte, el apetito sensitivo tiene razón de parte motora, porque su acto propio es inclinar al bien sensible y esto es causa remota de los actos humanos⁴⁵⁰. Al ser parte, su acto está en potencia con respecto al todo:

la parte no está en acto sino en potencia en el todo (...) algo es ente en cuanto es uno; y uno es lo indiviso en sí y separado de otro; pero la parte que está en el todo no es divisa en acto sino sólo en potencia, por lo cual no es ente ni una en acto, sino solamente en potencia. Y también por esto no obra la parte, sino el todo.⁴⁵¹

Por último, hay que decir que el todo se relaciona con las partes como forma, de modo que la voluntad y el apetito sensitivo se relacionan como la forma con la materia:

el todo tiene razón de forma respecto a las partes (...) consecuentemente también se dice que el todo está en las partes. Y así como la forma está incluida en la potencia pasiva de la materia, así también el efecto se incluye en la potencia activa del agente, por lo cual se dice que algo está en el primer motor.⁴⁵²

Para sintetizar esto, hay que decir que ambas potencias son responsables a su modo de los actos humanos, pero son un sólo acto en la operación. Cuál es el modo propio de cada cual y la razón por la cual se identifican en la operación, santo Tomás lo expresa así:

En los actos humanos el acto de la potencia inferior se comporta materialmente respecto del acto de la superior, ya que la potencia inferior actúa en virtud de la superior que la mueve. E igualmente el acto de la causa principal se comporta formalmente respecto del acto de la

⁴⁴⁸ Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 17, a. 4.

⁴⁴⁹ Ibid.

⁴⁵⁰ Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 75, a. 2.

⁴⁵¹ *Quia pars in toto non est in actu, sed in potentia (...) Sic enim aliquid est ens, sicut et unum; unum autem est quod est in se indivisum et ab aliis divisum: pars autem prout est in toto, non est divisa in actu, sed in potentia tantum: unde non est actu ens neque una, sed in potentia tantum. Et propter hoc etiam non agit pars, sed totum. (In Physic., lib. 7 l. 9 n. 5)*

⁴⁵² *Et quia totum habet rationem formae respectu partium (...) consequenter etiam totum dicitur esse in partibus. Sicut autem forma includitur sub potentia passiva materiae, ita effectus includitur sub potentia activa agentis: unde et dicitur aliquid esse in primo motivo. (In Physic., lib. 4 l. 4 n. 3)*



instrumental. De donde es patente que el imperio y el acto imperado son un solo acto humano como cualquier todo es uno aunque tenga muchas partes.⁴⁵³

5.2 El apetito sensitivo como motor movido

Que la psicología clínica contemple en su hábito al apetito sensitivo como parte en cuanto parte del movimiento voluntario, quiere decir, entre otras cosas, mirar a los apetitos concupiscible e irascible, en cuanto que por su naturaleza de partes deben ser motores movidos⁴⁵⁴: motores respecto al movimiento que no se da sino en lo singular, y movidos por la voluntad, que posibilita que el movimiento sea de acuerdo al bien universal. En efecto, la voluntad es la facultad operativa rectora y todo lo que realizamos es comparado con ella como lo particular con lo universal, y lo universalmente querido tiene razón de fin y de totalidad; de modo que cualquier cosa que hagamos que no se condiga con lo que voluntariamente queremos, por naturaleza es *simpliciter* rechazado por la persona, aún cuando según alguna cosa particular - *secundum quid*- pueda ser aceptado. Así, todo lo que se oponga a la voluntad tiene carácter de obstáculo para el mismo sujeto, y esto son las pasiones desordenadas para la operación voluntaria.

De manera que cuando el psicólogo clínico contempla la enfermedad psíquica, apunta a la privación del apetito sensitivo como motor movido. En efecto, en sí mismo considerado, el apetito sensitivo es sólo motor. Lo es porque el animal no se mueve sin el apetito de lo particular toda vez que el movimiento se da en lo particular⁴⁵⁵. Pero tomado el apetito sensitivo en este sentido, es compartido tanto por animales brutos como por seres humanos. Ahora bien, cuando lo consideramos como parte del movimiento voluntario, a la razón de motor se le agrega *movido*, porque el agente principal en el movimiento humano es la voluntad. Veamos la siguiente cita de santo Tomás:

⁴⁵³ *Ita etiam in actibus humanis, actus inferioris potentiae materialiter se habet ad actum superioris, inquantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis ipsam, sic enim et actus moventis primi formaliter se habet ad actum instrumenti. Unde patet quod imperium et actus imperatus sunt unus actus humanus, sicut quoddam totum est unum, sed est secundum partes multa.* (*Summa Theologiae* I-II, q. 17, a. 4 in c.)

⁴⁵⁴ Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 81, a. 3.

⁴⁵⁵ Cfr. *Sentencia De anima*, lib. 3 l. 16 n. 11.



el apetito inferior que se produce sin deliberación, anula la deliberación y aparta al hombre de lo que deliberó. Algunas veces, por lo contrario, el apetito superior que pertenece a la razón deliberadora mueve al apetito que pertenece a la fantasía sensible, como en los cuerpos celestes la esfera superior mueve a la inferior como ocurre cuando alguien es continente. El continente vence las pasiones por la deliberación de la razón. Este es, pues, el orden natural: que el apetito superior mueva al inferior, como también en los cuerpos celestes naturalmente la esfera superior es la principal y mueve a la inferior. Así, pues, lo inferior es movido localmente por tres motivos. Por ejemplo, la esfera de Saturno es movida por un movimiento diurno que ocurre sobre los polos del mundo, y por un movimiento contrario que ocurre sobre los polos del zodíaco, y además de esto por un movimiento propio. Del mismo modo el apetito inferior, aunque posee algún movimiento propio, se mueve sin embargo por un orden natural, por el movimiento del apetito superior y por el movimiento de la razón deliberadora. Si ocurriese lo contrario, a saber que el apetito superior fuera movido por el inferior, caería fuera del orden natural. De esta forma ocurre el pecado en la conducta porque los pecados son monstruos en la naturaleza.⁴⁵⁶

Santo Tomás en esta cita, al explicar el movimiento del apetito sensitivo contra la razón habla del pecado, lo cual exige la participación de la voluntad. Se podría objetar, por tanto, que en el vicio y en la virtud, el apetito sensitivo también se contempla como motor movido. Sin embargo, la especificidad de la virtud y el vicio no la encontramos en la noción de parte en cuanto tal, sino de la consideración de la parte desde el todo. De algún modo, la virtud moral es una participación de la voluntad en los apetitos, mientras que la salud psíquica es una disposición de los apetitos hacia la razón. Por lo tanto, consiste en una consideración formal de los apetitos sensibles humanos.

Esta consideración formal, permite que el punto de vista del psicólogo clínico se concentre en la misma sensibilidad. En el modo cómo se ha ido forjando un *experimentum*; en cómo se concatenan unos hechos con otros a cuya luz el sujeto interpreta los nuevos eventos que enfrenta; en la reacción -o ausencia de reacción-

⁴⁵⁶ *Et dicit quod appetitus inferior, qui est sine deliberatione, vincit deliberationem, et removet hominem ab eo quod deliberavit. Aliquando e converso appetitus movet appetitum, scilicet superior, qui est rationis deliberantis, eum qui est phantasiae sensibilis, sicut in corporibus caelestibus, sphaera superior movet inferiorem; quod accidit cum aliquis continens fuerit. Continentis enim est, per deliberationem rationis vincere passiones. Et iste est naturalis ordo, ut superior appetitus moveat inferiorem; quia etiam in corporibus caelestibus naturaliter sphaera superior principalior est et movet inferiorem, ita quod inferior movetur tribus motibus localibus. Sicut sphaera Saturni movetur et motu diurno, qui est super polos mundi, et motu contrario, qui est super polos zodiaci, et praeter hoc motu proprio. Et similiter appetitus inferior, etsi aliquid de motu proprio retineat, movetur tamen naturali ordine, motu appetitus superioris, et motu rationis deliberantis. Si autem e converso accidit, quod appetitus superior transmoveatur ab inferiori, hoc est praeter ordinem naturalem. Unde et hoc facit peccatum in moribus, sicut peccata sunt monstra in natura. (Sentencia De anima, lib. 3 l. 16 nn. 8-9)*



sensible que se siguió a un evento doloroso, etc. Si contempla, v.gr. la enfermedad psíquica, en definitiva buscará evaluar en qué medida los eventos vitales han impactado en la sensibilidad de modo que el apetito sensitivo, en lugar de ser motor movido, pasa a ser motor que explica por sí solo el movimiento. Esto, en cuanto que tales experiencias vitales impactan en el sujeto, con lo cual el movimiento del apetito sensitivo no es asimilado por la razón, sino que en virtud de su relativa autonomía, es decir, de la capacidad que tiene de seguir otras mociones que no sean las de la razón, tiende en una dirección propia. El punto de vista o formalidad que organiza todas estas consideraciones, consiste en la contemplación del apetito sensitivo como parte; como motor movido.

Profundicemos más en lo anterior. La virtud moral es participación racional. Como tal, contempla al apetito sensitivo como motor movido en cuanto movido; en cambio la salud psíquica contempla el apetito sensitivo como motor movido en cuanto motor movido. Esto permite ver al apetito sensitivo en cuanto tal, sin restringir su consideración a si participa o no de la razón. Sin duda que incluye esto último, pero no lo limita, dejando espacio para contemplar su propio movimiento, es decir, también en cuanto motor. Y esto porque la noción de parte obliga necesariamente a una referencia al todo, porque no existe la una sin la otra, pero no se limita a eso. Pensemos por un momento que nos abocamos al estudio de la parte de una máquina; es evidente que no la entenderíamos si no es en referencia al todo que es la máquina, pero si nuestra consideración de la parte siempre es en referencia al todo, nos perderemos la especificidad de la parte y las reflexiones que podamos hacer sobre ella con independencia del todo.

Plasmemos la diferencia en una pregunta. Cuando el psicólogo se encuentra frente a un movimiento del apetito sensitivo y quiere averiguar si es sano, se preguntará: el apetito sensitivo, ¿está siendo motor movido?; en cambio si alguien quiere averiguar si es virtuoso se preguntará: el apetito sensitivo, ¿actúa movido por la razón?

Se ve a partir de estas formulaciones una diferencia fundamental. La pregunta por la virtud moral comienza con la palabra "actúa", porque considera la operación desde el acto, en cuanto que el concepto de virtud es una denominación a partir de la voluntad y a la voluntad se atribuye el acto por ser la potencia motora superior. La pregunta por la salud psíquica, en cambio, comienza con "está siendo", porque nombra la potencia o la



pasividad, en tanto que al apetito sensitivo le compete, en cuanto tal, ser movido. Esto es consistente con el lenguaje común y corriente, ya que se suele atribuir la salud psíquica a un movimiento espontáneo que sucede al sujeto, es decir, con una nota de pasividad, en cambio la virtud es algo que el sujeto posee y hace como cosa suya. En este sentido, se comprende también que la virtud sea producto, ante todo, de la voluntad del sujeto, y la salud psíquica más en conexión con factores de contexto, de experiencias vividas, en definitiva, algo más extrínseco al sujeto. Esto es así porque aunque la salud psíquica sea algo intrínseco al sujeto, el grado de proximidad siempre lo estamos midiendo teniendo como parámetro la voluntad. Ella es, el mismo sujeto, que desde su intimidad tiende a un bien, y de acuerdo a esto, como ya habíamos notado, no hay otro principio más intrínseco al sujeto que ella. Por estas razones, la salud psíquica no es tan digna de loa como lo es la virtud.

Siendo el apetito sensitivo motor movido, la salud psíquica como acto consiste en un *ser movido*. Profundicemos a continuación en esto.

6. Definición de salud psíquica

Identificamos la salud psíquica con una disposición ordenada del apetito sensitivo como parte en cuanto parte del movimiento voluntario. Este es el hábito por el que mira un psicólogo clínico visto desde su formalidad. Pero profundicemos aún más. Con ello tendremos ocasión de repasar algunas de las tesis que hemos propuesto anteriormente.

En primer lugar, la salud psíquica es una forma accidental, la cual difiere de la forma substancial:

Así como todo lo que está en potencia puede llamarse materia, así también todo aquello de lo que algo tiene el ser, ya substancial, ya accidental, puede denominarse forma. El hombre, por ejemplo, siendo blanco en potencia, se hace blanco en acto por la blancura; y el semen, siendo hombre en potencia, se hace hombre en acto por el alma. Y puesto que la forma hace al ser en acto, por esta razón se la denomina acto. Lo que a su vez hace al ser substancial en acto se llama forma substancial, y lo que hace al ser accidental en acto se llama forma accidental.⁴⁵⁷

⁴⁵⁷ *Sicut autem omne quod est in potentia potest dici materia, ita omne a quo aliquid habet esse, quodcumque esse sit sive substantiale, sive accidentale, potest dici forma; sicut homo cum sit potentia albus, fit actu albus, per albedinem et sperma, cum sit potentia homo, fit actu homo per animam. Et*



La salud psíquica es forma accidental, porque confiere determinado ser accidental a la substancia. La hace ser en acto en determinado aspecto que no es reductible ni al ámbito corpóreo, ni al ámbito moral. Por esto decimos que, en cuanto confiere cierta actualidad, tiene su especificidad propia.

Luego, podemos preguntarnos en qué género se encuentra, a lo que debemos responder, en la cualidad. Es decir, la salud psíquica es un modo de la sustancia, específicamente en su ser accidental:

La cualidad importa propiamente un modo de la sustancia. Ahora bien, el modo es, según dice San Agustín en *Super Gen. ad litteram, lo que la medida prefija*; de ahí que importe cierta determinación conforme a alguna medida. Por consiguiente, así como aquello que determina la potencia de la materia en su ser sustancial se llama cualidad, que es la diferencia sustancial; así aquello que determina la potencia del sujeto en su ser accidental se llama cualidad accidental, que también es cierta diferencia, según consta por Aristóteles en el libro V *Metaphys.*⁴⁵⁸

Es una cualidad accidental del sujeto que inhiere en el apetito sensitivo, pero que en definitiva responde directamente a las potencias sensibles superiores, como lo son la cogitativa y la memoria. La salud psíquica es una determinación accidental del sujeto; un modo perfectivo suyo en la dimensión operativa sensible.

A su vez, es una cualidad de la primera especie, a saber, una disposición. Para comprender a cabalidad esto, santo Tomás explica qué es y en qué sentido es una especie de cualidad:

los movimientos y las pasiones no tienen razón de fin, en relación al cual se constituyen tanto el bien como el mal. Pero el modo y determinación del sujeto en orden a la naturaleza de la cosa nos da la primera especie de cualidad, que es el hábito y la disposición, pues hablando el Filósofo de los hábitos del alma y del cuerpo, en el libro VII *Physic.*, dice que son *disposiciones de lo perfecto para lo óptimo*; y llamo perfecto a lo que está dispuesto conforme a la naturaleza. Y dado que, según se dice en el libro II *Physic.*, *la misma forma y naturaleza de la*

quia forma facit esse in actu, ideo forma dicitur esse actus. Quod autem facit actu esse substantiale, est forma substantialis, et quod facit actu esse accidentale, dicitur forma accidentalis. (De principiis naturae, cap. 1).

⁴⁵⁸ *Proprie enim qualitas importat quendam modum substantiae. Modus autem est, ut dicit Augustinus, super Gen. ad litteram, quem mensura praefigit, unde importat quandam determinationem secundum aliquam mensuram. Et ideo sicut id secundum quod determinatur potentia materiae secundum esse substantiale dicitur qualitas quae est differentia substantiae; ita id secundum quod determinatur potentia subiecti secundum esse accidentale, dicitur qualitas accidentalis, quae est etiam quaedam differentia, ut patet per philosophum in V Metaphys. (Summa Theologiae I-II, q. 49, a. 2 in c.)*



*cosa es el fin y la causa de que algo se haga, síguese que en la primera especie de cualidad se considere el bien y el mal, y también el que sea fácil o difícilmente movable, en cuanto que el fin de la generación y del movimiento es alguna naturaleza. Por eso el Filósofo define el hábito en el libro V *Metaphys.* diciendo que es una disposición según la cual alguien se encuentra bien o mal dispuesto. Y en el libro II *Ethic.* dice que los hábitos nos hacen estar bien o mal dispuestos respecto de las pasiones. Efectivamente, cuando se trata de un modo conveniente a la naturaleza de la cosa, entonces tiene razón de bien; si, por el contrario, no le conviene, tiene razón de mal. Y como la naturaleza es lo primero que se considera en cada cosa, el hábito ocupa el primer lugar entre las especies de cualidad.*⁴⁵⁹

Es entonces el hábito y la disposición, una cualidad cuya particularidad está en disponer establemente al sujeto de acuerdo a su naturaleza. Ahora bien, el hombre tiene una naturaleza genérica que es ser animal y una específica que es ser racional. Pero en él, su animalidad se ordena a la racionalidad de la cual se sirve como instrumento. No obstante, la animalidad tiene diversas partes y facultades y no a todas ellas atribuimos la salud psíquica. Sino que ella inhiere en aquella parte motora de la sensibilidad que prepara para el movimiento de la voluntad. Por tanto, la salud psíquica es parte del movimiento racional porque se ordena a disponer bien al ser humano en cuanto a su naturaleza racional, pero no cualifica a la razón sino que es una disposición mediata con respecto a la voluntad, porque *in recto* es una disposición de la sensibilidad.

La salud psíquica es una cualidad accidental necesaria para operar bien a nivel racional. En el hombre, así como en el universo, todo está dispuesto ordenadamente según un orden jerárquico colaborativo. Esta realidad, hoy olvidada, es puesta de manifiesto por el Doctor en Humanidad:

para que el universo sea perfecto no se interrumpe ningún grado de perfección en las cosas, sino que paulatinamente la naturaleza procede de las cosas imperfectas a las perfectas. Por

⁴⁵⁹ *Quia motus et passiones non habent rationem finis, bonum autem et malum dicitur per respectum ad finem. Sed modus et determinatio subiecti in ordine ad naturam rei, pertinet ad primam speciem qualitatis, quae est habitus et dispositio, dicit enim philosophus, in VII Physic., loquens de habitibus animae et corporis, quod sunt dispositiones quaedam perfecti ad optimum; dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam. Et quia ipsa forma et natura rei est finis et cuius causa fit aliquid, ut dicitur in II Physic. ideo in prima specie consideratur et bonum et malum; et etiam facile et difficile mobile, secundum quod aliqua natura est finis generationis et motus. Unde in V Metaphys. philosophus definit habitum, quod est dispositio secundum quam aliquis disponitur bene vel male. Et in II Ethic. dicit quod habitus sunt secundum quos ad passiones nos habemus bene vel male. Quando enim est modus conveniens naturae rei, tunc habet rationem boni, quando autem non convenit, tunc habet rationem mali. Et quia natura est id quod primum consideratur in re, ideo habitus ponitur prima species qualitatis. (Summa Theologiae I-II, q. 49, a. 2 in c.)*



ello Aristóteles en el *libro octavo de la Metafísica* compara las formas específicas de las cosas con los números, que paulatinamente se desarrollan en aumento.⁴⁶⁰

En el ser humano, que es un microcosmo, también esta jerarquía opera y es necesaria. La salud psíquica es, así, un eslabón necesario cuya especificidad está en la sensibilidad superior, en la cual se produce el punto de enlace con la voluntad.

Por otro lado, estar bien dispuesto con respecto al fin supone que todas las partes que participan del fin como causa suya, se encuentren bien dispuestas; y para que el sujeto se vea privado del bien, basta que un principio falle:

Para el bien se requieren más cosas que para el mal: porque *el bien resulta de la perfecta integridad de la causa; mas el mal, de cualquier defecto singular*, como dice Dionisio, en el capítulo 4 *De div. nom.*⁴⁶¹

En el caso de la operación buena, la causa inmediata es la voluntad y ella asume como un todo formal la operación, por lo cual de ella depende formalmente la *integridad de la causa*. Pero como hemos dicho que es una operación compleja, se requiere que también el apetito sensitivo se encuentre bien dispuesto. Recordemos que "el acto que procede de una potencia, en cuanto que es movida por otra, no puede ser perfecto si no están ambas potencias bien dispuestas para el acto"⁴⁶². Es cierto que esta razón la utiliza santo Tomás para argumentar que el apetito sensitivo es sujeto de virtud, pero, a su vez, el apetito debe estar bien dispuesto previamente para recibir esta participación de la razón.

Ahora bien, respecto a esto último hay que establecer una diferencia de principio: aunque hemos insistido que con respecto a la operación la voluntad tiene razón de forma y el apetito sensitivo de materia, como el psicólogo clínico tiene al apetito sensitivo formalmente por objeto, en su hábito la relación se invierte, para preguntarse de qué modo el apetito sensitivo está obstaculizando, o no, la operación, lo cual es lo mismo que averiguar si por cierta disposición desordenada el apetito sensitivo pasó a

⁴⁶⁰ *Ubi considerandum est, quod ad hoc quod universum sit perfectum, nullus gradus perfectionis in rebus intermittitur, sed paulatim natura de imperfectis ad perfecta procedit. Propter quod etiam Aristoteles, in octavo metaphysicae, assimilat species rerum numeris, qui paulatim in augmentum proficiunt. (Sentencia De anima, lib. 2 l. 5 n. 10)*

⁴⁶¹ *Ad primum ergo dicendum quod plura requiruntur ad bonum quam ad malum, eo quod bonum contingit ex tota integra causa, malum autem ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. (Summa Theologiae I-II, q. 71, a. 5 ad. 1)*

⁴⁶² *Actus enim qui progreditur ab una potentia secundum quod est ab alia mota, non potest esse perfectus, nisi utraque potentia sit bene disposita ad actum. (Summa Theologiae I-II, q. 56, a. 4 in c.)*



ser forma de la operación. Por eso que en los actos que proceden de disposiciones desordenadas del apetito sensitivo, aún cuando en cuanto a la operación la forma sigue siendo la voluntad, sin embargo lo que informa el hábito del psicólogo no es la voluntad, porque de hecho su consideración no apunta *in recto* a la operación; más bien lo que informa su hábito es el apetito sensitivo en cuanto parte.

Para explicar mejor esto, supongamos que una persona actúa incontinentemente. Para ello debe participar la razón, que es vencida por la premisa menor que propone la pasión:

De ahí que el Filósofo diga en el libro VII de los *Éticos* que el silogismo del incontinente tiene cuatro proposiciones: dos universales, de las cuales una es de la razón —v. gr., no hay que cometer ninguna fornicación-y otra es la de la pasión —v. gr., hay que buscar el placer—. La pasión, pues, encadena la razón para que no asuma la primera y concluya por medio de ella; y por tanto, perdurando aquélla, asume la segunda y concluye bajo su influjo.⁴⁶³

Pero este hecho, si es contemplado por quien mira desde el hábito de la moralidad, tendrá como forma y fin de sus consideraciones a la voluntad; en cambio, el psicólogo clínico, contemplará lo mismo, pero su forma y su fin será el apetito sensitivo. Podrá entonces preguntarse cosas como, ¿Cuánto influyó el apetito sensitivo en su incontinencia?, ¿Qué afecto específicamente es el que lo venció?, ¿Es una pasión explicada por una situación puntual, o responde a una disposición estable? Si responde a una disposición, ¿Qué experiencias dieron origen a tal disposición?, etc. Y esto, no para luego referirlo a la voluntad, sino para buscar sanar psíquicamente lo que se requiera.

Por tanto, a la cualidad que inhiere en el apetito sensitivo, en virtud de la cual se encuentra bien dispuesto para el fin de la operación, es a lo que llamamos salud psíquica. Esto implica que la salud psíquica no es un contenido psíquico, sino una aptitud para servir a la razón. No hay actos que sean sanos al margen de una consideración racional, tampoco hay aspectos sanos en la personalidad que no sean buenas disposiciones para la virtud. Salud psíquica es un elemento inseparable de razón -aunque no a la inversa-. La razón descubre el contenido y las directrices que un

⁴⁶³ *Unde philosophus dicit, in VII Ethic., quod syllogismus incontinentis habet quatuor propositiones, duas universales, quarum una est rationis, puta nullam fornicationem esse committendam; alia est passionis, puta delectationem esse sectandam. Passio igitur ligat rationem ne assumat et concludat sub prima, unde, ea durante, assumit et concludit sub secunda.* (*Summa Theologiae* I-II, q. 77, a. 2 ad 4)



sujeto debe seguir en orden a la salud psíquica. Por eso la reflexión acerca de lo sano, tan en boga en este tiempo, no es nunca una consideración directa y autónoma de la sensibilidad. Una tristeza no es *per se* mala, lo mismo una culpa o un temor. Sólo una mentalidad subjetivista, sea ésta hedonista, materialista o individualista, podrá creer que la dirección terapéutica se obtiene de la misma sensibilidad sin más. A tal mentalidad, además, le ocurre una paradoja: buscando la salud psíquica no la encuentra, porque la busca directamente, olvidando la ordenación ulterior intrínseca que tiene a la razón.

7. Salud psíquica y enfermedad psíquica

Si el objeto del psicólogo clínico es la contemplación formal del apetito sensitivo como parte de la operación voluntaria, la privación consistirá en una indisposición en razón de sí mismo, es decir, en virtud de aquello que le compete formalmente al apetito sensitivo en la operación: ser movido. Por lo tanto, su indisposición ocurre en cuanto se vuelve motor de la operación, insistimos, no porque reemplace la voluntad, sino porque pasa a ser el primer principio del acto⁴⁶⁴ que en cambio naturalmente debiera corresponder a la razón. A su vez, como ya lo habíamos hecho notar, esto ocurre dada la posibilidad de que sea movido por otras mociones que no son las racionales, estas son, las pertenecientes a la imaginación⁴⁶⁵.

De este modo, la disposición psíquica desordenada se define por una privación de esa disposición aptitudinal para servir a la razón, y que proviene, no de la razón, sino de la misma dimensión a la que pertenece, a saber, la sensibilidad superior. Ahora bien, no es una mera privación, sino un mal, porque es natural que tal disposición exista. De manera que lo buscado por la psicología clínica es, formalmente, que el apetito sensitivo esté *libre de obstáculos* para operar voluntariamente. Porque quien mira por la salud psíquica, el fin de su consideración no es ni la elección de la voluntad, ni tampoco la voluntad en cuanto que intenta gobernar los apetitos, sino que estos son aspectos potenciales, ordenados al fin que actualmente se está mirando: el correcto

⁴⁶⁴ Algo similar ocurre en el pecado por pasión: "el que peca por pasión peca ciertamente eligiendo; pero no por elección, porque la elección en él no es su primer principio del pecado, sino que es inducido por la pasión a elegir lo que no elegiría sin la pasión" (Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 78, a. 4 ad. 3)

⁴⁶⁵ Utilizando esta expresión en sentido amplio, por lo cual dígase imaginación, memoria y cogitativa.



funcionamiento que le compete a las partes en cuanto partes, que es el dejarse mover por la voluntad.

Hemos dicho que la enfermedad psíquica es un mal en el sujeto. Pues bien, pongamos atención a esta explicación de santo Tomás acerca de la causa del mal, para luego aplicarla a la enfermedad psíquica:

Para demostrar esto hay que tener presente que el mal es causado de forma distinta en la acción y en el efecto. En la acción es causado por la ausencia de alguno de los principios de la acción, o del agente principal, o del instrumental. Ejemplo: La ausencia de movimiento en el animal puede deberse a la debilidad de su fuerza motora, como sucede en los niños; o por la incapacidad instrumental, como sucede en los lisiados. Por otra parte, el mal en alguna cosa, pero no en el propio efecto del agente, a veces es causado por el agente, otras veces porque el agente es defectuoso, o porque lo es la materia. El mal causado por la capacidad o perfección del agente se da cuando, a la forma que el agente persigue, le acompaña necesariamente la privación de alguna otra forma. Ejemplo: A la forma del fuego le acompaña la privación de la forma del aire o del agua. Pues cuanto más potente es la fuerza del fuego, tanto más fuertemente imprime su forma y así corrompe también las formas contrarias. Por eso, el mal y la corrupción del aire y del agua es debida a la perfección del fuego. Pero esto sucede accidentalmente, porque el fuego no pretende anular la forma del agua, sino imprimir su forma propia. Pero haciendo esto causa aquello accidentalmente. Pero si hay defecto en el efecto propio del fuego, por ejemplo, que no llega a calentar, esto se debe al defecto de la acción que, a su vez, es debido al defecto de algún principio, o a la indisposición de la materia, que no recibe adecuadamente la acción del fuego. Pero esto mismo, que es ser deficiente, le sucede al bien, al que le compete, en cuanto tal, actuar. Por eso es verdad que el mal de ningún modo tiene una causa, a no ser de manera accidental.⁴⁶⁶

⁴⁶⁶ *Ad cuius evidentiam, sciendum est quod aliter causatur malum in actione, et aliter in effectu. In actione quidem causatur malum propter defectum alicuius principiorum actionis, vel principalis agentis, vel instrumentalis, sicut defectus in motu animalis potest contingere vel propter debilitatem virtutis motivae, ut in pueris; vel propter solam ineptitudinem instrumenti, ut in claudis. Malum autem in re aliqua, non tamen in proprio effectu agentis, causatur quandoque ex virtute agentis; quandoque autem ex defectu ipsius, vel materiae. Ex virtute quidem vel perfectione agentis, quando ad formam intentam ab agente sequitur ex necessitate alterius formae privatio; sicut ad formam ignis sequitur privatio formae aeris vel aquae. Sicut ergo, quanto ignis fuerit perfectior in virtute, tanto perfectius imprimit formam suam, ita etiam tanto perfectius corrumpit contrarium, unde malum et corruptio aeris et aquae, est ex perfectione ignis. Sed hoc est per accidens, quia ignis non intendit privare formam aquae, sed inducere formam propriam; sed hoc faciendo, causat et illud per accidens. Sed si sit defectus in effectu proprio ignis, puta quod deficiat a calefaciendo, hoc est vel propter defectum actionis, qui redundat in defectum alicuius principii, ut dictum est; vel ex indispositione materiae, quae non recipit actionem ignis agentis. Sed et hoc ipsum quod est esse deficiens, accidit bono, cui per se competit agere. Unde verum est quod malum secundum nullum modum habet causam nisi per accidens. (Summa Theologiae I, q. 49, a. 1 in c.)*



Relacionemos esto con la enfermedad psíquica. Lo primero que debemos hacer es rescatar la conclusión de santo Tomás: la enfermedad psíquica, como todo mal, tiene una causa accidental. Ahora bien, los diversos modo de ser causado el mal son complementarios entre sí. En efecto, si consideramos que la enfermedad psíquica supone un defecto de la acción, hay que decir que éste tiene relación con un defecto en el agente instrumental que es el apetito sensitivo según el cual el hombre no logra que su operación sea conforme a su naturaleza racional. Así, queda además contradistinguido del mal de la operación que es producto de un defecto del agente principal, a saber, la voluntad. Luego, desde el punto de vista de la perfección del agente, la enfermedad psíquica supone una disposición del apetito sensitivo, como quien está inclinado al temor. Esta disposición es como una forma que el agente persigue y que imprime su intensidad sobre el hombre, la cual es un mal para el sujeto, en cuanto que ésta forma lo indispone para obrar según la razón. Toda forma es reducible al acto y, como tal, al ser y al bien⁴⁶⁷, por lo cual de cualquiera de estas nociones se puede decir que es causa de la enfermedad psíquica, pero por accidente. El apetito sensitivo, en sí mismo considerado, supone un bien para el sujeto, pero si no está ordenado a la razón, indispone para la operación. Por lo cual, la enfermedad psíquica sólo es inteligible según que se considera desde la disposición del apetito sensitivo y desde el orden según el cual le conviene operar al hombre, aunque *per se* no es ésta ni aquel, sino una consecuencia *per accidens* de ambas realidades juntas; su entidad se agota en la accidentalidad.

8. Salud psíquica y recta razón

La recta razón puede ser considerada según un doble orden: especulativo y práctico. Como hemos intentado mostrar, la salud psíquica está en el orden operativo, por lo cual, debe seguir a la recta razón en el orden práctico. Pero esto no excluye que se deba reflexionar especulativamente sobre los principios del obrar. En efecto, la prudencia, virtud que ordena la obra humana a su fin, debe conocer todo lo que se requiere para una obra buena, a saber, lo que se hace, quien lo hace y las circunstancias singulares en que se hace:

⁴⁶⁷ Cfr. *Summa Theologiae* I, q. 90, a. 1 arg. 2 y I, q. 5, a. 1 in c.



corresponde a la prudencia no solamente la consideración racional, sino también la aplicación a la obra, que es el fin principal de la razón práctica. Ahora bien, nadie puede aplicar de forma adecuada una cosa a otra sin conocer ambas, es decir, lo aplicado y el sujeto al que se aplica. Las acciones, a su vez, se dan en los singulares, y por lo mismo es necesario que el prudente conozca no solamente los principios universales de la razón, sino también los objetos particulares sobre los cuales se va a desarrollar la acción.⁴⁶⁸

Como decíamos, la recta razón debe ser entendida como la capacidad de determinar el justo medio de la operación en tal o cual acción concreta. Tal función le compete a la prudencia. En efecto, para conducir a la obra buena -y sana- ella emite un juicio recto que es ante todo el resultado de una integración de los muchos elementos que cabe considerar, sintetizables, como decíamos, en lo que se hace, quien lo hace y las circunstancias singulares en que se hace. Por eso, conviene contemplar la recta razón como la causa *formal* de la operación humana, más que como un aspecto material de la misma. De lo contrario, caeríamos fácilmente en un racionalismo, distorsión en la cual la razón dirige la obra, pero sustentado sólo en elementos racionales, omitiendo la emoción, la historia, las circunstancias particulares y muchos otros elementos que la verdadera prudencia considera. A este propósito, vale la pena reparar en las palabras de Choza:

El intelecto, como hemos visto, es capaz de hacerse cargo de la realidad en sí, y, por tanto, de sí mismo, de las instancias afectivas del ser humano, de la articulación funcional de los deseos con el propio intelecto, y de todo lo deseado en cuanto que todo ello constituyen *realidades*. Pues bien, la formación de la conciencia moral consiste en el conocimiento más verdadero posible de todos esos factores y de la articulación entre ellos, para mantener una articulación tal que no impida el conocimiento verdadero sino que incremente sus posibilidades.⁴⁶⁹

Ahora bien, desde el punto de vista de «aquello» a lo que se aplica la prudencia, debe existir una primera reflexión objetiva acerca de la acción, la cual ilumine respecto a que lo elegido sea un objeto apetecible bueno. Si se eligiera, en cambio, un objeto apetecible malo, la dinámica operativa se vería privada de la salud psíquica. En efecto, el apetito sensitivo es motor movido, pero la voluntad, a su vez, es movida respecto al objeto apetecible que es motor inmóvil del movimiento. Por lo tanto, el movimiento sano requiere la elección moral de un objeto apetecible bueno:

⁴⁶⁸ *Summa Theologiae* II-II, q. 47, a. 3 in c.

⁴⁶⁹ JACINTO CHOZA. *Conciencia y afectividad*, 203.



Si los que mueven se consideran formalmente y según la especie ha de ser uno el que mueve, a saber lo apetecible o apetitivo. Entre todas las cosas lo primero que mueve es lo apetecible, que es lo que mueve no movido en cuanto es imaginado o entendido. Es manifiesto, pues, que los segundos que mueven no lo hacen sino en cuanto participan del primero. De donde todos convienen en la especie con el primero que mueve. Ahora bien, aunque todos convienen en la especie con el primero que mueve, sin embargo, numéricamente son muchos.⁴⁷⁰

En la cadena de motores, aquello que es motor inmóvil es lo apetecible. Esta referencia de la voluntad al objeto apetecible liga su acto a la realidad, porque lo apetecido es algo considerado en su realidad extramental. Por lo tanto, libera a la voluntad de su inmanencia. Ello traslada el problema a su punto cúlmine y radical: la salud psíquica no sólo se encuentra en la razón, sino en la recta razón. No es posible desligar la salud psíquica de la realidad misma; de la consideración del ser de las cosas, tal como son descubiertas por el entendimiento. Todo depende del objeto apetecible, y la elección de este o aquel objeto dependerá de su densidad óptica, de su contenido de valor objetivo. Por lo tanto, quien no logre adecuarse a la escala de valores objetivos, no podrá gozar de salud psíquica:

Si la caracterología teórica quiere hacer la más elemental justicia a las bases en que su objeto se apoya, no puede ni siquiera concebirse si no se halla fundamentada sobre la teoría del valor y, en última instancia, sobre la ontología y la metafísica. De aquí que una doctrina práctica sobre el carácter necesita siempre apoyarse en la ética como ciencia de la realización de valores.⁴⁷¹

Por tanto, el objeto apetecible debe ser la primera consideración de un psicólogo clínico, porque si el objeto apetecible no es bueno, es decir, no es conforme a la recta razón, entonces el sujeto por consecuencia se verá privado de la salud psíquica.

Luego, esto no basta, porque si fuera la única dimensión a tomar en cuenta, todas las decisiones tenderían a ser iguales, en cuanto que los principios son inmutables y todos intentaríamos acomodarnos a ellos de modo uniforme. Por lo tanto, además de

⁴⁷⁰ *Dicit ergo primo, quod si moventia considerantur formaliter et secundum speciem, unum erit movens, scilicet appetibile vel appetitivum, quia inter omnia primum movens est appetibile; hic enim est movens non motum, inquantum est imaginatum vel intellectum. Manifestum est enim, quod secunda moventia non moventur, nisi inquantum participant primum. Unde omnia conveniunt in specie primi moventis. Quamvis autem omnia conveniant in specie primi moventis, tamen numero sunt plura.* (Sentencia De anima, lib. 3 l. 15 n. 13)

⁴⁷¹ RUDOLF ALLERS, *Naturaleza y educación del carácter*, 57.



apoyarse en una reflexión objetiva ontológica, todo juicio prudencial nace de una subjetividad y ella también debe ser referencia obligatoria.

9. Salud psíquica y subjetividad

La importancia de la subjetividad, entendida como aquello que es relativo al sujeto, es sin duda importante. Es evidente que no todo se resuelve en el aspecto objetivo, porque hay muchas decisiones en las cuales las alternativas no difieren en su valor objetivo, como la elección de carrera, o de tal o cual persona para casarse. Por otro lado, también puede ocurrir que, para una persona determinada, sea mejor elegir algo que objetivamente es bueno, pero que absolutamente considerado es inferior a otra cosa. Por ejemplo, el fin de un psicólogo clínico es, en sí mismo considerado, inferior al fin al que se aboca un director espiritual, porque en la escala de valores es más importante la "salud" espiritual que la salud psíquica. Sin embargo, para determinada persona, por sus capacidades y vocación personal, puede ser mejor dedicarse a la psicología clínica.

La elección es un acto de la voluntad que busca el bien conveniente. Pero esa conveniencia también debe ser acorde al sujeto que elige. Cuando lo elegido es un bien para el mismo sujeto esto es evidente, como cuando se busca determinar qué alimento se debe comer en determinado momento. Pero también la referencia al sujeto es obligatoria cuando el objeto elegido no es algo del mismo sujeto, porque siempre la elección es realizada por alguien. Por ejemplo, si una persona debe escoger entre continuar con su trabajo diario o ir a socorrer a los damnificados de una catástrofe natural; puede realizar cualquiera de las dos y objetivamente puede ser mejor ayudar a los damnificados, pero si agregamos el factor de la subjetividad, que incluye la historia del sujeto, sus capacidades, los dilemas a los que actualmente se ve enfrentado, perfectamente puede ser mejor permanecer en su trabajo diario.

La subjetividad cae dentro de la materia del psicólogo clínico, en cuanto que su objeto tiene una dimensión contingente y dice relación a un sujeto. La subjetividad sometida a la contingencia no es objeto de ciencia, sino de prudencia. Pero en sí misma, puede ser objetivada y objeto de sistematizaciones científicas. Pensemos en algunas ramas de la psicología que sin duda responden a esto, como la Psicología del Desarrollo o la



Psicología de la Personalidad. Así, el psicólogo clínico, que tiene conocimiento de las etapas del desarrollo, puede comprender que en un adolescente el ensayo de distintos roles es normal y esperable. Este dato debe ser tomado en cuenta siempre si se quiere comprender por qué motivo Juan a sus 14 años cambia permanentemente de amistades.

El psicólogo clínico debe tomar en cuenta ambos aspectos, pero con un cierto orden. Tiene prioridad la consideración objetiva y luego la subjetiva. No obstante, hay que saber que la decisión no está completa sin resolver conjuntamente ambas. Por donde se ve que lejos de existir una oposición entre subjetividad y objetividad, más bien existe una integración entre ellas, por la cual los valores objetivos deben ser asimilados progresivamente por una subjetividad siempre *in fieri*.

Decíamos que la integración entre los elementos objetivos y subjetivos, así como entre los principios necesarios y los aspectos contingentes, es llevada a cabo por la prudencia. A través de ella se realiza una síntesis vital que permite enjuiciar adecuadamente la realidad en lo particular. De modo que a la prudencia toca preceptuar acerca de aquello que traerá salud psíquica. No es que la salud psíquica sea acto de la prudencia, sino más bien que la prudencia es causa de salud psíquica, en la medida que ella descubre el bien de la operación humana, la cual redundará en un equilibrio y perfección para la dimensión sensible.

Sin embargo, es importante hacer notar que aunque la prudencia es principio de salud psíquica, no hay que olvidar que, a su vez, la salud psíquica es causa remota de prudencia. Esto, en cuanto que la prudencia requiere de la virtud moral, ya que "aunque el fin de la virtud moral es alcanzar el justo medio, éste solamente se logra mediante la recta disposición de los medios"⁴⁷², y la virtud moral no debe estar trabada en lo particular por una enfermedad psíquica para que su acción sea eficiente.

Si bien prudencia y salud psíquica se causan mutuamente, aún así, existe un orden natural entre ellas. En efecto, la prudencia es fin principal, por ella se alcanza el bien total del hombre en las acciones contingentes, mientras que la salud psíquica es instrumental con respecto a la prudencia. Por lo cual, se puede ver que la primera consideración del psicólogo clínico debe ser relativa al bien total que descubre la recta

⁴⁷² *Licet enim attingere medium sit finis virtutis moralis, tamen per rectam dispositionem eorum quae sunt ad finem medium invenitur.* (*Summa Theologiae* II-II, q. 47, a. 7 in c.)



razón mediante la prudencia y en ella se encontrará la salud psíquica. Esto es consistente además con lo que habíamos dicho, a saber, que la consideración objetiva es prioritaria con respecto a la subjetiva, porque la salud psíquica es un bien subjetivo.

Por tanto, la síntesis que realiza la prudencia toma en cuenta lo objetivo, lo subjetivo, lo necesario y lo contingente, pero según el orden expuesto.

10. Salud psíquica y virtud

Ha sido común en la tradición de la Escuela afirmar que la virtud es la salud del alma⁴⁷³. Sin embargo, si homologamos la salud del alma con la salud psíquica, consideramos más acertado decir que en la virtud está la salud del alma, es decir, contenida como parte suya, pero sin identificarse; en el mismo lenguaje común no lo hacemos. Por ejemplo, si una persona realiza un acto heroico, podremos decir de ella que es una persona muy buena y virtuosa, pero decir que es una persona muy sana, parece algo forzado.

Puede orientarnos para establecer la relación entre la virtud moral y la salud psíquica, la comparación de santo Tomás entre la virtud moral y la pasión:

el movimiento de pasión, en cuanto pasión, tiene su principio en el apetito mismo, y su término en la razón, a cuya conformidad tiende el apetito. Pero con el movimiento de virtud ocurre lo contrario, pues tiene su principio en la razón y su término en el apetito, en cuanto que es movido por la razón. De ahí que en la definición de la virtud moral se diga, en el libro II *Ethic.*, que es *un hábito electivo que consiste en el medio determinado por la razón según el criterio del sabio.*⁴⁷⁴

Esto que dice respecto a la pasión, es aplicable a la disposición del apetito sensitivo, al cual contemplamos en su realidad propia, y como lo propio del apetito sensitivo es ser movido, esto es, padecer, la salud psíquica consiste en una cualidad para padecer movido por la razón. Pero esto es, de acuerdo a santo Tomás, contemplar la relación

⁴⁷³ Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Eudemia*, L. VIII, c. 3, 1249 a 21-25, b 1-25, citado en ECHAVARRÍA, M. *La Praxis de la Psicología y sus Niveles Epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*, 233; J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, 18; *Summa Theologiae* I-II, q. 71, a. 1.

⁴⁷⁴ *Motus passionis, in quantum passio est, principium habet in ipso appetitu, et terminum in ratione, in cuius conformitatem appetitus tendit. Motus autem virtutis est e converso, principium habens in ratione et terminum in appetitu, secundum quod a ratione movetur. Unde in definitione virtutis moralis dicitur, in II Ethic., quod est habitus electivus in medietate consistens determinata ratione, prout sapiens determinabit.* (*Summa Theologiae* I-II, q. 59, a. 1 in c.)



teniendo como principio el apetito sensitivo y como término la razón, mientras que en la virtud moral es a la inversa. Según este criterio, podemos distinguir la salud psíquica de la virtud moral.

Sin embargo, podemos decir que la salud psíquica es una disposición operativa, que en la virtud existe como parte suya. En efecto, la operación virtuosa es atribuida a la voluntad, pero requiere del apetito sensitivo que tiene por objeto lo particular, sin lo cual no podría ocurrir la operación que se da necesariamente en el orden particular. Y esto mismo se desprende de la cita anterior, porque en la virtud se contempla al apetito sensitivo como movido y, por tanto, la totalidad es atribuida a la voluntad y el apetito sensitivo a la parte.

Por otro lado, la disposición del apetito sensitivo que llamamos salud psíquica está en potencia con respecto a la operación humana, lo mismo que las pasiones en las cuales se manifiesta y verifica. En cambio, la virtud que inhiere en el apetito sensitivo dispone bien a este para operar, de modo que a la misma disposición del apetito sensitivo y a los actos que emanan de él, se les atribuye el ser principio de la operación. Por eso, cuando se considera un acto, v.gr., de templanza, el apetito sensitivo no es considerado como parte del movimiento voluntario, sino como de algún modo representando el todo. Así, en el acto de templanza, no es posible decir que el apetito sensitivo opere como parte en cuanto parte, porque la parte está en potencia y la operación en acto, por lo que si dijéramos que opera en cuanto parte, no podríamos decir que el apetito sensitivo es verdaderamente sujeto de la operación moral.

Finalmente, la razón de la distinción entre virtud moral y salud psíquica, estriba en que a la virtud moral pertenece esencialmente la voluntad y a ella nombra en primer lugar:

Al uso de los hábitos subyace la voluntad libre. Si de la subsistencia e inmaterialidad del alma humana, por la que esta se tiene presente a sí misma y se posee, emanan las distintas potencias, abiertas a la posesión del bien infinito al que el hombre se ordena por naturaleza, es radicalmente imposible que los hábitos perfeccionen a las potencias al margen de la voluntad.⁴⁷⁵

Por lo mismo, el mejor medio para alcanzar la virtud moral es la repetición de actos:

⁴⁷⁵ ANTONIO AMADO. *Introducción al artículo primero De las Virtudes*. En SANTO TOMÁS DE AQUINO. *De las Virtudes*. (Santiago: Universidad de los Andes, 1997), 11.



las virtudes morales llegan a determinarse en nosotros por la costumbre, en cuanto que al actuar repetidamente según la razón, la índole de ésta queda impresa en la potencia apetitiva, no siendo tal impresión otra cosa que la virtud moral.⁴⁷⁶

En cambio, la salud psíquica como hemos mostrado, aunque sólo puede existir en un sujeto racional, no dice relación directa a la razón, sino *in recto* con el apetito sensitivo. Y por esto que la salud psíquica es una cualidad pasiva más que activa.

En cuanto la salud psíquica es una cualidad del apetito sensitivo, no nombra el contenido recibido desde la razón, es decir, la disposición racional participada, sino la disposición previa del apetito sensitivo. Pero la disposición previa no puede ser una determinada pasión, porque esto implicaría una rigidez de la dimensión apetitiva y una indisponibilidad para ser movida. Mas bien, esta disposición quiere decir *libre de obstáculos*, o *aptitud para ser movida*: "es evidente que todo lo que es movido ha de ser proporcionado a su motor, y ésta es la perfección del sujeto móvil en cuanto móvil: la disposición que le habilita para recibir bien la moción de su motor"⁴⁷⁷.

Además, apta es equivalente a libre de obstáculos, porque como el apetito sensitivo está hecho para ser movido y naturalmente no puede darse a sí mismo el fin de su movimiento, no nombra el contenido de un fin. Ni siquiera la cogitativa es capaz de esto, porque darse a sí mismo el fin es propio de la razón.

Pues bien, esto último nos previene de realizar una escisión radical entre salud psíquica y virtud. No obstante, se distinguen y no sólo por la razón. Si se identificaran, siempre se darían juntas. No obstante, una persona puede, por ejemplo, ser sana psíquicamente e injusta. De hecho, mientras menos obstáculos le presente la sensibilidad, más culpable será el acto del injusto, porque su disposición más pende de su elección. Al punto que la persona más injusta es aquella cuya obra mala la realiza simplemente porque quiere⁴⁷⁸. No decimos que esto sea común, pero sí ciertamente posible.

⁴⁷⁶ *Ethic.*, II, lect. 1, n. 249.

⁴⁷⁷ *Manifestum est autem quod omne quod movetur, necesse est proportionatum esse motori, et haec est perfectio mobilis in quantum est mobile, dispositio qua disponitur ad hoc quod bene moveatur a suo motore.* (*Summa Theologiae* I-II, q. 68, a. 1 in c.)

⁴⁷⁸ *Ad primum ergo dicendum quod operari qualiter iniustus operatur, non solum est operari iniusta ex certa malitia, sed etiam delectabiliter, et sine gravi renisu rationis.* (*Summa Theologiae* I-II, q. 78 a. 3, ad 1).



Lo que no es tan fácil de determinar es si puede darse la salud psíquica, al mismo tiempo, junto a los vicios que tienen lugar en el apetito sensitivo, del cual la intemperancia es caso paradigmático. La intemperancia es un vicio cuya materia es el placer, el cual es acto del apetito sensitivo. Por lo cual, aunque aquí también se aplique la distinción que hemos hecho entre enfermedad psíquica y vicio moral, no puede darse la salud del apetito y la intemperancia que es su vicio. Esto porque es imposible que el vicio de la intemperancia no inhiera en el mismo apetito por las consecuencias que tiene la satisfacción de los placeres:

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*.⁴⁷⁹

Podría objetarse, que hay que aplicar al vicio, lo mismo que a la virtud. En relación a la virtud, se puede poseer una buena disposición de la razón para un acto de templanza, pero tener un impedimento por parte del apetito sensitivo para llevarlo a cabo. Y por parte del vicio, se podría tener una buena disposición del apetito sensitivo, mas una decisión firme a ejecutar actos de intemperancia. En ambas situaciones se salvaría la razón de vicio y de virtud, porque lo esencial a ellas es la disposición racional⁴⁸⁰, mas no se salva perfectamente⁴⁸¹, porque se requiere de ambos aspectos conviviendo en una cierta unidad. Mas esto no es así, por cuanto la disposición de la razón sólo llega a ser mediante repetidos actos desordenados, los cuales engendran necesariamente una disposición sensible. En cambio, la disposición racional puede llegar a existir en el alma con independencia de la disposición de la sensibilidad, en cuanto obedecen a principios diversos: la disposición racional obedece al entendimiento y a la voluntad, mientras la disposición sensible le viene del *experimentum*.

No obstante, aunque no pueda ocurrir que exista el vicio de intemperancia sin una disposición del apetito sensitivo, dependiendo del sujeto puede realizarse la razón de

⁴⁷⁹ *Puer enim, si suae voluntati dimittatur, crescit in propria voluntate, unde dicitur Eccli. XXX, equus indomitus evadit durus, et filius remissus evadet praeceps. Ita etiam et concupiscentia, si ei satisfiat, maius robur accipit, unde Augustinus dicit, in VIII Confess., dum servitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas.* (*Summa Theologiae* II-II, q. 142, a. 2)

⁴⁸⁰ Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 71, a. 1.

⁴⁸¹ *Si passiones dicamus inordinatas affectiones, sicut Stoici posuerunt; sic manifestum est quod virtus perfecta est sine passionibus.* (*Summa Theologiae* I-II, q. 59, a. 5 in c.)



intemperancia y de enfermedad psíquica en grados diversos. Por ejemplo, si una persona ha crecido en una familia donde no se le ha privado nunca del placer, aunque perciba en un momento que no debe seguir el placer, la elección estará condicionada intensamente por la disposición de su apetito. En cambio, una persona cuyo apetito está relativamente apaciguado, pero que siguiendo una ideología se convence que debe seguir el placer, rechazando toda norma que quiera limitar su deseo, tiene más razón de malicia y, por lo mismo, el vicio que se engendrará será moralmente peor. En definitiva, todo lo que aumente el deseo o el temor, si corresponde a una disposición estable del apetito sensitivo, atenúa la culpabilidad del vicio, por la presencia de una enfermedad psíquica.

En el mismo sentido, puede ocurrir que una persona esté bien dispuesta en su afectividad sensible, pero que no realice los actos de sus apetitos de acuerdo al modo como exige la virtud, esto es, conociendo el fin bueno y actuando voluntariamente, sino que lo haga por una cierta costumbre ordenada, adquirida del entorno en que se desarrolló. Dicho entorno es causa de la salud psíquica, porque lo ha dispuesto bien para recibir el mandato de la razón, es decir, para que el apetito no presente obstáculos. Pero la razón no gobierna poseyendo racionalmente los fines de sus actos, o lo hace débilmente.

En consecuencia, dada la diferencia de grado en que puede atribuirse la malicia y la enfermedad psíquica como origen de una misma operación, y esto mismo respecto a la salud psíquica y la virtud, queda de manifiesto que no son identificables ninguno de estos conceptos.

Por otra parte, dada la diferencia entre virtud y salud psíquica es que un niño puede tener salud psíquica, en cuanto que es apto para ser movido por sus padres, que son como su razón, y, sin embargo, no puede ser virtuoso. Esto porque la dimensión sensible se desarrolla temporalmente primero, lo cual tiene consecuencias pedagógicas claras, en cuanto a la necesidad que existe de cuidar el *experimentum* en los niños:

es fundamental, sobre todo en los niños, cuidar su experiencia, pues es la base desde la que empezarán a realizar sus estimaciones, y posteriormente, sus razonamientos. La educación se orienta precisamente a disponer adecuadamente las potencias psíquicas para que se rijan



según el orden de la razón; teniendo en cuenta que la experiencia se anticipa a su juicio, facilitándolo o confundiéndolo⁴⁸²

Otra consecuencia, es la relevancia que tiene observar la salud psíquica de un individuo antes de realizar un juicio moral de su obra. Esto, porque según hemos visto, la mala disposición del apetito sensitivo indispone para la operación racional, obstaculizándola. De manera que implica un condicionamiento que no puede ser obviado. Lamentablemente, muchas veces esto se obvia, llegando a atribuirse todo el obrar a la voluntad, omitiendo la complejidad de la operación. Esta omisión en nada contribuye a la paz entre los hombres porque, siendo la afectividad una de las principales fuentes de desorden y miseria, privarse de ver las disposiciones del apetito sensitivo ciega para la compasión.

⁴⁸² JOAN D'ÀVILA JUANOLA, «Los sentidos internos», 245.



VI. EL PSICÓLOGO CLÍNICO COMO CAUSA EFICIENTE DE LA SALUD PSÍQUICA

Toca ahora tratar acerca de la psicología clínica en cuanto ciencia que causa la salud psíquica.

Recordemos algunas cosas que tenemos por averiguadas. La psicología clínica es una ciencia, cuyo hábito consiste en un intento por alcanzar la salud psíquica para el paciente que consulta. En su hábito formalmente mira la dimensión sensible del ser humano, concretada en una disposición del apetito sensitivo que es contemplado como parte en cuanto parte del movimiento voluntario; a tal disposición perfectiva llamamos salud psíquica y a su indisposición enfermedad psíquica.

Nuestra indagación se centrará a continuación en determinar el modo cómo la psicología clínica participa en cuanto causa de la salud psíquica con el fin de lograr mayor inteligibilidad sobre su actuar. A su vez, compararemos esta ciencia con otras afines, lo cual también ayudará a definir mejor su labor, y a establecer con mayor claridad la dinámica de colaboración que debiera existir entre ellas. Esto último es importante no sólo pensando en conocer mejor la psicología clínica, sino porque responde a la naturaleza del obrar humano que tiende siempre a algo uno: "todas las ciencias y artes se ordenan a algo uno, esto es, la perfección del hombre, que es su felicidad"⁴⁸³. En virtud de la felicidad, todas las ciencias se encuentran ordenadas entre sí aportando cada cual como fin parcial al bien total. Por lo cual, aunque formalmente se distinguen las ciencias de acuerdo a su inteligibilidad propia, se encuentran articuladas por el fin. De manera que indagar en la colaboración entre las ciencias es un esfuerzo de síntesis motivado por el fin último, el más perfecto y, como tal, el más apetecible en el orden natural, a saber, la felicidad.

⁴⁸³ *Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo (Sententia Metaphysicae, pr.)*



1. La psicología clínica como causa eficiente

Pues bien, la salud psíquica es causa formal y final del hábito que posee un psicólogo clínico para realizar su obra. La sensibilidad que es capaz de participar de la razón, por su parte, es causa material de su hábito, porque es en ella sobre lo cual debe trabajar. El psicólogo clínico, a su vez, mediante su hábito colabora en la producción de la salud, esto es, en su generación, motivo por el cual asimilamos su labor a ser causa eficiente.

Pues bien, ninguna generación se produce, a no ser que exista un agente que produzca el cambio:

son tres los principios de la naturaleza: materia, forma y privación. Mas éstos no son suficientes para la generación, porque lo que es en potencia no puede reducirse al acto, del modo como el cobre, que es estatua en potencia, no se hace estatua si carece del agente que saque la forma de la estatua de la potencia al acto. Y me refiero a la forma de lo engendrado, que hemos dicho era el término de la generación. Pues la forma no es otra cosa sino el ser en acto; el trabajo del agente está en el hacerse, mientras la cosa se hace. Conviene, por consiguiente, que haya algún principio además de la materia y de la forma, principio que obre, al que llamaremos eficiente o impulsor, o agente o principio del movimiento.⁴⁸⁴

La psicología clínica es un hábito que hace de agente de la salud psíquica, porque su intento se dirige a consumir la salud psíquica, lo cual no ocurre hasta que no está en acto en el sujeto. Sin embargo, previo a estar en acto, preexiste de algún modo su forma en el sujeto: "las formas naturales preexisten ciertamente en la materia, no en acto, como decían algunos, sino sólo en potencia, de la cual son puestas en acto por un agente extrínseco próximo"⁴⁸⁵. Pero a esto agrega que el modo como preexisten las formas naturales no es de un único modo:

hay que saber que en las cosas naturales algo puede preexistir en potencia de doble modo. Primero en potencia activa completa, a saber, cuando el principio intrínseco es capaz de conducir hasta el acto perfecto, como se manifiesta en la curación, donde el enfermo se sana gracias al poder natural que existe en él.

⁴⁸⁴ *Ex dictis igitur patet tria esse naturae principia scilicet materia, forma et privatio. Sed haec non sunt sufficientia ad generationem. Quod enim est in potentia, non potest se reducere ad actum: sicut cuprum quod est potentia idolum, non facit se idolum, sed indiget operante, qui formam idoli extrahat de potentia in actum. Forma etiam non extraheret se de potentia in actum (et loquor de forma generati, quam diximus esse terminum generationis); forma enim non est nisi in facto esse: quod autem operatur est in fieri, idest dum res fit. Oportet ergo praeter materiam et formam esse aliquod principium quod agat, et hoc dicitur esse efficiens, vel movens, vel agens, vel unde est principium motus. (De principiis naturae, cap. 3)*

⁴⁸⁵ *Formae enim naturales praeexistunt quidem in materia, non in actu, ut alii dicebant, sed in potentia solum, de qua in actum reducuntur per agens extrinsecum proximum (De veritate, q. 11 a. 1 in c.)*



Segundo en potencia pasiva, a saber, cuando el principio intrínseco no es suficiente para conducir hasta el acto, como sucede cuando el aire se convierte en fuego; porque esto no lo puede hacer ningún poder que existe en el aire.

Por lo tanto, cuando preexiste algo en potencia activa completa, entonces el agente extrínseco no obra sino ayudando al agente intrínseco, y ofreciéndole aquello que le hace posible llegar al acto; así como el médico, cuando cura, es ayudante de la naturaleza, que es la que obra principalmente, confortándola y aplicando los remedios que ésta utiliza como instrumentos para la curación.

Cuando algo preexiste solamente en potencia pasiva, entonces es principalmente el agente extrínseco el que educa de la potencia al acto; así como el fuego hace del aire, que siendo fuego en potencia sea fuego en acto.⁴⁸⁶

En el caso del psicólogo clínico, a éste le compete obrar ofreciendo aquello que le hace posible al hombre alcanzar la salud psíquica, porque ella preexiste en potencia activa completa. Muchos psicólogos han destacado la terapia como una instancia *facilitadora*⁴⁸⁷ de la salud psíquica y esto es congruente con lo planteado; su función propia consiste en ayudar a la naturaleza, la cual es el agente principal. Considerar las cosas de este modo, conduce también a observar cuidadosamente la naturaleza: aleja al terapeuta de una actitud omnipotente que descansa ante todo en *su* hacer, y lo aproxima a un hacer-con-la-naturaleza. Además, sitúa el problema psicológico del sujeto en conexión con la realidad extramental, invitando a considerar la naturaleza humana, el modo como está constituida y su dinámica propia.

El psicólogo debe observar la naturaleza humana, porque es ella el agente principal y a ella debe imitar:

⁴⁸⁶ *Sciendum tamen est, quod in rebus naturalibus aliquid praeexistit in potentia dupliciter. Uno modo in potentia activa completa; quando, scilicet, principium intrinsecum sufficienter potest perducere in actum perfectum, sicut patet in sanatione: ex virtute enim naturali quae est in aegro, aeger ad sanitatem perducitur. Alio modo in potentia passiva; quando, scilicet, principium intrinsecum non sufficit ad educendum in actum, sicut patet quando ex aere fit ignis; hoc enim non poterat fieri per aliquam virtutem in aere existentem. Quando igitur praeexistit aliquid in potentia activa completa, tunc agens extrinsecum non agit nisi adiuuando agens intrinsecum, et ministrando ei ea quibus possit in actum exire; sicut medicus in sanatione est minister naturae, quae principaliter operatur, confortando naturam, et apponendo medicinas, quibus velut instrumentis natura utitur ad sanationem. Quando vero aliquid praeexistit in potentia passiva tantum, tunc agens extrinsecum est quod educit principaliter de potentia in actum; sicut ignis facit de aere, qui est potentia ignis, actu ignem. (De veritate, q. 11 a. 1 in c.)*

⁴⁸⁷ Caso paradigmático es la psicoterapia propuesta por Carl Rogers. Cfr. CARL ROGERS, *Psicoterapia centrada en el cliente* (Buenos Aires, Paidós, 1972). Sin embargo, cabría hacer muchas precisiones al modelo psicoterapéutico planteado por este autor, por lo cual no queremos con esto decir que adherimos a todos sus planteamientos.



En aquellas cosas que resultan de la naturaleza y del arte, el arte obra de la misma manera y por los mismos medios que la naturaleza. Así como la naturaleza sana mediante el calor al que padece por causa del frío, así también el médico; por lo cual se dice que el arte imita a la naturaleza. De manera semejante sucede asimismo en la adquisición de la ciencia, donde el que enseña lleva a otro al conocimiento de lo ignorado siguiendo un procedimiento similar al que uno emplea para descubrir por sí mismo lo que ignora.⁴⁸⁸

El conocimiento que debe tener un psicólogo clínico sobre la naturaleza humana, ha de centrarse específicamente en la sensibilidad humana, según hemos procurado hacer en esta investigación. Sin embargo, es necesario también que conozca la naturaleza de las facultades racionales -aún cuando de modo general- y el fin último del hombre; en otras palabras, un conocimiento antropológico -sobre todo de la sensibilidad superior y la razón- y ético. Pero de todo esto, lo específico está en el modo como se vincula la sensibilidad a la razón en el ámbito operativo. Pues bien, estudiando la dinámica natural del modo cómo la razón gobierna los apetitos, nos encontramos, como hemos tenido ocasión de revisar, que lo hace políticamente. Por lo tanto, será este el modo a respetar e imitar por la psicología clínica. Ella, mediante técnicas diversas, debe ser capaz de adentrarse en la sensibilidad para persuadir los apetitos conforme a lo que manda la razón. Para eso el psicólogo clínico debe conocer los apetitos, el orden en que se suceden las pasiones, cuál es el objeto de cada pasión, sus especies, el agente por el cual obran, etc. De manera similar, el gobernante que quiere regir a hombre libres, debe conocer su modo de pensar, sus costumbres, sus valores y todo lo que a ellos compete, porque no rige a tábulas rasas sino a seres que tienen sus propios movimientos y a quienes debe subordinar suave y progresivamente.

Por tanto, los agentes que causan la salud psíquica son: principalmente la naturaleza y secundariamente otros individuos como el mismo sujeto, los padres y, de ser necesario, el psicólogo clínico. Además, como la naturaleza es creada por Dios, es Dios el agente último y causa primera de la salud psíquica. Santo Tomás concluye esto mismo reflexionando sobre la educación:

⁴⁸⁸ *In his autem quae fiunt a natura et arte, eodem modo ars operatur, et per eadem media, quibus et natura. Sicut enim natura in eo qui ex frigida causa laborat, calefaciendo induceret sanitatem, ita et medicus; unde et ars dicitur imitari naturam. Et similiter etiam contingit in scientiae acquisitione, quod eodem modo docens alium ad scientiam ignotorum deducit sicuti aliquis inveniundo deducit seipsum in cognitionem ignoti. (De veritate, q. 11 a. 1 in c.)*



La luz de la razón, gracias a la cual conocemos tales principios, ha sido introducida por Dios en nosotros, resultando en nosotros como una semejanza de la verdad increada. Por lo tanto, como cualquier enseñanza humana no puede tener eficacia sino en virtud de aquella luz, consta que sólo Dios es quien interior y principalmente enseña.⁴⁸⁹

Dios, a través de la naturaleza que es causa segunda, alcanza la salud psíquica en el individuo. Menester es no olvidar ninguno de los dos órdenes de agentes, para no romper artificialmente el orden objetivo de la realidad y tener una actitud justa ante la totalidad. Digámoslo una vez más, el psicólogo clínico debe ser un meticuloso y riguroso observador de las cosas tal como son, lo cual supone un límite: considerando a Dios, nace una actitud hacia la realidad frente a la cual el hombre no es dueño último y absoluto de ella, sino administrador prudente de la naturaleza creada.

Mas, nuestro objetivo se dirige a determinar la *causa propia* de la salud psíquica. La misma distinción hacía Millán-Puelles:

La Causa Primera -tanto si se la mira desde el punto de vista teleológico como si se la toma en el orden de la eficiencia- es una causa enteramente universal, que rige a todos los seres y no únciamente a la actividad educativa. Si lo que se aborda es esta última en su más específica y peculiar fisonomía (...) hay que atenerse al estudio de su *causa propia*.⁴⁹⁰

De manera que, a continuación, nos detendremos a estudiar el modo particular como el psicólogo clínico es *causa propia* de la salud psíquica, en cuanto agente suyo.

2. El psicólogo clínico causa la salud psíquica en la sensibilidad

Ahora bien, la salud psíquica es un vínculo ordenado entre la voluntad y el apetito sensitivo, que responden a la razón y a la sensibilidad, respectivamente. Pero como la enfermedad psíquica tiene por causa la misma sensibilidad, entonces el foco debe estar, no tanto en el modo como la *razón* gobierna los apetitos, sino en aquello necesario por parte de los *apetitos* para que sean gobernados por la razón. Esto se

⁴⁸⁹ *Huiusmodi autem rationis lumen, quo principia huiusmodi nobis sunt nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultans. Unde, cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit nisi ex virtute illius luminis; constat quod solus Deus est qui interius et principaliter docet, sicut natura interius et principaliter sanat; nihilominus homo et sanare et docere proprie dicitur modo praedicto. (De Veritate, q.11 a.1 in c.)*

⁴⁹⁰ ANTONIO MILLÁN-PUELLES. *La formación de la personalidad*, 264.



desprende de la distinción real entre razón práctica y *vis cogitativa* y de la inmediatez que tiene ésta última con respecto de la emoción. No así la razón, que no mueve sino mediando la *cogitativa*. Así lo expresa Rodríguez:

Tales consideraciones se mueven en el plano universal de los conceptos, y por tanto, de la razón práctica. Se trata de principios operativos generales, que involucran una cierta evaluación. En definitiva, diríamos en términos de Tomás de Aquino, el psicólogo está intentando mostrar un aspecto del bien para que sea captado intelectualmente por su paciente. Sin embargo, tanto los principios tomistas como la misma práctica clínica muestran que son dos cosas muy distintas la comprensión intelectual de un cierto bien que la consideración de este bien desde el apetito sensible, y por tanto, el surgimiento de las pasiones correspondientes. Un paciente con características maniácas puede estar convencido de que es racionalmente imposible correr la Maratón de Santiago sin tener el entrenamiento adecuado, pero al mismo tiempo ser sujeto de una pasión irrefrenable por hacerlo, en este caso, de una audacia desproporcionada. El punto que quiero indicar es tan sencillo como sigue: del saber que mis emociones no son proporcionadas a la situación, no se sigue necesariamente que deje de sentir las. Esta diferencia fundamental se entiende, desde Tomás de Aquino, entre la captación sensible del bien –*cogitativa*– y su captación intelectual –*razón práctica*– cuyo nexo no es necesario.⁴⁹¹

Por lo dicho, se ve que formular adecuadamente el problema que se debe superar, consiste en, por usar una expresión de Rodríguez, "transparentar"⁴⁹² el juicio de la *cogitativa* del cual está surgiendo la pasión desordenada. Aún así, como bien advierte el mismo autor, el acto de la *cogitativa* no es propiamente un juicio, sino que es una acción cuasi-judicativa⁴⁹³. Por esta razón, podríamos decir que el transparentar el acto *cogitativo* es una objetivación de tal acto *cogitativo* como *causa* de tal disposición, más que un *juicio oculto o inconciente*, lo cual nos llevaría a la contradicción de que la mente no es conciente de un acto suyo⁴⁹⁴. Evidentemente, la objetivación se realiza por parte de la razón, y por lo mismo será de acuerdo a conceptos, los cuales, sin embargo, en la *cogitativa*, en cuanto es un conocimiento sensitivo, sólo existen participadamente. Así, aunque no sean propiamente juicios, implican un acceso cognoscitivo a la realidad, por

⁴⁹¹ CRISTIÁN RODRÍGUEZ. *Razón práctica y cogitativa. Una aproximación a la Terapia Cognitiva de Beck desde la psicología filosófica de Tomás de Aquino*. http://www.academia.edu/2208441/Raz%C3%B3n_Pr%C3%A1ctica_y_Cogitativa._Una_aproximaci%C3%B3n_a_la_Terapia_Cognitiva_de_Beck_desde_la_psicolog%C3%ADa_filos%C3%B3fica_de_Tom%C3%A1s_de_A (Consultado el 20 de mayo de 2017), 6 y 7.

⁴⁹² *Ibid.*, 8.

⁴⁹³ *Ibid.*

⁴⁹⁴ La mente, entendiendo por tal, la parte racional del hombre, es inmaterial y, como tal, autoconciente, según ya hemos mostrado. Cfr. *Summa Theologiae* I, q. 87, a. 3.



lo que analógicamente los denominamos «juicios». Además, el que sean una realidad cognoscitiva permite que la enfermedad psíquica sea penetrable de significado. De manera, que, por ejemplo, la vergüenza es la reacción del apetito sensitivo cuando se teme *sufrir la deshonra por un acto torpe del pasado*⁴⁹⁵. Esto último es el objeto de la vergüenza, el cual debe ser transparentado por quien padece de una vergüenza patológica. No sólo eso, sino que además debe reflexionar sobre su experiencia para particularizar esta definición, a saber, cuál es la torpeza que oculta, ante qué personas, etc. Para obtener certeza y no sólo opinión de que es esa vergüenza con todas sus circunstancias efectivamente la causa de su disposición desordenada, se requiere volver sobre los particulares, los cuales, según habíamos visto, actúan como certificadores de la realidad de los conceptos. Así, reflexionando sobre la experiencia, se puede llegar a estar completamente convencido de que tal situación es la responsable de tal reacción y que en el origen hay tal hecho como causa de esta disposición.

En definitiva, el psicólogo clínico debe remover la enfermedad psíquica, esto es, quitar la disposición morbosa del apetito sensitivo. Pero como ésta responde a un *experimentum* desordenado por una o más experiencias alojadas en la memoria, en ellas debe sumergirse para sanar la experiencia actual. Removidas las memorias nocivas en cuanto nocivas, la disposición obstaculizadora desaparecerá. No obstante, cuando son muchas las memorias, el problema se atribuye más al *experimentum* y menos a la memoria, en cuyo caso conviene abocarse a la misma síntesis del *experimentum* antes que a las memorias particulares, o bien, atender a las memorias *in obliquo* y al juicio del *experimentum in recto*. Por tanto, siempre buscamos cambiar el juicio del *experimentum* y esto es invariable. El elemento diferenciador es puesto por la memoria según se trate de muchas o pocas experiencias.

Al psicólogo clínico toca, mediante variadas técnicas, presentar ante la cogitativa fantasmas que sean diversos al juicio desordenado y afines al juicio recto de la razón. Por ejemplo, una persona se experimenta incapaz de superar un duelo por la pérdida de un ser querido puesto que se siente culpable de la muerte, aunque sin serlo verdaderamente. Las técnicas deberán ordenarse a proveer de fantasmas, es decir, de material sensible a la cogitativa para que varíe su juicio de acuerdo a la razón. Pero no

⁴⁹⁵ *Summa Theologiae* I-II, q. 41, a. 4 in c.



cualquier fantasma será eficaz, sino sobre todo aquellos que pertenezcan a la misma experiencia. En el ejemplo, puede ser que volviendo al momento de la muerte, recuerde que justo antes de morir, su ser querido le había dicho cuanto le estaba agradecido por tantas cosas en la vida, por lo que incorporando este nuevo material sensible, realiza un juicio distinto al de culpabilidad: "le hice bien, no me debo sentir culpable". No importa qué sea lo que específicamente recuerde, porque si verdaderamente no es culpable, sólo es cuestión de tiempo para que, adentrándose en el recuerdo, se encuentre con aspectos que manifiesten su inocencia.

Lograr esto muchas veces no es sencillo, porque suelen unirse obstáculos diversos que lo impiden. En primer lugar, no es fácil acceder al recuerdo desde la misma sensibilidad, para lo cual se requiere abstraer momentáneamente la razón con todo lo que ella implica: juicios, deliberación, intenciones, conveniencia, consejo, etc. Para ilustrar el punto, es posible que la persona se diga a sí misma que no es culpable, pero según una conjetura racional, cuando lo importante es que surja de un juicio cogitativo, de lo contrario no moverá y por tanto no sanará. Otro obstáculo muy frecuente, sobre todo cuando el juicio es de inconveniencia respecto al objeto, es el sentimiento de rechazo a volver a recordar las memorias nocivas, ante la posibilidad de que la intensidad de la emoción del recuerdo volvería a surgir. La persona tiene la sensación que "podría volverse loca", que "no podrá controlarlo", que "nunca lo va a poder superar", y cosas como estas.

Dado que la sensibilidad superior es el ámbito propio sobre el que el psicólogo clínico actúa, podemos iluminar aún más esto desde la formalidad por la que mira su obra. Pues bien, lo que explica la existencia de la psicología clínica como ciencia es la posibilidad de la fractura de la sensibilidad con respecto a la dimensión racional. Por tanto, la formalidad de la psicología clínica está dada por la captación de esa fractura, iluminada por la estructura ordenada del acto humano. A su vez, el hecho de que lo primeramente captado haya sido el desorden y el mismo desorden es lo que primeramente se quiere ordenar, hace que de todo el acto humano, actualmente se considere sólo la dimensión inferior como parte, que puede ser movida por la superior, porque justamente el desorden psicológico consiste en una inversión de tal orden. Entonces el psicólogo clínico secunda el movimiento del apetito sensitivo para que sea conforme a la recta razón, lo cual implica remover sus disposiciones desordenadas.



3. El hábito del psicoterapeuta

En primer lugar, el terapeuta debe aspirar a la sabiduría en su propio ámbito. Para ello debe conocer el orden de todas las cosas que atañen a su materia y esto es una perfección de su entendimiento:

Como dice Aristóteles en el principio de la *Metafísica*, lo propio del sabio es ordenar. Así, pues, la sabiduría es la más alta perfección de la razón, a la que le corresponde conocer el orden. Aunque las potencias sensitivas conozcan algo en sí mismo, sin embargo, el orden de una cosa con respecto a otra es privativo del intelecto o razón.⁴⁹⁶

Esto es importante, porque aunque su hábito diga relación formalmente con la sensibilidad superior, sin embargo, en cuanto hábito pertenece a la razón. Específicamente es un hábito científico:

la verdad que es conocida mediante otra verdad, no la percibe el entendimiento inmediatamente, sino mediante la inquisición de la razón, y así está en condición de término (...) respecto de lo que es último en este o en aquel género de seres cognoscibles, es la ciencia la que perfecciona al entendimiento. De ahí que, según los diversos géneros de seres científicamente cognoscibles, se den diversos hábitos de ciencia⁴⁹⁷

Por lo tanto, una primera condición es que el psicoterapeuta posea ciencia respecto a su labor, trascendiendo con ello el conocimiento empírico que proviene de la experiencia, aún cuando ésta pueda ser sistematizada estadísticamente o por otros métodos rigurosos. Se requiere un conocimiento verdadero por las causas que explican la ciencia en cuestión. Para nuestro caso, es fundamental que se entienda qué es la salud psíquica, qué es la enfermedad psíquica y el modo que le compete intervenir al psicólogo clínico, todas preguntas que hemos intentado abordar en el presente trabajo.

Por otro lado, la psicología clínica busca ayudar a personas concretas. Para esto, el psicólogo debe ante todo conocerlas. Sin embargo, podemos preguntarnos, ¿qué es lo que debe conocer el psicólogo clínico de una persona? Por un lado, debe conocer todo lo que atañe a su dimensión sensible y que explica formalmente su problema y el

⁴⁹⁶ *Sicut philosophus dicit in principio metaphysicae, sapientis est ordinare. Cuius ratio est, quia sapientia est potissima perfectio rationis, cuius proprium est cognoscere ordinem. Nam etsi vires sensitivae cognoscant res aliquas absolute, ordinem tamen unius rei ad aliam cognoscere est solius intellectus aut rationis. (Sententia Ethic., lib. 1 l. 1 n. 1)*

⁴⁹⁷ *Verum autem quod est per aliud notum, non statim percipitur ab intellectu, sed per inquisitionem rationis, et se habet in ratione termini (...) Ad id vero quod est ultimum in hoc vel in illo genere cognoscibilium, perficit intellectum scientia. Et ideo secundum diversa genera scibilium, sunt diversi habitus scientiarum. (Summa Theologiae I-II, q. 57 a. 2 in c.)*



camino de su solución. Sin embargo, hay más: debe conocer a la persona en cuanto tal. Pero esto no es sencillo. En primer lugar, exige conocer qué quiere decir persona. La metafísica de la persona es un estudio profundo y arduo que escapa a los límites de este trabajo, sin embargo, debemos aventurarnos a decir algo a este respecto, aunque sea someramente.

Pues bien, solemos identificar el concepto de persona con un «hombre particular», de tal modo que podemos hablar de muchas personas como un conjunto de individualidades. Pero esto sería entender la individualidad en la línea de la naturaleza, en cuanto que somos individuos distintos pertenecientes a la naturaleza racional. Mas, persona quiere decir lo individual en la línea del ser y no de la naturaleza:

Según cómo nos situemos, podemos decir dos cosas distintas al decir *persona*: aquello que es singular en la línea de la naturaleza, hablando denominativamente, o bien aquello que es singular en la línea del ser, hablando formalmente (...) Si tomamos el término persona de un modo denominativo su razón dice un hombre individual, una naturaleza; al tomar el término formalmente, su razón dice la singularidad en la participación del ser. En otras palabras, con el modo denominativo hablamos de algo, con el modo formal hablamos de alguien. Con el modo denominativo hablamos de lo intercambiable, con el modo formal de lo inintercambiable.⁴⁹⁸

Conocer a la persona en cuanto tal, quiere decir conocerla en aquella individualidad que trasciende su naturaleza; no tanto en aquello que lo hace ser *algo* singular, sino *alguien* singular por su ser. Por lo tanto, en lo que debe penetrar quien quiere conocer qué significa persona, es en el acto de ser, perfección de todas las perfecciones:

¿Qué es aquello que trasciende nuestra naturaleza? Lo que trasciende nuestra naturaleza es aquello que la actualiza, no como lo recipiente a lo recibido, sino como lo recibido al recipiente. ¿Qué es aquello que es recibido y en cuanto recibido delimitado por la naturaleza que lo recibe? El ser. Ser que cuanto menos limitado es por la esencia, puede expresarse en quien lo recibe con aquellas notas distintivas del ser en cuanto tal, como vivir, entender o querer.⁴⁹⁹

Entender, querer y vivir, es ser. De ahí que cuando una persona elige, no está realizando un acto que pueda explicarse suficientemente por su naturaleza. Si así fuera, todas las elecciones serían consecuencia de las inclinaciones propias de la especie, lo cual es una contradicción. Más bien, hay que decir que la elección, por una

⁴⁹⁸ KLAUS DROSTE, «El hábito de mirar a la persona en el psicólogo». Artículo sin publicar.

⁴⁹⁹ Ibid., 6.



perfección entitativa del hombre, es libre; no determinada por la especie, sino capacidad determinadora en sí, de sí y por sí.

De ahí que, en cuanto «persona» es un nombre de dignidad⁵⁰⁰ atribuida a todo ente racional, captado desde su acto de ser, la persona se revela, no en su naturaleza, sino en sus elecciones y pensamientos, lo cual se oculta a los ojos de la observación:

Toda observación por parte de los hombres se queda en el modo, y el modo no explica quiénes somos formalmente ni por qué hemos conducido así nuestra vida. Nuestras elecciones quedan guardadas en aquel núcleo íntimo que es la persona misma en la singularidad de su ser. Es decir, en estas observaciones científico-empíricas no aparece el yo, la singularidad de la persona en cuanto tal, aquella por la que es formalmente el que es.⁵⁰¹

Esto mismo lo manifestaba persuasiva y bellamente san Agustín:

¿Qué abismo es, pues, y a qué abismo llama? Si abismo significa profundidad, ¿pensamos acaso que el corazón del hombre no es un abismo? ¿Hay algo, pues, más profundo que este abismo? Los hombres pueden hablar, pueden ser vistos a través de las acciones que hacen con sus miembros, pueden ser escuchados en sus conversaciones; pero, ¿de quién se puede penetrar el pensamiento? ¿de quién se puede leer en su corazón?⁵⁰²

El psicólogo clínico debe conocer a la persona en cuanto tal, lo cual quiere decir conocerla en su interioridad, y esto sólo puede ocurrir porque la misma persona quiere revelarlo.

Ahora bien, la importancia de que el psicólogo clínico conozca a la persona es máxima. De no hacerlo, todo su conocimiento se dispersaría en un cúmulo de datos y observaciones, sin una ordenación intrínseca y fecunda. El conocimiento de la persona en cuanto tal, asumido como *pondus* fundamental de la labor del psicólogo clínico, supone la más perfecta ordenación a que puede aspirar, en cuanto que la persona es lo "perfectissimum in tota natura"⁵⁰³:

Es el conocimiento profundo de la persona, aquello "uno" que permite centrar y orientar el trabajo del psicólogo. Es la consideración de la persona en aquel núcleo íntimo lo que permite

⁵⁰⁰ *Summa Theologiae* I, q. 29, a. 3 ad. 2.

⁵⁰¹ *Ibid.*, 7.

⁵⁰² SAN AGUSTÍN, *Enarr. In Ps.* 42, 13: CCL 38, 470, citado en KLAUS DROSTE, «El hábito de mirar a la persona en el psicólogo», 6-7.

⁵⁰³ Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 29, a. 3 in c.



refrenar el deseo inmoderado de saber y superar la debilidad física que disminuye la intensidad en la aplicación de la mente a ella, con la debida reverencia.⁵⁰⁴

El conocimiento de la persona es lo más perfecto. Esta es una verdad que puede ser comprendida en su máxima expresión gracias a la filosofía del ser del Doctor en Humanidad, como hemos tenido ocasión de justificar. La persona tiene razón de fin, de modo que las artes, el saber, la vida política y todo se ordena ella. Sólo la persona sacia la tendencia última de nuestra naturaleza:

El deseo natural que tiene todo hombre por conocer la verdad está íntimamente unido a la destinación que tienen todos los hombres a la amistad. Es por eso que en la cumbre de la felicidad humana hay un conocimiento, una revelación, una contemplación y un Amor mutuo, pues lo único que puede llenar verdaderamente la capacidad de la inteligencia en su deseo de inteligibilidad es la contemplación de aquello que es máximamente inteligible, lo máximamente verdadero. La felicidad decía Aristóteles consiste en la operación más perfecta de la más perfecta de las potencias, y esa operación perfecta es la contemplación de lo más perfecto, esto es, La Persona.⁵⁰⁵

El psicólogo clínico quiere el bien para su paciente, cual es la salud psíquica. La salud psíquica es una disposición del apetito sensitivo que lo hace apto para la operación racional. A su vez, la operación racional pertenece a la persona en cuanto tal, por lo tanto, si el psicólogo quiere ayudar a *esta* persona concreta a sanar psíquicamente, debe ordenar su ayuda a partir de lo que, contemplándola, logra entender de dicha persona. De otro modo, caeríamos en un ejercicio profesional mecanicista y tecnicista, en cuanto que reduciríamos al ser humano a la individualidad en la línea de la naturaleza, cuando en realidad posee una actualidad que la trasciende y a partir de la cual todo es ordenado. En otras palabras, haríamos abstracción de su ser persona, lo cual conduciría a un ejercicio profesional despersonalizado y, por tanto, mecanizado y tecnificado. Contra esto mismo previene Allers:

El psicoterapeuta (...) por sobre todo debe verse libre de la tendencia a esquematizar y caer en la mera rutina. Como se ha señalado en repetidas ocasiones en los artículos anteriores, se debe considerar cada caso de neurosis como estrictamente único, no obstante las marcadas similitudes existentes entre dichos casos.⁵⁰⁶

⁵⁰⁴ KLAUS DROSTE, «El hábito de mirar a la persona en el psicólogo», 2.

⁵⁰⁵ Ibid., 9.

⁵⁰⁶ RUDOLF ALLERS, «Abnormality: a chapter in moral psychology», *The Homiletic and Pastoral Review* 42, n°3 (diciembre, 1941)



Por otro lado, esto no quiere decir que la ayuda que ejerce un psicólogo se oriente a la persona en cuanto tal, lo cual es más propio de un agente ético. El conocimiento que el psicólogo clínico tiene del concepto de persona y de esta persona en cuanto tal, tiene una dependencia material respecto a su forma y fin, que es la salud psíquica. Se trata de ayudar a Juan a superar su problema psicológico, orientado por su singularidad. Además, es imposible alcanzar la salud psíquica de Juan, sin Juan, es decir, sin su entendimiento y su voluntad que pertenecen a su singularidad personal.

Por esto mismo, hay que decir que el hábito del psicólogo clínico no sólo tiene una dimensión científica, sino también una dimensión contemplativa sin la cual su actuar queda cercenado.

Ahora bien, hay una exigencia más, que todo psicólogo clínico debe conocer y aspirar a poseer. Esta se deriva de la posibilidad misma de llegar a contemplar a la persona. Y es que, lo contemplado en la persona es un bien inteligible, el cual sólo puede ser objeto de la voluntad que es apetito intelectual⁵⁰⁷. Para entender bien esto, debemos diferenciar dos tipos de amor:

Como afirma el Filósofo en *II Rhetor.*, amar es querer el bien para alguien. Así pues, el movimiento del amor tiende hacia dos cosas, a saber: hacia el bien que uno quiere para alguien, sea para sí, o sea para otro, y hacia aquel para el cual quiere el bien. A aquel bien, pues, que uno quiere para otro, se le tiene amor de concupiscencia, y al sujeto para quien alguien quiere el bien, se le tiene amor de amistad.⁵⁰⁸

El amor de benevolencia quiere el bien para alguien, movido por lo que con el entendimiento considera. Por tanto, si hemos dicho que la persona es sujeto de contemplación por parte del entendimiento, su bien es descubierto por la inteligencia y querido con la voluntad. Y como el amor que emana de la voluntad es el amor de benevolencia, sólo a través de éste, el psicólogo puede comprometerse en un deseo del bien hacia el paciente que sea proporcionado a lo que verdaderamente necesita.

⁵⁰⁷ *Alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum iudicium. Et talis est appetitus rationalis sive intellectivus, qui dicitur voluntas. (Summa Theologiae I-II, q. 26, a. 1 in c.)*

⁵⁰⁸ *Respondeo dicendum quod, sicut philosophus dicit in II Rhetoric., amare est velle alicui bonum. Sic ergo motus amoris in duo tendit, scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi vel alii; et in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiae, ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiae. (Summa Theologiae I-II, q. 26, a. 4 in c.)*



Por otro lado, en comparación con el conocimiento alcanzado por la misma inteligencia, la benevolencia es un instrumento más eficaz para conocer a la persona. El profesor Droste lo explica así:

El amor y el conocimiento se encuentran íntimamente ligados, *“el amor está en la potencia apetitiva, que mira a la cosa como es en sí”* (Santo Tomás de Aquino, Suma teológica, I-II, q. 27. a.2.). Es por eso que quien más ama es quien más conoce, porque quien más ama mira de un modo más radical y profundo la verdad de otro, se le revela más, pero no por el poder del que escruta sino que por el amor que suscita darse a conocer, y por la connaturalidad de quien conoce con la bondad de lo revelado. De ahí que a cualquier persona la conocen más sus amigos que el psicólogo.⁵⁰⁹

Mediante el amor de benevolencia, el psicólogo clínico sale de sí al encuentro del paciente en aquello que es más original en él. Es un encuentro afectivo por connaturalidad. Esta es la dimensión más honda de la empatía, si por ella queremos entender la capacidad de «estar afectivamente en el otro», en cuanto que no hay nada más propio en el otro que aquel núcleo desde el cual se determina en su singularidad.

Una última consecuencia de considerar la benevolencia como parte integral del hábito por el que mira un psicólogo, es la importancia de la propia bondad del psicólogo clínico:

El conocimiento de la persona, no es posible si uno no se encuentra connaturalizado con el Bien. Se puede saber que persona es lo singular en la línea del ser y que no hace referencia a una naturaleza, pero la dimensión auténticamente sapiencial, que orienta la inclinación de una persona hacia otra, está vedada a quien no se encuentra connaturalizado con lo bueno. Sólo las personas buenas conocen a las personas. Sólo a las personas buenas se les revela la bondad del ser personal. Sólo las personas buenas pueden comprender el principio que ordena toda la dinámica del cosmos. Para conocer a la persona en su singularidad es necesaria la rectitud de la voluntad.⁵¹⁰

Una bella síntesis de cuanto hemos querido poner de relieve respecto a este punto, nos ofrece el profesor Droste:

Se ha de procurar tener el hábito de mirar a la persona para no reducirle a lo común, atendiendo respetuosamente a él en su singularidad, a su novedad. Este hábito de mirar a la persona es el que nos permitirá mantener una actitud de respeto y asombro ante el otro y sólo

⁵⁰⁹ KLAUS DROSTE, «El hábito de mirar a la persona en el psicólogo», 8.

⁵¹⁰ Ibid., 9.



ingresar donde él permita y en ningún modo forzar el ingreso a su interioridad, interioridad que sólo se abre, como hemos dicho, en la línea del amor.⁵¹¹

4. Condiciones necesarias previas por parte del paciente para sanar psíquicamente

Tener una enfermedad psíquica no basta para que el sujeto esté bien dispuesto para sanar. Se requiere que la persona:

1) Considere su desorden como un problema. En efecto, muchas veces la persona atribuye su problema a los demás, en el sentido que es a los otros a quienes causa problemas tal o cual modo de ser o actitud suya. De modo que, a su parecer, son los demás quienes deben cambiar o tolerarlo. Este estado lo denominamos vicioso, o bien un obscurecimiento de la razón, a tal punto, que se presenta de modo muy semejante al vicio, porque el sujeto voluntariamente sostiene y justifica su acción. Por esta razón, con el vicioso no se puede llevar a cabo un proceso terapéutico porque la persona no advierte un conflicto consigo mismo y por lo tanto no lo considera necesario.

2) Luego, es necesario, no sólo que se constate un problema, sino además que se lo atribuya a sí mismo. Recordemos que si el origen no es una disposición del sujeto, sino que es sostenido extrínsecamente, v.gr. por estrés, lo que es necesario hacer es modificar las condiciones externas y no sanar propiamente. Por lo que si el sujeto padece una enfermedad psíquica será necesario que se lo atribuya a sí, y no a factores externos tales como la familia, el trabajo, la economía, un amigo, etc. Este es el límite de la egosintonía. En efecto, ésta puede ser de dos tipos: a) conforme al estado vicioso, en el cual el sujeto no ve el origen en el yo de ninguna forma y b) conforme al estado que ahora explicamos, en el cual la persona considera que existe un problema en él, de modo que no hay voluntariedad, pero sólo ve su problema como efecto de una acción de la cual no es origen. Esto hace que la disposición como tal sea invisible para el sujeto y por eso que en algún sentido todavía no se descubre plenamente al yo como causa de su padecer. En efecto, es muy común que personas consulten porque observan un problema en sí mismas, pero lo que observan son los efectos del problema, es decir, los síntomas: "mi problema es que estoy deprimido", "no puedo

⁵¹¹ Ibid., 8-9.



dormir", "me enojo con demasiada facilidad", "me angustio sin razón". Y por este motivo, quienes se encuentran en este estado, suelen oscilar entre las causas de su malestar, un día atribuyéndoselo a esto y otro día a aquello.

Este modo de comprender su padecer no dispone bien al sujeto para que sane su sensibilidad. La persona debe entender la naturaleza de su problema, es decir, captar que responde a una disposición desordenada de su afectividad sensible. En definitiva, distinguir el desorden no en cuanto al efecto, sino a su causa. Y este es un verdadero diagnóstico en psicoterapia. En cambio, los diagnósticos de los manuales de trastornos de psiquiatría como el DSM o el CIE, son un buen ejemplo de lo que es un diagnóstico psicoterapéutico insuficiente⁵¹². Es decir, son diagnósticos descriptivos que ponen atención en los síntomas: clasifican «cortejos sintomáticos», lo cual no es otra cosa que un conjunto de síntomas que suelen agruparse de determinado modo. Como esto sólo es descriptivo y quien verdaderamente conoce es quien logra explicar, constatado esto, es imprescindible que se pregunte luego qué es lo que causa su problema. Por ejemplo, Pedro no puede dormir por un temor a ser ridiculizado, en cuanto que siempre está pensando en situaciones potenciales de ridículo que lo atormentan. Si luego de esta conclusión se quiere completar el diagnóstico, para que sea perfecto, se requiere identificar las experiencias que dieron origen a la disposición. Pero conocer esto no es necesario para sanar. De hecho también es posible avanzar poniendo atención sólo en la disposición tal como existe en el presente. Es lo que sostienen diversas teorías psicológicas, más aún, actuando conforme a ello, realizan procesos exitosos. Sin embargo, creemos que si bien es posible, conduce a procesos más lentos e imperfectos en sus resultados. Lo que es seguro es que mientras mayor sea el trauma que haya causado la disposición, menos eficaz será el modo de proceder que se focaliza en la disposición presente, que aquel que toma en cuenta el pasado. No obstante, creemos que éste es un punto de orden técnico, abierto a la discusión.

Recordemos que la salud psíquica consiste en un ordenamiento a la recta razón, por lo cual, la disposición en que se halle la razón con respecto al problema no es indiferente, sino que puede obstaculizar o favorecer el proceso de sanar psíquicamente. Con esto no queremos decir que comprender racionalmente el problema sea equivalente a sanar

⁵¹² Tampoco es el fin de estos manuales proveer de diagnósticos psicoterapéuticos, sino más bien diagnósticos psiquiátricos que sea orientativos respecto a una farmacoterapia.



psíquicamente, sino que sólo implica estar bien dispuesto para ello. Tampoco quiere decir que se necesite una comprensión detallada ni sofisticada del problema. De hecho, nos parece que esto muchas veces más bien entorpece. Puede bastar una sola consideración mediante la cual se capte, v.gr. qué es lo que lo angustia, de qué siente tanta culpa, o qué lo atemoriza. Esto dado que la disposición psíquica es especificada por un juicio de la cogitativa, de modo que el diagnóstico psicoterapéutico se identifica con el juicio estable de la cogitativa ante determinado objeto. En la medida que esto es objetivado por la razón, están dadas las condiciones óptimas para sanar.

En síntesis, para que un sujeto esté bien dispuesto en orden a sanar su problema, debe: 1) ver un problema actual como tal, 2) atribuir el origen a sí mismo y 3) aunque no de manera necesaria, se encuentra en disposición óptima si además logra objetivar racionalmente su disposición y las experiencias que dieron origen a ella.

Si las condiciones nombradas no están presentes, no quiere decir que no se pueda iniciar un proceso terapéutico, pero éste se orientará en primera instancia a generar las condiciones necesarias previas a sanar. En definitiva, a romper la egosintonía para que el sujeto formule un motivo de consulta eficaz. El modo de generar esto puede ser variado y más compete a consideraciones técnicas que no vienen al caso de este trabajo.

5. Psicología clínica y filosofía

La filosofía no es una disciplina práctico-práctica, sino que es esencialmente especulativa. Sin embargo, se vincula con toda ciencia, aunque sea de manera remota, como madre y rectora. Esto en el sentido que toda ciencia busca la verdad, pero la certeza de estar en la verdad no se alcanza hasta que no logramos reducir las verdades particulares, mediante silogismos, a los primeros principios, que son evidentes por sí mismos, o a una ciencia superior: "Los principios de una ciencia cualquiera o son evidentes o quedan reducidos a los que le proporciona una ciencia superior"⁵¹³. Por ejemplo, si en el contexto terapéutico la aplicación de una determinada técnica es iatrogénica, decimos que no es psicoterapéutica, y esto en última instancia

⁵¹³ *Principia cuiuslibet scientiae vel sunt nota per se, vel reducuntur ad notitiam superioris scientiae. (Summa Theologiae I, q. 1, a. 2 ad 1)*



porque la enfermedad es contraria a la salud y lo contradictorio no puede ser, dado el principio de no contradicción; o si decimos que en la voluntad se contiene la operación como un todo y que el apetito sensitivo tiene razón de parte, el desorden del apetito sensitivo en su razón de parte no puede ser igual al desorden de la voluntad, porque el todo es más que la parte.

Así, la filosofía causa el saber en las demás ciencias como engendrándolas, porque es en el orden natural, causa primera y remota de las demás. Pero su relación con la psicología clínica, no se limita sólo a eso, sino que además la filosofía tiene razón de fundamento⁵¹⁴. Así como la ingeniería para realizar una obra recibe sus principios de la física, la psicología lo hace de dos ciencias enumeradas dentro de la filosofía, como son la ética y la antropología. De ellas recibe sus conclusiones con cierta principalidad sobre todo por la cercanía de materias. Sin embargo, también es enriquecida y regida, aunque de un modo más remoto, por la metafísica, la lógica, la filosofía de la cultura, entre otras. Recibe sus principios de ellas no con un fin restrictivo, sino al contrario, como leyes que le permitirán un trabajo fecundo.

Convendría recordar que el estatus epistemológico de la psicología clínica, a partir del cual se determina el grado de verdad-necesidad de sus afirmaciones, no le permite pronunciarse respecto a verdades últimas de la naturaleza humana. Sólo le competen las verdades próximas a su objeto de estudio que es de menor universalidad. V.gr., no es propio de ella investigar cuáles con las inclinaciones humanas naturales, de modo que si un psicólogo clínico investiga la necesidad de afecto de un hijo respecto de su madre, no lo hará para establecer si esta necesidad existe o no, más bien da por sentado que sí existe, y partiendo de ese hecho, estudia las características de esa relación en cuanto realidad psíquica; por ejemplo, qué factores intervienen en esa relación; qué condiciones permiten un adecuado desarrollo de ese afecto; qué manifestaciones tiene en el sujeto cuando esas condiciones no ocurren, todo en orden a buscar las determinaciones necesarias para una relación afectiva psíquicamente sana.

Al ser la filosofía una ciencia más universal, se extiende materialmente hacia el objeto de la psicología clínica, abarcándolo en su propia formalidad más universal:

⁵¹⁴ Por fundamento nos referimos a leyes siempre verdaderas concluidas a partir de una ciencia anterior, las cuales deben ser asumidas por las ciencias posteriores.



Nada impide que las facultades o hábitos se diversifiquen al considerar sus distintos objetos y que, al mismo tiempo, esos objetos sean considerados por una facultad o hábito superior; puesto que una facultad o hábito superior lo considera todo bajo un aspecto formal mucho más universal. Ejemplo: El sentido común tiene por objeto lo sensible, y lo sensible es también el objeto de la vista o del oído. De ahí que el sentido común, en cuanto facultad, abarque los objetos propios de los cinco sentidos. De modo parecido, lo que cae dentro del campo de las diversas ciencias filosóficas, esto mismo puede considerarlo bajo un solo aspecto⁵¹⁵

La menor universalidad de su objeto fundamenta la subordinación de la psicología clínica a la ética y a la antropología y esto de dos maneras. De un primer modo, se ordena la psicología clínica a la filosofía, como lo particular a lo universal. En segundo lugar, la psicología clínica en cuanto que es de orden práctico debe ordenarse a la filosofía que es de orden especulativo, de la misma manera como la obra se ordena a la contemplación⁵¹⁶. A la luz de lo mencionado, la filosofía es fundamento de la psicología por su anterioridad.

Pues bien, desde la ética recibe el psicólogo clínico conclusiones valiosas acerca de las inclinaciones humanas naturales⁵¹⁷, el fin último de la vida humana⁵¹⁸, consejos útiles acerca del modo cómo conducir la vida⁵¹⁹, entre otros. Ha llegado a ser común concebir la moral como una dimensión extrínseca y coercitiva. Y sin embargo nada más lejos de la realidad. Un estudio cuidadoso -que no es el caso desarrollar ahora pero en el que vale la pena profundizar- nos conducirá a concluir inequívocamente que las leyes para conducirnos provienen de nuestras inclinaciones naturales y que tanto el orden como el desorden tienen su raíz última en ellas:

pertenece a la ley natural todo aquello a lo que el hombre se siente inclinado por naturaleza. Mas todos los seres se sienten naturalmente inclinados a realizar las operaciones que les corresponden en consonancia con su forma; por ejemplo, el fuego se inclina por naturaleza a calentar. Y como la forma propia del hombre es el alma racional, todo hombre se siente naturalmente inclinado a obrar de acuerdo con la razón. Y esto es obrar virtuosamente. Por

⁵¹⁵ *Nihil prohibet inferiores potentias vel habitus diversificari circa illas materias, quae communiter cadunt sub una potentia vel habitu superiori, quia superior potentia vel habitus respicit obiectum sub universaliori ratione formali. Sicut obiectum sensus communis est sensibile, quod comprehendit sub se visibile et audibile, unde sensus communis, cum sit una potentia, extendit se ad omnia obiecta quinque sensuum. Et similiter ea quae in diversis scientiis philosophicis tractantur, potest sacra doctrina, una existens, considerare sub una ratione.* (*Summa Theologiae* I, q. 1, a. 3 ad 2)

⁵¹⁶ Cfr. *Summa Theologiae* II-II, q. 182, a. 1.

⁵¹⁷ Cfr. v. gr. *Summa Theologiae* I-II, q. 94, a. 2

⁵¹⁸ Cfr. v. gr. *Summa Theologiae* I-II, q. 1-5

⁵¹⁹ Especialmente en el orden natural, cfr. v. gr. *Summa Theologiae* II-II, q. 47-170



conseguido, así considerados, todos los actos de las virtudes caen bajo la ley natural, puesto que a cada uno la propia razón le impulsa por naturaleza a obrar virtuosamente⁵²⁰

Las inclinaciones naturales son tendencias del ser humano a bienes tales como la conservación del individuo, de la especie, la seguridad, el bien común, la excelencia, la belleza, entre otras⁵²¹. En la medida en que la psicología clínica se adentra en este conocimiento, conoce la naturaleza del ser humano, y recibe de ella -como también de otras fuentes- su materia para realizar su obra: la restitución de la salud psíquica, porque conoce su bien último. No se desfigura así en un subjetivismo en el cual el único criterio para diagnosticar y tratar es aquello que el sujeto consultante manifiesta como problema. Decimos subjetivismo porque trabajando bajo esta premisa el psicólogo clínico se priva de realidades objetivas que lo orienten.

Luego, a partir de la antropología es posible conocer la estructura del acto humano⁵²², sus principios substanciales y operativos⁵²³, entre otros. Mediante ellos, el psicólogo clínico puede radicar sus investigaciones, aseveraciones y distinciones a partir de principios últimos.

Se colige, pues, que primero es necesario que un psicólogo clínico reciba formación antropológica y ética, esto desde la formación universitaria. No porque la psicología clínica sea una mera extensión o aplicación de lo anterior, sino para que las conclusiones psicológicas tengan un fundamento objetivo y verdadero en aquella ciencia que por su universalidad puede proveer de tal certeza y fuerza.

En la medida que el fin ordena todo lo demás, el conocimiento que aporta la filosofía es asumido por el psicólogo clínico en orden a la salud psíquica. Por ello, la filosofía tiene una dependencia material respecto a la salud psíquica; ilumina al psicólogo respecto a lo psíquicamente saludable y a la naturaleza del hombre en general. Y esto por vía positiva y negativa. Positivamente en cuanto que le muestran cuál es el auténtico bien

⁵²⁰ *Ad quod homo inclinatur secundum suam naturam. Inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundum suam formam, sicut ignis ad calefaciendum. Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem. Et hoc est agere secundum virtutem. Unde secundum hoc, omnes actus virtutum sunt de lege naturali, dictat enim hoc naturaliter unicuique propria ratio, ut virtuose agat. (Summa Theologiae I-II, q. 94, a. 3 in c.)*

⁵²¹ Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 94, a. 2.

⁵²² Cfr. v. gr. *Summa Theologiae* I-II, q. 6-21.

⁵²³ Cfr. v. gr. *Summa Theologiae* I-II, q. 75-88.



humano y, negativamente, en cuanto que lo que es psíquicamente sano no puede contradecirse nunca con el bien moral.

Pero dada la importancia de la ética, es necesario que a continuación realicemos una comparación más detallada de ésta con la psicología clínica.

6. Psicología clínica y ética

La principal dificultad para averiguar la relación entre estas ciencias, asoma cuando consideramos que la psicología clínica busca ayudar al hombre concreto en sus pasiones y disposiciones sensibles, así como en la multitud de actos y aspectos que influyen en ellas, y no de un modo abstracto, sino de manera concreta. A su vez, cuando el hombre opera no lo hace por partes, sino como un todo racional. Por aquí también se ve que, aunque la enfermedad y la salud psíquica sean cualidades de una parte de la operación humana, sin embargo, no puede dejar de tomarse como punto de referencia el todo que es la misma operación humana.

Autores de la Escuela como Andereggen⁵²⁴, Seligmann⁵²⁵, de Ruschi⁵²⁶, Lego⁵²⁷, Fuentes⁵²⁸, entre otros, consideran que la ayuda del psicólogo clínico se dirige al hombre contemplado como *totalidad*. En este punto es donde creemos importante hacer una distinción capital. Si el psicólogo clínico tuviera como fin la tarea de aconsejar acerca de dilemas vitales, decisiones, normas de conducta, definiciones acerca de lo bueno y de lo malo, entonces no cabría otra posibilidad: está considerando al hombre como totalidad. Sin embargo, en la psicoterapia el psicólogo clínico busca

⁵²⁴ Cfr. IGNACIO ANDEREGGEN, «La constitución epistemológica de la psicología cristiana». (trabajo presentado en el Congreso «Psicología y visión del hombre desde la fe», Universidad Católica San Pablo: Arequipa, 2009).

⁵²⁵ Cfr. Zelmira Seligmann. «La confianza en la gracia: fundamento y guía principal de la tarea del psicólogo» (trabajo presentado en el Congreso «Psicología y visión del hombre desde la fe», Universidad Católica San Pablo: Arequipa, 2009).

⁵²⁶ Cfr. MARIANA DE RUSCHI, «Necesaria apertura de la labor terapéutica a la vida sobrenatural» (trabajo presentado en el Congreso «Psicología y visión del hombre desde la fe», Universidad Católica San Pablo: Arequipa, 2009).

⁵²⁷ Cfr. Pablo Lego. «El pensamiento de santo Tomás de Aquino y Rudolf Allers como fundamento para una psicología cristiana». (trabajo presentado en el Congreso «Psicología y visión del hombre desde la fe», Universidad Católica San Pablo: Arequipa, 2009).

⁵²⁸ Cfr. P. MIGUEL ÁNGEL FUENTES, M. «¿Puede hablarse de "psicología católica"?», *Revista de la Asociación Argentina de Psicología Responsable "Ecce Homo"*, I Sentidos Internos y Psicopatología (2015), 45-82.



sanar la sensibilidad que puede participar de la razón, y éste es su fin. Ahora bien, la sensibilidad como tal tiene razón de parte respecto a la operación humana, por lo que consideramos que en la psicología clínica, cuya aplicación práctica es principalmente la psicoterapia, el hombre se contempla sólo en una *parte* o aspecto suyo. Detengámonos en esto.

Si el fin de la ética es la virtud y ésta es distinta de la salud psíquica, entonces la psicología clínica difiere en su fin de la ética. Ambas se ordenan a la operación voluntaria, pero decíamos que la psicología clínica tiene su especificidad en el apetito sensitivo como parte en cuanto parte de la operación voluntaria, y la ética, incluso en los hábitos morales, mira el apetito sensitivo en su relación *inmediata* con el todo, que según veíamos se atribuye a la voluntad. De manera que la enfermedad psíquica no es un mal voluntario, porque su relación no es inmediata con el todo, sino mediata, en su razón formal de parte. En cuanto que es parte, decimos que la enfermedad psíquica es un *obstáculo* para la operación humana. Por esta razón, el psicólogo clínico causa la salud psíquica como agente que remueve obstáculos:

Según se dice en el libro VIII *Physic.*, una cosa puede mover de dos modos: uno, por sí misma, que es la que mueve por razón de la propia forma, como hace el fuego al calentar; otro, accidentalmente, como ocurre al remover el impedimento.⁵²⁹

La psicología clínica actúa *removiendo obstáculos*. Verlo así es considerar su acción, pero con respecto a la operación humana, es decir, respecto al todo. Hacemos esta aclaración, porque con respecto a la salud psíquica, su acción es directa y por sí. Si esto no fuera así, la acción del psicólogo clínico sería accidental con respecto a su objeto, lo cual es una contradicción; sin embargo, es accidental sólo en relación al fin de la ética que es la operación humana. No obstante, como mantiene una ordenación intrínseca al fin moral, verlo así es conveniente para no desvincular ambas dimensiones. Por tanto, aunque su fin por sí sea la salud psíquica, su perfección última reside en la capacidad de remover obstáculos para que la persona pueda operar con libertad, aunque esto último es accidental para el psicólogo clínico, si bien un accidente necesario. Es un accidente porque el psicólogo clínico no espera que el paciente alcance la virtud, sino que se conforma con que no experimente obstáculos sensibles

⁵²⁹ *Respondeo dicendum quod, sicut dicitur in VIII Physic., aliquid potest esse movens dupliciter, uno modo, per se, quod scilicet movet secundum rationem propriae formae, sicut ignis calefacit; alio modo, per accidens, sicut id quod removet prohibens.* (*Summa Theologiae* I-II, q. 53, a. 3, in c.)



en orden a la virtud y, luego, dependerá de su voluntad. Pero es a la vez un accidente *necesario*, porque la salud psíquica es una cualidad perfecta *sólo* en cuanto dispone bien al hombre para la virtud moral. Por eso que los animales no pueden ser sujeto de salud psíquica al modo humano. Previamente habíamos hecho notar que para que exista salud psíquica es necesario que exista un sujeto en el que el apetito sensitivo pueda entrar en conflicto con una potencia superior, cual es la voluntad. De lo contrario, ocurriría como en los animales. Veámoslo:

Como los animales pueden adquirir, por arte del hombre, cierta costumbre de obrar de uno u otro modo, pueden admitirse de algún modo hábitos en ellos. De ahí que diga San Agustín, en el libro *Octoginta trium questionum*, que vemos cómo las bestias más feroces, por miedo al dolor, se abstienen de los placeres más vehementes; y cuando esto se convierte en costumbre en ellas, se dice que están domadas o amansadas. Sin embargo, tal costumbre no alcanza la razón de hábito, en cuanto a su uso voluntario, porque no tienen dominio para usar o no usar de él; lo cual parece esencial al hábito. Por consiguiente, hablando con propiedad, no se pueden dar hábitos en ellos.⁵³⁰

De este modo, la costumbre de los animales no es hábito porque no hay voluntariedad en ellos, de manera que sus costumbres están en dependencia más bien del cuerpo:

todo lo dicho acerca de la influencia que puede tener la razón humana en las potencias sensitivas del animal hay que entenderlo como una influencia indirecta, es decir, que las costumbres adquiridas por el animal no son otra cosa que una disposición corpórea⁵³¹

Pero además, esto cierra la posibilidad de que exista una disposición del apetito sensitivo animal en el mismo sentido que en el ser humano, porque en uno y en otro la perfección de la sensibilidad está ordenada a algo distinto. En los animales se ordena al cuerpo y depende de él, mientras que en el ser humano se ordena a la razón. Por donde se comprende que la salud psíquica es una buena disposición aptitudinal para obedecer al alma, lo cual no podría ocurrir si no estuviera abierto y hecho para dejarse mover por la voluntad.

⁵³⁰ *Sed quia bruta animalia a ratione hominis per quandam consuetudinem disponuntur ad aliquid operandum sic vel aliter, hoc modo in brutis animalibus habitus quodammodo poni possunt, unde Augustinus dicit, in libro Octoginta trium quaest., quod videmus immanissimas bestias a maximis voluptatibus absterreri dolorum metu, quod cum in earum consuetudinem verterit, domitae et mansuetae vocantur. Deficit tamen ratio habitus quantum ad usum voluntatis, quia non habent dominium utendi vel non utendi, quod videtur ad rationem habitus pertinere. Et ideo, proprie loquendo, in eis habitus esse non possunt (Summa Theologiae I-II, q. 50, a. 3 ad 2).*

⁵³¹ ENRIQUE MARTÍNEZ, «Persona y educación en Santo Tomás de Aquino» (Tesis doctoral, Universidad de Barcelona, 1999), 293.



La psicología clínica, en cuanto que remueve obstáculos en orden a la operación racional, accidentalmente causa la virtud. Y esto porque la virtud es una operación voluntaria, de modo que el único agente capaz de causar la virtud por sí, es la misma voluntad del sujeto en el que inhiere la virtud. Pero la salud psíquica es una disposición del apetito sensitivo visto en su razón formal de parte, por lo que no considera actualmente la voluntad. Por este motivo, si se alcanza la salud psíquica, no por esto se logra la virtud, sino que es necesario que preexista en él una disposición virtuosa en su apetito racional. En otras palabras, debe existir una disposición virtuosa previa, la cual si bien no ha podido actualizarse plenamente porque la sensibilidad está obstruida, tiene realidad en la mente y muchas veces también en las obras. Si no existe tal disposición virtuosa, entonces el alcanzar la salud psíquica liberará de obstáculos y lograr la virtud será más fácil, pero esto seguirá siendo tarea de la voluntad del sujeto y de los agentes éticos que apoyen este proceso de madurez.

El psicólogo clínico y el ético son agentes que se dirigen a objetos diversos. Por esta razón, las disciplinas que se aboquen a uno y a otro también deben ser distintas. Los agentes éticos son múltiples: el individuo en su racionalidad es el primer agente, en cuanto que busca educarse a sí mismo en la virtud; luego aquellos que a modo de causa eficiente extrínseca secundaria intentan hacer madurar al individuo en la virtud. Dentro de estos está la organización jurídica de una sociedad, los padres y educadores, directores espirituales, entre otros.

Como la psicología clínica causa accidentalmente la virtud, es necesario que el primer intento para alcanzar la virtud sea por medio de las causas directas, es decir, que el esfuerzo se dirija a aquellos medios que por sí mismos causan la virtud. Esto no es otra cosa que los esfuerzos voluntarios, ya que por la voluntad se realiza *in recto* la virtud. Los esfuerzos de la voluntad, además son el camino más corto para alcanzar la perfección, siempre y cuando en el sujeto no exista una enfermedad psíquica. Si está libre de enfermedad psíquica, entonces el trabajo de la sensibilidad se vuelve, no superfluo, pero secundario, es decir, mediado por la voluntad; y por este medio se llega a poseer las virtudes de templanza y fortaleza. Es el camino que sigue la educación como medio normal de formación de la personalidad. Ya lo decía Millán-Puelles:



la actividad educativa tiene por fin hacer que el hombre acondicione su libertad de una manera recta y permanente. El *status* a que la educación se encamina es una conformación de la libertad humana, o, si se prefiere, del hombre mismo en tanto que ser libre.⁵³²

De modo que por medio de la educación se adquiere la virtud, la cual apunta esencialmente a la libertad humana.

Sólo si esto no resulta puede ser útil consultar a un psicólogo clínico para que, ayudando a remover obstáculos, colabore accidentalmente en la adquisición de la virtud. Por lo demás esto es lo que comúnmente ocurre. Las personas antes de ir a un psicólogo han hecho intentos voluntarios, pero sin los resultados esperados. De modo que, cuando el sujeto ha intentado por sí mismo liberarse de una mala disposición en la sensibilidad que impide actuar como quiere, pero sin lograr resultados, es cuando normalmente se acude a pedir ayuda. Muchos en primer lugar consultan a una persona de confianza, ya sea un amigo, un familiar, un sacerdote o similar, y si en ellos no encuentran la ayuda suficiente consultan a un profesional de la salud mental. Es bueno que ocurra siguiendo este orden, porque respeta el orden natural, según el cual, por un lado, la voluntad es el primer motor, y por otro, los vínculos de confianza son la primera instancia de consejo. Si no se respeta este orden es conveniente poner atención, porque es probable que exista una dificultad para establecer vínculos de confianza o que por algún motivo se haya dejado de considerar la importancia del esfuerzo voluntario en orden al bienestar y la felicidad.

Muchos problemas no requieren atención de un profesional porque se deben a dificultades propias de la edad, a circunstancias vitales como un duelo normal, a temores menores, a ignorancias, y en definitiva a situaciones que pueden ser vencidas con un trabajo ético. Recordemos que "alguien se puede sanar de dos maneras: una sería por la sola acción de la naturaleza, y la otra, por la naturaleza con el sostén de la medicina"⁵³³, de modo que cuando no se requiere atención profesional la persona lo hace por sí mismo.

Previo a la consulta a un psicólogo es bueno, para respetar el orden natural, que padres y educadores aguarden algo de tiempo, que ponderen bien la situación y que

⁵³² ANTONIO MILLÁN-PUELLES. *La formación de la personalidad*. Obras completas, tomo III. (Madrid: Rialp, 2013), 238.

⁵³³ *Sicut ergo aliquis dupliciter sanatur: uno modo per operationem naturae tantum, alio modo a natura cum adminiculo medicinae* (*De veritate*, q. 11 a. 1 in c.)



pidan consejo a alguien que tengan por prudente antes de consultar a un profesional. Aunque si ponemos acento más en prevenir de una consulta precipitada, esto sólo responde a la mentalidad tecnicista predominante en nuestro tiempo de la cual ninguno de nosotros está libre, sin embargo en realidad en esto también lo correcto es guardar la vía media para que no exista precipitación ni demora.

7. Psicología clínica y psiquiatría

En primer lugar, debemos decir que la psiquiatría es una especialidad médica. Se distingue de la psicología clínica del mismo modo como lo hace la medicina. Al hablar de la enfermedad corpórea y la enfermedad psíquica hemos tocado ya la relación entre una disciplina y otra. Pero de entre todas las especialidades médicas, la psiquiatría es la más cercana en su objeto a la psicología clínica.

La psiquiatría, en cuanto es una disciplina médica, se ordena a sanar la enfermedad corpórea que es una privación de la salud del cuerpo, sin embargo, lo hace en aquellos órganos que son materia de potencias psíquicas. La cercanía de ésta con la psicología clínica está dada porque apuntan a un sujeto común: el apetito sensitivo. El género de toda esta materia común, es lo que se ha llegado a denominar salud mental.

Pero así como participan de un mismo sujeto, así se distinguen también por el mismo. La diferencia entre ellas radica en una característica particular del sujeto, a saber, que el apetito sensitivo es una potencia compuesta esencialmente de cuerpo y alma, por lo que puede padecer tanto por uno como por otro. La psiquiatría se aboca a la dimensión corpórea, independientemente si el problema proviene de un agente psíquico o corpóreo. Es decir, la psiquiatría se extiende a todo lo que hoy en día se comprende como enfermedad psíquica y no sólo a lo que aquí hemos definido como tal. Por lo tanto, abarca también el espectro de las psicosis, el retraso mental, demencias, lesiones cerebrales con efectos anímicos, adicciones, además de todas las neurosis.

Suele ocurrir que en las enfermedades psíquicas se confunde la dimensión material con la formal, de manera que se atribuye equivocadamente la causa a un problema biológico, cuando en realidad es psicógeno; o bien, siendo un problema corpóreo, se le atribuye erróneamente una causa psíquica, aunque esto último es menos común.



La razón de la confusión está en que ambas, psicología clínica y psiquiatría, son desórdenes psicosomáticos. Ahora bien, enfermedad psicosomática, es tanto un resfrío como una depresión por un duelo no resuelto, porque de la esencia de la enfermedad es que participe el cuerpo y el alma como compuesto simple. Sin embargo, en la psiquiatría y en la psicología clínica la dimensión anímico-sensible no es accidental a su objeto. En el resfrío, es accidental que el alma en su dimensión sensitiva se vea afectada, en cambio tanto en la psicosis como en la depresión psicógena, el problema es intrínseco a dicha dimensión, es decir, entra en su definición. El psicótico, es víctima de su sensibilidad que lo hace ver cosas que no existen, imaginarlas, experimenta temor paranoide, creencias apodícticas, omnipotencia psicótica; el adicto siente un deseo irrefrenable a consumir determinada sustancia; el fóbico no puede dejar de sentir temor hacia el objeto fóbico; quien tiene un Trastorno de Ansiedad Generalizada debe estar alerta en un estado de preocupación y temor permanente. Como se ve, la afección de la sensibilidad superior, es decir, respecto a intenciones no sentidas es objeto común a psicólogos y psiquiatras.

Sin embargo, para el tratamiento, es fundamental distinguir que las enfermedades psíquicas son causadas por la aprehensión del alma y la psicosis principalmente por un problema orgánico. Respecto a las neurosis hay que decir que éstas suponen una privación corpórea, consecuencia de una disposición psíquica. La psiquiatría como disciplina médica, se dirige a este ámbito corpóreo, interviniendo principalmente mediante psicofármacos. Con ellos busca aminorar los efectos somáticos de la disposición anímica desordenada. Las manifestaciones corpóreas de la enfermedad psíquica son cuasi efectos de la disposición anímica, en el sentido que no son ellas la causa primera del problema. Sin embargo, recordemos que no es un efecto extrínseco de la enfermedad psíquica, sino una manifestación intrínseca del trastorno. Esto tiene al menos dos consecuencias relevantes. En primer lugar, que la psiquiatría es, cuando se trata de enfermedades psíquicas, ciencia auxiliar y no principal. La ciencia principal en este caso es la psicología clínica, siendo ella la que debiera hacer de cabecera en un equipo de profesionales multidisciplinario que busca sanar una enfermedad psíquica, aunque esto, sin buscar dar indicaciones específicas a otros profesionales, lo cual no le compete porque traspasa su ámbito propio. La segunda consecuencia es que el ámbito que interviene la psiquiatría es, en las enfermedades psíquica, de algún modo reductible a lo psicológico. Ocurre algo similar que entre la psicología clínica y la ética,



ya que de algún modo la primera es reductible a la segunda, sin confundirse en sus objetos. La semejanza es notablemente cercana, porque las manifestaciones corpóreas de la salud y enfermedad psíquica están *intrínsecamente* ordenadas a la disposición anímica, del mismo modo como la disposición anímico-sensible tiene una ordenación intrínseca al hábito operativo de la voluntad.

Como la relación entre la disposición anímica y los efectos corpóreos es intrínseca, la farmacoterapia e intervenciones afines eliminan los efectos corporales, lo cual es enormemente beneficioso para tratar la enfermedad psíquica. En efecto, muchas veces los síntomas son tan intensos que no se logra llevar a cabo un proceso terapéutico fluido, porque frente a una emoción vehemente no es posible pensar o determinarse con lucidez a algo, sino sólo a aquello que señala la emoción⁵³⁴. El psiquiatra entonces es un excelente auxilio para equilibrar somáticamente los afectos y "abrir espacio psíquico" para la intervención psicoterapéutica. La posibilidad de intervenir a nivel somático para aminorar la pasión anímica, ya la advirtió santo Tomás:

la tristeza es contraria según su especie al movimiento vital del cuerpo. Y por eso aquellas cosas que restablecen la naturaleza corporal a su debido estado de movimiento vital son contrarias a la tristeza y la mitigan. Además, por el hecho de que mediante estos remedios vuelve la naturaleza a su debido estado, son causa de delectación; pues esto es lo que produce la delectación, según se ha dicho anteriormente. Luego por estos remedios corporales se mitiga la tristeza, ya que toda delectación la mitiga.⁵³⁵

Santo Tomás, en el mismo pasaje señala como posibles mitigantes de la tristeza los baños y el sueño. Y aunque la cura de sueño sigue siendo una práctica utilizada, es posible constatar cuánto ha avanzado la psiquiatría a este respecto mediante la psicofarmacología. En efecto, los psicofármacos intervienen a nivel corpóreo, sin embargo, con un altísimo nivel de especificidad sobre el sujeto corpóreo preciso de la enfermedad psíquica.

No obstante, sería erróneo creer que por la farmacoterapia pueda superarse una enfermedad psíquica. Si se usan los psicofármacos como intervención única y es una

⁵³⁴ Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 77, a. 1.

⁵³⁵ *Tristitia secundum suam speciem repugnat vitali motioni corporis. Et ideo illa quae reformant naturam corporalem in debitum statum vitalis motionis, repugnant tristitiae, et ipsam mitigant. Per hoc etiam quod huiusmodi remediis reducitur natura ad debitum statum, causatur ex his delectatio, hoc enim est quod delectationem facit, ut supra dictum est. Unde, cum omnis delectatio tristitiam mitiget, per huiusmodi remedia corporalia tristitia mitigatur.* (*Summa Theologiae* I-II, q. 38, a. 5 in c.)



enfermedad psíquica lo que aqueja al sujeto, sólo se estará conteniendo los efectos del problema, pero éste permanecerá intacto en su raíz. Por lo mismo, sería necesario consumirlos todo el tiempo y, en la mayoría de los casos, en dosis cada vez más altas; dejarlo de hacer implicaría volver atrás, al punto inicial.

Por otro lado, hemos dicho que la psiquiatría no se reduce a tratar enfermedades psíquicas, sino que también a tratar desórdenes corpóreos que tengan manifestaciones psíquicas. Tales son todo el género de las psicosis, las adicciones con causa fisiológica, las demencias, lesiones cerebrales con consecuencias psíquico emocionales, entre otras. En este otro grupo de problemas que trata, ella es, frente a otras disciplinas, ciencia rectora en orden al tratamiento, porque la prioridad es corpórea.

Se ve, por tanto, que la razón última de estas distinciones está en que para la enfermedad psíquica, la manifestación corpórea es cuasi accidental a ella. No porque verdaderamente lo sea, sino porque se compara a la causa psíquica como algo secundario, estando lo principal en la misma dimensión psíquica. Lo mismo ocurre al revés: en la enfermedad corpórea, las manifestaciones psíquicas son secundarias. Por lo que para que sean tratadas adecuadamente, lo que no puede faltar es el tratamiento de la causa principal que es como lo esencial. Pero tampoco se puede llegar a pensar que es completamente accidental como es accidental al médico construir, porque psique y cuerpo se han como la forma con la materia, los cuales son principios substanciales; de modo que lo psíquico y lo corpóreo, sin identificarse, no son distinguibles como la esencia con el accidente, porque forman una única esencia.

De esto se infiere también, que la primera distinción diagnóstica debe ser si el trastorno que se observa proviene principalmente de la dimensión psíquica o corpórea. Decimos principalmente, porque ambos factores pueden participar al mismo tiempo, aunque siempre habrá uno que oficie de causa primera o raíz.

8. Psicología clínica y teología

Que tratemos la relación entre teología y psicología clínica es importante al menos por dos grandes razones. En primer lugar, porque en nuestra investigación nos hemos basado principalmente en santo Tomás de Aquino, y especialmente en su obra capital,



la Suma Teológica que, como su nombre lo dice, es un tratado teológico. En segundo lugar, la teología es la superior de todas las ciencias⁵³⁶, la cual asume eminentemente a todas las demás, por lo cual dice santo Tomás que "la doctrina sagrada es como una imagen de la ciencia divina que es una, simple y lo abarca todo"⁵³⁷.

Quizás la utilidad principal que tendrán estas consideraciones, será ayudar a esclarecer la relación precisa entre la realidad natural y sobrenatural en un proceso terapéutico. La razón está en que la teología es una ciencia cuya principal fuente es la revelación divina. Por lo mismo, aunque su materia no se limita sólo a tratar sobre lo divino, sino que se extiende a todo lo creado, todas sus indagaciones penden de la fe⁵³⁸, por la cual se cree y confía en Dios y su Revelación. De modo que indagar la relación entre ambas nos ayudará a definir hasta qué punto un psicólogo clínico debe hacer parte de su labor a la teología.

En consecuencia, siendo la teología una ciencia principalmente sobrenatural que contiene eminentemente a las demás ciencias, es conveniente que nos preguntemos el modo específico como debe concretarse esta relación: ¿todo psicólogo clínico debe ser cristiano y tener fe para llevar a cabo su labor psicológica? ¿la vida de fe debe ser un objetivo terapéutico explícito? ¿todo proceso terapéutico debe tener en algún momento una reflexión religiosa? ¿o será que son ámbitos totalmente distintos y ajenos, al punto que sería un error en una obra de psicología mencionar a la teología?

Mariana de Ruschi, autora a la que ya nos hemos referido, por ejemplo, reflexiona:

Dado que finalidad cumplida, felicidad y salvación se identifican, cabe preguntarnos de qué manera podríamos desde nuestra fe imaginar una salud posible para nuestros pacientes sin apertura a Dios, sin encauzarlos mediante la terapia a esa vida en Dios a que está llamada su misma naturaleza. Me dirán que vida psíquica no se identifica con vida espiritual, y que a su vez esta tampoco se identifica con la vida sobrenatural. Respondo que en tanto subordinadas de modo unificado y plenificante una a la otra, y en tanto que la vida sobrenatural es la más alta y perfectiva -pese a su estatus de accidente-, infunde y predomina sobre la persona humana íntegra, y por esto no corresponde en modo alguno separar en psicoterapia realidades destinadas a unirse subordinadamente para la salud de la persona.⁵³⁹

⁵³⁶ Cfr. *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 5.

⁵³⁷ Cfr. *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 3 ad. 2.

⁵³⁸ *Deus vere sit subiectum huius scientiae. Quod etiam manifestum fit ex principiis huius scientiae, quae sunt articuli fidei, quae est de Deo.* (*Summa Theologiae* I, q. 1, a. 7 in c.)

⁵³⁹ MARIANA DE RUSCHI, «Necesaria apertura de la labor terapéutica a la vida sobrenatural», 317.



Pues bien, si en modo alguno correspondiera separar el fin de la psicoterapia, del fin sobrenatural, estos se identificarían absolutamente, lo cual evidentemente es falso. No obstante, de lo afirmado perviamente se infiere con facilidad que no es ésta la intención de la Autora. Sin embargo, es necesario afirmar de qué modo específico se distinguen y de qué modo se unen y subordinan. A esto hay que decir, que al igual que como ocurre en su relación con la ética, psicología clínica y teología se distinguen y unifican por el fin, en la medida que puede existir una cadena de fines, unos subordinados a otros, como lo particular a lo universal y como lo menos perfecto a lo más perfecto.

No obstante lo anterior, hay que evitar afirmar respecto de la psicología clínica una dependencia inmediata con respecto a la teología. El fin de la psicoterapia tiene autonomía formal respecto al fin de la vida espiritual sobrenatural. Puede ser -y de hecho es- intentado y alcanzado por personas no creyentes. Para esto, una vez más hay que volver sobre el objeto formal, porque si la psicología clínica contemplara al hombre como totalidad, entonces su objeto sería la perfección humana. Y si buscando la perfección humana se excluyera la teología en cuanto ciencia de la felicidad eterna⁵⁴⁰, entonces la perfección quedaría mutilada. En cambio, un psicólogo clínico que no busque ni crea en la bienaventuranza eterna puede hacer bien su trabajo y no por ello quedará mutilado. Aunque sea probable que su labor no tenga como efecto una disposición adecuada para recibir una perfección superior como la misma revelación, esto es sólo una probabilidad accidental, porque también pudiera darse que un terapeuta rectamente inclinado, conocedor de la naturaleza humana y de su límite profesional, realice perfectamente su trabajo sin ser creyente.

Esto no quita el afirmar que la luz de la fe puede iluminar la tarea de un psicólogo clínico. Puede ser una preciosa ayuda a través de la prudencia infusa, los dones del Espíritu Santo y toda clase de bienes espirituales sobrenaturales. Dios secunda y eleva la acción humana tanto del terapeuta como del paciente. Esto es posible porque la fe perfecciona la naturaleza⁵⁴¹. Por tanto, la relación es perfecta, mas no necesaria.

El P. Fuentes se dedica a explicar algunos puntos propiamente teológicos que iluminan la actividad del psicólogo, dentro de los cuales nombra: "Las luces desde la verdad de la caída original", "El hombre llamado a la filiación divina", "El dolor como misterio solo

⁵⁴⁰ Cfr. *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 5.

⁵⁴¹ Cfr. *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 8 ad. 2.



accesible a la fe", "Psicología y conversión" "Patología e influencia diabólica" "La revolución psíquica de la noche espiritual mística"⁵⁴². Estos puntos permiten tener una visión más completa de la naturaleza humana y ayudan sobremanera para algunas situaciones particulares que tienen relación con la fe. Pensemos en la dificultad que tendrá un terapeuta para distinguir que el estado afectivo de un paciente se corresponde con la llamada «noche espiritual» y no a una «depresión psíquica». Su límite, estará en afirmar que no hay elementos que configuren una depresión psíquica como tal, pero no podrá atribuir las manifestaciones psíquicas a la existencia de la noche espiritual, porque el conocimiento de esta realidad, pertenece a la teología espiritual. Por lo tanto, para un psicoterapeuta que no tiene conocimientos de teología espiritual, además de poder ayudar imperfectamente, será mucho más trabajoso.

Un camino frente a esta situación sería la de incorporar la teología a la psicología clínica. Mas esto no parece correcto, porque implicaría mezclar y confundir planos. Mejor parece asumir que la psicología no puede dar respuesta por sí misma a todos los problemas psíquicos que padece una persona, sino sólo a aquellos cuya razón formal pertenezca a la dimensión psíquica.

Si se requiere un terapeuta para que ayude a hacer un diagnóstico diferencial con alguna realidad sobrenatural o ayudar en alguna necesidad en que el ámbito espiritual esté estrechamente relacionado, es aconsejable escoger a un terapeuta familiarizado con la teología y con la vida de fe, sin embargo, la relación no dejará de ser accidental y coyuntural. Sería semejante a la necesidad que tiene un terapeuta que debe hacer un informe psicológico para una instancia judicial, de contar con conocimientos sobre el sistema judicial, su funcionamiento, la lógica que tiene la ciencia jurídica, etc. En ambos casos, no existe una exigencia necesaria, pero sí aconsejable.

La vida de fe y la teología también pueden ayudar al paciente, en cuanto las enseñanzas que se pueden obtener de la teología, la gracia santificante y otros auxilios divinos, son eficaces en la vida del hombre. Una persona que ha sufrido verdaderos y profundos dolores, no encontrará otro consuelo tan eficaz como el que el mismo Dios pueda darle. Y como estos podemos encontrar muchos otros ejemplos que ilustren lo mismo.

⁵⁴² MIGUEL ANGEL FUENTES, M. «¿Puede hablarse de "psicología católica"?», *Revista de la Asociación Argentina de Psicología Responsable "Ecce Homo"*, I Sentidos Internos y Psicopatología (2015), 45-82.



Por otro lado, la relación entre la psicología clínica y la dimensión espiritual puede también contemplarse comparando nuestra disciplina con la dirección espiritual, lo cual a continuación pasamos a desarrollar.

9. Psicología clínica y dirección espiritual

La dirección espiritual es un medio externo de santificación⁵⁴³, y por tanto, tiene como fin el adelantamiento espiritual de las almas en orden a una vida santa⁵⁴⁴. Como tal fin no es cognoscible si no es por la fe, las consideraciones que podemos desarrollar entorno a la dirección espiritual están dirigidas a aquellos psicólogos que tienen fe y, además, a quienes dentro de sus labores se dedican a ayudar psicológicamente a personas que cultiven la vida interior. Por otro lado, también pueden servir a sacerdotes o personas abocadas a la dirección espiritual, las cuales suelen encontrarse con dificultades psíquicas. Tomemos respecto a esto último las palabras de Maillaoux:

Por inseguro que se sintiera muchas veces al dirigir a un penitente inteligente, maduro y normal, o a un alma muy avanzada en la vida contemplativa, no era nada en comparación con la acuciadora incertidumbre y el embarazo que experimentaba al tratar al escrupuloso obsesivo o depresivo, o al criminal patológico. Realmente el teólogo apenas puede apoyarse en poco más que en métodos elementales cuando intenta aplicar los diversos criterios de responsabilidad moral a una conciencia perturbada, deformada o influida por la magia y la superstición. Con pena advierte esta dificultad cuando se enfrenta con una conducta individual todavía encadenada por la «infantil e irreal neblina de un aparato psíquico imperfecto», y se espera de él que sugiera los pasos esenciales necesarios para poner esa conducta al nivel de la elevada moral cristiana, sometiéndola gradualmente a los suaves y complejos dictámenes de la razón y la virtud.⁵⁴⁵

Pues bien, la dirección espiritual es una disciplina afín a la psicología clínica. Pensemos en la sentencia de San Basilio: "es mucha soberbia pensar que no se tiene necesidad de un consejero"⁵⁴⁶, o en san Agustín: "como no puede un ciego seguir el camino recto

⁵⁴³ REGINALD GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., *Las tres edades de la vida interior* (Buenos Aires: Desclée De Brouwer, 1944), 295.

⁵⁴⁴ Ibid.

⁵⁴⁵ NÖEL MAILLAUX, O.P., «Psicología y dirección espiritual», citado en *Fe, razón y psiquiatría moderna (datos para una síntesis)*, editado por FRANCIS J. BRACELAND (Barcelona: Editorial Litúrgica Española, 1959), 331-332.

⁵⁴⁶ I, *Cap. I Isaia*, citado en GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior* 295.



sin un lazarillo, tampoco puede nadie caminar sin guía"⁵⁴⁷. Estas afirmaciones, que han sido formuladas a propósito de la dirección espiritual, podría alguien aplicarlas a la psicología clínica, en cuanto que de algún modo ella también dirige y aconseja. Por otro lado, dice también Garrigou-Lagrange, voz autorizada en estas materia, que un director espiritual "ha de tener, además, perfecto conocimiento de la espiritualidad, penetrar a fondo en la doctrina de los grandes maestros de la vida interior y ser buen psicólogo"⁵⁴⁸. Por lo tanto, es claro que guardan gran proximidad.

Por un lado, tanto la dirección espiritual como la psicología clínica son disciplinas prácticas relacionadas con el bien moral. Además, a ambas toca trabajar con personas concretas ante situaciones concretas, razón por la cual se encuentran en un nivel práctico-práctico. En cambio, se distinguen en este punto de la ética en que ésta no existe como disciplina práctico-práctica, sino sólo como ciencia teórico-práctica. Por eso, tanto a la dirección espiritual como a la psicología clínica compete operar mediante un ejercicio prudencial. En su labor, suelen encontrarse frente a dilemas similares que, sin embargo, cada cual abordará desde su propio prisma.

Sin entrar en detalles sobre la labor de la dirección espiritual, que tampoco es nuestra competencia, tracemos a grandes rasgos las diferencias. Pues bien, la dirección espiritual es una disciplina que busca conducir al hombre en la vida espiritual, que es la vida de la gracia en el alma. El crecimiento de la vida espiritual se ordena a la bienaventuranza eterna como a su fin, la cual es el fin último absoluto de la vida humana: la nutrición, el crecimiento, la imaginación, las virtudes, el placer y el dolor, y toda la felicidad humana se ordenan a la plenitud de la fe. De acuerdo a esto, su materia trasciende todos los ámbitos del ser humano, en la medida en que el fin último no excluye nada de la naturaleza, de modo que todo lo que en el ser humano ha sido hecho es materia ordenable hacia el fin último. Por eso que la psicología y toda ciencia queda subordinada a ella al modo como los fines particulares se ordenan al fin último y perfecto.

Ahora bien, aunque ambas se relacionan con el bien moral, lo hacen de distinto modo. La psicología clínica busca la salud psíquica, la cual es un bien preparatorio para la

⁵⁴⁷ *Sermo 112, de temp.* citado en GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior*, 296.

⁵⁴⁸ REGINALD GARRIGOU-LAGRANGE, *Las tres edades de la vida interior*, 302.



virtud moral, mientras que la dirección espiritual asume la virtud moral y la eleva hacia su fuente primera y fin último, a saber, la amistad con Dios.

Un director espiritual se encuentra cotidianamente con dificultades psicológicas que obstaculizan el crecimiento interior. No hay duda que muchas de esas dificultades son normales y la persona, con esfuerzo ascético y humildad, debe ir superándolas, lo cual cae dentro de un proceso que no escapa los límites de la dirección espiritual. Sólo cuando la dificultad proviene específicamente de memorias afectivamente intensas o de un *experimentum* marcadamente desordenado es no sólo posible, sino recomendable que la persona consulte un psicólogo clínico. Por esta razón, el principal motivo para que un director espiritual recomiende a un psicólogo clínico debe ser porque advierte la existencia de una o más memorias nocivas. No ha de fijarse tanto en lo que la persona reporte acerca de esos hechos, porque puede decir que cuando piensa en ello "ya no le afecta", o también puede suceder que desvincule los recuerdos del pasado con la conducta actual, v.gr. porque cuando se pone de manifiesto su problema en la actualidad no piensa en el pasado. Es frecuente que esto ocurra, y por muchas razones. Por nombrar algunas muy comunes, está la disociación afectiva, la inmadurez afectiva en el sentido de no estar familiarizado con esta dimensión y el temor a enfrentarse a los recuerdos. Por lo tanto, el director espiritual debe confiar en su propio juicio, y en la medida que observa manifestaciones psíquicas desordenadas y hechos en la historia de vida que de acuerdo al juicio común debieran afectar significativamente, es aconsejable que recurra a un psicólogo.

En estos casos, es importante que el director espiritual pueda recomendar a un psicólogo clínico que no sólo sea prudente y técnicamente capaz, sino además que conozca los límites de su labor, de modo que deje el espacio necesario para que el director espiritual ocupe el lugar que le corresponde. De lo contrario se presenta el grave riesgo del psicologismo. La persona comienza a entender cosas de ella misma, trabajándolas y superándolas tiene la ilusión de que por ellas puede ser feliz y termina por abandonar otros medios superiores y necesarios como la dirección espiritual o la misma fe. Esto es muy común hoy en día, dado el rol social que ha ido ocupando la psicología clínica. En muchas corrientes morales contemporáneas se observa que la búsqueda del bien va retrocediendo hacia formas más inferiores y comunes de bien. Simplificando un poco las cosas, el camino histórico ha ido, de la felicidad eterna en el



cielo tan propio de la edad media, a la felicidad de la virtud propia del racionalismo, para terminar en el bienestar de la salud, tendencia cada vez más extendida. Por eso en el presente trabajo consideramos fundamental comprender que la salud psíquica no existe al margen de la razón, porque ambas se inscriben como parte en la operación humana y ésta está llamada a ser elevada en la vida sobrenatural. De manera que, reconociendo el lugar propio que tiene la psicología clínica, así como su límite, podemos navegar por un punto medio que evite el psicologismo y respete el importantísimo lugar que tiene la dirección espiritual.

Por último, hay que decir que en general la tarea de crecimiento cotidiano y permanente ocurre al interior de un proceso de acompañamiento espiritual, mientras que la psicoterapia es por naturaleza una ayuda acotada en el tiempo y ante situaciones excepcionales por cierto exceso en el desorden afectivo. Así, la relación que guarda una ciencia con otra, se conjuga de acuerdo al orden de sus objetos y, según esto, la psicología clínica está llamada a ser instrumento ocasional para la dirección espiritual.



COROLARIOS Y CONCLUSIONES

Hemos expuesto ya todo cuanto se refiere al cuerpo teórico de nuestro trabajo. Mediante él, hemos procurado perfilar los distintos aspectos que pertenecen a la psicología clínica y que ayudan a definir su naturaleza. Ahora bien, como la psicología clínica es una ciencia práctica, su comprensión se concreta en el psicólogo clínico, porque en él se consume el intento práctico por alcanzar la salud psíquica, en cuanto agente suyo. De modo que, finalmente, lo que hemos ido desarrollando, se ordena a configurar los diversos aspectos que conforman el hábito del psicólogo clínico.

Hemos procurado hacerlo desde una perspectiva formal, según el plan que en un comienzo nos propusimos. Esto implica que la piedra angular de todo el recorrido, ha sido el objeto formal de la psicología clínica, a saber, la salud psíquica, comprendida como una disposición aptitudinal ordenada del apetito sensitivo, como parte en cuanto parte de la operación voluntaria. Es cierto que se podrían considerar muchos aspectos que hacen diversa la materia de la psicología clínica, como diversos trastornos, técnicas, circunstancias, agentes, etc. Pero nuestro intento ha ido en la línea de encontrar lo común, es decir, reducir la psicología clínica a algo uno. Esta unicidad es iluminada en la formalidad por la que mira un psicólogo clínico, pero también hay aspectos materiales comunes. Este punto de vista no es un reduccionismo, porque si hablamos de «psicología clínica», es porque es, de algún modo, algo uno, de lo contrario no podríamos encontrar una denominación común. Por eso, hemos dicho en un comienzo que nuestro objetivo se dirigía hacia los fundamentos de la psicología clínica, haciendo abstracción de los aspectos diversos, si bien a momentos cuando hubo necesidad hemos debido aproximarnos a la particularidad y diversidad de su materia.

Como hemos dicho, la consideración del objeto *formal*, no limita el hecho de entender muchos otros aspectos que se ordenan materialmente a éste. Estos otros elementos son muy relevantes para completar la inteligibilidad del hábito del psicólogo clínico. Recordemos que el objeto formal ilumina actualmente la materia de una ciencia, lo cual no sería posible si no captamos la materia a iluminar. De ahí la importancia de haber revisado extensamente temas como la sensibilidad humana, la enfermedad en cuanto tal, la enfermedad psíquica, la virtud, el vicio, el concepto de persona, entre muchos



otros. Pasemos ahora a revisar algunas conclusiones que se desprenden de los mismos.

Comencemos por lo más general. La psicología clínica es una ciencia que, a través de la persona del psicólogo clínico, se ordena a sanar psíquicamente. Ahora bien, que el objeto formal del psicólogo clínico sea la salud psíquica, no excluye que otras ciencias u otras ramas de la psicología también consideren la salud psíquica. La diferencia está en que sólo ella se ordena a sanar a la persona en la dimensión psíquica como su fin. Aunque esto posibilita distinguir la psicología clínica de otras disciplinas, no permite definir cuál es el objeto formal de ninguna otra disciplina, ni siquiera de las otras ramas que hoy existen de la psicología. Esta es una tarea pendiente de realizar y creemos que ha de hacerse siguiendo los criterios epistemológicos que hemos expuesto en un comienzo.

En cuanto a lo que se requiere para que el psicólogo clínico comience a operar, entre otras cosas, está el que exista una persona que padezca una enfermedad psíquica y con voluntad de consultar. Pero la psicoterapia sólo será necesaria en algunos casos en que la persona, por cierto extremo de desorden, necesita la ayuda de un profesional. Si se mantiene, en cambio, dentro de los límites de la normalidad, bastará con un esfuerzo personal, apoyado por figuras significativas que lo orienten, aconsejen y alienten, como pueden ser los padres, algún familiar, un amigo, un profesor, un sacerdote, pastor u otro. Aún así, es difuso el límite entre una situación que se mantiene dentro de los límites en que el sujeto razonablemente puede hacer frente al problema por sí mismo, y una que requiera atención especializada. Pero por difuso, entendemos que no se puede establecer *a priori*, como por una regla general. Más bien queda al juicio prudencial, para el cual siempre es bueno pedir consejo, a personas prudentes con las que exista un vínculo de confianza. No obstante, dos criterios a tomar en cuenta son, por un lado, el que existan memorias nocivas que se identifican como tal y, por otro, que aún llevando un tiempo en que se ha intentado conscientemente luchar contra alguna mala disposición, digamos un año, no se obtienen resultados o éstos son muy paupérrimos.

Pues bien, la comprensión de la salud psíquica tal como la hemos planteado, permite asignarle un estatus propio. Ella es una disposición que no se reduce ni al hábito moral, ni a la disposición corpórea. En efecto, la disposición está entre el acto y la potencia.



Ahora bien, la disposición corpórea se toma desde la potencia para ser, que es la materia, y la disposición anímica desde la potencia para obrar, que se dice en relación a la operación. Por tanto, la disposición corpórea dispone para el acto primero que es el ser, mientras la disposición anímica lo hace para el acto segundo que es la operación. En cambio, la disposición psíquica, en sí misma, cualifica la potencia para obrar, pero no inmediatamente ni como todo, sino como parte suya. De modo que no provee de contenido a la operación, sino que es una cualificación del apetito sensitivo en cuanto que se limita a determinarlo aptitudinalmente, es decir, lo hace apto para ser movido. Así, es una disposición pero no llega a ser hábito, sino que está en potencia con respecto a él, del mismo modo como la pasión psíquica está en potencia con respecto a la operación voluntaria y esto de acuerdo al principio de que la parte está en potencia en relación al todo. Por otro lado, en tanto que opera con órgano corporal, tiene una dimensión corpórea intrínseca, pero su realidad no se reduce a lo corpóreo. Así, la salud y la enfermedad psíquica no se reduce ni al ámbito moral, objeto de la ética, ni al ámbito anímico-vegetativo, objeto de la medicina.

No se trata de que esta disposición denominada enfermedad psíquica no pueda ser objeto de la medicina o de la ética como cosa, sino que la clave está en que una misma cosa puede ser considerada de modo diverso según el hábito por el que se mire. He ahí la originalidad de una ciencia: en la formalidad de su hábito se establece un principio originante, y diferenciado respecto a otras disciplinas, que en la psicología clínica es la salud psíquica. Por eso, podemos afirmar que en el hábito del psicólogo clínico, esta cosa tiene un estatus propio, derivado de la formalidad por la que mira.

Encontrar el estatus propio de la salud y enfermedad psíquica podría parecer un trabajo académico con poca trascendencia práctica. Sin embargo, es todo lo contrario. De su ignorancia se derivan importantes cuestiones, en cuanto que la realidad psíquica es una instancia mediadora entre la corporeidad y la racionalidad del animal racional. No es un principio substancial diverso, por lo cual, todo lo que se puede decir de ella debe ser asimilado o al cuerpo o al alma, que en el hombre es intelectiva. Por eso, el enfermar psíquico en cuanto pasión es asimilado al cuerpo, pero en cuanto a la realidad que queda indispuesta por el enfermar, tiene prioridad el alma intelectiva según que es una indisposición anímico-sensible, como parte en cuanto parte de la operación voluntaria. Aún así, esto no quita que es una realidad separable en su concepto del cuerpo y del



alma intelectual, lo cual ocurre porque el alma intelectual asume formalmente otros principios anímicos en sí, como son los pertenecientes al alma vegetativa y al alma sensitiva. Sobre estos últimos, en su dimensión superior, es decir, en aquello que puede participar de la razón, es en donde inhiere la salud y la enfermedad psíquica. Por lo tanto, esto nos debe llevar a establecer una diferencia: aunque todo en el ser humano debe reducirse finalmente a uno de sus principios substanciales, con la salud y la enfermedad psíquica no hay que hacerlo de manera directa, sino que, en cuanto la operación humana es compleja y asume otros principios en sí, como la misma sensibilidad, se puede y debe hacer el matiz fundamental que intentamos insertar en este trabajo, a saber, que es una consideración del apetito sensitivo como parte *en cuanto parte* del movimiento voluntario. De lo contrario, si reducimos la enfermedad psíquica al cuerpo o al alma intelectual, sin especificar el modo particular o formal cómo lo hace, terminaremos indefectiblemente asimilando la salud y enfermedad psíquica a las enfermedades corpóreas o a los hábitos morales. Por eso, estamos persuadidos de que este planteamiento, con todos los errores que pueda contener, a *grosso modo*, es una vía media entre ambas posturas.

Por otro lado, muchas consecuencias se derivan de la comprensión de la sensibilidad superior, objeto material de la psicología clínica. En la sensibilidad superior ocurre el paso del orden racional al sensible y viceversa, paso necesario para que el hombre pueda operar en su vida cotidiana. Es ahí donde muchas veces se producen verdaderos «nudos afectivos» que impiden la fluidez de la operación. Por el impedimento de esa fluidez es que solemos referirnos al motivo de consulta como una "tranca psicológica", expresión que es prácticamente homóloga a la de Aristóteles cuando decía que los incontinentes están como "trabados en lo particular"⁵⁴⁹. Ahora, si no logramos identificar y comprender este problema como perteneciente formalmente a la sensibilidad, lo reduciremos o:

1) A la dimensión moral, cuya vía normal de superación es el intento de la voluntad. Y por ese camino, los intentos se suelen multiplicar sin alcanzar mayores resultados, lo cual conduce a un segundo problema, que de no descubrirse a tiempo puede ser peor: el de la desesperanza por no obtener resultados y el abandono consecuente a los valores que previamente habían sido buscados.

⁵⁴⁹ *Singularibus ligatum.* (*Sententia Ethic.*, lib. 7 l. 3 n. 15)



2) O lo reduciremos a la dimensión corpórea, con la consecuencia obvia que el sujeto abandonará los intentos voluntarios y psicológicos para superar su problema, cayendo en una resignación. Concretamente, pondrá sus expectativas en los psicofármacos u otros medios corpóreos como el ejercicio físico, comida saludable, higiene del sueño, y cosas como éstas.

Además, la sensibilidad humana tiene ciertas propiedades, las cuales vale la pena analizar. En primer lugar, en cuanto que el apetito sensitivo formalmente es movido, la salud y la enfermedad psíquica, es una realidad *pasiva*, esto más aún si se compara con la operación, que es más bien activa. Por eso, quien padece un desorden de la sensibilidad superior no elige tal problema, sino que se le presenta espontáneamente ante ciertos eventos. Y esto porque la sensibilidad, de la cual surgen y arraigan los desórdenes psíquicos, tiene su punto de apoyo, por un lado, en la realidad exterior y, por otro, en la naturaleza. No puede ser de otra manera, porque, aunque el sujeto sea racional y otras potencias puedan participar de cierta manera de la razón, la sensibilidad en su acto no trasciende la naturaleza, como lo hace la razón. Por lo tanto, se reacciona a los objetos según la naturaleza de quien recibe, concretada de todos los modos: según la especie, el individuo y según su historia biográfica. El *experimentum* es producto de todos esos factores. Así, la razón forma su objeto y tiende a él poseyendo plenamente su obra, en cambio, la sensibilidad aunque forma su objeto, reacciona a él de acuerdo al *experimentum*. Por esto, decimos que lo psicológico está sellado por la marca de la pasividad.

Además, el apetito sensitivo y la cogitativa, son facultades movidas. Cuando son consideradas en sí mismas, la mirada se dirige a todo aquello que a ellas les compete y pertenece con independencia de la razón. Ahora bien, como están hechas para obedecer a la razón y el ingreso de ésta es temporalmente posterior, entonces lo referente al objeto de la psicología clínica tiene razón de anterior. Por ello, para nuestra disciplina cobra especial importancia el estudio de las primeras etapas del desarrollo, de la historia pasada del sujeto que consulta, del temperamento, ya que estos aspectos y otros similares tienen razón de anterioridad temporal.

De acuerdo a la nota de pasividad y de anterioridad de la sensibilidad, toda persona que actúe influenciado por una enfermedad psíquica, tendrá en sí misma un principio que atenúa su responsabilidad moral. Esto es decisivo para la convivencia humana, en



la cual abundan errores y negligencias que obedecen más bien a la dimensión sensible-superior. También es de tener muy en cuenta para la educación de los hijos y para toda persona que se aboque al trabajo con niños, en cuanto que en ellos la sensibilidad es preponderante hasta alrededor de los siete años, y luego sólo gradualmente se va introduciendo la razón y, con ello, los hábitos morales que permiten consolidar la personalidad desde la razón.

Por otro lado, propiedad de la sensibilidad es el *determinismo psíquico*. Previamente habíamos mencionado esta cuestión. Ahora, sin embargo, con luz nueva, podemos decir que el psicólogo clínico contempla aquellas realidades que por su cercanía a la materia responden en todo momento a una causa extrínseca previa, a lo cual llamamos determinismo. En esto se distingue de la libertad que es propiedad de la razón, por cuanto en la libertad el mismo sujeto es causa eficiente de su acto. En cambio, la sensibilidad reacciona determinadamente, porque existen síntesis sensibles alojadas en la memoria. Son de experiencia cotidiana las reacciones abruptas sin justificación racional, la alegría espontánea ante ciertas situaciones que nos evocan recuerdos agradables y cosas de este tipo, las cuales expresan esta característica particular de la sensibilidad.

Ahora bien, esto mismo se encuentra acentuado en la enfermedad psíquica. En efecto, en ella, las disposiciones desordenadas de la sensibilidad dan origen a tendencias del apetito sensitivo que se despiertan y determinan por elementos que no tienen por principio eficiente al sujeto en aquella actualidad que trasciende su naturaleza. Por lo tanto, dada la configuración de ciertas circunstancias, con certeza aparecerán. No puede ser de otra manera, puesto que ante determinada organización de las disposiciones sensibles, estando la imagen presente, el juicio y el afecto surgirán. Que se comprenda bien que el determinismo no es respecto a la operación humana, la cual por definición es libre. Lo determinado es la reacción en un momento, dada una configuración particular previa de la sensibilidad. Es importante, además, decir que esto es en un momento actual, porque esta disposición también puede ser modificada en el tiempo.

Como contraparte, puede confundirse la salud psíquica con aquello que otorga verdadera libertad para la vida humana, en cuanto que la disposición óptima del apetito sensitivo implica una cierta libertad de obstáculos para la operación. Sin embargo, la



libertad es la misma voluntad en cuanto elige, por lo cual, lo que otorga verdadera libertad se relaciona más con la dimensión racional.

De modo que la salud psíquica es una cierta libertad, pero no formalmente lo que calificamos como tal, que es más bien algo de la razón y la voluntad. Podría, sin embargo, objetarse que la enfermedad psíquica puede ser entendida como una privación de libertad. Sin embargo, eso es así porque como dice santo Tomás siguiendo a Dionisio, "el bien requiere el concurso de todas sus causas, para el mal, en cambio, basta un defecto cualquiera"⁵⁵⁰, por donde la falta de libertad ocurre en este caso por el defecto de la dimensión sensible y no en aquello que formalmente es causa de la libertad, lo cual puede bastar para que no se verifique el libre albedrío; o bien puede ser que entendamos la enfermedad psíquica como una pérdida de libertad, no porque ésta se pierda en absoluto, sino porque tiende a dicho efecto, a saber, a privar de libertad.

Luego, podríamos nombrar otro elemento puesto de relieve por la psicología, y es la *subjetividad*. Ella no es propiedad de la sensibilidad, sino más bien del hecho que la psicología clínica busca conducir a un *sujeto concreto* desde un estado de enfermedad a uno de salud psíquica. Pero para esto, debe contemplar al sujeto en sus disposiciones psíquicas, tal como existen en él. Esto no es excluyente con una consideración objetiva de la realidad, aunque la dimensión objetiva no es suficiente, requiriéndose la subjetividad. Cuando atribuimos el problema de la enfermedad psíquica al *experimentum*, estamos directamente incluyendo la subjetividad, en cuando que éste no es sino una síntesis de diversos recuerdos del sujeto.

Si incluimos la subjetividad y excluimos la objetividad en nuestro análisis, es porque junto a la pasividad y al determinismo, han sido aspectos acentuados y, en muchos casos, exageradamente, por la psicología clínica. Pero esto que, sin duda podríamos criticar, nos sirve ahora para mostrar que son exageraciones o reduccionismos que se desprenden de la propia realidad de su objeto material. Por eso es que, si aceptamos que estas son propiedades que nacen de la sensibilidad, su consideración traerá siempre un peligro; será el peligro que acompaña a toda ciencia, a saber, la posibilidad de absolutizar su objeto.

⁵⁵⁰ *Summa Theologiae* II-II, q. 110, a. 3 in c.



En definitiva, lo que transforma la consideración de la subjetividad, el determinismo psíquico y la pasividad, en reduccionismo, es el hacer abstracción de su ulterior ordenación a la operación humana. Sólo ella trasciende su propia naturaleza, es verdaderamente activa y libre. Todo, porque posee intelectualidad, principio que por su actualidad rebasa las aprehensiones e inclinaciones de su naturaleza genérica. Si decíamos previamente que la psicología clínica se dirige a aquellos elementos que tienen razón de anterioridad con respecto a la operación, sin embargo, esto debe ser completado diciendo que la consideración del orden temporal es imperfecta, con respecto a una consideración absoluta que tiene como parámetro el acto. De acuerdo a esto, las disposiciones del apetito sensitivo, cuando son contempladas por la psicología clínica, reciben su principio informador y actualizador de la operación humana. De no captarse este elemento, siempre el reduccionismo aparecerá por uno u otro lado.

Además, de la misma intelectualidad se deriva, como una exigencia suya, la objetividad como factor esencial para poseer la salud psíquica. Esto en cuanto la razón tiene por objeto la verdad y ella tiene su principal punto de apoyo en el orden objetivo de la realidad. Por lo tanto, razón y objetividad se exigen mutuamente y en tanto la salud psíquica dice orden a la operación voluntaria que por definición es racional, la salud psíquica exige la razón y la objetividad.

Al psicologismo, por su parte, le es extraño lo más perfecto y deseable del ser humano. En efecto, ignora la realidad de la persona, los bienes honestos, el amor de benevolencia, la contemplación, la libertad, la virtud, la verdadera paz y felicidad. Pero también desconoce la naturaleza del verdadero mal que amenaza al hombre, porque permaneciendo en la superficialidad de su objeto, no percibe que el mayor mal que puede desestabilizar la vida humana no es un afecto sensible, sino la privación libre de la contemplación del ser personal.

Del psicologismo surgen formas perniciosas de tratar las enfermedades psíquicas. Todas están marcadas por el subjetivismo, cuyo efecto es el egocentrismo; por la pasividad, cuyo efecto es el debilitamiento de la operación; por el determinismo psíquico, cuyo efecto es la esclavitud en la operación. De manera, que, aunque en su intención buscan sanar la enfermedad psíquica, tienen efectos iatrogénicos. Y si lo iatrogénico enferma, el efecto que tendrá una psicoterapia reduccionista será de acuerdo a las notas propias e intrínsecas de la enfermedad psíquica. Por lo tanto, una



psicoterapia nociva tendrá como efecto propio el encerrar al sujeto en sí mismo, volverlo débil y esclavizarlo.

Por el camino de la enfermedad psíquica, así como por el de una psicoterapia reduccionista que enferma, el sujeto puede llegar a solucionar tal o cual afecto que lo aquejaba, pero si no es según el orden de la virtud, será según el orden del vicio. En el vicio, el problema de incontinencia que previamente conflictuaba al sujeto, se suprime, pero por la vía de doblegar a la razón, la cual se vuelve esclava de sus emociones. Entonces el sujeto es movido cada vez más por las circunstancias -en cuanto que el apetito es reactivo a las mismas- y mediante su razón reclama el derecho a ser como quiere ser. Es un triste estado de rebelión abierta hacia la realidad, hacia el orden del ser. El apetito se encuentra aquietado en los conflictos consigo mismo, pero vive atormentado por problemas en los vínculos, en los proyectos que no prosperan, en la inseguridad de un estado siempre cambiante. Pero nada de esto lo atribuye a sí mismo. Y entonces, por la ceguera de su obstinación, extiende su rebeldía cada vez a más cosas, con lo que su estado se profundiza y su ánimo se agraba. Todo esto puede ocurrir de manera velada, oculto a los ojos de la mayoría, porque es un desorden que se enquistaba en la mente más que en los afectos.

Quien conoce esto, lo teme. Un terapeuta advertido de esta realidad, prevendrá contra ella y sabrá que el verdadero mal que podría sobrevenir a un paciente en el orden natural, es el vicio moral. Pensando en esto, tendrá también la paciencia y la tranquilidad para hacerle frente al afecto violento que puede sobrevenir en la psicoterapia, porque entenderá que no es ni la sombra del verdadero mal, y que mas bien puede transformarse en remedio y salud para el paciente.

Por otro lado, determinismo, pasividad y subjetividad son elementos reales, propiedad de la sensibilidad y del tratamiento de un sujeto concreto. Quien no quiera reparar en ellos no logrará penetrar en el problema en su entidad real. Aún cuando hemos analizado el psicologismo que tiende a absolutizar estos elementos, definiendo el todo unilateralmente a partir de ellos, en sí mismos, estos elementos son los que todo psicólogo clínico debe tener presentes. Conviene reparar en ellos para no perder de vista que la disposición desordenada es algo del sujeto -subjetividad-, cuyo origen está en experiencias históricas concretas, gatillada actualmente también por circunstancias concretas -determinismo y realismo-, y cuyo origen no está en el campo de la elección -



pasividad-. Así situamos correctamente el problema, y podemos comenzar a elaborar la disposición desordenada, para removerla.

Se puede ver, entonces, lo difícil pero necesario que es mantener el equilibrio. Si no se cuida, la reacción contraria, como la física del péndulo, no tardará en llegar. Por la definición que hemos procurado de la psicología clínica, en su objeto queda armonizado pasividad y actividad, determinismo y libertad, subjetividad y objetividad, naturaleza y ser. Esto de acuerdo a la siguiente fórmula: la salud psíquica es una disposición -subjetividad- aptitudinal ordenada -objetividad- del apetito sensitivo, como parte en cuanto parte -determinismo y pasividad- de la operación voluntaria -actividad y libertad-.

Por otro lado, ha sido importante la comparación con las enfermedades corpóreas. La posibilidad de confundir un problema corpóreo con uno psíquico no es extraña y por dos razones. En primer lugar, porque la sensibilidad opera mediante facultades que se valen de órgano corporal, las cuales se transmutan junto con el alma y ello provoca reacciones corpóreas que se asemejan a los síntomas de las enfermedades corpóreas. Y en segundo lugar, porque por en la enfermedad psíquica el sujeto se experimenta arrastrado hacia un estado ajeno a su naturaleza, pero por una disposición que no es racional, sino que pertenece a la sensibilidad. Por lo cual, muchas veces la tendencia es inconsciente, en el sentido que no es advertida por la consciencia racional. Y puesto que el modo como finalmente el sujeto concibe su problema es un juicio racional por el que el sujeto dice «esto es lo que me sucede, por tal causa», si no advierte conscientemente el lugar de la sensibilidad en sus reacciones, entonces, experimentándose arrastrado en una dirección no voluntaria, inevitablemente terminará atribuyendo el problema a su dimensión biológica, o a hechos aislados conectados fortuitamente entre sí.

Frente a estas posibilidades erróneas, la comprensión de la realidad psíquica que hemos desarrollado, permite distinguir adecuadamente. En esto, es fundamental el concepto de *intentio insensatae*, en ellas se agota el contenido de la enfermedad psíquica. Por lo cual, a ellas debe dirigirse un psicólogo y un paciente, cuando captan que los síntomas corpóreos no pertenecen a una enfermedad corpórea. Conociendo las intenciones no sentidas, el sujeto amplía el conocimiento de sí mismo y con ello profundiza la materia que debe transformar para perfeccionarse como sujeto. Luego,



aunque capte que su dificultad dice relación con su sensibilidad, debe además atribuir el problema a una disposición suya. Así, no atribuirá el problema a hechos externos, sino a sí mismo.

Un último aspecto que hemos puesto de relieve, es la cualidad *aptitudinal* que define a la salud psíquica. Ella se pone de manifiesto en el *experimentum* por el que el hombre reúne el mundo cambiante, haciendo verdaderas síntesis de conocimiento sensitivo en su interior. En efecto, no se trata de que la operación sana esté determinada por la experiencia, porque la prudencia es contingente. Si la operación se realizara en base a constantes empíricas, se daría una rigidez en la operación. Esto nos hace volver al hecho en que previamente habíamos reparado, a saber, que el orden ascendente -de la sensibilidad a la razón-, sólo es válido para el conocimiento; o dicho de otra manera, la prioridad de origen de la sensibilidad sólo es válida para el orden del conocimiento. Mientras que según el orden descendente, la prioridad de origen no puede estar en la sensibilidad, sino en la razón. No es que las constantes empíricas no sirvan de ayuda para la operación. Se trata más bien de decir que su relación es material, por cuanto es un elemento del que el entendimiento práctico se vale para la operación. De acuerdo a esto, la experiencia colabora como un factor más que hay que discernir, la cual será elaborada por la razón en una síntesis junto a otros elementos, y de esa síntesis racional, mediando la voluntad, surgirá la operación. Por lo cual, en la operación la razón siempre tiene la prioridad. Al apetito sensitivo, por su parte, le pertenece el estar bien dispuesto para obedecer, lo que hemos denominado una cualidad aptitudinal.

De acuerdo a esto, educar en la salud psíquica, es educar en la prudencia y esforzarse porque las pasiones psíquicas queden armonizadas con ésta. No se trata, por tanto, de afirmar que una persona sana es una persona amable, acogedora, segura, positiva, o algo similar. Se trata de que una persona sea tal como debe ser de acuerdo a la diversidad de circunstancias; o en otras palabras, que tenga una disposición que lo haga apto para obedecer el juicio de la prudencia. Cualquiera de los atributos mencionados puede ser expresión de salud psíquica, pero si se rigidiza, dejará de serlo. En definitiva se trata de que el hombre está llamado a actuar *por* razón y *con* afecto⁵⁵¹.

⁵⁵¹ KLAUS DROSTE. 2013. *La palabra paterna*, 90.



*Universitat
Abat Oliba CEU*

La salud psíquica no parece ser más, ni menos que esto. Sanar psíquicamente es una tarea noble por parte de quien la ejerce, y necesaria para muchos que, de otro modo, a duras penas podrían realizar su vida. La psicología clínica, debe sujetarse a otras ciencias que le anteceden y abrirse a la realidad del ser. Sólo la consideración desde el ser, fecunda una tarea todo cuanto le es posible, según que el ser es lo más perfecto y se compara a todo como lo recibido al recipiente.



BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

INDEX THOMISTICUS. (1974-1980) *Sancti Thomae Aquinatis operum omnium indices et concordantiae [...] electronico IBM automato usus*, (digessit Robertus Busa S.I.), Stuttgart, Frommann - Holzboog, 48 vols.

ALLERS, RUDOLF. 1950. *Naturaleza y educación del carácter*. Barcelona: Editorial Labor.

ALLERS, RUDOLF. 1941. Anormalidad: un capítulo de la psicología moral. *Revista de Homelética y Pastoral*, V. 42, N°3.

ANDEREGGEN, IGNACIO. 2009. *La constitución epistemológica de la psicología cristiana, en Psicología y visión del hombre desde la fe*. Arequipa: Universidad Católica de San Pablo.

ARISTÓTELES. 1989. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos.

ARISTÓTELES. 2001. *Metafísica*. Madrid: Gredos.

ARISTÓTELES. 1993. *Física*. Madrid: Gredos.

ARISTÓTELES. 2001. *Sobre el alma*. Madrid: Gredos.

ARISTÓTELES. 1956. *Del sentido y lo sensible y De la memoria y el recuerdo*. Buenos Aires: Aguilar.

ARNOLD, MAGDA. & GASSON, JOHN. (Eds.). 1954. *The Human Person: An approach to an integral theory of personality*. New York: Ronald Press Co.

ARNOLD, MAGDA. 1969. *Emoción y Personalidad*. Buenos Aires: Editorial Losada.

BRACELAND, FRANCIS JAMES. 1958. *Fe, razón y psiquiatría moderna*. Barcelona: Editorial Litúrgica.

CAPONNETTO, MARIO. 2012. *El sujeto de la Psicoterapia*. Conferencia presentada en el III Congreso de Psicología del Sur Mendocino "Psicopatología y Psicoterapéutica Cristiana", 19 y 20 de octubre de 2012 en San Rafael, Mendoza.

CAPONNETTO, MARIO, ABUD, JORDÁN Y ALONSO, ERNESTO. 2016. *¿Qué es la psicología? acerca del estatuto epistemológico de la psicología*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Gladius.

CREM, THERESA. 1968. A Thomistic explanation of the Neurosis. *Théologique et philosophique* 2: 294-300.

DE AQUINO, TOMÁS. 1884-1885. *Opera Omnia. Iussu impensa que Leonis XIII*, P.M. edita. Roma- Paris. Editoriales: Typographia Polyglotta, S. C. Propaganda FIDE; Librairie Philosophique J. Vrin; Commissio Leonina.

DE AQUINO, TOMÁS. 1960. *Suma de Teología*. Madrid: Bac.

DE AQUINO, TOMÁS. 1992. *De Veritate*. Bolonga: Esd.

DE AQUINO, TOMÁS. 1997. *De las virtudes*. Santiago: Universidad de los Andes.



- DE AQUINO, TOMÁS. 2000. *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Pamplona: Eunsa.
- DE AQUINO, TOMÁS. 2001. *Cuestiones Disputadas sobre el alma*. Madrid: Bac.
- DE AQUINO, TOMÁS. 2001. *Cuestiones Disputadas sobre el mal*. Madrid: Bac.
- DE AQUINO, TOMÁS. 2001. *Suma Contra Gentiles*. Madrid: Bac.
- DE AQUINO, TOMÁS. 2001. *Los principios de la Naturaleza*, Madrid: Bac.
- DE AQUINO, TOMÁS. 2002. *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*, Pamplona: Eunsa.
- DE AQUINO, TOMÁS. 2002. *Comentario de los Analíticos Posteriores de Aristóteles*. Pamplona: Eunsa.
- DROSTE, KLAUS. 2008. *La Palabra del Padre en el Orden Natural Humano Para la Contemplación del Ser Personal*. Tesis Doctoral, Universidad Abat Oliba CEU.
- DROSTE, KLAUS. 2013. *La palabra paterna*. Santiago: Ediciones Universidad Finis Terrae.
- ECHAVARRÍA, MARTÍN. 2008. *Las Enfermedades Mentales según Santo Tomás de Aquino [I]*. *Scripta Mediaevalia* 1: 91-115.
- ECHAVARRÍA, MARTÍN. 2008. *Las Enfermedades Mentales según Santo Tomás de Aquino [III]*. http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/3793/03-echavarria-scripta-v3-n1.pdf (Consultada el 11 de enero de 2016).
- ECHAVARRÍA, MARTÍN. 2003. *La Enfermedad "Psíquica" (aegritudo animalis) según Santo Tomás*. Conferencia presentada en el Congreso Tomista Internazionale "L'Umanesimo Cristiano Nel III Millenio: Prospettiva di Tommaso D'Aquino", 21-25 de septiembre de 2003 en Roma, Italia.
- ECHAVARRÍA, MARTÍN. 2007. *Principios filosóficos para una teoría de la enfermedad psíquica y de la psicoterapia*. Trabajo presentado en la XXXII Semana Tomista "Filosofía del cuerpo", septiembre de 2007 en Buenos Aires, Argentina. <http://www.sta.org.ar/cms/index.php/xxxii-filosofia-del-cuerpo> (Consultado el 10 de abril de 2017).
- ECHAVARRÍA, MARTÍN. 2009. *La Praxis de la Psicología y sus Niveles Epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. La Plata: Universidad Católica de La Plata.
- ECHAVARRÍA, MARTÍN. 2010. *Corrientes Contemporáneas de Psicología*. Barcelona: Scire Universitaria.
- FUENTES, MIGUEL ANGEL, *¿Puede hablarse de "psicología católica"?* En *Sentidos internos y psicopatología*. 2015. Asociación Argentina de Psicología Realista "Ecce Homo", Volumen I.
- FUENTES, MIGUEL ANGEL. 1992. *El señorío histórico del pecado en el comentario de santo Tomás de Aquino al «Corpus Pauinum»*. Roma: Pontificia univervistas Lateranensis.
- JUANOLA, JOAN D'ÀVILA. 2015. *Actualidad psicológica de la teoría de los sentidos internos en santo Tomás de Aquino*. Tesis doctoral, Universidad Abat Oliba CEU.



LAMAS, FÉLIX. 1991. *La experiencia jurídica*. Buenos Aires: Instituto de Estudios Filosóficos Santo Tomás de Aquino.

MILLÁN-PUELLES, ANTONIO. 2001. *Fundamentos de filosofía*. Madrid: RIALP.

PETIT, JOSÉ MARÍA. 1980. *La filosofía de la naturaleza como saber filosófico*. Barcelona: Acervo.

RODRÍGUEZ, VICTORINO. 1993. *Los Sentidos Internos*. Barcelona: PPU.

SACCHI, MARIO. 1995. El sujeto de la psiquiatría. *Sapientia*, v. L, nº 197-198: 359-395.

TERRUWE, MD, ANNA A., Y CONRAD W. BAARS, MD. 2016. *Psychic Wholeness and Healing: Using All the Powers of the Human Psyche*. Eugene, OR 97401: Wipf and Stock Publishers.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

AGUSTÍN DE HIPONA. 2002. *Las confesiones*. Madrid: Bac.

ALLERS, RUDOLF. 2009. *Work and Play. Collected Papers on the Philosophy of Psychology (1938–1963)*. Batthyany, A., Olaechea, J., Tallon, A. (Editores). Milwaukee: Marquette University Press.

ALLERS, RUDOLF. 1937. Aridité symptôme et aridité stade. *Études Carmélitaines, Mystiques et Missionnaires*, Vol. II, nº 22: 132-153.

ARTIGAS, MARIANO. 1999. *Filosofía de la Ciencia*. Pamplona: EUNSA.

BARBARDO, MANUEL. 1943. *Introducción a la psicología experimental*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

BRENNAN, ROBERT. 1957. *Historia de la psicología según la visión tomista*. Madrid: Morata.

CAPPONETTO, MARIO. 1985. La voluntad de sentido en la antropología psiquiátrica de Frankl: Examen crítico de la categoría frankleana de voluntad de sentido a la luz de la filosofía de Tomás de Aquino. *Philosophica*, nº 8: 113-124.

CHOZA, JACINTO. 1978. *Conciencia y afectividad*. Pamplona: EUNSA.

DE HAAN, DANIEL. 2014. "Perception and the Vis Cogitativa: A Thomistic Analysis of Aspectual, Actional, and Affectional Percepts". *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. 88, Nº 3: 397-437.

DE RUSCHI, MARIANA. 2009. *Necesaria apertura de la labor terapéutica a la vida sobrenatural*. Trabajo presentado en el Congreso «Psicología y visión del hombre desde la fe», septiembre de 2009 en Arequipa, Perú.

DE VIO, TOMÁS, CARDENAL CAYETANO. 1952. *De nominum Analogia. De conceptu Entis*. Roma: Angelicum.



- ECHAVARRÍA, MARTÍN. 2002. *Experimentum, evaluación de lo particular e inclinación afectiva según santo Tomás. Actas de la XXVII Semana Tomista «Valores y afectividad»*. Buenos Aires: Sociedad Tomista Argentina, Pontificia Universidad Católica Argentina.
- FABRO, CORNELIO. 1978. *Percepción y pensamiento*. Pamplona: Eunsa.
- FRANKL, VICTOR. 2001. *Teoría y terapia de las neurosis*. Barcelona: Herder.
- FUENTES, MIGUEL ANGEL. 2008. *La trampa rota: el problema de la adicción sexual*. San Rafael: Ediciones del Verbo Encarnado.
- GEMELLI, AGUSTINO Y ZUNINI, GIORGIO. 1958. *Introducción a la psicología*. Barcelona: Miracle.
- GÖRRES, ALBERT Y RAHNER, KARL. 1987. *Il male. Le risposte della psicoterapia e del cristianesimo*. Milano: Paoline.
- JUAN DE SANTO TOMÁS. 1637. *Cursus philosophicus Thomisticus*. Madrid.
- LAMAS, FÉLIX ADOLFO. 2013. *El hombre y su conducta*. Colección Circa Humana Philosophia. Buenos Aires: Instituto de Estudios Filosóficos Santo Tomás de Aquino.
- GARRIGOU-LAGRANGE, REGINALD O.P. 1944. *Las tres edades de la vida interior*. Buenos Aires: Desclée De Brouwer.
- LEGO, PABLO. 2009. *El pensamiento de santo Tomás de Aquino y Rudolf Allers como fundamento para una psicología cristiana*. Trabajo presentado en el Congreso «Psicología y visión del hombre desde la fe», septiembre 2009, Arequipa, Perú.
- LÓPEZ IBOR, JUAN JOSÉ. 1979. *Neurosis*. Madrid: Gredos.
- MANZANEDO, MARCOS. 1990. La cogitativa del hombre y la inteligencia de los animales. *Angelicum*, LXVII: 329-363.
- MARITAIN, JACQUES. 1932. *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*. Paris: Desclée de Brouwer.
- MARTÍNEZ, ENRIQUE. 1999. *Persona y Educación en Santo Tomás de Aquino*. Tesis Doctoral, Universidad de Barcelona.
- MILLÁN-PUELLES, ANTONIO. 1967. *La estructura de la subjetividad*. Madrid: RIALP.
- MILLÁN-PUELLES, ANTONIO. 2013. *La formación de la personalidad*. Obras completas, tomo III. Madrid: Rialp.
- MONCHER, F.J. 2001. A Psychotherapy of Virtue. Reflections on St. Thomas Aquinas Theology of Moral Virtue. *Journal of Psychology and Christianity* 20: 332-341.
- PALACIOS, LEOPOLDO. 1962. *Filosofía del saber*. Madrid: Editorial Gredos.
- PALET, MERCEDES. 2000. *La familia educadora del ser humano*. Barcelona: Scire.



- PÉREZ, JUAN. 2008. ¿Vicio o enfermedad? La falsa dicotomía de la adicción a sustancias. *Rev Gpu* v. 4, n° 4: 467-473.
- PETIT, JOSÉ MARÍA Y PREVOSTI ANTONIO. 2004. *Filosofía de la Naturaleza. Su configuración a través de sus textos*. Barcelona: Scire Universitaria.
- PETRAROJA, SERGIO. 1962. Karen Horney's Theory of Neurosis. *An Aristotelian-Thomistic Critique with an Introduction to the School of Interpersonal Relations*. Ottawa: University of Ottawa Dissertation.
- PFÜRTNER, STEPHAN. 1958. *Triebleben und sittliche Vollendung. Eine moralpsychologische Untersuchung nach Thomas von Aquin*. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag.
- PIEPER, JOSEF. 2007. *Las virtudes fundamentales*. Madrid: RIALP.
- PIEPER, JOSEF. 1978. *Psychotherapie und Absolution*. Leutesdorf am Rhein: Salvator Verlag Steinfeld.
- PIEPER, JOSEF. 1932. *Sachlichkeit und Klugheit. Über das Verhältnis von moderner Charakterologie una thomistischer Ethik*, en *Der katolische Gedanke*, 68-81.
- PREVOSTI, ANTONI. 1984. *La Física d'Aristòtil. Una ciència filosòfica de la naturalesa*. Barcelona: PPU.
- RAMÍREZ, SANTIAGO. 1970. *De ipsa philosophia in universum*. Madrid: Instituto de Filosofía "Luis Vives".
- RODRÍGUEZ, CRISTIÁN. *Razón práctica y cogitativa. Una aproximación a la Terapia Cognitiva de Beck desde la psicología filosófica de Tomás de Aquino*.
http://www.academia.edu/2208441/Raz%C3%B3n_Pr%C3%A1ctica_y_Cogitativa._Una_aproximaci%C3%B3n_a_la_Terapia_Cognitiva_de_Beck_desde_la_psicolog%C3%ADa_filos%C3%B3fica_de_Tom%C3%A1s_de_A (Consultado el 20 de mayo de 2017).
- RODRÍGUEZ, JORGE, KOHN, ROBERT Y AGUILAR-GAXIOLA, SERGIO. 2009. *Epidemiología de los Trastornos Mentales en América Latina y el Caribe*. Organización Panamericana de la Salud, Publicación Científica y Técnica N° 632. ISBN: 978-92-75-31632-0.
- RODRÍGUEZ, VICTORINO. 1957. La cogitativa en los procesos de conocimiento y afección. *Estudios filosóficos*, vol. 6, n° 12.
- ROGERS, CARL. 1972. *Psicoterapia centrada en el cliente*. Buenos Aires: Paidós.
- ROTH, G. 1991. *Thomanische Leitsätze als Konstituierende Elemente der Pastoralmedizin*, en *Acti del IX Congresso Tomistico Internazionale*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana.
- SANGUINETI, JUAN JOSÉ. 1994. *Lógica*. Pamplona: EUNSA.
- SANGUINETI, JUAN JOSÉ. 1977. *La Filosofía de la Ciencia según Santo Tomás*. Pamplona: EUNSA.
- SAUMELLS, ROBERTO. 1958. *La ciencia y el ideal metódico*. Madrid: RIALP.



SELIGMANN, ZELMIRA. 2009. *La confianza en la gracia: fundamento y guía principal de la tarea del psicólogo*. Trabajo presentado en el Congreso «Psicología y visión del hombre desde la fe», septiembre 2009 en Arequipa, Perú.

SERRANO, IGNACIO. 2011. *Debilidad de la Voluntad y Dominio Racional. El Problema de la Incontinencia y la Continencia en la Filosofía de Tomás de Aquino*. Tesis Doctoral, Universidad de Navarra.

SIMARD, EMILE. 1961. *Naturaleza y alcance del método científico*. Madrid: Gredos.

STOCK, MICHAEL. 1962. A Thomistic Analysis of the Concept of Repression. *The Thomist* 25: 463-494.

TITUS, CRAIG. 2006. *Resilience and the Virtue of Fortitude: Aquinas in Dialogue with the Psychosocial Sciences*. Washington: Catholic University of America Press.

TUKUMARA, OSCAR. 2015. *La pornografía online, una nueva forma de adicción*. Madrid: La voz de papel.

VALLEJO, JULIO. 2002. *Introducción a la psicopatología y la psiquiatría*. Barcelona: Masson.

VERDIER, PABLO. 2013. *Hacia una «Psicología Sana»*. L'Osservatore Romano, edición en español, 32-33: 9-11.

VERDIER, PABLO (ed.). 2011. *Psicología y psiquiatría. Textos del Magisterio pontificio*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

WOJCIECH, F., Y B BERNARSKY. 1981. La psychanalyse de l'aggressivité à la lumière de la psychosynthèse de saint Thomas d'Aquin. *Angelicum* 58: 389-419.