

**EI TRAUMA PSICOLÓGICO A LA LUZ
DE SANTO TOMÁS DE AQUINO**

FERNANDO DE LOS BUEIS ORDÓÑEZ

DYKINSON

**EL TRAUMA PSICOLÓGICO
A LA LUZ DE SANTO TOMÁS DE AQUINO**

FERNANDO DE LOS BUEIS ORDÓÑEZ

Universidad Abat Oliba CEU

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (art. 270 y siguientes del Código Penal).

Diríjase a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con Cedro a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 917021970/932720407

Este libro ha sido sometido a evaluación por parte de nuestro Consejo Editorial.

Para mayor información, véase www.dykinson.com/quienes_somos

©Copyright by Fernando de los Bueis Ordóñez Madrid, 2024

Editorial DYKINSON S.L.
Meléndez Valdés, 61 - 28015 Madrid
Teléfono (+34) 915442846 - (+34) 915442869
e-mail: info@dykinson.com
<http://www.dykinson.es>
<http://www.dykinson.com>

ISBN: 978-84-1070-530-2

ÍNDICE

| | |
|---|-----|
| I. INTRODUCCIÓN | 7 |
| 1. La restauración de la psicología cristiana .. | 10 |
| 2. Estado de la cuestión | 29 |
| 3. Rojas Saffie: una propuesta tomista sobre el trauma..... | 49 |
| II. FUNDAMENTACIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA PSIQUE HUMANA..... | 64 |
| 1. Coprincipios del ser humano | 71 |
| 2. Las potencias del ser humano | 74 |
| 3. Las potencias vegetativas | 86 |
| 4. Las potencias cognoscitivas..... | 90 |
| 5. Las potencias apetitivas | 161 |
| 6. Recapitulación | 264 |
| III. SOBRE EL TRAUMA | 267 |
| 1. Consideraciones generales | 267 |
| 2. El evento traumático..... | 278 |
| 3. El desorden traumático | 309 |
| 4. Remedios contra el trauma..... | 398 |
| Referencias | 408 |

I. INTRODUCCIÓN

A lo largo de nuestra carrera como profesionales de la salud mental, se nos ha hablado en múltiples ocasiones acerca del trauma psicológico: los diferentes tipos, los modelos psicológicos propuestos para explicar la aparición de sintomatología clínica, los abordajes terapéuticos que son eficaces para solventarlo y la conexión o implicación en diferentes patologías mentales.

Actualmente, se suele utilizar el término Trastorno de Estrés Post-traumático (TEPT) para referirnos a una patología muy concreta que surge tras la vivencia de un trauma, pero ello no ha hecho que los psicólogos y psiquiatras dejemos de utilizar la palabra trauma en general, bien sea para referirnos a esta patología o al origen de otras. Esta analogía con los fenómenos médicos de índole física ha servido para expresar una alteración de orden mental y, así como en el trauma físico se fractura un hueso o se sufre una alteración cerebral, desde la psicología se ha utilizado este término para significar que existen una serie de situaciones o vivencias que no golpean, rompen o alteran un hueso o un órgano directamente, sino que sus consecuencias se manifiestan en el funcionamiento psíquico o en el gobierno de la propia vida.

La palabra trauma significa golpe, es decir, la situación en la que dos cuerpos colisionan y, como consecuencia de ello, en uno o ambos se daña su estructura física. Análogamente, el hombre, cuando sufre una serie de circunstancias o situaciones tremendamente adversas para su perfeccionamiento como hombre, también es de algún modo golpeado; no de tal modo que se vea modificada su estructura corporal como consecuencia de un golpe físico, sino porque dichas experiencias son contrarias a su modo de vivir propio.

En nuestra experiencia profesional con estos pacientes hemos podido conocer la amplia variedad de traumas a los que puede estar sometido el ser humano a lo largo de su vida, entre los que podemos encontrar: los atentados terroristas, los secuestros, la violencia en la familia o en el ámbito doméstico, el divorcio, el aborto, el acoso escolar o laboral, las violaciones, la exposición a pornografía, los maltratos a religiosos, entre otros muchos. El contacto con el sufrimiento al que están sometidas estas personas y las tremendas implicaciones para sus vidas nos ha llevado desde hace años a plantearnos esta pregunta: ¿qué es realmente el trauma?

La respuesta a esta pregunta no es sencilla, pues supone unificar en un solo término una serie de vivencias muy dispares que tienen implicaciones igualmente diversas en la vida del hombre. Además, estas vivencias traumáticas no constituyen una lista cerrada, sino que a lo largo de la historia han sido progresivamente tipificadas. Ello invita a pensar que en el futuro podrían aparecer nuevas categorías de traumas. De hecho, el lector probablemente se habrá apercibido de que en la lista anteriormente expuesta hemos considerado como traumáticas una serie de experiencias que actualmente no se encuentran tipificadas como tales.

Para añadir más dificultad a esta respuesta debemos considerar que la palabra trauma es utilizada de diverso modo para referirse, como adjetivo, a diferentes fenómenos asociados al trauma. Se habla de evento traumático, herida traumática, síntomas traumáticos, recuerdos traumáticos, reexperimentaciones traumáticas, distorsiones cognitivas traumáticas, disociación traumática, desregulación emocional traumática, alteraciones conductuales traumáticas, por citar algunos ejemplos.

Estos diferentes usos de la palabra trauma no hacen sino poner de relieve la complejidad del ser humano, lo que implica que cuando es dañado de modo psicológico lo hace de una manera

cualitativamente muy diferente a cuando rompemos una barra de pan, un juguete o un hueso.

Esta complejidad no puede ser resuelta única y exclusivamente desde la psicología experimental. Dar una respuesta integral a nuestra pregunta implica conocer integralmente al ser humano para describir en qué modo puede ser dañado o golpeado. Por tanto, no es posible definir aquello a lo que nos referimos como trauma psicológico sin partir de una antropología filosófica adecuada y verdadera.

Así como existen diferentes teorías psicológicas, existen diferentes concepciones filosóficas acerca del ser humano. La psicología se ha servido siempre de estas concepciones de un modo explícito o implícito. Múltiples autores, que han sido maestros en nuestra formación (como Martín F. Echavarría, Enrique Martínez, Joan D.A. Juanola y María Dolores Barroso) han puesto de manifiesto que la tradición tomista es especialmente fecunda e idónea para concebir al hombre integralmente de un modo acertado y, por tanto, para conocer las implicaciones que un mal como el trauma tienen para la persona humana.

Al recurrir a esta tradición para definir un término que surgió en la modernidad y fue desarrollado en la postmodernidad, pretendemos restablecer la continuidad del pensamiento perenne que dichas corrientes rompieron y en las cuales la psicología actual se encuentra imbuida. De este modo, la tarea que nos proponemos es la de definir el trauma psicológico y las causas que lo provocan, recurriendo al pensamiento de Santo Tomás de Aquino y autores que han seguido con su tradición.

1. LA RESTAURACIÓN DE LA PSICOLOGÍA CRISTIANA

Como explica Echavarría¹, siguiendo a San Juan Pablo II², las antropologías secularistas han enfatizado la grandeza del hombre o su miseria. Estas antropologías han servido de fundamento para las diferentes corrientes de psicología secularistas. Así, encontramos teorías psicológicas que nos dan una visión del hombre en la que se describe su capacidad para lo más grande o su capacidad para lo más perverso, de tal forma que el hombre es considerado como un ser bueno absolutamente o como un ser malo absolutamente. La psicología moderna, lejos de integrar ambas visiones, ha buscado la amoralidad empírica de los datos

¹ ECHAVARRÍA, M. F., *Psicología y antropología cristiana. Consideraciones epistemológicas a la luz de las enseñanzas del magisterio*, p. 48: «El hombre se orienta hacia Dios por medio de la virtud de la caridad, y cualquier antropología que haga imposible la vocación de la persona humana al amor de Dios y del prójimo es incompleta e imperfecta. El hombre tiene, para decirlo con Pascal, tanto grandeza como miseria. La grandeza del hombre consiste en su carácter de imagen de Dios. Su miseria, en el *status naturae lapsae*, el estado de naturaleza caída, que lo divide interiormente. El hombre es persona, por lo tanto, un ser dotado de interioridad, inteligencia y libertad, hecho a imagen de Dios y elevado por la gracia a la filiación divina. Pero también es un ser escindido interiormente, afectado por el misterio de la caída desde su condición originaria. Hay dos líneas en las antropologías secularistas, la que enfatiza su grandeza, aunque desconectada de Dios, y la que enfatiza su miseria. Con facilidad, podemos ubicar a importantes autores y escuelas de la psicología contemporánea en estas dos líneas, la del pesimismo y la del optimismo antropológico. Chesterton decía que pesimismo y optimismo son eufemismos para referirse a los dos grandes pecados contra la virtud teológica de la esperanza: la desesperación y la presunción. Una visión antropológica integral no debe descuidar ni la grandeza ni la miseria del hombre.»

² JUAN PABLO II, *La incapacidad psíquica y las declaraciones de nulidad matrimonial. Discurso al tribunal de la Rota Romana. Acta Apostolicae Sedis*, LXXIX, 1453-1459.

como forma de escape ante esta disyuntiva, cayendo en un reduccionismo³ en el que no cabe una consideración filosófica o teológica del hombre.

Esta visión del hombre, estudiado por la psicología empírica, carece de profundidad y unidad⁴; y ha tenido en nuestros días su repercusión en la consideración de la misma ciencia, absolutizando el dato empírico que corona todas las ciencias. Este contexto y consideración no solo ha roto la jerarquía de las ciencias, sino que ha introducido una oposición entre fe y ciencia. Si ciencia y fe “son hábitos que tienen como sujeto al intelecto y que tienen como fuente originaria la Verdad primera”⁵, ¿cómo es posible unificar sin confusión la ciencia empírica con la fe o la sabiduría?

³ ECHAVARRÍA, M. F., *Psicología y antropología cristiana. Consideraciones epistemológicas a la luz de las enseñanzas del magisterio*, p. 48-49: «La psicología como ciencia empírica no puede darnos por ella misma esa imagen del ser humano. Cuando intenta hacerlo autónomamente, cae en el reduccionismo. Para ello debe recurrir, con humildad, a un conocimiento más profundo y sapiencial, que es el de la filosofía, pero no solo, sino también el de la teología.»

⁴ *Ibidem*, p. 49: «Es una concepción jerárquica del saber en la que los conocimientos científicos son coronados e iluminados por la sabiduría. No se trata de confundir objetos, ni de extrapolar enunciados, sino de comprender que las verdades parciales convergen hacia la Verdad primera. [...] Esto es especialmente importante para la psicología. La metodología de investigación que se usa en la psicología no puede dar sino un conocimiento exterior y fragmentario del ser humano. De ninguna manera puede llevar a conocer al hombre interior en su profundidad y de manera completa. Es importante, entonces, detenerse a considerar cómo se debería encarar la integración del saber en el campo de la psicología.»

⁵ *Ibidem*, p. 49-50: «Ciencia y fe son hábitos que tienen como sujeto al intelecto y que tienen como fuente originaria la Verdad primera, nos enseña santo Tomás (Echavarría, 2013). En este sentido, la ciencia se relaciona con la fe gracias a la mediación primeramente de la filosofía, en especial de la filosofía de la naturaleza, en nuestro caso de una parte de ella, la psicología filosófica, y, en segundo lugar, de la teología, que se sirve de esa filosofía para la inteligencia de la fe. ¿Es correcto este enfoque para entender la relación entre fe y razón en el caso de la psicología? Ciertamente, la psicología

La respuesta la encontramos en las ciencias filosóficas que permiten la relación entre ambas y dan unidad e integridad al pensamiento humano⁶. En nuestro terreno es la psicología filosófica la encargada de restablecer este orden científico. Dicha psicología filosófica, que fundamenta a la psicología experimental, puede adquirir dos derivas con respecto a la fe en función de si adopta un “teísmo débil [...] o fuerte”⁷. La psicología que pretendemos no tiene sentido alguno sin partir de una “integración

experimental se puede relacionar con la fe de este modo. Pero otras áreas de la psicología suscitan mayores dificultades. Algunas de ellas, como la psicología social y la psicología de la personalidad, se relacionan más con las ciencias sociales que con las ciencias de la naturaleza y, por ello, se vinculan más con la ética que con la filosofía de la naturaleza, pues las ciencias sociales actuales no son otra cosa que una extensión empírica (si no un sustituto positivista) de la ética, ciencia del carácter y del comportamiento individual y social por excelencia.»

⁶ *Ibidem*, p. 49-50.

⁷ *Ibidem*, p. 50: «Brent Slife [...] sostiene que, a este respecto, el creyente puede adoptar dos posiciones: la que él llama “teísmo débil” (*weak theism*) y el “teísmo fuerte” (*strong theism*). El primero sería la postura en la que la existencia de Dios se da por supuesta, pues se trata de creyentes, pero que no interviene en el proceso puramente técnico de la psicología y la psicoterapia, que funcionan como si Dios no existiera. El segundo es la posición de aquellos que consideran que a tal punto Dios interviene en la vida humana que la psicología, que ignora estos hechos, se hace incapaz de una comprensión global de los motivos profundos que la rigen.» Para mayor profundización remitimos a: SLIFE, B. D., *Are the natural science methods of psychology compatible with theism?*, p.163-184; SLIFE, B. D. y REBER, J. S., *Is There a Pervasive Implicit Bias Against Theism in Psychology?*, p. 63-79; SLIFE, B. D. y RICHARDS, S., *How separable are spirituality and theology in psychotherapy? Counseling and Values*, p. 190-206; SLIFE, B. D., STEVENSON, T. y WENDT, D., *Including God in psychotherapy: Weak vs. strong theism*, p. 163-174.

fuerte”⁸. Sólo así es posible concebir la restauración de la “psicología cristiana” como una psicología “integral”⁹. Por tanto, la res-

⁸ ECHAVARRÍA, M. F., *Psicología y antropología cristiana. Consideraciones epistemológicas a la luz de las enseñanzas del magisterio*, p. 50: «Merece la pena destacar especialmente los trabajos del teólogo francés Jean Claude Larchet. Este autor es partidario de un modelo de integración fuerte, inspirado en la concepción que de las enfermedades mentales y su curación habrían tenido los Padres de la Iglesia. Las enfermedades mentales tendrían básicamente tres causas posibles: corporal, espiritual (las “pasiones, es decir los vicios) y demoníaca. Según Larchet, las enfermedades puramente psicológicas serían muy raras. En general, su origen correspondería a una de esas tres causas, o a la conjunción de más de una de ellas y, consiguientemente, el tratamiento debería ser acorde a la causa». Para mayor profundización remitimos a: LARCHET, J. C., *Thérapeutique des maladies mentales. L'expérience de l'Orient chrétien des premiers siècles*; y LARCHET J.C., *L'inconscient spirituel*.

⁹ ECHAVARRÍA, M. F., *Psicología y antropología cristiana. Consideraciones epistemológicas a la luz de las enseñanzas del magisterio*, p. 52: «En nuestra opinión, de “psicología cristiana” se puede hablar de dos maneras, ambas legítimas y compatibles. En primer lugar, del mismo modo que se habla de una “filosofía cristiana” [...] Tomada en esta primera acepción, una psicología cristiana sería una psicología integral, que uniera los aspectos experimentales y filosóficos, que se realizara en unión vital con la fe [...] esta unión influiría de dos maneras en la [...] psicología [...] cristiana. Subjetivamente la fe purifica la mente liberándola de las tinieblas del intelecto (el error y la ignorancia) y del afecto, haciendo al científico humilde ante el misterio. En el fondo de cada persona late el misterio, y el psicólogo que es incapaz de reconocer esto difícilmente podrá realizar un tratamiento acorde a la dignidad del ser humano. Objetivamente, la fe nos da a conocer algunas verdades fundamentales sobre el hombre y su relación con Dios que todo psicólogo debería conocer. Por el contrario, las consecuencias de una psicología “separada” de la fe son las mismas que señala *Fides et ratio* (pp. 45-48) respecto de la filosofía separada y absolutamente autónoma: escepticismo, agnosticismo, pragmatismo, positivismo, nihilismo... Hay un segundo modo de hablar de “psicología cristiana, que es el de una psicología de naturaleza teológica. En efecto, además de las distintas formas de psicología científica coronadas por la psicología filosófica, existe un conocimiento del alma a la luz de la Revelación que puede llamarse “psicología teológica”. En efecto, introduciendo el *Tractatus De homine* de la *Suma de Teología* (q. 75, *Proemium*), santo Tomás sostiene que al teólogo le interesa el estudio del hombre principalmente desde el alma: “*naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae, non autem ex parte corporis, nisi*

tauración de la psicología cristiana pasa por integrar armónicamente¹⁰ la psicología experimental con la psicología filosófica y la psicología teológica¹¹.

El principal problema que surge es que gran parte de la psicología experimental “se limita a la generalización que no trasciende la cantidad, por lo que debe expresar sus conclusiones matemáticamente”¹². Esto, de ciencia matemática tiene mucho, pero de ciencia psicológica poco. Es cierto que se adoptan las leyes universales matemáticas, más concretamente las de la estadística o la probabilidad, siendo las conclusiones de dichos estudios en forma de covariación, correlación, moda, etc. Estos enunciados que matemáticamente son correctos, cuando se usan simbólicamente para expresar realidades psicológicas, no son ciertos sino probables o contingentes. Según esto la psicología basada en la

secundum habitudinem quam habet corpus ad animam” (Alarcón, n.d.), por lo que, con toda propiedad, se puede denominar a este tratado como ‘psicología teológica’.»

¹⁰ *Ibidem*, p. 53.

¹¹ *Ibidem*, p. 52-53.

¹² JUANOLA, J.Á., *Actualidad psicológica de la teoría de los sentidos internos en santo Tomás de Aquino*, p. 105-106: «El *experimentum* no es el simple cúmulo de intenciones particulares conservadas en la memoria, sino una cierta ordenación entre ellas, en cuanto se refieren a una misma cosa o situación. Es un conocimiento del nivel sensible que de algún modo prepara la imagen para ser entendida, por medio de la *collatio* que es posible por la facultad cogitativa. Por este motivo, el *experimentum*, es sustrato del arte, que es un saber universal por el que se conoce el universal desde el conocimiento de las causas. [...] El *experimentum* constituye el sustrato del saber científico, pues, aunque es en el intelecto donde se da la ciencia, ésta concluye leyes universales a partir de experiencias concretas. [...] La relación entre *experimentum* y ciencia que propone el Aquinate, es congruente con el método científico inductivo moderno; de tal manera que el planteamiento tomista puede bien considerarse pionero en el campo de la metodología de la ciencia. El método científico moderno, sin embargo, se limita a la generalización que no trasciende la cantidad, por lo que debe expresar sus conclusiones matemáticamente. La ciencia clásica, en cambio, está abierta a la generalización más allá de la consideración del ente en alguna de sus cualidades: cantidad, movimiento, etc., para considerarlo en cuanto ente, a cuyo estudio se ordena la metafísica.»

evidencia, tan en auge en nuestros días, que pretende respaldar los tratamientos psicológicos mediante datos estadísticos asignando a determinadas patologías una serie de tratamientos más o menos eficaces; no debería ser designada de tal modo, porque lo evidente es lo que no necesita ser demostrado y porque los datos aportados para fundamentar tales tratamientos y su eficacia son en sí mismos condicionados. El dato contingente, por más leyes matemáticas que se le apliquen, no lo hace evidente y mucho menos capaz de fundamentar una realidad que se pretende evidenciar.

Para conseguir esta armonización es necesario preguntarnos por cada una de esas ciencias. En primer lugar, afirmamos, siguiendo a Santo Tomás, que lo que diferencia la psicología teológica como ciencia, la psicología filosófica como ciencia y la psicología experimental como ciencia cuando dedican sus esfuerzos al conocimiento del hombre, no es que estudien diferentes hombres o diferentes partes del hombre (como si amoldáramos lo que el hombre es para justificar la intromisión de una ciencia en su estudio); sino que, estudiando a todo hombre, lo hace desde diferente punto de vista, con diferente metodología, con un mismo objeto material pero diferente objeto formal¹³.

Esta afirmación tan simple y aparentemente tan básica tiene una importancia vital en el estudio del hombre y más concretamente en el estudio y abordaje de la patología psíquica y sus causas. No es extraño escuchar en nuestra profesión que el hombre es un ser bio-psico-social y demás añadidos, para justificar la creación de equipos multidisciplinares en el análisis, explicación y abordaje de la patología mental, como si tuviéramos que construir lo que el hombre es en base a lo que cada una de las ciencias que se

¹³ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I q. 1 a. 1 ad 2.

dedican a su estudio afirman; en vez de descubrir lo que el hombre es en sí mismo.

Este tipo de fórmulas para definir al hombre no ha hecho sino poner en oposición las diferentes ciencias, hermetizándolas en sí mismas, para después hacerlas convivir y dialogar en aparente armonía y disconformidad, de modo que ninguna supere a otra de puertas afuera. Ya no se trata de descubrir la verdad sobre el hombre sino de demostrar la clara superioridad del método con el que se estudia en cada caso. Esta soberbia de los científicos es la que nos hace preguntarnos en nuestros días si cabe un discurso filosófico o teológico que ilumine y guíe a cada una de ellas, ordenándolas entre sí y al descubrimiento de lo que les dio origen: la búsqueda de la verdad del hombre.

Continuando con nuestra justificación, entendemos, al modo en que lo entiende el Aquinate, que, si todas las ciencias que estudian al hombre solo difieren en su objeto formal, nada impide que unas beban de las otras y hagan depender sus conclusiones de las afirmaciones de otras ciencias. En el tema que nos compete, nada impide a la psicología experimental tomar sus principios de una ciencia superior como es la psicología filosófica o cualquier otra ciencia filosófica, del mismo modo que nada impide a la psicología filosófica servir a la ciencia suprema, la “ciencia de Dios y de los bienaventurados”¹⁴ de la cual forma parte la psicología teológica.

La psicología en general, definida como ciencia del alma, es una ciencia a la vez “especulativa” y “práctica”¹⁵. Especulativa, en tanto que estudia el alma humana sin pretender modificarla, definiéndola y juzgando lo que es propio de ella con el objetivo o fin de contemplar la verdad de lo que toda alma humana es. Es práctica en tanto que se concreta en el estudio del alma humana

¹⁴ *Ibidem*, l q. 1 a. 2 in c.

¹⁵ *Ibidem*, l q. 14 a. 16 in c.

de cada persona, pretende modificarla para que acceda a un grado de perfección mayor mediante una intervención concreta; es decir, se ordena a la operación, bien sea a la elección de las mejores operaciones o técnicas por parte del psicólogo, bien sea para analizar cómo se integran cada una de las facultades en la personalidad de cada sujeto y proponerle acciones concretas para mejorar y recuperarse.

En el caso concreto que nos atañe, la psicología del trauma es, siguiendo la distinción realizada por Maritain¹⁶, “especulativamente práctica”, en tanto que estudia especulativamente las facultades humanas y cómo se encuentran alteradas sus operaciones; es decir, se pretende alcanzar la verdad de lo que es un trauma, sea del tipo que sea. Es “prácticamente práctica” porque está orientada a la operación, se centra en el estudio de uno o varios traumas concretos, en una persona concreta, con unas circunstancias particulares, con el fin de recuperarla; es decir, tiene el objetivo de ordenar las operaciones del psicólogo para una pronta recuperación del paciente y el de ordenar las operaciones del propio paciente para que se haga realidad la modificación de su propia vida.

La psicología filosófica cristiana puede y debe considerar los principios de la Teología o la psicología teológica, no por su formalidad propia, sino por su situación jerárquica. Dichos principios de orden teológico no pueden ser asumidos por el orden filosófico como principios propios (pues unos los conocemos por Revelación y otros por el ejercicio intelectual natural), pero sí que cabe un ejercicio psicológico-filosófico iluminado y abarcado por la fe, pues el conocimiento que Dios tiene de todo lo que ha creado, de todo lo que hace, ilumina cualquier ciencia y, en el caso de la psicología, le propone el modelo de hombre perfecto

¹⁶ ECHAVARRÍA, M.F., *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*, p. 653.

y bienaventurado que debe ser el marco desde el que se debería considerar integralmente la alteración en el hombre y, en este caso concreto, en su alma.

Este cambio de parámetro nos obliga a integrar cualquier estudio de la alteración o patología psíquica en el camino de cada paciente para alcanzar la "Felicidad eterna"¹⁷. No se trata, por tanto, de psicologizar los principios teológicos (pues empequeñeceríamos dichos principios) sino de elevar la psicología filosófica, haciéndola servidora para la comprensión de aquellos principios máximamente dignos y ciertos que recibimos por la fe¹⁸. De este modo, la Teología muestra el modelo perfecto de hombre y el camino al conocimiento perfecto de Dios, que es fin de cualquier consideración filosófica cristiana.

Desde la psicología experimental se han llevado a cabo diferentes intentos de descripción del proceso traumático, así como otras teorizaciones acerca de cómo es la psique humana y su funcionamiento. La validez de dichas descripciones no sólo radica en su efectividad o eficacia para resolver problemas (como es tendencia considerar en nuestros días), sino también en la medida en que su verdad y bondad se integren en los principios de ciencias superiores y de su conformidad y ordenación a dichos principios. Es muy común en nuestros días, y también en la psicología moderna en general, la elaboración de propuestas acerca

¹⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I q. 1 a. 4 in c: «Hemos visto ya que la doctrina sagrada, sin perder su unidad, se extiende a lo que pertenece a diversas ciencias filosóficas en virtud de la razón formal con que lo considera, esto es, la de ser cognoscible por la luz divina. Por tanto, aunque unas ciencias filosóficas sean especulativas y otras prácticas, la doctrina sagrada abarca unas y otras a la manera como Dios, con la misma ciencia, se conoce a sí mismo y las cosas que hace. Es, sin embargo, más especulativa que práctica, porque trata de las cosas divinas con preferencia a los actos humanos, de los que solo se ocupa en cuanto que por ellos se encamina el hombre al perfecto conocimiento de los, en el cual consiste la Felicidad eterna.»

¹⁸ *Ibidem*, I q. 1 a. 5 in c.

del funcionamiento psicológico sin ninguna referencia a consideraciones de tipo antropológico, metafísico o teológico, o con principios equivocados¹⁹, que buscan desesperadamente su valor y validez fundamentándose en un ejercicio de tipo experimental estadístico por medir sus efectos positivos.

No desechamos ni minusvaloramos estos esfuerzos, pero afirmamos que una fundamentación exclusivamente estadística por los efectos no garantiza totalmente la verdad o bondad de dicha teorización, si sus principios y consideraciones teóricas no concuerdan con un modelo real filosófico del hombre. Así pues, la bondad de un sistema psicológico experimental radica no solamente en su aplicabilidad sino también en la veracidad de sus raíces. Solo de este modo, podemos discutir si una concepción es superior a otra en la explicación del funcionamiento psicológico²⁰.

A este respecto, Santo Tomás describe dos formas de proceder para demostrar algo: por sus causas o por sus efectos²¹. En la ciencia teológica es más propio proceder según la forma *quia*, dado que la verdad de Dios no es evidente para nosotros. Sin embargo, en el estudio del hombre y más concretamente de su psique, es fundamental llevar a cabo los dos tipos de demostraciones. Para que una teoría, tratamiento o concepto psicológico sea dado por válido (y, por tanto, sea verdadero), debe partir de causas o principios verdaderos, que toma tanto de la propia ciencia como de ciencias superiores, para alcanzar una concepción

¹⁹ PALET, M., *La familia, educadora del ser humano*, p. 25-26: «En otras palabras, definen el ser del sujeto que observan por el obrar del mismo y, por ello, incurren de un desconocimiento metafísico de la naturaleza del ser humano y de sus principios esenciales, que son los que, con anterioridad, informan el actuar del hombre. Así, lo que se obtienen son teorías psicológicas en las que se ignora o se quiere olvidar el principio fundamental de que 'de todas las disposiciones naturales, adquirimos primero la capacidad y luego ejercemos las actividades'.»

²⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* l q. 1 a. 8 in c.

²¹ *Ibidem*, l q. 2 a. 2 in c.

real; y debe demostrar particularmente que produce los efectos que propone en cada caso particular.

Según esto, toda explicación que llevemos a cabo acerca del trauma deberá contar con una definición de tipo filosófico acerca de las causas o principios del hombre; y, dichas causas, deberán reflejar o incluir los efectos que de su aplicación puedan derivarse.

En este cambio de paradigma en la elaboración de teorizaciones psicológicas acerca del funcionamiento del hombre, las causas toman un papel fundamental y preeminente frente a los efectos, no solo porque el conocimiento de las causas es el objetivo de toda teorización (ya siga una demostración *propter quid* o *quia*), sino porque un conocimiento mayor de las causas ilumina mayor cantidad de efectos y bondades de dicha concepción²². Esta iluminación no está solo reservada al psicólogo que estudia al hombre, sino también al paciente que, al poseer un conocimiento más perfecto de dicha causa, puede conocer con mayor exactitud toda la gama de efectos que esa causa produce en su propia vida.

Situada la Teología como la ciencia que es fin y luz de todas las ciencias, debemos decir que constituye la máxima sabiduría que el hombre puede alcanzar. De este modo, el ejercicio de cada ciencia será más perfecto sabio tanto en cuanto más se encuentra ordenado a dicha sabiduría máxima.

En nuestro caso particular, buscamos hacer una psicología que participe de dicha sabiduría por excelencia, tanto en su vertiente especulativa como en su vertiente práctica, de tal forma que las conclusiones (tanto en el terreno teórico como en el terreno prác-

²² *Ibidem*, l q. 12 a. 8 in c.

tico) queden atadas a esa “ciencia de las cosas divinas” que ordena a todo hombre en general y a cada hombre en particular hacia Dios²³.

Así pues, la psicología teológica ilumina y es fin de la psicología filosófica que propone sus principios a la psicología experimental. Es, en este intento por alcanzar verdadera sabiduría, donde caben destacar dos caminos, según las dos acepciones que identifica Santo Tomás de sabiduría²⁴. Estos dos caminos no son paralelos u opuestos, sino que deben quedar integrados tanto en el ejercicio teórico como práctico; y tanto en el orden del psicólogo como del paciente.

Por un lado, es necesario un estudio en profundidad de la naturaleza humana y sus implicaciones psicológicas por parte del psicólogo, pero si carece de esa sabiduría que es virtud en la propia vida, ni el conocimiento de dichos procesos será perfectivo del psicólogo, ni podrá transmitirlo por connaturalidad al paciente. De esta manera, sería un esfuerzo infecundo para el ejercicio teórico (que carecería del carácter perfectivo propio de integrar la

²³ *Ibidem*, l q. 1 a. 6 in c.

²⁴ *Ibidem*, l q. 1 a. 6 ad 3: «Puesto que al sabio pertenece juzgar, la sabiduría se toma en dos acepciones, correspondientes a las dos maneras de juzgar. Una es la manera de juzgar cuando alguien juzga como movido por inclinación o instinto, y así el que tiene el hábito de la virtud juzga correctamente cómo ha de practicarse la virtud, debido a que está inclinado a ella; y por esto dice Aristóteles que el virtuoso es regla y medida de los actos humanos. La otra es por modo de conocimiento, y así el perito en la ciencia moral puede juzgar de los actos virtuosos, aunque no posea la virtud. Pues bien, el primer modo de juzgar corresponde a aquella sabiduría, que se cuenta entre los dones del Espíritu Santo, de la que dice el Apóstol: *El hombre espiritual lo juzga todo*, y así mismo dice Dionisio: *Es docto Hieroteo, no solo porque sabe, sino, además, porque experimenta lo divino*. El segundo modo de juzgar es el que pertenece a la doctrina en cuanto que se adquiere por el estudio, si bien tomando siempre sus principios de la revelación.»

verdad en la propia vida) y resultaría del mismo modo infecundo en la práctica terapéutica (que quedaría reducida a una mera transmisión de conocimientos teóricos).

Por otro lado, en cuanto al paciente se refiere, la recepción de esta sabiduría meramente estudiosa pierde su fecundidad al quedar relegada a una simple visión teórica de la vida psicológica, percibida sin potencia para poder transformar su propia vida. En este caso, podría calificarse como curiosidad este ejercicio vano o morboso de autoconocimiento carente de implicaciones en su camino perfectivo. La sabiduría, que es fuente para la psicología, es perfectiva tanto del ejercicio teórico-práctico de todo psicólogo, como del ejercicio teórico-práctico del paciente.

Hasta el momento, hemos propuesto un cambio de paradigma por el cual la psicología experimental es iluminada por la Teología y se fundamenta en los principios de una filosofía igualmente iluminada por la fe. Sin embargo, en la actual psicología, este ejercicio ya se ha llevado a cabo a través de diferentes intentos por introducir teologías o metafísicas de tipo budista, hinduista o confucionista; teologías, en definitiva, sin Dios. Estos intentos traen a colación la objeción que ya el propio Santo Tomás propuso hace siglos:

Lo que pueden realizar pocos principios, no lo hacen muchos. Pues en el supuesto de que Dios no exista, pueden otros principios realizar cuanto vemos en el mundo, pues las cosas naturales se reducen a su principio, que es la naturaleza, y las libres, al suyo que es el entendimiento y la voluntad humana. Por consiguiente, no hay necesidad de recurrir a que haya Dios.²⁵

Actualmente y en nuestro caso particular podría formularse a través de la siguiente pregunta: ¿es necesario que Dios y su revelación a los hombres estén presentes en las explicaciones y con-

²⁵ *Ibidem*, l q. 2 a. 3 ob 2.

sideraciones de tipo antropológico-psicológico, si podemos explicar conceptos humanos (como es el trauma) simplemente recurriendo a principios naturales?

Es el propio Aquinate el que solventa dicha objeción recurriendo a dos realidades: que la naturaleza sigue fines superiores y, por tanto, no es la explicación última de las cosas, sino que remite a esa causa última que es Dios; y que la inteligencia y voluntad humanos son imperfectos y móviles; y, por tanto, deben quedar fundamentados en un principio perfecto e inmutable que es Dios²⁶.

Si nos concentramos en el segundo razonamiento (que hace referencia a la imperfección de las facultades superiores humanas) descubrimos que el hombre solo puede hacer ciencia o realizar actos voluntarios de una forma imperfecta y contingente. Como posee las cosas conocidas y persigue las cosas queridas de un modo imperfecto y mutable, dichas operaciones participan o tienen su causa última en que Dios es principio como agente y conoce y quiere perfectamente todo lo que existe; es decir, todas las cosas están en Dios, de un modo superior, en cuanto creaturas conocidas y queridas, como Dios está en la creatura por su poder²⁷.

Si además de considerar estos argumentos tenemos en cuenta la demostración o fundamentación que pretendemos llevar a cabo sobre el trauma, no es vano en la búsqueda de las causas que

²⁶ *Ibidem*, l q. 2 a. 3 ad 2: «Como la naturaleza obra para conseguir un fin en virtud de la dirección de algún agente superior, en lo mismo que hace la naturaleza interviene Dios como causa primera. Asimismo, lo que se hace deliberadamente, es preciso reducirlo a una causa superior al entendimiento y voluntad humanos, porque éstos son mudables y contingentes, y lo mutable y contingente tiene su razón de ser en lo que de suyo es inmóvil y necesario, según hemos dicho.»

²⁷ *Ibidem*, l q. 8 a. 3 ad 3.

propician dicho fenómeno considerar no sólo las causas más próximas sino ir más allá y descubrir las causas últimas, sin las cuales estas segundas podrían quedar sin unificar.

Una vez planteada y enmarcada la ciencia que queremos obtener y solventadas las posibles objeciones que podrían cuestionarse para realizar esta actividad científica, cabe plantearse otro problema para llevar a cabo esta tarea desde el enfoque que pretendemos. Se trata de una objeción que procede de los pacientes o los sujetos de la sintomatología traumática para quienes se pretende una perfección determinada: la bienaventuranza.

Esta segunda objeción es análoga a la problemática que planteábamos anteriormente sobre la jerarquización y unidad de las ciencias, pero, en este caso, se refiere a cómo se encuentra dispuesto el paciente. La primera vertiente de esta objeción la observamos en los pacientes que no conocen a Dios, que no han recibido el don de la gracia o que (habiéndola recibido) han renunciado a ella, llegando incluso al odio de Dios por permitir los males que les han avenido. La segunda vertiente se refiere a los pacientes que, conociendo a Dios, se encuentran dispuestos de un modo parcializado; es decir, su búsqueda de Dios y, por tanto, su santidad, se encuentra en gran medida desconectada de su realidad psicológica. Para estos pacientes es interesante la reflexión que realiza Santo Tomás acerca de las diferentes formas de conocer y apetecer a Dios en función de los grados de ser:

Al apetecer los seres su propia perfección, apetecen al mismo Dios, en el sentido de que las perfecciones de las cosas son determinadas semejanzas del ser divino, conforme hemos visto. Según esto, de entre los seres que apetecen a Dios, unos le conocen en sí mismo, y esto es lo propio de la criatura racional. Hay otros que conocen algunas participaciones de su bondad, cosa a que alcanza incluso el conocimiento sensitivo. Otros, por fin, tienen apetencia natural, sin

conocimiento alguno, por cuanto están impulsados a sus fines por una inteligencia superior.²⁸

En el primer caso, se trata de pacientes que no conocen a Dios en sí mismo como seres racionales, pero son capaces de conocer y apetecer bondades que participan en alguna medida de la bondad divina, ya sea racional o sensitivamente. Se da además en ellos una apetencia natural que mueve a determinados fines en sus vidas. También existe la posibilidad de que se haya conocido a Dios, pero se haya renunciado a Él incluso llegando al odio divino, con la consiguiente pérdida de la gracia. En este supuesto, la apetición de bondades que participan de su bondad tampoco se encuentra alterada, como tampoco queda anulada la apetición natural. Vemos que la ausencia de conocimiento de Dios o el odio a Dios por parte del paciente no es impedimento para llevar a cabo un abordaje teórico y práctico fundamentado en la filosofía cristiana; aunque es cierto que el paciente no será capaz de recibir todas las verdades desde su raíz última, ni de apetecerlas con la plenitud y ordenación que permite la posesión de la gracia.

En el segundo caso, no se trata tanto de un problema para conocer o apetecer a Dios en sí mismo, ni para recibir sus bondades conociendo que proceden de Él; más bien se trata de un problema de integración. Se conoce a Dios y se apetece a Dios, pero el orden psicológico de la propia vida se encuentra desconectado de su fuente. Por así decirlo: el orden psicológico no se encuentra orientado al orden espiritual. Por ello, se lleva una vida de fe y una vida psicológica en la que se aceptan teorizaciones psicológicas contrarias, incorrectas o que no alcanzan a describir la totalidad de la psique humana y, por tanto, pueden contener verdades parciales entrelazadas con mentiras.

Ninguno de los anteriores casos impide la fundamentación que nos proponemos. No solo no la impide, sino que, en estos casos,

²⁸ *Ibidem*, l q. 6 a. 1 ad 2.

de un modo especial, se precisa una correcta formulación integral por parte del psicólogo, para iluminar y ordenar lo escondido u ensombrecido en el propio paciente. En el primer caso, porque una psicología correctamente fundamentada puede servir de instrumento a Dios para devolver a esos pacientes al camino de la bienaventuranza; y, en el segundo, para dar unidad a una vida parcializada e incoar a las facultades psicológicas hacia la virtud.

Dicho esto, el valor de realizar una psicología filosófica cristiana no solo se reduce a las personas que llevan una vida de fe y se encuentran en posesión de virtudes infusas, sino que, precisamente porque descubre verdades fundamentales psicológicas, puede permitir un trabajo de conversión de la propia vida, además de una recuperación de la psique afectada por uno o varios traumas.

Esta fundamentación no solo eleva a la psicología como ciencia, haciéndola participar de un modo más perfecto del Buen Dios, sino que a su vez permite, por un lado, la elevación de la actividad de los psicólogos haciendo meritoria su labor investigadora y terapéutica; y, por otro, un nivel más perfecto de ordenación de los propios pacientes que han padecido traumas, no solo en el orden de la operación sino también en el orden de los fines²⁹.

Esta psicología del trauma que proponemos, fundamentada en una filosofía cristiana, no es solo buena por su principio, sino que

²⁹ *Ibidem*, I q. 6 a. 3 in c: «Sólo Dios es Bueno por esencia. Los seres son buenos en la medida que son perfectos; pero en la perfección de un ser se distinguen tres grados. Es el primero su propio ser; obtienen el segundo mediante la adición de ciertos accidentes indispensables para que sus operaciones sean perfectas, y consiste el tercero en que alcancen algo que tenga razón de fin. Por ejemplo, la primera perfección del fuego consiste en ser fuego; la segunda, en las cualidades de cálido, ligero, seco, etc., y la tercera, en detenerse en su lugar propio.»

posee una bondad inherente³⁰, una semejanza inherente, lo que nos obliga a conservar su formalidad propia. Esto implica una dificultad aún mayor, y es la de no confundirse con otras ciencias ni suplir el ejercicio de la razón propiamente psicológico por argumentos procedentes de la Revelación. Por ello, conviene que la psicología cristiana sea rigurosa y llegue a aquellas verdades que se encuentran a su alcance por medio de la razón.

Hemos mencionado la importancia de encaminar a los pacientes hacia la Felicidad y la importante relación que guarda con la naturaleza humana, pero: ¿cuál es la naturaleza del hombre? ¿En qué consiste la felicidad a la que aspira? Estas son las grandes preguntas que atañen a cualquier ciencia que tenga por objeto al hombre, pero de un modo especial a la psicología; pues es el fin último de toda vida, la pregunta que está detrás de cualquier consulta psicológica, la respuesta a quién soy, hacia dónde voy y cómo voy. Estas cuestiones, que consideramos vitales para realizar cualquier planteamiento psicológico, son precisamente las

³⁰ *Ibidem*, l q. 6 a. 4 in c: «Pues bien, de este primero, que es ser y bueno por esencia, pueden tomar las cosas la denominación de seres y de buenas, en cuanto participan de él por modo de cierta semejanza, aunque remota y deficiente, según hemos dicho; y por esto se dice que las cosas son buenas con la bondad divina, en cuanto ella es el primer principio ejemplar, eficiente y final de toda bondad. Esto, no obstante, las cosas son también buenas por la semejanza de la bondad de Dios, inherente a cada una de ellas, y ésta es su bondad formal y por la que se dicen buenas, y de este modo resulta que hay una bondad común a todos los seres y hay también múltiples bondades.»

más olvidadas en la psicología moderna, como bien señala Mercedes Palet son: la naturaleza humana³¹ y su fin³².

Estas dos cuestiones se encuentran íntimamente relacionadas. La comprensión del fin permite comprender mejor la naturaleza humana y viceversa: la profundización en el conocimiento de la naturaleza humana hace descubrir cuál es el fin del hombre de un modo más luminoso.

³¹ PALET M., *La familia, educadora del ser humano*, p. 15-16: «A través de esta investigación he podido constatar que, a pesar de la valiosísima sistematización de datos que la Psicología moderna brinda, en sus resultados presenta no obstante una gran confusión conceptual y, a mi entender, en demasiadas ocasiones, también un gran desconocimiento de la naturaleza del ser humano. Compete ciertamente a la Psicología explicar la conducta humana; para ello parte del análisis sistemático de los datos empíricos de la realidad. Pero, si quiere alcanzar verdaderamente su objeto, no puede renunciar a *la reflexión acerca de la naturaleza humana como principio explicativo de la conducta del hombre.*»

³² *Ibidem*, p. 16: «Con demasiada frecuencia, en Psicología ya también en aquel campo de la Psicología que se dedica al estudio de la educación moral, se desatiende una cuestión nuclear: la de considerar cuál es el fin de la vida humana. Esta cuestión se descuida porque, o bien se afirma la *imposibilidad* del logro efectivo de la felicidad, o bien se entiende que la cuestión de la felicidad no es un hecho experimentalmente medible por la consideración científica de la realidad y, por ello, *indiferente* al objeto de la Psicología práctica. Pero a mi entender, éste es el *tema* esencial de la Psicología y, en el fondo, el único que da sentido y conveniencia a su esfuerzo. Por esta razón entiendo que la Psicología no debe contentarse tan sólo con investigar el comportamiento humano y describirlo, sino que también debe dirigir su esfuerzo a comprender las causas y la finalidad por las que este comportamiento se realiza. De ahí que, cuando Santo Tomás enseña que *“todas las acciones humanas son por un fin”* y que *“el fin tiene razón de causa”*, no solo está ilustrando principios de la filosofía, sino que, por lo mismo, está iluminando y orientando toda la labor de la Psicología. Poseer un conocimiento exacto y profundo de lo que es el ser humano y, muy especialmente, de la realidad felicitante a la que aspira para poder, después, comprender al ser humano en su búsqueda de una realidad “que domine su afecto” y, a partir de la cual, pueda tomar “las normas que regulen su vida”, es tarea irrenunciable de la Psicología.»

Es nuestro deseo en este trabajo contribuir, con la formulación del trauma psicológico desde la psicología tomista, a la restauración de la psicología cristiana, siguiendo la exhortación que los Papas han dirigido a los filósofos cristianos para restaurar la filosofía cristiana, por la intercesión de Santo Tomás. Esta psicología cristiana no es un invento nuevo, sino que lleva ya siglos existiendo y ha sido ciencia, si bien es cierto que, bajo otros nombres, para infinidad de generaciones a lo largo de la historia del hombre. Es nuestra labor, iluminando la realidad del trauma psicológico desde la psicología filosófica, restaurar en alguna medida esta psicología cristiana que es máximamente verdadera psicología.

En resumen, pretendemos desarrollar una psicología filosófica cristiana del trauma que tenga en cuenta el dato de la psicología experimental³³ que es ciencia particular y que se encuentre abierta a esta psicología suprema que es la teológica.

2. ESTADO DE LA CUESTIÓN

2.1. Aportaciones del Tomismo a la Psicología

Habiendo planteado el tipo de psicología que pretendemos, una psicología perenne desde la doctrina de Santo Tomás de Aquino, queremos enraizar este trabajo en una larga tradición de autores que antes que nosotros han buscado y encontrado en la sabiduría del Aquinate un sistema de pensamiento acerca de lo que es el hombre, y que a lo largo de los siglos a dado respuesta a múltiples teorizaciones y aplicaciones de orden psicológico.

Gracias a nuestro maestro, Martín F. Echavarría, uno de los máximos exponentes de la psicología tomista actual, hemos descubierto esta larga tradición de autores que, ya desde hace tiempo,

³³ MILLÁN PUELLES, A., *Fundamentos de Filosofía*, p. 301.

han colaborado en lo que hoy podemos denominar Escuela de Psicología Tomista. Como comenta en su obra “De Aristóteles a Freud y vuelta”:

A su vez, si bien no ha sido tan amplia y evidente como la de Aristóteles, también ha habido una influencia directa de santo Tomás sobre la psicología contemporánea. Señalamos sólo algunos datos: En el campo de la psicología experimental, se debe mencionar, antes que nada, a la escuela de Lovaina, fundada por el neotomista Cardenal Mercier, a la que pertenecieron autores tan importantes como Albert Michotte, Frederik Buytendijk o Joseph Nuttin. Junto a esta importante escuela hay que mencionar a otros autores como los neo escolásticos y psicólogos experimentales Joseph Fröbes (Alemania), Thomas Verner Moore (Estados Unidos), Agostino Gemelli (Italia) y el dominico Manuel Barbado (España), todos ellos sacerdotes, entre muchos otros. La conexión entre estos estudios y los de la psicología tomista de la percepción ha sido especialmente destacada por el filósofo tomista Cornelio Fabro. En el ámbito de la psicoterapia, se han inspirado explícitamente en el pensamiento de santo Tomás el psiquiatra, psicoterapeuta y filósofo vienés Rudolf Allers -alumno de Sigmund Freud, discípulo de Alfred Adler y maestro de Viktor Frankl- y los holandeses Anna Terruwe y Conrad Baars, creadores del concepto de “desorden de privación emocional”. Quizá la influencia más importante de una visión tomista en la psicología contemporánea sea la teoría de las emociones de la psicóloga checo-norteamericana Magda B. Arnold. Esta autora es conocida como la responsable en los años 60 del “giro cognitivo” en la psicología de las emociones, y por haber influenciado la concepción de las emociones de Richard Lazarus y de Marta Nussbaum. [...] Todo esto demuestra que la psicología contemporánea ha sido ya influenciada, y de modo importante, por ideas precedentes de la psicología aristotélico-tomista.³⁴

Son muchos los autores de renombre que han sido, de un modo más explícito o menos, influenciados por el Doctor Común. A esta lista debemos añadir al P. Ignacio Andereggen, el propio Martín F. Echavarría, Mercedes Palet, Joan d'Ávila Juanola, Dolores Barroso y Patricia Antonín, que han sido maestros directos en nuestra formación y a los que debemos tanto.

³⁴ ECHAVARRÍA, M. F., *De Aristóteles a Freud y vuelta*, p. 203-205.

A esta labor realizada directamente por estos psicólogos debemos añadir la de filósofos como Enrique Martínez, Agustín Echavarría, Miguel Ángel Belmonte, Alessandro Mini, Mariano Bartoli, Aquilino Cayuela, Antoni Prevosti, Arturo González de León, Teresa Pueyo, Stefano Abbate, Lucas Prieto, Xavier Prevosti, Ignacio Manresa y tantos otros que, tanto en la misma universidad Abat Oliba CEU, como a través de las actividades propuestas por la Escuela Tomista de Barcelona, la Fundación Balmesiana o el Grupo Prosoyon, han colaborado con sus trabajos filosóficos y teológicos a constituir nuestro hogar intelectual.

Nuestra tradición es, por tanto, una escuela de psicología concreta con unos antecedentes, formada por psicólogos tomistas, nutrida y alimentada por grandes filósofos y teólogos que, bajo la intercesión de Santo Tomás, nos permite día a día colaborar en la hermosa tarea de curar personas.

Si este es nuestro hogar intelectual, gracias a diferentes congresos internacionales hemos podido observar que en otras partes del mundo ocurre lo mismo. En Italia, Brasil, Estados Unidos, Francia, Suiza, Chile, Argentina, Colombia, Perú, México y tantos otros países, surgen psicólogos que, con su estudio y dedicación profesional, buscan en Santo Tomás hacer psicología: una psicología profunda, enraizada en el hombre, que tiene claro su fin y salva vidas.

En este contexto, nuestro trabajo conecta directamente con la investigación realizada previamente por Rojas Saffie. Si bien es cierto que existen otros estudios donde se menciona el trauma, este autor supone el primer intento explícito dedicado a la conceptualización del trauma psicológico, aunque su intención fue la de fundamentar la terapia EMDR³⁵ desde Santo Tomás.

³⁵ Terapia propuesta por Francine Shapiro cuyas siglas se corresponden con *Eye Movement Desensitization and Reprocessing*.

En este sentido, nuestro trabajo constituye el primer estudio exclusivamente dedicado a definir el trauma psicológico desde la doctrina del Doctor Común. Este reto no surge de la nada y no sería posible sin este hogar y herencia intelectual.

Antes de adentrarnos en la tarea propuesta conviene exponer lo que se entiende por trauma en la psicología y psiquiatría actuales. No se trata de hacer un análisis en profundidad acerca del término y su evolución hasta el actual diagnóstico de Trastorno de Estrés Postraumático, sino de exponer brevemente los elementos psicopatológicos y clínicos que se utilizan en la actualidad para su diagnóstico. En esta tarea recurriremos a tres autores principalmente: E. Echeburúa, uno de los máximos exponentes en el estudio de la violencia y el trauma de nuestra nación; y Stein y Hollander, expertos en el estudio de los trastornos de ansiedad.

Una vez expuestas brevemente estas ideas, pasaremos a analizar la propuesta de nuestro predecesor, Juan Pablo Rojas Saffie, el cual en su obra titulada *Terapia EMDR: un análisis a la luz de la obra de Santo Tomás*³⁶, realizó una propuesta de definición del trauma según el Doctor Angélico.

2.2. El trauma en la psicología y psiquiatría actual

Al afrontar la cuestión de cómo se define el trauma en la psicología y psiquiatría actuales, Enrique Echeburúa (en su libro *Superar el trauma*) comienza diferenciando dos elementos que son fundamentales para la descripción de los traumas: el suceso o evento traumático y el trauma:

En realidad, un *suceso traumático* es un acontecimiento negativo intenso que surge de forma brusca, que resulta inesperado e incontrolable y que, al poner en peligro la integridad física o psicológica

³⁶ ROJAS SAFFIE, J. P., *Terapia EMDR: Un análisis a la luz de la obra de Santo Tomás*.

de una persona que se muestra incapaz de afrontarlo, tiene consecuencias dramáticas para la víctima, especialmente de terror e indefensión. Además, se trata de un suceso con el que una persona no espera encontrarse nunca porque no forma parte de las experiencias humanas habituales. Por ello, la intensidad del hecho y la ausencia de respuestas psicológicas adecuadas para afrontar algo desconocido e inhabitual explican el impacto psicológico de este tipo de sucesos. En este apartado figuran, por ejemplo, las agresiones sexuales, las relaciones de pareja traumáticas, los actos de terrorismo, la tortura y el secuestro, los delitos violentos o el suicidio de un ser querido (sobre todo si se trata de un hijo) (Herbert y Wetmore, 1999) [...]. En realidad, el *trauma* es la reacción psicológica derivada de un *suceso traumático*. Cualquier acontecimiento de este tipo quiebra el sentimiento de seguridad de la persona en sí misma y en los demás seres humanos. El elemento clave es la *pérdida de la confianza básica*. Las pérdidas pueden ser de muchos tipos: pérdidas materiales, pérdidas de la propia dignidad personal, pérdidas de la confianza en otras personas, pérdidas de creencias e ideales de toda la vida, etc. Se trata de mucho más que de la pérdida de la dignidad: es la pérdida de la integridad del propio yo, de la propia persona. Una persona traumatizada es, en cierto modo, como un *lisiado psíquico* (cfr. Follette, Ruzek y Abueg, 1998). Lo que fractura el espíritu de una persona es la violencia intencional e injustificada generada por otros seres humanos. Por eso, cuando las personas abominan del mal, lo hacen que causa el ser humano. Frente a la devastación ciega de la naturaleza las personas suelen resignarse, pero no indignarse.³⁷

Para poder hablar de trauma es requisito indispensable que le ocurra algo a alguien, que se dé lo que este autor denomina suceso traumático y que también puede ser denominado evento traumático. Los elementos que caracterizan la vivencia de este suceso o situación negativa son los siguientes: el peligro que supone para la integridad física o psicológica del que lo sufre; su intensidad y brusca aparición; el carácter de inesperado e incontrolable, dado que se trata de un suceso fuera de la experiencia común; la dificultad de afrontamiento por parte del sujeto; y la reacción emocional de terror e indefensión. En segundo lugar,

³⁷ ECHEBURÚA, E., *Superar un trauma*, p. 29-30.

identifica como trauma la reacción psicológica derivada de este suceso, poniendo como característica fundamental la pérdida de la confianza básica, la pérdida de la integridad del yo.

Asimismo, el autor señala que es potencialmente más dañino el mal infligido por otro que el mal infligido por algo. Esto pone de relieve que existe una gradación, que no todos los traumas son igualmente dañinos. A esta distinción, parece oportuno añadir, dentro de los traumas que son consecuencia de las acciones de personas, los que son consecuencia, al menos en parte, de las acciones llevadas a cabo por uno mismo, como podrían ser los accidentes por algún tipo de imprudencia, el postaborto o determinados traumas de guerra. Nuestra labor deberá integrar unos y otros, ya que unos y otros son denominados traumas.

Para este autor, el daño psicológico causado por el trauma cursa en diferentes fases:

El daño psicológico cursa habitualmente en fases. En una primera etapa suele surgir una reacción de sobrecogimiento, con un cierto enturbiamiento de la conciencia y con un embotamiento global, caracterizado por lentitud, un abatimiento general, unos pensamientos de incredulidad y una pobreza de reacciones. La víctima se encuentra metida como en una *niebla intelectual* (Trujillo, 2002). En una segunda fase, a medida que la conciencia se hace más penetrante y se diluye el embotamiento producido por el estado de *shock*, se abren paso vivencias afectivas de un colorido más dramático: dolor, indignación, rabia, impotencia, culpa, miedo, que alternan con momentos de profundo abatimiento. Y, por último, hay una tendencia a revivir intensamente el suceso, bien de forma espontánea o bien en función de algún estímulo concreto asociado (como un timbre, un ruido o incluso un olor) o de algún estímulo más general (una película violenta, el aniversario del delito, el cumpleaños, la celebración de navidad, etc.) [...]. En concreto, el daño psicológico se refiere, por un lado, a las *lesiones psíquicas* agudas producidas por un delito violento, que, en algunos casos, puede remitir con el paso del tiempo, el apoyo social o un tratamiento psicológico adecuado; y, por otro, a las *secuelas emocionales*, que persisten en la persona de forma crónica como consecuencia del suceso sufrido y que interfieren negativamente en su vida cotidiana. En uno y otro caso el daño psíquico es la consecuencia de un suceso

negativo que desborda la capacidad de afrontamiento y de adaptación de la víctima a la nueva situación.³⁸

Consideramos que esta descripción tan rica puede darse en muchos de los casos, pero no en todos, pues dicho suceso puede quedar latente durante muchos años impidiendo la evolución descrita anteriormente. Podemos encontrar pacientes que después de décadas comienzan a recordar un suceso que les ocurrió en su tierna infancia y que hasta el momento aparentemente no les había afectado de un modo explícito. Lo que sí es cierto es que, para analizar la naturaleza de ese daño, la distinción entre lesión aguda y secuela nos es de gran utilidad, pues ayuda a comprender la importante variabilidad sintomatológica que presentan nuestros pacientes traumatizados. Esta descripción en forma de fases, a nuestro modo de entender, no hace sino poner de relieve los diferentes grados de radicación de este mal que es el trauma en la persona humana. Con respecto a la lesión psíquica, Echeburúa la define del siguiente modo:

La lesión psíquica se refiere a una alteración clínica aguda que sufre una persona como consecuencia de haber experimentado un suceso violento y que incapacita significativamente para hacer frente a los requerimientos de la vida ordinaria a nivel personal, laboral, familiar o social. Este concepto de *lesión psíquica*, que es medible por medio de los instrumentos de evaluación adecuados, ha sustituido al de *daño moral*, que es una noción más imprecisa, subjetiva y que implica más una percepción de perjuicio de los bienes del honor o de la libertad que el sufrimiento psíquico propiamente dicho.³⁹

Estamos de acuerdo con que esta lesión debe ser aguda. Sin embargo, la sustitución de la denominación de daño moral no ha hecho, a nuestro juicio, sino impedir considerar que el trauma puede implicar un atentado contra el desarrollo moral de la persona. Esta oposición de lo psíquico a lo moral no es algo puntual

³⁸ *Ibidem*, p. 31-32.

³⁹ *Ibidem*, p. 32.

en las descripciones traumáticas, sino que afecta a toda la psicología actual. De hecho, esta desconexión entre la patología y lo que es bueno para el hombre condena, a nuestro juicio, a cualquier descripción psicológica a la superficialidad o al reduccionismo.

Con respecto a las secuelas del trauma, este autor afirma lo siguiente:

Las secuelas emocionales, a modo de *cicatrices psicológicas*, se refieren a la estabilización del daño psíquico, es decir, a una discapacidad permanente que no remite con el paso del tiempo ni con un tratamiento adecuado. Se trata, por tanto, de una alteración irreversible en el funcionamiento psicológico habitual o, dicho en términos legales más imprecisos conceptualmente, de un *menoscabo de la salud mental*. Las secuelas psíquicas más frecuentes en las víctimas de sucesos violentos se refieren a la modificación permanente de la personalidad, según el apartado F62.0 de la *CIE-10* (Organización Mundial de la Salud, 1992). Es decir, a la aparición de rasgos de personalidad nuevos, estables e inadaptativos (por ejemplo, dependencia emocional, suspicacia, hostilidad, etc.) que se mantienen durante al menos 2 años y que llevan a un deterioro de las relaciones interpersonales y a una falta de rendimiento en la actividad laboral (Esbec, 2000). Esta transformación de la personalidad puede ser un estado crónico o una secuela irreversible de un trastorno de estrés posttraumático (F43.1) que puede surgir como consecuencia de haber sufrido un suceso violento.⁴⁰

En efecto, las secuelas del trauma pueden alcanzar al desarrollo o perfeccionamiento de la propia personalidad, lo que amplía aún más si cabe la manifestación sintomatológica de los pacientes que han sufrido un trauma. No nos debe extrañar que el trauma afecte a la personalidad, de hecho, debería hacernos pensar acerca de los diagnósticos y abordajes que aplicamos en la terapia cuando detectamos desórdenes a este nivel. Evidente-

⁴⁰ *Ibidem*, p. 33-34.

mente, valorar esta conexión entre trauma y Trastorno de la Personalidad no es sencilla⁴¹, pero puede ser fundamental para determinar el criterio con el que tratamos a nuestros pacientes. Así como este autor señala la conexión con alteraciones de personalidad, también debemos considerar la relación entre el trauma y el desarrollo de adicciones, trastornos del ánimo, trastornos de conducta, trastornos psicósomáticos y tantos otros que pudieran enmascarar un proceso traumático.

La medida o grado en que la vivencia de un suceso traumático produce en la persona que lo vive una alteración, ya sea aguda o crónica, depende, según este autor, de una serie de factores entre los que se encuentran los siguientes:

En síntesis, el grado de daño psicológico (lesiones y secuelas) está mediado por la intensidad/duración del hecho y la percepción del suceso sufrido (significación del hecho y atribución de intencionalidad), el carácter inesperado del acontecimiento y el grado real de riesgo experimentado, las pérdidas sufridas, la mayor o menor vulnerabilidad de la víctima y las pérdidas sufridas, la mayor o menor vulnerabilidad de la víctima y la posible concurrencia de otros problemas actuales (a nivel familiar y laboral, por ejemplo) y pasados (historia de victimización), así como por el apoyo social existente y los recursos psicológicos de afrontamiento disponibles [...]. Todo

⁴¹ *Ibidem*, p. 35: «La dificultad de valoración de las secuelas emocionales estriba en la evaluación *post hoc*, en donde no siempre es fácil delimitar el daño psicológico de la intensidad emocional previa de la víctima, así como en la necesidad de establecer un pronóstico diferido (curabilidad/incurabilidad). [...] No siempre es fácil poner en conexión el daño psicológico sufrido *ahora* con el suceso violento padecido *anteriormente*, sobre todo cuando media un periodo temporal prolongado entre uno y otro. [...] La relación de causalidad puede no ser unívoca, sino que está enturbiada por la mediación de las concausas, que, a diferencia de las causas, son necesarias, pero no suficientes, para generar daño psicológico. Las concausas pueden ser *pre-existentes*, asociadas a un factor de vulnerabilidad en la víctima (como es el caso de una mujer adulta que ha sido violada recientemente y que sufrió un abuso sexual en la infancia), *simultáneas* (como es el caso de haber contraído el sida en el curso de una agresión sexual) o *posteriores* (como es el caso de haber sufrido el suicidio o la muerte violenta de un hijo y divorciarse posteriormente de la pareja), que suponen, en esta última variante, una complicación del cuadro clínico como resultado de una victimización múltiple.»

ello, junto con las consecuencias físicas, psicológicas y sociales del suceso ocurrido, configura la mayor o menor resistencia al estrés de la víctima.⁴²

Como podemos observar, los factores que intervienen en la gradación del daño pueden dividirse en aquellos referidos al hecho en sí, aquellos referidos a la persona que lo sufre y aquellos concernientes al apoyo o circunstancias sociales en las que se encuentra la víctima. Estos factores, especialmente los referidos a la persona y al ambiente social en el que se encuentra, son claramente de orden moral, lo que nos invita a restablecer esa conexión entre psicología y moral. Veamos cómo explica Echeburúa este tipo de personalidades:

Las personalidades resistentes al estrés se caracterizan por el control emocional, la autoestima adecuada, unos criterios morales sólidos, un estilo de vida equilibrado, unas aficiones gratificantes, una vida social estimulante, un mundo interior rico y una actitud positiva ante la vida [...]. Este tipo de personalidades funciona como un amortiguador o como una vacuna protectora que tiende a debilitar la respuesta al estrés.⁴³

Los factores que intervienen en la vulnerabilidad del paciente hacen referencia a cuestiones morales, como: la templanza, el amor de uno mismo, el desarrollo moral, el gobierno prudente de la propia vida, la esperanza, el cultivo de la interioridad y la contemplación, la espiritualidad, etc. Esta disposición virtuosa del paciente y del núcleo social que lo rodea no debe hacernos caer en la idea de que, si una persona sufre de forma traumática, lo hace porque es una persona débil o viciosa, pues estos factores amortiguan, mitigan o agravan unos hechos ya de por sí dañinos. Mitigar la gravedad de los hechos sufridos para centrar toda la atención en el sujeto que lo padece y su perfección moral en el origen de sintomatología, nos puede impedir darnos cuenta de

⁴² *Ibidem*, p. 45-46.

⁴³ *Ibidem*, p. 47.

que, en la mayoría de los casos, los actos a los que han sido expuestas estas personas son de por sí contrarios a su perfeccionamiento moral. Si alguien nos corta un brazo con un hacha, a nadie se le ocurriría decirnos que si hubiéramos sido más fuertes probablemente podríamos haber evitado que nos la cortasen. De forma análoga, no debemos olvidar que la mayor parte de las situaciones vividas por estos pacientes son consecuencia de personas que con sus actos o decisiones les hicieron daño. Asumir que, cuando hablamos de daño moral, lo hacemos como algo concerniente exclusivamente a las víctimas, ha propiciado esta ruptura entre psicología y moral, lo que dificulta el darnos cuenta de la grave inmoralidad de los actos de los que fueron víctimas. Esta concepción equivocada de lo moral y separada de lo psicológico hace que las descripciones y explicaciones acerca del trauma se encuentren desconectadas de lo bueno y lo debido para el hombre.

Por su parte, Stein y Hollander en su *Tratado de los trastornos de ansiedad*, proponen el siguiente análisis acerca de la naturaleza del trauma:

Los acontecimientos traumáticos infligen una realidad, tanto externa como interna, que se opone a los ideales y creencias sobre la seguridad, el control y la ausencia del dolor. La realidad externa delata un peligro, porque dichos acontecimientos tienen la capacidad de matar, mutilar, brutalizar y destruir. Algunos ejemplos son los desastres naturales, las guerras, la violación, la agresión, los accidentes de tráfico y los ataques de predadores. Estos acontecimientos portan una realidad interna de miedo, horror y falta de control porque la víctima se siente impotente para modificar el curso de los hechos a medida que se despliegan. Muchas veces, la persona queda atrapada más por el recuerdo de sus propias percepciones y sentimientos de indefensión que por la experiencia de lo sucedido. Esto lleva a una especie de fragmentación y retraumatización constante por los recuerdos, desencadenados a menudo

por señuelos sutiles del episodio. Los acontecimientos vitales previos apenas ayudan a las personas a afrontar estos acontecimientos.⁴⁴

Esta descripción, de carácter más cognitivista, pone el énfasis en la contradicción entre los sucesos y recuerdos de dicho acontecimiento; y los ideales y creencias de la víctima. Asimismo, hace hincapié en la capacidad que dichos recuerdos, sentimientos de indefensión y falta de control tienen para fragmentar la psique del paciente.

Este tipo de explicaciones en la génesis del trastorno pone en cuestión si es el propio suceso el que daña o son las ideas y creencias inadecuadas que la persona tiene en su vida. Es normal que surja esta pregunta ante tales afirmaciones, pues parece que, tanto en la génesis como en su abordaje terapéutico, los ideales o creencias, percepciones y sentimientos fueran primordiales.

Por otro lado, nos parece muy interesante en la descripción de los sucesos traumáticos que se recurra no solo a palabras como matar, mutilar o destruir (que hacen más referencia a un daño físico) sino a la palabra brutalizar. No es el momento de adentrarnos en explicar esta relación con el bruto, pero sí mostrar que, ya desde la psicología o psiquiatría, se menciona la relación entre sufrir estos eventos y un progresivo deterioro de lo humano hacia lo animal o bestial.

Estos autores recalcan la amplia variedad de efectos que estos eventos pueden tener, destacando por encima de todos, como ya hizo Echeburúa, los traumas originados por las acciones de otras personas y especialmente aquellas de las que más dependemos:

Los episodios traumáticos ejercen multitud de efectos prácticos. Para algunos, estas experiencias dejan tan sólo las cicatrices de

⁴⁴ STEIN, D. J. y HOLLANDER, E., *Tratado de los trastornos de ansiedad*, p. 434.

ideas destrozadas sobre la seguridad e invulnerabilidad personales. No obstante, también pueden infligir daños personales invalidantes, lo que significa que la experiencia está teñida de dolor físico y de sufrimiento. Cuando muere un familiar o se destruye una casa, el duelo complica aún más la experiencia porque, mientras la víctima trata de evitar el recuerdo desagradable de la experiencia, desea al mismo tiempo conservar en su memoria al ser querido o el hogar. En algunos traumas, como la violencia doméstica y la violación, la crueldad intencionada del agresor puede causar una perturbación radical del sentido de confianza de la víctima. Las relaciones se tornan en una evocación constante del riesgo y del peligro.⁴⁵

Así, la vivencia de estos sucesos no solo comporta la destrucción de ideas, sino también una serie de pérdidas que, cuando son humanas, pueden alterar la misma capacidad de la víctima para confiar en otros. Pensemos las implicaciones que tiene y lo incapacitante que es para una persona el percibir constantemente la mera presencia de otros como un continuo peligro, como si fueran lobos.

A continuación, estos autores pasan a definir el acontecimiento traumático siguiendo las clasificaciones diagnósticas imperantes: el *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* en su tercera y cuarta versión (DSM-III y DSM-IV) y la Clasificación Internacional de Enfermedades en su décima versión (CIE-10). A este respecto, comentan:

El DSM III adoptó la definición de acontecimiento traumático como “todo elemento que pueda suponer un malestar intenso para casi todas las personas” (American Psychiatric Association, 1980, pág. 247). El calificador establece que “el rasgo esencial [...] es la aparición de síntomas característicos después de un acontecimiento psicológicamente perturbador, cuya intensidad exceda la habitual para la experiencia humana” [...] Esta definición se aclaró más en el DSM-III-R: “Los traumas más comunes suponen una grave amenaza para la vida o para la integridad física; una grave amenaza o daño para los hijos, el cónyuge u otros familiares o amigos; la destrucción repentina del hogar o de la comunidad; o la visión de otra

⁴⁵ *Ibidem*, p. 434.

persona que haya sido recientemente herida de gravedad o matada como consecuencia de un accidente o de agresión física” (American Psychiatric Association, 1987, págs. 247-248). La CIE-10 de la Organización mundial de la salud (World Health Organization, 1992^a) ha elaborado aún más la definición actual: El TEPT surge como una respuesta tardía o prolongada a un acontecimiento o situación traumáticos (ya sea de corta o larga duración) de naturaleza excepcionalmente grave o catastrófica que, en general, inducen un malestar general a cualquier persona (p.ej., desastres naturales o causados por el hombre, combates, accidentes graves, asistencia como testigo a la muerte violenta de otras personas, víctimas de tortura, terrorismo, violación u otras agresiones). Los factores predisponentes, como los rasgos de personalidad (p.ej., compulsivo asténico) o los antecedentes previos de enfermedad neurótica, reducen a veces el umbral para la aparición del síndrome o agravan su evolución, pero no son necesarios ni suficientes para explicar su génesis (pág. 147). El DSM IV (American Psychiatric Association, 1994) introdujo una nueva dimensión al definir el criterio de acontecimiento traumático: [...] “la persona ha respondido con miedo, desesperanza u horror intensos. Nota: entre los niños, estas respuestas pueden expresarse por comportamientos desorganizados o agitados” (pág. 428). Esta definición admite la posibilidad de una respuesta subjetiva personal a un hecho de gravedad significativamente mayor. Se incluyó para justificar la importancia de las reacciones disociativas que presuntamente determinan la evolución.⁴⁶

Estas definiciones, empeñadas en eliminar cualquier modelo teórico previo acerca del hombre, han ido acotando la definición del trauma, bien sea a través de la introducción de nuevas situaciones convenidas como traumáticas, bien sea mediante la introducción de nuevos síntomas presentes en la víctima.

Esto lleva a plantear una serie de preguntas: ¿el malestar intenso para casi todos es definitorio del trauma? ¿Qué se considera un acontecimiento perturbador? ¿Cuál es la intensidad que supera la experiencia humana a la que se hace referencia? ¿Son los síntomas característicos definitorios del trauma? ¿Por qué se incluyen estas situaciones denominadas traumáticas y no otras?

⁴⁶ *Ibidem*, p. 434- 435.

Las clasificaciones diagnósticas (y la mayoría de los autores que usan estas clasificaciones para explicar el trauma) definen el suceso traumático por los síntomas que produce; y definen el trastorno producido por las situaciones tipificadas concretas. Es aquí cuando nos podemos plantear: ¿qué hay en esos sucesos, acciones o situaciones que puedan ser potencialmente dañinos para el hombre y, por tanto, puedan ser calificados como traumáticos? ¿Qué es el hombre para que pueda ser dañado por estos acontecimientos? ¿Por qué se producen esos síntomas y no otros? ¿Qué es lo que se encuentra herido en el hombre y produce esos efectos psicopatológicos?

Estas cuestiones muestran, a nuestro parecer, un vacío definitorio según el cual nada se dice de la formalidad propia del acontecimiento traumático más allá de las situaciones concretas o los síntomas que puede producir. Nada se dice tampoco de lo que se encuentra herido en el hombre, como tampoco se conectan los síntomas con dicha herida.

Grandes teóricos del trauma afirman que se trata de un “trastorno de la memoria”⁴⁷, poniendo el énfasis en la alteración de los procesos por los cuales integramos los recuerdos y en la forma en que dichos recuerdos reaparecen a la conciencia: lo que se denomina reexperimentación.

Con respecto a los síntomas clínicos característicos de este diagnóstico, se suelen clasificar en tres grandes categorías que conforman la denominada tríada del estrés postraumático. En primer lugar, destacan los síntomas “intrusivos”⁴⁸ o síntomas de reexperimentación; en segundo lugar, los síntomas de “evitación” y “embotamiento”⁴⁹; y en tercer y último lugar, los “síntomas de

⁴⁷ *Ibidem*, p. 438.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 438.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 438.

hiperactividad"⁵⁰. Stein y Hollander nos proponen la siguiente interpretación:

Las manifestaciones del TEPT se pueden interpretar como derivadas de varios procesos simultáneos. En primer lugar, la repetición de los recuerdos traumáticos es un hecho perfectamente documentado con este tipo de experiencias. Probablemente se debe, en parte, al modo en que se graban estos recuerdos y a las dificultades continuas de la persona tras su procesamiento y creación de una representación compleja. La evocación de estos recuerdos también es consecuencia de mecanismos de condicionamiento primitivo, que resultan determinantes para muchos aspectos del aprendizaje humano. Estos mecanismos sirven para sostener y estimular la hiperactivación. La conducta de evitación y el embotamiento representan vías homeostáticas, por las que la persona trata de modular y detener su hiperactividad. El trastorno surge porque algunas personas no pueden extinguir de manera progresiva o cortar la respuesta aguda al estrés, reacción ubicuitaria en los momentos de exposición a este tipo de acontecimientos. Las personas con TEPT se quedan atrapadas de forma inusitada por una experiencia pretérita intensa, que dificulta enormemente la capacidad para participar de las actividades cotidianas y de las relaciones. El motivo es doble. En primer lugar, el embotamiento afectivo y la disminución de la sensibilidad general dificulta la obtención de las gratificaciones habituales de la relación con el entorno. En segundo lugar, su hiperactivación propicia malestar inmediato ante estímulos inesperados, lo que refuerza su retraimiento. Aparte del desapego, la propensión a experimentar recuerdos inducidos del pasado pone claramente de relieve el modo en que su organización perceptual interna está excesivamente centrado en la búsqueda involuntaria de semejanzas entre el presente y el pasado traumático. La consecuencia es que muchas experiencias neutras se reinterpretan como si tuvieran asociaciones traumáticas. La disociación representa el tercer mecanismo. Para que una persona integre una experiencia debe grabar una situación interna coherente. Las experiencias traumáticas pueden alterar esta capacidad cerebral de procesamiento de la información. Por eso, los recuerdos traumáticos suelen depositarse como recuerdos sensoriales primarios que sólo tienen una representación cognitiva parcial. El sufrimiento asociado con la sintomatología tiende a reforzar este patrón disociativo. Una consecuencia de la disociación es que disminuye muchísimo el patrón de hiper-

⁵⁰ *Ibidem*, p. 438.

actividad de la persona. No obstante, conforme este proceso psicológico se va haciendo cada vez menos voluntario, puede desorganizar enormemente el comportamiento, debido a la incapacidad para abordar el presente de un modo organizado e integrado.⁵¹

Resulta interesante destacar, en esta explicación, una serie de aspectos fundamentales para nuestra argumentación. Con respecto a los síntomas de reexperimentación o intrusivos, estos autores indican que probablemente su origen se encuentre, por un lado, en el modo en que fueron retenidos y las dificultades para ser integrados en una representación compleja y, por otro, en que la evocación obedece a mecanismos humanos primitivos. Es nuestra intención dar cuenta de las alteraciones cognoscitivas que dan lugar a esta sintomatología y que, a nuestro modo de entender, no pueden ser explicadas solo desde una alteración de los procesos mnémicos. Por otro lado, la referencia a lo que estos autores denominan mecanismos primitivos, sugiere que en el hombre existen una serie de procesos naturales que podrían dar cuenta de esta sintomatología y que el funcionamiento por dichos procesos obedece a una bestialización, es decir, a un funcionamiento irracional.

La hiperactivación, ya sea psicossomática o conductual, sería consecuencia de esta alteración cognoscitiva; mientras que el embotamiento afectivo, la evitación y la disociación, serían los mecanismos por los que el paciente intentaría contrarrestar dicha hiperactivación. Tanto la hiperactivación como la evitación en sus diferentes formas impiden la integración coherente, lo cual deteriora aún más si cabe la experiencia presente y su desarrollo futuro.

⁵¹ *Ibidem*, p. 438-439.

Un concepto al que generalmente se recurre en la psicología y psiquiatría actuales es el de comorbilidad. En nuestro caso concreto, este concepto alude a todos aquellos diagnósticos que irían asociados a esta patología. Así lo exponen Stein y Hollander:

La existencia de un trastorno psiquiátrico aislado, sin asociación de otros, es la excepción más que la regla clínica. En los grandes estudios epidemiológicos se han observado otros trastornos, en particular del estado de ánimo, de angustia y de abuso de alcohol y otras sustancias, que se combinan de forma mayoritaria con el TEPT [...]. La complejidad de la respuesta personal al trauma y la sencillez comparativa de la conceptualización del TEPT se ilustran en el redescubrimiento reciente de la asociación íntima entre el trauma, la disociación y la somatización (Van de Kolk y cols., 1996). El trauma puede influir en cada una de las funciones individuales: biológica, psicológica, social y espiritual. Ocuparse meramente de la existencia de los síntomas de TEPT no resulta justo, pues no describe de forma adecuada la complejidad de lo que experimenta la víctima ni su grado de sufrimiento. Prestar excesiva atención a la intrusión, el embotamiento y los fenómenos de activación del TEPT puede limitar seriamente la observación exacta de las reacciones personales al trauma y entorpecer el tratamiento pertinente. El reconocimiento de los profundos cambios de la personalidad que siguen a los traumas infantiles o a la exposición prolongada de los adultos al trauma ha supuesto un importante avance, porque estos cambios constituyen fuentes importantes de sufrimiento y discapacidad. Esta cuestión está empezando a conocerse, como lo demuestra la inclusión de las adaptaciones complejas al trauma (en forma de alteraciones de la regulación afectiva, agresión dirigida contra uno mismo y los demás, problemas de atención y de disociación, somatización y cambios en las relaciones con uno mismo y los demás) en el subapartado “Manifestaciones y trastornos asociados” del apartado “Trastorno de estrés postraumático” del DSM-IV-TR.⁵²

Este concepto de comorbilidad procedente de la medicina, que hace referencia a la concurrencia de diagnósticos, lleva a preguntar si, en el caso del trauma, tales diagnósticos deben ser considerados de forma independiente y, por tanto, como comórbidos; o si en realidad son diferentes modos en que esta patología se

⁵² *Ibidem*, p. 439.

manifiesta y, por tanto, son diferentes modos de radicación del trauma en la persona humana. No se trataría pues de ir describiendo diferentes diagnósticos relacionados y yuxtapuestos al trauma, sino de dar cuenta de la profundidad de esta patología. Ejemplo de ello es la explicación que estos autores dan acerca de la contribución que tiene el trauma al establecimiento de desórdenes de personalidad:

La contribución del trauma a la aparición de un trastorno límite o un trastorno de personalidad múltiple es un hecho aceptado de forma general (Herman, 1992). Los traumas infantiles, en particular los abusos sexuales y físicos pueden inducir una serie de cambios en la capacidad individual para modelar y tolerar los afectos, la propensión a la conducta disociativa y la capacidad para las relaciones (Saxe y cols., 1993). La CIE-10 ha reconocido que la personalidad puede cambiar de forma duradera después de experiencias catastróficas, como estar recluido en un campo de concentración o ser torturado. Estos cambios se caracterizan por una actitud hostil o desconfiada frente al mundo, retraimiento social, sentimientos de vacío, sensación de amenaza constante y extrañeza [...]. Por razones similares, tales modificaciones son bastante más probables después de un trauma infantil que tras experiencias traumáticas del final de la adolescencia o de la vida adulta. Así pues la etapa de desarrollo de una persona puede determinar la naturaleza y la duración de las secuelas de una experiencia traumática.⁵³

Vemos aquí la consideración separada de ambos diagnósticos. Esto plantea la siguiente cuestión: ¿es el Trastorno de Estrés Post-traumático un diagnóstico que tiene su implicación en la aparición de diagnósticos relacionados con la personalidad o dichas alteraciones de personalidad son modos de radicación del trauma y, por tanto, forman parte del diagnóstico?

Si consideramos como definitorios los síntomas clínicos convenidos debemos separar diagnósticos. Pero si realizamos una explicación más profunda, completa e integral del trauma no existe, a nuestro parecer, ningún impedimento para considerar que,

⁵³ *Ibidem*, p. 439-440.

cuando una persona sufre este tipo de situaciones y desarrolla algún tipo de sintomatología de personalidad, adictiva, de estado de ánimo, etc., dichas alteraciones deberían ser calificadas como propiamente traumáticas.

Esta consideración dimensional del trauma, que obedece a su modo de radicación, permite una comprensión más integral de las que son consideradas categorías independientes pero relacionadas. En este sentido, nos parece más acertada la comprensión de dichas alteraciones como síntomas que obedecen a un proceso traumático, que ubicarlas como categorías independientes (evitando así el sobrediagnóstico). Podemos observar este tipo de enfoque cuando, por ejemplo, se analizan las somatizaciones derivadas del trauma:

La naturaleza integral de los síntomas somáticos, para la fenomenología del TEPT, puede explicarse por la existencia de varios mecanismos psicológicos. Algunos autores (Spiegel, 1998) creen que la disociación es el componente nuclear de los mecanismos psicológicos que influyen en la formación de los síntomas y que, por tanto, predispone a la expresión somática del malestar. Hay cada vez más pruebas de que el procesamiento de la información se altera en el TEPT y que ello explica la aparición de los síntomas somáticos (Galletly y cols., en prensa). La incapacidad para procesar y diferenciar la información relevante de la irrelevante podría constituir la raíz de los problemas de concentración y de memoria hallados en el TEPT. Este problema para definir la información destacada quizá contribuya al enfoque y a la interpretación errónea de las sensaciones somáticas.⁵⁴

En esta explicación, se refleja cómo las manifestaciones somáticas asociadas a este diagnóstico son integradas como parte de la sintomatología de hiperactivación o como resultado de los procesos llevados a cabo para contrarrestar dicha hiperactivación. Podemos observar cómo la definición del trauma aportada permite integrar este tipo de sintomatología con total naturalidad, no siendo necesario el diagnóstico de un trastorno de síntomas

⁵⁴ *Ibidem*, p. 440.

somáticos o similares. Sin embargo, sus carencias no permiten de la misma manera integrar otro tipo de síntomas o alteraciones, como se ha expuesto. Esto plantea la duda: ¿es el diagnóstico de TEPT, tal y como está descrito, definitorio del trauma o más bien es una de sus posibles manifestaciones?

Estas carencias de la definición, a nuestro juicio, son fruto de una falta de consideración de lo humano, de un modelo antropológico claro acerca de lo que es el hombre y debe ser. Esta ausencia impide conectar la situación vivida con lo dañado en el hombre y los síntomas resultantes.

Hasta el momento queda claro que el trauma es la exposición a determinadas situaciones que producen una serie de síntomas pero: ¿por qué esas situaciones son tan dañinas? ¿Por qué producen las alteraciones mencionadas? ¿Es la alteración de la memoria el origen del trastorno? ¿Por qué produce tanta variabilidad sintomatológica? Afirmamos que, desde la doctrina del Aquinate, podemos comprender de un modo más integral esta serie de cuestiones.

3. ROJAS SAFFIE: UNA PROPUESTA TOMISTA SOBRE EL TRAUMA

Hasta el momento, probablemente el único intento de acercamiento a la comprensión del trauma desde la doctrina tomista sea el realizado por Juan Pablo Rojas Saffie en su trabajo titulado “Terapia EMDR: un análisis a la luz de la obra de Santo Tomás”. En este estudio, además de fundamentar la terapia EMDR (*Eye Movement Desensitization and Reprocessing*), realiza una propuesta acerca de lo que es el trauma desde una perspectiva tomista. Es nuestro deseo partir de sus observaciones para ahondar en esta cuestión acerca del trauma.

3.1. El evento traumático

La primera pregunta que surge a cualquiera que intente dar una explicación acerca del trauma es: “¿qué constituye un evento traumático?”⁵⁵ Rojas Saffie, de la mano del Doctor Angélico, recurre a las especies de temor descritas en la Suma de Teología para dar una explicación a esta cuestión, precisando una serie de características sobreañadidas:

Esta rica descripción de las especies de temor es particularmente iluminadora para el estudio del trauma. En efecto, siendo el temor la aprehensión de un mal arduo futuro, en el caso del trauma le vienen sobreañadidas algunas características que lo hacen aún más terrible. La primera, que este mal tiene tal magnitud que se rehúye su consideración. ¿Qué es lo que se rehúye considerar? La dificultad de pensar en el mal sumo que podría sobrevenir, a saber, la pérdida de los bienes que más se aman: la propia vida, la propia honra o la vida y honra de los seres queridos. “entre los males corporales, el más terrible es la muerte, que suprime cualquier bien temporal”, sostiene Santo Tomás. [...] La segunda, que este mal es insólito. En efecto, nos es más fácil considerar las cosas de las cuales tenemos alguna experiencia, según lo que dice Santo Tomás: “la memoria de lo pasado es necesaria para aconsejar bien en el futuro”. Pero los eventos traumáticos suelen tratarse de acontecimientos poco acostumbrados, tales como terremotos, tsunamis, accidentes automovilísticos graves, abuso sexual, violencia extrema, guerra, etc. Luego, estos eventos son casi imposibles de considerar. Tomando en cuenta que la consideración racional permite dimensionar apropiadamente las cosas, y en cierto modo, delimitar el alcance de su mal, la imposibilidad de esta consideración hace que estos males aparezcan desbordantemente grandes a nuestra aprehensión, de modo que se hacen más terribles: “Todas las cosas corporales, tanto buenas como malas, aparecen menores cuanto más se las considera. Y por eso, así como el dolor del mal presente se mitiga por razón de su larga duración, así también el temor del mal futuro se aminora mediante su consideración anticipada”. A este tipo de temor se le denomina estupor, palabra que hace referencia a un estado de pasmo e inmovilidad corporal. Esta rigidez es producto de la ausencia de deliberación, que a su vez se debe a

⁵⁵ ROJAS SAFFIE, J. P., *Terapia EMDR: Un análisis a la luz de la obra de Santo Tomás*, p. 143.

la incapacidad para dimensionar apropiadamente el mal. La tercera, que el evento traumático es un mal imprevisto. Si el evento traumático fuese previsible se podrían tomar medidas para anticiparle y resistirle, impidiendo así que éste ocurra, o al menos que no cause daño [...]. Ahora bien, la imprevisión se puede deber a dos causas. Por parte del objeto, a un mal que es de suyo imposible o sumamente difícil de prevenir, como los desastres naturales, los accidentes y la mala intención o intención oculta de los demás, como en los atentados terroristas [...]. La imprevisión también puede explicarse por parte del sujeto, debido a la negligencia en la consideración, que pertenece a la imprudencia. Pues hay algunos males que, de haberse considerado prudentemente, podrían haberse evitado. En este caso el evento traumático produce congoja, y posteriormente a él vergüenza, que como dice Santo Tomás en el texto citado, consiste en el temor por el acto torpe ya cometido. En resumen, el evento traumático es un suceso que produce en el sujeto la aprehensión de un mal futuro, de grado máximo en tanto que amenaza la vida o la honra, y sumamente difícil de resistir debido a su fuerza, su infrecuencia e imprevisión.⁵⁶

Como podemos observar, son tres las características propuestas que especifican este temor que considera trauma. En primer lugar, la magnitud que impide su consideración y que es debida al objeto de dicho temor: la pérdida de los bienes más amados (a saber: la vida o la honra, ya sea propia o de un ser querido, que son males sumos). En segundo lugar, lo insólito o infrecuente de dicho mal; es decir, que excede la experiencia, y, que, por tanto, no puede ser dimensionado. En tercer lugar, la imprevisión, ya sea por parte del suceso en sí o por razón del propio sujeto. Estas tres características hacen que esa aprehensión de mal futuro máximo y el movimiento apetitivo de temor puedan ser considerados o resistidos.

Nos parece muy luminoso el análisis que propone el autor al identificar el objeto, cognición y apetición que estructuran la vivencia de estas experiencias. Además, resulta muy loable que su

⁵⁶ *Ibidem*, p. 144-146.

exposición permita la consideración de traumas que son consecuencia de las propias acciones o negligencias. Igualmente, es importante destacar en esta definición la posibilidad de sufrir traumas al presenciar estos hechos en otras personas, lo que permite integrar en la definición a todos aquellos testigos de situaciones adversas que, de un modo indirecto, fueron traumatizados.

Con respecto a su propia definición, este autor se plantea 3 posibles objeciones:

Alguno podría decir que esta definición es apropiada para aquellos eventos traumáticos que amenazaron la vida o la honra y que no llegaron a concretarse, como es el caso de los desastres naturales que fueron evitados sin recibir daño alguno. En cambio, no se ajustaría correctamente a aquellos eventos traumáticos que efectivamente lograron provocar algún daño, como es el caso de algún accidente automovilístico o el de alguna herida de guerra. En estos casos se produciría un mal presente, mal que es objeto no del temor, sino del dolor o la tristeza, según afirma el Aquinate: "el objeto propio de la tristeza es el mal propio". La segunda objeción es que esta definición no parece ajustarse a aquellos males que no amenazaron la honra, sino que efectivamente la atropellaron, como en el caso del abuso sexual. Esto también parece ser objeto exclusivo de la tristeza. La tercera objeción es que esta definición pone acento en la percepción del evento más que en la naturaleza objetiva del suceso que causa el trauma. Pero parece ser que hay algunos eventos que son traumáticos por naturaleza, según describe el DSM-V y Francine Shapiro, tales como exposición a la muerte, lesión grave, violencia sexual y combate bélico, entre otros.⁵⁷

A la primera objeción, el autor responde que se debe diferenciar entre el mal presente que "en sí mismo no fue capaz de aniquilar la vida" y otro imaginado, "la amenaza de la vida" que no llegó a consumarse⁵⁸. Para la segunda objeción, recurre a la progresión

⁵⁷ *Ibidem*, p. 146.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 147.

de tales sucesos en donde, justo antes de que el mal se haga presente, se puede sentir terror⁵⁹. Con respecto a la tercera, recurre a las dos causas del temor⁶⁰, a saber: su causa eficiente, que este autor identifica con el suceso traumático; y la causa material o debilidad del sujeto que no puede soportar dicho mal. Por tanto, para que se diera el terror traumático sería necesaria la concurrencia de ambas causas.

Por la definición aportada de evento traumático y la resolución de las objeciones, este autor sitúa lo traumático del evento en el género del miedo o el temor; o, si se prefiere, en el movimiento apetitivo que surge de la aprehensión de un mal sumo futuro difícil de superar o resistir.

En este sentido nos planteamos: ¿cabe una definición que integre tanto la respuesta de miedo como el daño presente y, por tanto, el dolor, la ira y otras emociones que surgen ante tales eventos en nuestros pacientes?

A nuestro modo de entender, el evento traumático es algo presente que puede despertar un miedo hacia algo futuro, pero el suceso es presente y golpea en el presente. Por tanto, la definición que pretendemos deberá explicar tanto el daño actual o dolor ante tal daño, como el miedo a lo futuro.

3.2. La experiencia traumática

Después de exponer su definición del evento traumático, Rojas Saffie explica lo que denomina “experiencia traumática”⁶¹, recurriendo a cuatro efectos de la pasión del miedo descritos por el Aquinate. De este terror sumo y vehemente, se derivan una serie de alteraciones, entre las que se encuentran: “la contracción

⁵⁹ *Ibidem*, p. 147.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 148.

⁶¹ *Ibidem*, p. 160.

ánimica y corporal”, el “temblor” corporal, el impedimento de la “operación exterior”, el impedimento del “consejo” y la “perturbación del uso de la razón”⁶².

Para explicar los efectos sobre el uso de la razón, este autor recurre a la relación existente entre temor y tristeza en los grandes peligros de muerte⁶³. Nos parece muy iluminadora y necesaria la consideración de las especies de la tristeza descritas por Santo Tomás y la mezcla de pasiones que se da en el trauma y sin la cual no podríamos explicar su amplia manifestación psicopatológica.

Otro aspecto interesante del trauma que analiza Rojas Saffie es el de la alteración en la memoria y lo que se conoce como síntomas de reexperimentación; es decir, los sistemas por los que se revive dicho evento traumático. Para abordar dichas cuestiones recurre a la explicación que da el Doctor Común de la “embriaguez y el sueño”⁶⁴, comparando la alteración de los sentidos internos que se da en este tipo de situaciones con el trauma. Según su exposición, la alteración de los sentidos internos, entre los que se encuentra la memoria, obedecería a una transmutación corporal u orgánica propia de una emoción vehemente y justificaría la distorsión operativa de estos sentidos, así como el encadenamiento de la razón.

A continuación, este autor identifica una serie de elementos característicos de la experiencia traumática:

¿Cómo será la experiencia de quien es traumatizado? Ya tenemos varios elementos puestos de relieve: presencia de un terror en grado sumo, las operaciones exteriores paralizadas, los sentidos internos alterados y el uso de la razón impedido [...]. Podemos imaginar que una experiencia subjetiva así implica una sensación de

⁶² *Ibidem*, p. 161.

⁶³ *Ibidem*, p. 162-164.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 164-166.

irrealidad, de despersonalización, de confusión como de estar soñando, de no ser uno mismo. Se trata de un *éxtasis patológico*, una salida de sí mismo hacia lo inferior.⁶⁵

Además de estos elementos, Rojas recurre acertadamente a la doble memoria descrita por Santo Tomás para explicar las alteraciones mnémicas existentes en el trauma y su repercusión en la identidad, que pueden llegar incluso a la propia negación⁶⁶. La alteración de la operación de la memoria sensible y la imposibilidad de un conocimiento existencial actual por parte de la memoria intelectual justificaría no solo las alteraciones en la propia identidad⁶⁷, sino también las implicaciones de personalidad a las que anteriormente nos hemos referido.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 169.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 169.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 170-171: «Ambas memorias quedan dificultadas para operar durante el trauma, el sueño y la embriaguez. Si estos estados producen una importante transmutación corporal, entonces pueden distorsionar o anular las operaciones de la memoria sensitiva, de modo que los recuerdos sensibles del suceso queden fragmentados, como se ha postulado. Esta deficiencia en la operación de la memoria puede causar que posteriormente la memoria se confunda, sin reconocer lo recordado, o recordando lo que no fue conocido [...]. Por su parte, en tanto que el intelecto requiere de imágenes para entender, y considerando que la transmutación corporal también distorsiona o impide la operación de la imaginación, ocurre el mencionado fenómeno de privación de razón, según el cual el entendimiento queda inhabilitado para operar correctamente. Y sin intelección, la memoria intelectual queda impedida para pasar al acto, de modo que lo que ella conserva no puede actualizarse. Entre las cosas que conserva la memoria intelectual está la *noticia sui*, o noticia de uno mismo, que consiste en el conocimiento habitual que tiene el alma de sí misma, en virtud de su autopresencia. [...] Según el conocimiento existencial habitual el alma “*se ve a sí misma mediante su propia esencia, es decir, por el hecho mismo de que su esencia le es presente, es capaz de pasar al acto de conocimiento de sí misma*” [...]. Aunque este conocimiento sea innato al alma, de esto no se sigue que esté siempre en acto, sino más bien que este conocimiento permite la consideración en acto de la existencia de la propia alma. La pérdida del uso de la razón no anula el conocimiento existencial habitual, por el cual el alma está siempre presente a sí misma, sino solo el conocimiento existencial actual.»

Finalmente, define la experiencia traumática como aquella experiencia que implica la emoción del terror, la paralización de los miembros, la imposibilidad para operar externamente, el mutismo, la alteración de los sentidos internos, entre los que se encuentra la memoria sensible, la privación del uso de la razón y por tanto de la memoria intelectual, lo que afecta a la identidad⁶⁸. Sin embargo, esta experiencia es momentánea.

Rojas Saffie también describe cómo “la persona despierta de su trance”⁶⁹. El traumatizado sale de ese estado transitorio sin poder

⁶⁸ *Ibidem*, p. 172: «Resumiendo, la experiencia traumática, en tanto implica alteración de la aprehensión sensible e intelectual, implica un funcionamiento distorsionado o anulado de la memoria sensible y la dificultad para considerar en acto la *noticia sui*. Lo primero permite explicar que los recuerdos se perciban distorsionados o fragmentados. Lo segundo permite explicar la experiencia extática, según la cual la persona “se olvida de sí” patológicamente. En este sentido afirma Echavarría “*olvidarse patológicamente de sí, como hemos dicho, supone no poder usar libremente el intelecto, pues nadie bien instalado en su mente puede negar su propia identidad*”. El análisis que hemos seguido nos permite delinear con mayor precisión la experiencia del trauma. Además de la emoción del terror, la paralización de los miembros, la dificultad para operar externamente, el mutismo, la alteración de los sentidos internos y la privación del uso de razón debemos agregar la operación deficiente de la memoria sensible, la imposibilidad de actualizar la *noticia sui*, la propia identidad. En su conjunto, una verdadera experiencia extática patológica, semejante a la locura, aunque momentánea.»

⁶⁹ *Ibidem*, p. 172-174: «Una vez que termina la experiencia traumática, la persona “despierta” de su “trance”, tal como el soñante o el borracho. Aunque no sea capaz de recordar con precisión lo ocurrido, probablemente tenga cierta noción de que aconteció algo insólito, de carácter negativo. Sin embargo, no recuerda los sucesos traumáticos, o al menos no del mismo modo en que uno recuerda las vivencias acompañadas de razón y conciencia. Esto no es de extrañar, considerando que las vivencias traumáticas no fueron acompañadas de un estado de conciencia normal. La memoria intelectual testimonio confusamente que ocurrió un hecho inusual. Aunque no conservó ninguna especie intelectual, pues durante el trauma la persona no pudo, pues durante el trauma la persona no pudo entender, puede conservar alguna noción de ciertas operaciones anímicas, aunque vagas. Por su parte, la memoria sensible testimonio que ocurrió algún suceso extraño, aunque sólo ofrece ciertas imágenes fragmentadas. Mientras ocurrió el suceso traumático, operó de modo alterado, y sin el orden que la razón le otorga a la memoria.

recordar lo ocurrido o de un modo alterado. Es consciente de que algo insólito le ocurrió, pero las imágenes se encuentran fragmentadas. El recuerdo traumático puede ser nuevamente evocado y, por tanto, también la emoción que lo acompaña; lo que hace que progresivamente, con la sucesión de estos trances, la persona vaya rechazando progresivamente tales imágenes, el recuerdo y las imágenes que lo evocaron; lo que acaba terminando en una voluntad por intentar borrar tales recuerdos de su psique. Para explicar el mecanismo por el que surgen esos recuerdos intrusivos (los síntomas de reexperimentación) el autor recurre a los “tres modos de asociación descritos por Aristóteles y Santo Tomás” y la “dimensión material” del recuerdo”⁷⁰.

Por lo tanto es incapaz de recordar el suceso mediante *reminiscencia*, operación que requiere cierto ordenamiento racional de la memoria. [...]. Alterada la operación de los sentidos internos y de la razón, la experiencia es aprehendida desordenadamente, de modo confuso, como en los sueños y en la borrachera [...]. Ahora bien, sucede que las personas traumadas a veces, debido a algún estímulo relacionado con el evento traumático, reviven la experiencia traumática. [...] Estas imágenes aparecidas de modo casual son percibidas a tal punto nocivas que vuelven a producir una emoción vehemente, semejante a la vivida durante el trauma, que inhabilita a la razón para considerar apropiadamente estas imágenes. Quien así revive el trauma entra nuevamente en un estado de enajenación sensible y racional. Tras terminar este estado de trance traumático, el sujeto vuelve a sentirse confundido de lo ocurrido, y no puede recordar bien lo que ocurrió, de modo que no saca provecho de haber tomado contacto con esas memorias. Paralelamente a este fenómeno, el sujeto traumado va tomando un rechazo visceral a tales imágenes, en razón del dolor que causa su reevocación. Entonces la cognitiva ya no sólo juzga el contenido de las imágenes como peligroso en grado sumo, sino también el propio acto de recordar tales imágenes, y también aquellos estímulos que son capaces de provocar enajenación, y esto por dos motivos. En primer lugar, por el fuerte terror que se experimenta, que en razón de su movimiento contrario a la vitalidad produce un daño en el cuerpo. Y en segundo lugar, pues quedar impedido del uso de la razón es un gran mal para todo ser humano. No es raro que el sujeto traumado se incline voluntariamente por secundar este rechazo, deseando que estos recuerdos se borrasen.»

⁷⁰ *Ibidem*, p. 180-181: «Desde el punto de vista psicológico, sabemos que las memorias pueden recordarse de modo involuntario, actualizándose debido a estímulos que guardan alguna relación con el recuerdo. La asociación

Finalmente, propone la siguiente síntesis de lo desarrollado hasta el momento y el criterio de recuperación terapéutica:

Sintetizando lo dicho hasta ahora, desde una perspectiva tomista sostenemos que el trauma es un suceso experimentado con gran terror, a tal punto que anula el uso de la razón, y con ella, la conciencia habitual. En consecuencia, la experiencia queda grabada en la memoria sensitiva sin que en esto participe la conciencia, de modo que tales memorias no entran a formar parte de las memorias alcanzables por la razón. Si alguna vez se llegan a evocar, reaparecen fragmentadas, pues carecen de la unidad que les otorga la conciencia, y vuelven a producir un efecto vehemente que anula la razón. De este modo, el hecho de revivir los recuerdos traumáticos no implica que se puedan elaborar conscientemente, excepto que se logre recordar resistiendo la vehemencia del afecto gracias a la ayuda terapéutica. Cuando el trauma logra ser evocado delante de la conciencia habitual, entonces ésta empieza a darle forma coherente a las memorias, gracias a la razón.⁷¹

De esta rica descripción en la que se identifican una serie de elementos fundamentales para el trauma, surgen las siguientes preguntas. En primer lugar, es cierto que la aprehensión, tanto sensible como intelectual, se encuentra alterada y que la memoria se encuentra afectada, pero nos preguntamos si el desorden de la memoria es el desorden fundamental del trauma. La pregunta no es contraria a la explicación que este autor hace de este desorden según Santo Tomás, sino a la concepción actual acerca del trauma,

entre el estímulo y el recuerdo puede darse según tres modos de asociación descritos por Aristóteles y Santo Tomás [...]. Esto explica que un recuerdo doloroso pueda aparecer involuntariamente frente a estímulos asociados. También es posible que el recuerdo doloroso se gatille debido al padecimiento de algún afecto que tenga relación con el afecto sentido en el recuerdo. Esto lo podemos ver en los melancólicos, quienes son más inclinados a recordar cosas tristes. Una emoción de temor puede perfectamente suscitar los recuerdos traumáticos mediante cierta “sintonía” [...]. El recuerdo doloroso también puede ser evocado debido a su dimensión material [...]. En otras palabras, su componente material permanece en el cerebro. Esto permite que la sola disposición corporal sea capaz de suscitarlo, sin necesidad de aprehensión alguna [...].»

⁷¹ *Ibidem*, p. 174-175.

considerado como un trastorno de la memoria. Rojas reconoce el papel de la cogitativa en la evaluación del recuerdo evocado y esto nos hace plantearnos: ¿podría ser que el desorden de la memoria fuera debido a otro desorden previo o más amplio?

Otra reflexión interesante es la relación entre *experimentum* y trauma. El autor se plantea si el trauma constituye o no *experimentum* respondiendo a una serie de objeciones⁷² y resuelve que el trauma no constituye *experimentum*⁷³. De estas observaciones surgen las preguntas siguientes: ¿el trauma destruye o no el *experimentum*? ¿Lo contradice? ¿Altera o transforma de algún modo el *experimentum* posterior al trauma?

En cuanto a la distinción entre traumas “T” y traumas “t” propuesta por Shapiro, este autor recurre a la distinción realizada anteriormente entre memorias traumáticas y *experimentum*⁷⁴. En

⁷² *Ibidem*, p. 176-179.

⁷³ *Ibidem*, p. 179: «En conclusión, no es necesario invocar el *experimentum* para entender la potencia afectiva que tiene el trauma. Tal como afirmamos anteriormente, basta con la vivencia de una experiencia traumática, con todo lo que conlleva, incluyendo el horror extremo, la alteración de los sentidos y la privación del uso de la razón. Estando la razón “suspendida”, también la conciencia intelectual queda como alterada, de modo que la experiencia queda grabada en la memoria confusa y desordenadamente. El contenido de esta memoria no es modulado por la razón, quedando obstaculizada la oportunidad de dimensionar el evento correctamente y de mitigar los efectos mediante el uso de la razón. Tampoco queda disponible la posibilidad de rememorar voluntariamente lo ocurrido, debió al desorden de la experiencia y al rechazo visceral hacia tales memorias. Esta distinción entre memoria traumática y *experimentum*, que es como un conjunto de memorias comparadas por la cogitativa, será esencial para poder demostrar la diferencia que existe entre traumas “T” y “t”.»

⁷⁴ *Ibidem*, p. 187-188: «En este punto nos resultará útil el análisis que hicimos antes, cuando distinguimos el trauma del *experimentum*. En efecto, es diferente un conjunto de recuerdos con un contenido en común, que un solo recuerdo afectivamente intenso. Esta misma distinción nos sirve para diferenciar el trauma con “T” y con “t”. El primero se podría entender como un evento que amenaza la vida a tal punto que la razón queda impedida y se actúa de modo irracional, como ya se explicó. El segundo, en cambio, no

este sentido, el autor diferencia entre traumas y malas experiencias que no serían capaces de generar el clásico cuadro de estrés postraumático. Evidentemente, no podemos considerar todas las malas experiencias o cualquier mal como traumático⁷⁵. Sin embargo, queremos puntualizar que, a nuestro modo de entender,

conlleva ni riesgo vital ni de pérdida de razón; tampoco tiene efectos devastadores por sí mismo, sino en medida que forma parte de una serie de eventos semejantes. En efecto, no parece posible que una experiencia de rechazo sea capaz de causar un cuadro TEPT. No obstante, sí podría formar parte de un conjunto de experiencias que provoquen otro tipo de desorden mental. Podemos comparar la diferencia entre las experiencias traumáticas y las malas experiencias reiteradas con dos tipos de lesiones, a saber, aquellas causadas por un solo golpe muy fuerte y aquellas causadas por un mal movimiento realizado de manera constante a lo largo de mucho tiempo. Las primeras tienen un origen preciso y causan un dolor agudo. Las segundas, en cambio, se deben a la reiteración de movimientos ligeramente dañinos, muchas veces impredecibles, pero no por eso con consecuencias menores. ¿Es legítimo categorizar a ambos tipos de experiencias como traumas? Siguiendo la definición que se desprende de las descripciones de TEPT, no nos parece admisible llamar trauma al conjunto de malas experiencias sin más. Más bien nos parece certero entender el trauma como un tipo especial de memoria, referida a un suceso singularmente peligroso, y a las malas experiencias como un conjunto de memorias desde la cual la cognitiva puede elaborar el *experimentum*. El hecho de que ambas produzcan efectos negativos en la psique y en la autoestima no nos parece suficiente para categorizarlas como trauma, según sostiene Shapiro, pues este criterio es demasiado general [...]. Como analizamos anteriormente, lo propio del trauma es la amenaza de la propia vida, violenta y repentina, que conlleva tal afecto que anula la razón. Por estas características es que basta con una sola experiencia traumática para causar un trastorno. En cambio, las malas experiencias son recuerdos negativos que no causarían mayor daño excepto por formar parte de un conjunto de recuerdos semejante que generan *experimentum*.»

⁷⁵ *Ibidem*, p. 190-191: «La pretensión de equiparar las experiencias negativas con las experiencias traumáticas trae varias implicaciones profundas para la psicopatología que no han sido del todo explicitadas en este ensayo. Como expliqué hace unas páginas atrás, desde la perspectiva tomista se nos hace posible distinguir entre tres tipos de dificultades psíquicas. Por una parte, quienes han vivido malas experiencias, las cuales han influido en la disposición de sus potencias sensibles, pero no han anulado el uso de la razón. Por otra, quienes han vivido experiencias traumáticas, las cuales han anulado el uso de razón. Finalmente, quienes sufren de demencia o alguna otra enfermedad de base orgánica. Muchos psicólogos han ignorado esta triple división, asimilando las dificultades traumáticas dentro de las malas experiencias,

pueden existir malas experiencias igualmente traumáticas, si bien no con la típica manifestación postraumática según DSM, pero igualmente dañinas e incluso, como menciona el autor, más difíciles de tratar. Esta observación no va dirigida contra la explicación que hace Rojas Saffie al diferenciar malas experiencias de trauma, sino contra lo que se considera TEPT en la actualidad.

De alguna manera, Shapiro, al considerar los traumas complejos o traumas "t", intuyó algo que las clasificaciones diagnósticas no consideran: que el hombre no solo teme máximamente perder la vida o la honra, sino también otra serie de bienes que son igualmente fundamentales para el perfeccionamiento de su naturaleza. Esto nos invita a considerar el trauma como una patología con diferentes grados de radicación, de los cuales el TEPT solo sería una de las manifestaciones patológicas más leves.

o dentro de la psicosis, cayendo en un error gravísimo. En efecto, es muy distinto poseer malas experiencias que condicionan la conducta, pero que no la determinan, a poseer experiencias traumáticas, cuya reaparición y consecuencias son ingobernables. La primera categoría, en tanto es controlable por la razón, puede comprenderse desde un ámbito moral -por lo tanto conlleva cierta responsabilidad-, y su remedio también se puede encontrar en ese ámbito. La segunda categoría, en cambio, es causante de actos que no son moralmente imputables, pues por la vehemencia del afecto queda anulada la razón. De ahí que no caiga en el ámbito moral, sino propiamente en el de la enfermedad psicológica. El tercer tipo de patología, por su parte, debe considerarse como enfermedad psiquiátrica, dado su origen orgánico. La confusión de esto tres tipos de patología no ha hecho sino deformar tales categorías. Al incluir las patologías traumáticas dentro de las dificultades que son propiamente morales, se ha patologizado lo que en realidad es propiamente debilidad de la razón -en algunos casos ignorancia-, y se ha moralizado lo que es propiamente patología inimputable. Por otra parte, al incluir las patologías traumáticas dentro de las patologías psicóticas, lo que se ha hecho es descorporeizar el trastorno psiquiátrico, o corporeizar el trastorno traumático.»

3.3. Los síntomas TEPT: los efectos del trauma.

En último lugar, Rojas Saffie atiende a lo que considera los efectos del trauma, la manifestación psicológica en forma de síntomas o criterios diagnósticos según DSM-V⁷⁶: el criterio A hace referencia al evento traumático sin el cual no sería posible relacionar los siguientes criterios con un trauma; el criterio B, a los síntomas de reexperimentación o intrusión, que se han expuesto anteriormente; el criterio C, engloba los síntomas relacionados con la evitación; el criterio D, los afectos y cogniciones negativas relacionadas con el trauma; y el criterio E, la reactividad e hiperactivación o hipervigilancia.

Con respecto al criterio C el autor recurre a la exposición que hace Santo Tomás acerca del temor al temor. Según esto, dichos síntomas serían el resultado de intentar evitar cualquier imagen que recuerde que se tiene miedo a un mal sumo, siendo la sensibilidad la responsable de juzgar dichos estímulos como negativos sin el concurso de la razón⁷⁷. Por tanto, este criterio haría referencia al temor a los desencadenantes de ese temor sumo.

En cuanto al criterio D (que hace referencia a las cogniciones negativas y repercusiones en el estado de ánimo derivadas de ese suceso) Rojas, para fundamentar dichos síntomas, recurre a la dificultad de recordar debida a las “memorias traumáticas” (síntoma 1) y a los efectos de la tristeza debida al deterioro progresivo de la propia vida, lo que constituye un mal presente⁷⁸.

Con respecto al criterio E, el autor recurre a los efectos propios del temor y la tristeza (síntomas 3, 4, 5 y 6) y a los efectos de la ira (síntomas 1 y 2)⁷⁹. Según esto, como explica el autor, la per-

⁷⁶ *Ibidem*, p. 182.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 183.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 184.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 164-165.

sona gobernada por el temor y la tristeza percibiría grandes injusticias en las cosas más vanas e insignificantes, lo que daría lugar a la imprudencia y a la ira desordenada.

Según lo dicho, los síntomas de TEPT serían el resultado de una alteración de la memoria y la presencia de tres emociones vehementes: el miedo, la tristeza y la ira.

La exposición de este autor nos ha descubierto una serie de elementos que serán clave para nuestra argumentación y nos permitirán profundizar de un modo certero en esta cuestión misteriosa que es el trauma. Pensamos que una lectura y estudio más profundos de los textos de Santo Tomás nos permitirá no solo responder a las preguntas que nos hemos ido planteando si no alcanzar nuestro objetivo principal: definir el trauma y sus causas.

II. FUNDAMENTACIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA PSIQUE HUMANA

Desde diferentes modelos psicológicos imperantes, se ha olvidado la necesidad de contextualizar los conceptos y explicaciones psicológicas en una reflexión antropológica sobre la naturaleza y dignidad humana. No son pocos los autores que describen, de un modo fenomenológico, los diferentes sucesos psicológicos observables sin tener en cuenta que son fenómenos de una persona humana y que, por tanto, la manifestación y descripción de dichos fenómenos tiene su razón de ser en una naturaleza muy particular.

Por los efectos de la modernidad y postmodernidad⁸⁰, sistemáticamente se aparta la mirada de la naturaleza humana, para hacer más fácil la descripción de los procesos psicológicos de un modo cuantitativo, asimilando que se trata de procesos de una naturaleza indeterminada más semejante a la animal, vegetal o inanimada que a la verdadera naturaleza humana; y que, por tanto, puede agotarse su estudio y comprensión en la mera cuantificación matemática, física o química de los diferentes actos observables. Esta naturaleza, entendida en sus múltiples significados, pero especialmente como "enraizamiento del obrar en el ser"⁸¹, es clave para comprender por qué obra y por qué padece la persona humana de un determinado modo. La pérdida del concepto de alma o su desnaturalización ha provocado este reduccionismo de lo humano en detrimento de su dignidad⁸².

⁸⁰ MARTÍNEZ, E., *¿Existe la naturaleza? Fundamentación del orden moral y de la vida personal*, p. 109-110.

⁸¹ *Ibidem*, p. 111-112.

⁸² ECHAVARRÍA, M. F., *La naturalización del alma en la psicología contemporánea*, p.157-193.

Es necesario pues, reclamar esa dignidad superior del hombre, también en el estudio de la ciencia psicológica. Esta tarea, como afirma Mercedes Palet, pasa por reconocer dos grandes realidades en el ser humano: por un lado, su diferencia con otros seres inferiores (animales y vegetales); por otro, su *inclinación perfectiva*⁸³.

En efecto, para subsanar estas limitaciones en la descripción de la psique humana es necesario tener presente que la naturaleza humana no solo es una naturaleza más compleja que la del resto de las criaturas terrenas (cuyo dinamismo es estático o determinado) sino que se trata de un ser con una perfección que pide mayor perfección. Como menciona esta autora, tener claro este dinamismo en la descripción de su totalidad y, en particular, de cada una de sus facultades, es la base para alcanzar el conocimiento cierto de cualquier proceso humano. El estudio de este dinamismo tan propiamente humano pasa por comprender que

⁸³ PALET, M., *La familia, educadora del ser humano*, p. 24-25: «Desde muchos sectores y especializaciones de la Psicología se ha dado repetidamente a entender la idea de que el ser humano, desde su llegada al mundo, es un ser determinado el cual, gracias a unas “condiciones favorables externas” y a partir de su propio centro anímico y vital y de su fuerza interior de crecimiento, se desarrolla y convierte en una organización individual, como un ser de la naturaleza, a modo de animal definido por la especie, o como una planta carente de libertad. Se ofrece la idea de un ser con un comportamiento, ya fruto de determinismos, ya reactivo a las circunstancias y condiciones externas, basado en unas leyes de reactividad conductual naturales y necesarias que pondría en tela de juicio la posibilidad de una trascendencia espiritual en el ser humano. Todas las potencias y facultades humanas resultarían tan sólo un grado superior o más *evolucionado* o *perfeccionado* de las disposiciones predeterminadas e instintivas que observamos en los animales superiores [...]. Pero, por otra parte, además de esta negación de la diferencia esencial de principio entre el ser humano y el ser animal, desde gran parte de la Psicología moderna la realidad que también se olvida, cuando no se niega, es la de que el mismo desarrollo general de la persona junto con todo el dinamismo de su actuar son manifestación de la inclinación perfectiva, de la aspiración de Bien que corresponde a la naturaleza específicamente humana.»

el ser humano nace con unas perfecciones propias de la naturaleza humana, denominadas *primera naturaleza*, que integran una serie de fines y que, gracias a su consecución mediante actos racionales, puede alcanzar una vida más perfecta denominada *segunda naturaleza*⁸⁴.

En el estudio de este dinamismo perfectivo, es conveniente entender en qué consiste esa primera naturaleza. En esta tarea, y antes de adentrarnos en el análisis pormenorizado de cada una de las potencias en el hombre (ya sean racionales, sensibles o vegetativas), el primer problema que surge al estudiar un ente como es el ser humano consiste en considerar su unidad y diversidad, su composición y síntesis. Victorino Rodríguez, en su investigación sobre los sentidos internos, ayuda a sentar las bases para solventar esta problemática⁸⁵.

⁸⁴ *Ibidem*, p.27: «En efecto, en la Psicología, en la ciencia que tiene por objeto inmediato el estudio del actuar humano, y muy especialmente en la consideración del perfeccionamiento moral del ser humano, no se puede prescindir de la noción de fin. Y ello no sólo porque el fin es lo primero en la intención del agente sino además, porque, desde la perspectiva de la realidad que propone Santo Tomás, es fundamental comprender que *la realidad sólo tiene sentido por la perfección*. De este modo, la finalidad que da sentido a la actividad humana es el despliegue de un dinamismo que surge desde las fuerzas del mismo sujeto humano hasta la consecución de un fin potencialmente precontenido en él. Por esta razón, considero que todo estudio sobre el desarrollo y la educación moral debe centrarse en la contemplación de ese dinamismo, de ese *movimiento perfectivo* desde sus principios, desde una “*primera naturaleza*” humana perfecta substancialmente que, mediante “*el dominio de sus actos que le presta el libre albedrío, que es la facultad de la voluntad y de la razón*”, puede llegar a la adquisición y ejercicio de un modo de ser óptimo, de una “*segunda naturaleza*” o perfección final.»

⁸⁵ RODRÍGUEZ, V., *Los sentidos internos*, p.115-117: «En el primer paso para un estudio del hombre, de mucha o poca profundidad, se tropieza con dos datos ineludibles: *diversidad y unidad*. Y donde hay diversidad y unidad hay *composición*, hay *síntesis*. Esta composición tiene varias dimensiones y varios estratos de cognoscibilidad por orden a la comprobación empírica y a la evidencia racional más o menos necesitante. Una breve mirada de conjunto nos ayudará a situar nuestro tema.

a) La composición primera es de orden entitativo: es la radical integración de esencia y existencia, realmente distintas y realmente inseparables en el ser humano existente. Este es dado a nuestra experiencia; en cambio sus partes entitativas son metaempíricas, solamente discernibles en un razonamiento de orden metafísico. Es la síntesis ontológica que lleva entrañada toda creatura.

b) Dentro del ser humano, en la línea de la esencia, la unidad de composición la encontramos realizada tanto en la profundidad substancial (alma-cuerpo), como en el orden accidental de la cantidad dimensiva, facultades anímicas, etc. Al hablar de la unidad alma y cuerpo "en la profundidad substancial" no se trata, naturalmente, de una fusión o contacto localizado en las reconditeces del sujeto; se trata de la composición esencial última de *todo el ser* humano y de cada una de sus partes de materia y forma, de materia y de un principio vivificador especificante. Esta síntesis esencial, hilemórfica, es también metaempírica gnoseológicamente; sus partes integrantes en cuanto tales, son imponderables fuera del compuesto. Es el todo lo que se ofrece a nuestro conocimiento sensible. Sin embargo, al contacto intelectual con el ser vivo, con el cuerpo animado del hombre, facilísimamente surge la idea de composición substancial, sean cualesquiera los términos en que se traduzca. La composición de orden accidental, en cambio, y precisamente por ser accidental, es más patente a la observación empírica. Todo lo que descansa sobre la cantidad en el hombre (miembros, tejidos, sistemas...) está abierto a la experimentación. Sobre la unidad anatómica de todo complejo orgánico no es necesario insistir.

c) A toda esta síntesis de orden estático hay que añadir lo dinámico o funcional en el hombre. Ser y obrar son ciertamente cosas bien distintas, pero no dispares: *omnis es est propter suam operationem*, todo ser es para obrar, que es una expresión o prolongación perfectiva del ser. Y, además, *unum quodque secundum hoc agit secundum quod est*: cada cual obra según su ser. Por eso el obrar nos *revela el ser*, y el *modo de obrar*, el *modo de ser*, lo mismo que del modo del ser podemos inferir, *a priori*, el modo de obrar.

d) Derivando hacia el mundo categorial de la acción, fácilmente se hecha de ver un complicado proceso de actos en cadena en el obrar humano: lo subconsciente y lo consciente, sensación- intelección; conocimiento-afección; lo espontáneo y lo reflejo; lo habitual y lo actual; el lado psíquico y el lado orgánico, etc. Tan admirable es la diversidad de funciones, como su concatenación e interdependencia. Lo sensorial-emotivo va inserto en el mundo orgánico; y los procesos vegetativos en el hombre están abiertos al influjo de la psique, la ideación tiene su origen en la sensación, pero la sensación en el hombre tiene una orientación hacia la inteligencia que la hace superior a la del bruto; la afección sigue al conocimiento, pero el afecto mueve a conocer y condiciona las valoraciones intelectuales; lo sensible influye en lo espiritual, y lo espiritual refluye en lo sensible, etc.»

En efecto, al profundizar en el obrar del hombre no hay que perder de vista que este no es el obrar de un ser simple, sino de un ser que es uno y diverso; es decir, compuesto. Un ser que en su unidad integra diferentes principios y diferentes facultades con diferentes operaciones propias. Esta realidad metaempírica previene de caer en dos posibles peligros a la hora de estudiar su composición y dar una explicación a su obrar.

El primer peligro que debemos evitar, y que se encuentra presente en diferentes modelos psicológicos, podríamos denominarlo error de fragmentación. Este proviene de absolutizar la diversidad existente en el hombre, olvidando su unidad. En este sentido, si estudiamos sus diferentes facultades o partes diferenciadas, no podemos dotarlas de identidad propia, como si el ser humano fuera un conglomerado de sujetos con total independencia en sus funcionamientos propios, de tal manera que el obrar final fuera consecuencia de la victoria final de una de las partes del ser humano. Disgregar al hombre como sujeto lleva no solo a una visión reduccionista de su obrar, sino a un empobrecimiento en el estudio de cada una de sus partes, dando así lugar a una visión casi computacional de su obrar. En el hombre, cada una de sus facultades (en su propio desarrollo y funcionamiento) manifiestan la unidad de la que proceden y su modo de integrarse jerárquicamente en esa “unidad y totalidad psíquica”, en esa “unidad estructurada en sí misma”, en esa “unidad social” y “trascendental”⁸⁶ a la que se refirió Pío XII en 1953. Como máximos exponentes de dicha concepción encontramos los modelos psicoanalíticos y los modelos cognitivo-neurológicos.

El segundo error que pretendemos evitar es el que denominaremos de disolución. Este consiste en renunciar al conocimiento in-

⁸⁶ PIE XII, “*Lis, qui interfuerunt Conventui internationali quinto de psychotherapia et psychologia* (13-04-1953)”: AAS, 45 (1953), p. 278-279.

terno del individuo (de su dinámica interna) y considerarlo simplemente como una unidad homogénea que obra. De este modo, se limita el estudio del obrar humano a una simple descripción de conductas externas, frecuentemente impulsadas por condiciones externas favorables o desfavorables. Esta visión del hombre carente de intimidad o atención a su constitución interior tiene como fin eliminar cualquier originalidad de la persona humana, negar su autoposición y reflexión, para hacer al hombre totalmente predecible. Como máximo exponente de esta tendencia encontramos el modelo conductista. Si el primer error nos lleva a una visión conglomerada del hombre, este último nos lleva a fijar la mirada sólo en la cáscara o envoltorio que rodea al hombre, sin entrar en su profundidad. Santo Tomás previene de este error del siguiente modo:

Aunque lo universal y lo particular se halla en todos los géneros, sin embargo, el individuo se halla de un modo especial en el género de substancia, porque la substancia se particulariza por sí misma, y los accidentes, en cambio, por su sujeto, que es la substancia; una blancura, por ejemplo, es esta blancura, por cuanto está en este sujeto. De aquí pues, la conveniencia de que los individuos del género tengan, con preferencia a los otros, un nombre especial, y se llamen "hipóstasis" o "substancias primeras". Pero de manera todavía más especial y perfecta se halla lo particular e individual en las substancias racionales, que son dueñas de sus actos y no se limitan a obrar impulsadas, como sucede a las otras, sino que se impulsan a sí mismas, y las acciones están en los singulares. Por este motivo, los singulares de naturaleza racional tienen entre las demás substancias un nombre especial que es el de "persona". Por tanto, en la definición de persona se pone "substancia individual", para indicar lo singular del género de substancia, y se añade "de naturaleza racional", para significar lo singular de las substancias racionales.⁸⁷

En este sentido, los dos errores a los que hemos hecho referencia se corresponden de algún modo con la negación de alguna de las partes de esta definición de persona. Por un lado, la visión fragmentada supone la posibilidad de un conocimiento reflexivo del

⁸⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* I q. 29 a. 1 in c.

hombre, pero no como una sustancia individual, sino como un cúmulo de partes entrelazadas e interdependientes que tienen una especie de sustancia individual. La racionalidad, por tanto, también queda reducida a mera observación y descripción cuantitativa o cualitativa del funcionamiento de dicho sistema. Es paradójico que se pueda afirmar que se ha alcanzado un conocimiento cierto del hombre, cuando el hombre que se describe carece de unidad substancial, ya que, ese hombre disgregado es el mismo que afirma que puede alcanzar conocimiento cierto y firma dicho conocimiento con nombre y apellidos. Así lo explica el Aquinate:

El alma forma parte de la especie humana, y por esto, aunque esté separada, como por naturaleza continúa siendo unible al cuerpo, no se le puede llamar sustancia individual en el sentido de hipóstasis o sustancia primera, como tampoco a la mano ni cualquier otra parte del hombre, por lo cual no le conviene ni la definición ni el nombre de persona.⁸⁸

Por otro lado, el error de disolución reconoce una cierta substancialidad individual pero niega la posibilidad racional de penetrar dicha sustancia y, por ende, la posibilidad de conocer la individualidad. Dicho esto, el estudio del hombre queda relegado a una descripción de variables exteriores y actos visibles, ya que la sustancia individual queda definida por el contenedor físico. El Doctor Común responde del siguiente modo a esta cuestión:

Esencia, propiamente es aquello que expresa la definición. La definición abarca los principios específicos, pero no los individuales, y de aquí que, en los seres compuestos de materia y forma, esencia significa no la materia sola ni la forma sola, sino el compuesto de materia y forma en cuanto son principios de la especie. Pero el compuesto de "esta materia" y de "esta forma" tiene razón de hipóstasis o persona, pues así como el alma, la carne y los huesos pertenecen a la esencia del hombre, esta alma, esta carne y estos huesos son de esencia "de este hombre". Por consiguiente, "hipóstasis" y "persona" añaden a la razón de esencia los principios individuales, y

⁸⁸ *Ibidem*, l q. 29 a. 1 ad 5.

no son lo mismo que la esencia en los compuestos de materia y forma, como hemos dicho al tratar de la simplicidad divina.⁸⁹

1. COPRINCIPIOS DEL SER HUMANO

Siguiendo con la argumentación que estamos llevando a cabo, conviene detenernos en algo que, si bien hemos mencionado en diferentes puntos, no hemos explicado en profundidad; y es que el hombre, como ser ontológicamente compuesto, consta de dos principios en su ser, es un ser hilemórfico, psicosomático, que es cuerpo y es alma. Sintetizando el hilemorfismo, según la tradición aristotélico-tomista, Martín Echavarría expone las siguientes ideas esenciales:

Es sabido [...] que la solución aristotélico-tomista depende del hilemorfismo. Alma y cuerpo son respectivamente *forma substancial* y *materia* del compuesto viviente. Todo ser vivo está constituido por estos dos coprincipios, que se relacionan como *acto* y *potencia* y, por lo tanto, son realmente distintos, aunque no siempre uno puede existir sin el otro. Efectivamente, entre las almas, solo la humana es capaz de subsistir separadamente. [...] El alma humana, no sólo da el ser al compuesto, como toda alma y toda forma, sino que además, por ser subsistente tiene el ser por sí. Ella es más importante -ontológicamente- que el cuerpo, de tal modo que se puede decir con más propiedad que el cuerpo está en el alma, que no que el alma está en el cuerpo. El alma humana no se reduce a ser forma del cuerpo, sino que su actualidad excede la potencialidad de la materia. Así, es llamada también *espíritu* (*spiritus*), o *mente* (*mens*), por sus facultades espirituales y por su capacidad de subsistir separadamente. Ello no nos autoriza, sin embargo, a dividir el alma y el espíritu como si se tratara de dos sectores o principios del hombre diversos, condivisibles con el cuerpo [...] la tripartición paulina “espíritu, alma y cuerpo” [...] no la refiere a la constitución entitativa del hombre, sino que las potencias espirituales -o el alma en cuanto las emana- son llamadas *espíritu*, en tanto que el alma es llamada *ánima* en cuanto que anima el cuerpo [...] alma y cuerpo son coprincipios, unidos como forma y materia. La forma es no sólo principio del ser, sino también, por ello mismo, causa de unidad.

⁸⁹ *Ibidem*, l q. 29 a. 2 ad 3.

Por eso no necesita un tercer factor o principio que una la materia y la forma, ni otra forma intermedia. El mismo ser por el cual el alma es una, comunicado al cuerpo hace del compuesto una verdadera unidad *entitativa* y no solo *operativa* o de *orden*, un *sistema*. [...] Por otra parte, en santo Tomás el alma no se identifica con los fenómenos conscientes, pues justamente anima el cuerpo, y tiene además toda una serie de operaciones vitales no conscientes y aun no “psíquicas”, en el extremadamente restringido uso común, es decir, no cognoscitivas ni apetitivas, como las vegetativas. El alma de Aristóteles y santo Tomás llega hasta la carne y los huesos, para decirlo en modo claro. [...] Por su parte, potencias y órganos se relacionan análogamente a alma y cuerpo. El alma es principio y raíz de todas las potencias, pero de algunas es sujeto inmediato, de las espirituales, mientras que de otras el sujeto es el “compuesto”. De este modo se entiende por qué la alteración orgánica produce un trastorno en las facultades anímicas.⁹⁰

En efecto, esta intimidad hilemórfica del ser humano, entendida según la tradición tomista, nos abre las puertas a una comprensión mucho más profunda e integral de los procesos que se dan en la persona humana. La idea de que el alma excede al cuerpo, que lo desborda y lo contiene, nos hace entender de un modo genuino los procesos psicológicos humanos, ya que es la misma alma la que anima al cuerpo que la que conoce la esencia de las cosas o la que busca el bien universal; y es la misma alma la que contiene los aspectos conscientes e inconscientes.

Desde el punto de vista de la corporalidad, el cuerpo deja de ser un contenedor, deja de tener ese papel rector que tantas veces a lo largo de la historia de la ciencia se le ha otorgado, para pasar a ser un principio servidor⁹¹. En este sentido, podemos afirmar que el cuerpo expresa o manifiesta lo que el alma le dicta y, a su vez, las alteraciones que se manifiestan corporalmente pueden

⁹⁰ ECHAVARRÍA, M.F., *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*, p. 107-113.

⁹¹ ECHAVARRÍA, M.F., *La corporalidad humana según Tomás de Aquino*, p. 364.

ser entendidas de dos modos: si el origen de la alteración corporal se encuentra en el mismo cuerpo, este se ve impedido para manifestar lo que el alma le informa y, por tanto, deja de servir adecuadamente impidiendo la manifestación de determinadas facultades anímicas (v.gr. discapacidad intelectual); en cambio, si el origen de la alteración corporal se encuentra en una mala disposición del alma para gobernar las operaciones que son mixtas (espirituales y corporales), el cuerpo también deja de servir, pero no se trata de una incapacidad propia como principio, sino de una ausencia de gobierno o de imperio de las facultades anímicas, sensibles de forma próxima e intelectuales de forma remota (“pasión corporal” vs “pasión animal”⁹²). A este respecto, Daniel de Haan, estudiando el fenómeno de la adicción, nos muestra cómo la neuroplasticidad es precisamente el resultado visible de esta realidad hilemórfica; es decir, que la acción humana es capaz de perfeccionar o alterar la actividad neurofisiológica de nuestro sistema nervioso⁹³.

Se observa con mayor claridad algo que mencionamos anteriormente: al estudiar al ser humano encontramos esa diversidad en la unidad. Así, cada una de sus partes, cada uno de sus principios, se encuentran íntegramente relacionados con el resto. Esta unidad no la da el cuerpo, ni siquiera las facultades anímicas sensibles, sino precisamente lo que es más perfecto en el ser humano: su inteligencia y su voluntad, es decir, su “espíritu”⁹⁴.

⁹² MANZANEDO, D. M., *Las pasiones según Santo Tomás*, p. 39-40.

⁹³ DE HAAN, D., *Thomistic Hylomorphism, Self-Determination, Neuroplasticity, and Grace: the case of Adicction*.

⁹⁴ ECHAVARRÍA, M. F., *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*, p. 114: «El hombre tiene su unidad desde el espíritu. Así como el cuerpo tiene el ser desde el alma, y por lo tanto la expresa y manifiesta, así también las potencias inferiores vienen de las superiores, de las que reciben su energía. Si bien en el orden de la operación las potencias de la parte intelectual dependen de las sensitivas y de las vegetativas, sin embargo, esto no implica que sean sustentadas por ellas, sino más

Es justamente desde ese núcleo más íntimo y propio del ser humano, compuesto por su inteligencia y su voluntad, desde donde se ordena y jerarquiza la diversidad del hombre en su unidad. En esa unidad hilemórfica que posee razón, existen elementos servidores y elementos rectores, partes que emanan y partes que son emanadas o enviadas. Afirmar que cuerpo y alma son co-principios implica reconocer que el hombre es substancialmente alma y cuerpo. Ni soy cuerpo ni soy alma. Soy persona humana y, por tanto, alma y cuerpo⁹⁵.

2. LAS POTENCIAS DEL SER HUMANO

El hombre, en tanto que ser animado, es decir, con alma⁹⁶, realiza diferentes operaciones. Estas operaciones o actos nos remiten a la existencia de diferentes facultades o “potencias”⁹⁷. Como dice Santo Tomás: *“Una misma realidad tiene un solo ser substancial, pero sus operaciones pueden ser múltiples. Por eso es única la esencia del*

bien que éstas emanan de las superiores, que las *envían* como servidoras para mantenerse y crecer, y recibir noticia del mundo.»

⁹⁵ ECHAVARRÍA, M. F., *La corporalidad según Tomás de Aquino*, p. 346.

⁹⁶ MILLÁN PUELLES, A., *Fundamentos de Filosofía*, p.305.

⁹⁷ BASSO, D. M., *Los principios internos de la actividad moral*, p. 16-17: «El término potencia procede del verbo latino *posse* (poder), ese nombre supone determinada actividad. Su definición es la siguiente “principio próximo de la operación del alma”. Efectivamente, el principio remoto y radical de todas las operaciones vitales es el alma misma, de la cual proceden todas esas energías como de un manantial inmanente o interior, si al mismo tiempo constituye también su principio inmediato, implica una perfección infinita, porque esto es propio de la forma en la cual se identifica el ser y el obrar (la esencia Divina). Aplicando la distinción entre el acto y la potencia, entre el orden del ser y el del obrar en todos los seres creados, se concluye necesariamente en la distinción realmente el alma y sus potencias o energías. De donde se sigue que las potencias, no siendo la esencia misma del alma, son accidentes: *si las potencias del alma no son la misma esencia del alma, se sigue que son accidentes contenidos en alguno de los nueve géneros (predicamentos). Se encuentran, efectivamente, en la segunda especie de cualidad, que se llama potencia o impotencia natural.*»

*alma, pero múltiples sus potencias*⁹⁸. Estas potencias no son la esencia del alma, sino accidentes emanados de ella⁹⁹ que permiten el perfeccionamiento de la naturaleza en orden a un fin¹⁰⁰, o lo que es lo mismo, que en último término es la persona humana la que conoce, ama, se mueve, etc., mediante estas potencias¹⁰¹.

Antes de entrar a describir cuáles son esas facultades conviene mencionar que, dicha diversidad característica del ser humano no es una cuestión azarosa, sino que responde a un motivo esencial. El ser humano no es el único de los seres con alma y, por tanto, no es el único capaz de moverse hacia bienes. Los dos grandes factores que jerarquizan todos los seres y que determinan el número de facultades de que dispone cada uno, son: el grado de perfección del bien al que pueden aspirar y el número de movimientos que necesitan para poder adquirirlo conforme al grado de perfección al que por naturaleza aspiran. Así lo explica el Aquinate:

⁹⁸ TOMAS DE AQUINO, *Suma de Teología* I q. 77 a. 2 ad 3.

⁹⁹ BASSO, D. M., *Los principios internos de la actividad moral*, p. 22: «Los autores escolásticos, y Santo Tomás con ellos, distinguen un doble modo de eficiencia: una por acción (causa eficiente) y otra por simple resultancia o emanación (causa emanativa). En el primer caso, entre la causa y el efecto hay dos cosas: la acción y la potencia; en el segundo, ningún elemento se intercala entre el efecto y la causa. El alma no es causa de las potencias en el primer sentido, sino en el segundo. Esto no contradice lo afirmado anteriormente, cuando decíamos que el alma no es inmediatamente operativa y, por lo tanto, se distingue de sus potencias. Habría contradicción si se dijese que las produce por acción.»

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 18: «Pero es preciso que la naturaleza o esencia se halle dotada de ciertos principios que le permitan dilatarse, por así decir, en el orden accidental; y es aquí donde viene a insertarse nuestra noción de potencia, concebida como un cierto perfeccionamiento innato de la naturaleza, que le permite obrar y recibir. Perfeccionamiento innato, pues sin él la naturaleza quedaría trunca e incompleta. No porque pertenezca a la esencia, sino porque toda naturaleza está ordenada a un fin último, a alcanzar una perfección segunda o terminal en el orden operativo y accidental.»

¹⁰¹ DE HAAN, D., *Moral perception and the function of the vis cogitativa in Thomas Aquinas's Doctrine of Antecedent and Consequent passions*, p. 303.

Es necesario poner varias potencias en el alma. Para cuya evidencia debemos notar que, como dice Aristóteles, los seres inferiores no pueden conseguir la perfección del bien, sino solo un estado imperfecto mediante movimientos muy limitados; los seres inmediatamente superiores, a su vez, alcanzan la perfección mediante muchos movimientos; los más elevados, en cambio, la consiguen con pocos movimientos; y el grado supremo se encuentra en aquellas cosas que la alcanzan sin movimiento. De igual modo que el menos dispuesto para la salud es el que no puede conseguir una salud perfecta, sino un poquito de salud con pocos remedios; y está mejor dispuesto el que puede lograr una salud perfecta, aunque con muchos medicamentos; y aún mejor el que la consigue con pocos remedios, y en un grado perfecto el que sin ningún remedio posee una perfecta salud. Debemos afirmar, por tanto, que los seres inferiores al hombre consiguen ciertos bienes particulares, y que, por lo mismo, tienen unas pocas y concretas operaciones y potencias. El hombre, en cambio, puede conseguir la bondad perfecta y universal, puesto que puede alcanzar la bienaventuranza. Ocupa, sin embargo, el último grado por su naturaleza entre los seres a quienes compete la bienaventuranza; y por eso el alma humana necesita de muchas y diversas operaciones y potencias. Los ángeles, en cambio, requieren menos diversidad de potencias, y en Dios no existe otra potencia o acción fuera de su esencia. Existe aún otra razón para explicar por qué el alma humana tiene diversidad de potencias, y es que, por estar en los confines entre las criaturas espirituales y corporales, en ella concurren las potencias de unas y de otras.¹⁰²

Según esto, el hecho de que el hombre sea un ser racional y corporal le sitúa a medio camino en la jerarquía de seres en cuanto al número de potencias. En tanto que es un ser corporal, debe realizar muchas operaciones para obtener el bien de que es capaz, en cambio, en tanto que ser racional o espiritual es capaz del máximo bien. Sin embargo, este bien no lo puede adquirir con la mayor simplicidad o menor número de operaciones de que es capaz el ángel, sino que debe hacerlo en tanto que ser corpóreo, es decir, a través de diferentes operaciones o actos. Dicho de otro modo, posee lo mejor de los seres espirituales o racionales, pero

¹⁰² TOMAS DE AQUINO, *Suma de Teología* I q.77 a.2 in c.

para adquirir ese bien debe hacerlo con lo mejor de los seres inferiores¹⁰³. Teniendo en cuenta esto, no hay que pensar que el hombre sea el resultado de juntar un ángel con un perro¹⁰⁴, no se trata de un ser con dos naturalezas, su naturaleza es una¹⁰⁵. En este sentido, ¿qué es lo que prima en su funcionamiento? Hay que afirmar que en todo ser lo que gobierna y ordena es lo más perfecto de lo que es capaz. En el caso del hombre, esta diversidad de facultades no funciona solamente de un modo animal, ya que se encuentran informadas, gobernadas o jerarquizadas por lo que es más perfecto en su ser, su voluntad y su inteligencia, que son precisamente los movimientos que le permiten estar abierto al máximo bien, al máximo grado de perfección. Esta diversidad de movimientos y cambios no supone, en sí mismo, motivo de ruptura de la unidad, ya que todo en el hombre se encuentra para servir a la unidad del propio hombre. Lombo y Giménez lo explican del siguiente modo:

Si la vida es un tipo de ser en movimiento, podría parecer que el viviente está sujeto a una continua disgregación o dispersión: vivir es moverse, cambiar. Sin embargo, en la medida en que esa actividad se realiza desde sí y para sí, no queda fuera del viviente sino en él mismo. Esto significa que el individuo viviente no solo no pierde su propia unidad en el vivir, sino que la conserva y refuerza en la propia actividad vital. Por lo tanto, el viviente no puede ser uno si no es cambiando [...]. Por este motivo, las funciones vitales están orientadas al ser del viviente y, por tanto, a su unidad.¹⁰⁶

Muchas teorías antropológico-psicológicas pierden de vista esta realidad, describiendo un hombre capado y disgregado, que aspira a la felicidad, pero una felicidad basada en el apaciguamiento de sus facultades inferiores. En este sentido, la felicidad

¹⁰³ MILLÁN PUELLES, A., *Fundamentos de Filosofía*, p.319.

¹⁰⁴ ECHAVARRÍA, M. F., *La corporalidad humana según Tomás de Aquino*, p. 358.

¹⁰⁵ MILLÁN PUELLES, A., *Fundamentos de Filosofía*, p. 318.

¹⁰⁶ LOMBO J.Á. y GIMÉNEZ AMAYA, J. M., *La unidad de la persona. aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia*, p. 34.

es estar bien; y, estar bien, no es otra cosa que el calificativo que se usa para describir que no se tiene demasiado miedo, que no se perciben demasiadas cosas que no son, que se es capaz más o menos de adaptarse a la realidad que le circunda amoldándose a las demandas biológicas o sociales del entorno, que no le afectan demasiado las cosas que le ocurren, que le caen bien algunas personas, pero todo con un límite. Quedarnos con un modelo animal aplicado al hombre y, por tanto, a la descripción de facultades exclusivamente corporales, nos sitúa en un marco teórico que no sólo impide comprender esas facultades inferiores en su totalidad (ya que no contempla su información racional), sino que pierde de vista el fin de toda vida humana, abocando el ideal de toda vida personal a un esfuerzo por conocer y aceptar los diferentes movimientos contradictorios propios de una naturaleza decapitada de su esencia y que sólo es capaz de bienes particulares.

Una vez justificada esta realidad del hombre, que es la posesión de diferentes facultades que le permiten realizar diferentes operaciones o actos, Santo Tomás distingue los diversos géneros de potencias en función de su objeto¹⁰⁷, estudiados por la psicología filosófica¹⁰⁸. Según el Aquinate:

Los géneros de potencias del alma son los cinco ya dichos; tres se dicen ser las almas, cuatro las diversas clases de vida. Y la razón de esta diversidad consiste en que las diversas almas se distinguen según el modo como las operaciones del alma sobrepujan a las operaciones de la naturaleza corpórea; pues toda la naturaleza corporal está sujeta al alma y es con respecto a ella como su materia e instrumento. Pues bien, existe una cierta operación del alma que de tal manera sobrepuja la naturaleza corporal que ni siquiera se ejerce mediante órgano corpóreo. Tal es la operación del “alma racional”. Inferior a ésta hay otra operación del alma, que se realiza mediante un órgano corporal, aunque no mediante cualidad alguna corpórea. Tal es la operación del “alma sensitiva”. Pues si bien para el

¹⁰⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, q.77 a.2 in c.

¹⁰⁸ MILLÁN PUELLES, A., *Fundamentos de Filosofía*, p. 320.

ejercicio de los sentidos son necesario el calor, el frío, la humedad, la sequedad y otras cualidades corpóreas, no lo son, sin embargo, de tal modo que la operación del alma sensitiva se produzca en virtud de tales cualidades, sino que se requieren exclusivamente para la debida disposición del órgano. Es la ínfima entre las operaciones del alma la que se produce mediante un órgano corpóreo y en virtud de alguna cualidad corpórea. Superior, no obstante a la operación de la naturaleza corporal, toda vez que los cuerpos son movidos por un principio exterior, en tanto que estas operaciones provienen de un principio intrínseco; lo que es común a todas las operaciones del alma, puesto que todo ser animado se mueve de algún modo a sí mismo. Y tal es la operación del “alma vegetativa”, ya que la digestión y las funciones a ella anejas se realizan instrumentalmente por la acción del calor, como dice el Filósofo. Ahora bien, los diferentes géneros de potencias del alma se distinguen por sus objetos. Cuanto más noble es una potencia tanto más universal es el objeto sobre el que actúa, según anteriormente dijimos. Mas el objeto de las operaciones del alma puede clasificarse en tres órdenes. En efecto, hay potencias del alma cuyo único objeto es el cuerpo que está unido al alma; y al género que las comprende llamamos “vegetativo”, por cuanto la potencia vegetativa no obra sino sobre el cuerpo a que está unida el alma. Otro género de potencias del alma se refiere a un objeto más universal, como es todo cuerpo sensible, y no solamente el que está unido al alma. Y hay un tercer género de potencias cuyo objeto es aún más universal, alcanzando no sólo al cuerpo sensible, sino todo ser sin excepción. De donde resulta evidente que la operación de estos dos últimos géneros de potencias del alma recae no sólo sobre las cosas al alma unidas, sino también sobre las que le son extrínsecas. Pero, como es preciso que el sujeto operante esté de algún modo unido al objeto de su operación, es necesario que la realidad extrínseca objeto de la operación del alma se refiera a ella de dos modos. Uno, por cuanto es apta para unirse al alma y estar en ella mediante una imagen suya. Y bajo este aspecto tenemos dos géneros de potencias: las “sensitivas”, con respecto al objeto menos común, que es el cuerpo sensible; y las “intelectivas”, con respecto al objeto comunísimo, que es el universal. En otro modo, por cuanto el alma misma se inclina y tiene hacia el objeto exterior. Por razón de esta ordenación, tenemos dos nuevos géneros de potencias del alma: las “apetitivas”, por las cuales el alma se ordena al objeto extrínseco como a su fin, que es lo primero en el orden de la intención; y las “locomotrices”, mediante las cuales el alma tiende a un objeto exterior como

a término de su operación y movimiento; pues todo animal se mueve hacia la consecución de algo que se propone y desea.¹⁰⁹

Así, el objeto de las potencias vegetativas será el propio cuerpo animado; el objeto de las potencias sensitivas, todo cuerpo; el objeto de las potencias intelectivas, el universal o el ente; el objeto de las potencias apetitivas, el fin; y el de las potencias locomotrices, la operación y movimiento exterior.

Entre este conjunto de géneros existe un orden o jerarquía. Hemos expuesto que lo que ordena las facultades es lo más perfecto en el hombre, pero es necesario profundizar en qué consiste este orden; es decir, en qué consiste la relación entre las diferentes facultades y cuál es el fundamento de que unas dependan en su operación de otras y de que unas gobiernen sobre otras. El Aquinate explica:

Puesto que el alma es una y las potencias muchas, y de lo uno a lo múltiple se pasa con algún orden, es necesario que exista orden entre las potencias del alma. Y, en efecto, entre ellas se observan tres maneras de orden. Dos de las cuales provienen de la dependencia que una potencia tiene de otra; y la tercera, del orden de los objetos. La dependencia de una potencia con respecto a otra puede ser de dos maneras: una, según el orden de la naturaleza, ya que las cosas perfectas son naturalmente anteriores a las imperfectas; y otra, según el orden de generación y de tiempo, puesto que en el de lo imperfecto se pasa a lo perfecto. Pues bien, según el primer modo, las potencias intelectivas son anteriores a las sensitivas, y por eso las mandan y dirigen. De igual manera, según este modo de orden, las potencias sensitivas son anteriores a las potencias del alma vegetativa. Pero en cuanto al segundo modo de orden sucede todo lo contrario, porque en el proceso de generación, las potencias del alma vegetativa preceden a las del alma sensitiva, puesto que aquellas preparan el cuerpo para las acciones de éstas; y lo mismo se ha de decir de las potencias sensitivas con respecto a las intelectivas. Y según el tercer modo guardan orden entre sí algunas de las potencias sensitivas, como la vista, el oído y el olfato; siendo naturalmente primero la visión, por ser común a los cuerpos superiores y a los inferiores; a su vez, el oído se hace perceptible en el aire, que

¹⁰⁹ TOMAS DE AQUINO, *Suma de Teología*, l q. 78 a. 1 in c.

es naturalmente anterior a la combinación de elementos de que se sigue el color.¹¹⁰

Como podemos observar, al margen del orden que afecta a los sentidos externos, el Doctor Común contempla dos modos de ordenar las potencias. Según el primer modo de orden, las potencias menos imperfectas emanan de las más perfectas y son posteriores a éstas en su jerarquización ontológica. Este orden ontológico, menos experimentable pero más natural, explica el modo en que las facultades menos perfectas o inferiores son emanadas de las más perfectas o superiores, siendo su envío y servicio causado por las más perfectas. Con este modo de orden, Santo Tomás quiere mostrar una realidad que es propia del alma humana o racional: en tanto que racional, de lo más natural a ella, que es su racionalidad, surge y queda asumido dentro de ella lo animal y lo vegetal; por lo que las potencias que sean propias de lo animal o vegetal serán ontológicamente subordinadas a las propias de la racionalidad.

En cambio, en el segundo modo, las más imperfectas son anteriores en su operación a las más perfectas. Este segundo modo de ordenar las facultades es mucho más palpable y experimental. A nuestros ojos, es más visible cómo con el ejercicio de las operaciones más simples e imperfectas se van nutriendo las facultades que se sitúan posteriormente, para así realizar su acto propio. A su vez, estas facultades nutrirán a otras facultades, hasta alcanzar la mayor perfección de la operación de las facultades intelectuales a las que todas las demás sirven y que no necesitan de ningún aspecto corporal para realizar su operación propia.

Observamos en los niños cómo su inteligencia y voluntad (las potencias más perfectas), caracterizadas por su escasa capacidad

¹¹⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I q. 77 a. 4 in c.

inicial¹¹¹, se van nutriendo de la actividad de facultades inferiores. Según este orden, el recién nacido bebe la leche materna y habiéndose nutrido puede disfrutar del contacto de la madre e ir progresivamente desarrollando una mayor sensibilidad de los sentidos externos. Esta información, progresivamente más compleja, deberá ser integrada como una experiencia unificada y de esta experiencia podrán nutrirse las facultades superiores. Este orden no solo lo observamos en las primeras etapas del desarrollo, sino que se da a lo largo de toda la vida cuando conocemos la realidad, siendo necesario primero el ejercicio de facultades inferiores y menos perfectas para el ejercicio de facultades superiores y más perfectas. Este orden hace referencia al orden de la operación, al orden de las facultades en tanto que ejecutan ese envío o sirven mediante su operación a las que causaron ontológicamente su operación. En este segundo modo, no se trata de un orden de la causalidad ontológica, ya que lo más imperfecto no causa lo más perfecto. Se trata de cómo lo más imperfecto antecede, en su operación y servicio, al acto de lo más perfecto.

El hombre, como decíamos anteriormente, es capaz de la verdad y del bien máximo, pero para alcanzarlo necesita no sólo el ejercicio de las facultades que propiamente permiten alcanzarlo, sino una serie de facultades cuya operación previa es necesaria para alcanzar una operación más perfecta de dichas facultades superiores. Según esto, el ser humano en tanto que ser hilemórfico, necesita que operen con anterioridad las facultades que dependen de su corporalidad. Las facultades, jerarquizadas por este orden del servicio, de la operación, quedarían ordenadas inversamente al orden anterior. El primer conjunto de operaciones con mayor grado de corporalidad y que se encargan de sustentar el adecuado funcionamiento del cuerpo, son las facultades vegetativas. Una vez está garantizado el buen funcionamiento del

¹¹¹ ECHAVARRÍA, M. F., *El niño y su educación según Tomás de Aquino*, p.30-32.

cuerpo, es posible el movimiento físico que nos permite entrar en contacto con objetos externos a nosotros, ya sea para hacer posible el conocimiento o para alcanzar dichos objetos. El que nos podamos mover permite que podamos, por tanto, conocer sensiblemente objetos particulares y tender o movernos afectivamente hacia dichos objetos, por lo que, estas facultades motrices sirven a las facultades sensibles y apetitivas que nos permiten conocer y tender hacia objetos particulares o singulares. Este conocimiento y apetición de particulares, a su vez, sirve a las dos facultades superiores (las intelectivas) cuyos objetos son la verdad y el bien máximos; objetos cuya adquisición sería imposible sin el servicio de las facultades particulares tanto cognoscitivas como apetitivas.

Hemos explicado en qué consiste este orden jerárquico entre las diferentes facultades. Sin embargo, conviene clarificar que, si bien este orden se encamina a la culminación de las facultades más perfectas en el hombre, no son éstas las que dan ese orden a la totalidad. Es decir, nuestra esencia no son las facultades racionales. Cada facultad es sujeto próximo de ese orden, pero su sujeto último siempre es la persona humana. Es la persona humana la que da el orden como sujeto último, aunque en ese orden está previsto que unas facultades ordenen más que otras, del mismo modo que otras están dispuestas a que sean ordenadas. Dice Santo Tomás:

El orden que existe entre las potencias proviene, por un lado, del alma misma, la cual, no obstante ser por esencia una, tiene la aptitud para ejecutar actos diversos conforme a un determinado orden; por otro, de los objetos y aun de los actos, según hemos dicho.¹¹²

¹¹² TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I q. 77 a. 4 ad 2.

Según esto, es la misma alma la que es principio y fin no sólo de ese orden sino de cada una de las facultades¹¹³. No debemos olvidar que esta alma es coprincipio de la persona humana, por lo que en último término es la persona en su conjunto la que posee este orden, quedando las potencias unidas en un solo acto humano¹¹⁴.

Surge aquí el problema de explicar qué ocurre con esas operaciones mixtas, esto es, facultades que realizan sus operaciones con la concurrencia del cuerpo y que se diferencian de las facultades puramente anímicas en que, en su misma operación, existe una dependencia de órgano corporal. El Aquinate distingue las facultades que tienen por sujeto el alma de las que se encuentran en

¹¹³ *Ibidem*, l q.77 a.7 in c.: «En las cosas que según el orden natural proceden de una sola, sucede que, así como la primera es causa de todas las demás, así también la que está más próxima a la primera es de algún modo causa de la más alejada. Ahora bien, según ya hemos dicho, entre las potencias del alma hay establecido un orden múltiple. Por tanto, una potencia procede de la esencia del alma mediante otra. Mas la esencia del alma es con respecto a las potencias como su principio activo y final, y también como su principio receptivo, ya por sí sola y aisladamente, o en unión con el cuerpo; y siendo el agente y el fin más perfectos y, en cambio, el principio receptivo, en cuanto tal, menos perfecto, se sigue que aquellas potencias del alma que, según el orden de naturaleza y perfección, son las primeras, son el origen de las demás a modo de fin y de principio activo. Así vemos que el sentido existe por razón del entendimiento, y no al contrario; y siendo también el sentido como una participación incompleta del entendimiento, ha de tener su origen natural del entendimiento, como lo imperfecto de lo perfecto. En cambio, si consideramos la línea del principio receptivo, sucede todo lo contrario; pues las potencias más imperfectas son el principio con respecto a las más perfectas; y así el alma, en cuanto dotada de potencia sensitiva, se considera como sujeto y en cierto modo materia del entendimiento. Y por eso sus potencias inferiores son las primeras que aparecen en el proceso de generación, pues antes es engendrado el animal que el hombre.»

¹¹⁴ DE HAAN, D., *Moral perception and the function of the vis cogitativa in Thomas Aquinas's Doctrine of Antecedent and Consequent passions*, p. 303.

el compuesto de alma y cuerpo¹¹⁵. De esta forma, el alma es siempre “principio”¹¹⁶ de todas las facultades y están “en ella antes de estar en el compuesto”¹¹⁷ pero su sujeto de inhesión puede ser bien el alma misma o bien el compuesto.

Tras esta breve reflexión, antes de comenzar a exponer las diferentes potencias o facultades, recapitemos las enseñanzas del Doctor Angélico. Estamos estudiando la persona humana, un ser que por su naturaleza y jerarquía en el orden de los seres es un ser hilemórfico, con diferentes facultades, y que es capaz del bien máximo y de alcanzar la verdad. Estas facultades o potencias se ordenan precisamente a alcanzar dicho bien y verdad, pero, para poder realizar dicho fin que alcanza con su inteligencia y voluntad, debe hacerlo partiendo de la actividad de facultades que no son espirituales o propias exclusivamente del alma, sino que son propias del compuesto; es decir, para su desarrollo el alma debe informar determinados órganos y disponerlos de un determinado modo. Al mismo tiempo, estas facultades inferiores dependen ontológicamente de las que son espirituales en tanto que son imperadas por ellas. Esta visión antropológica del hombre y de

¹¹⁵ TOMAS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I q. 77 a. 5 in c.: «El sujeto de la potencia operativa es lo que tiene capacidad para obrar, puesto que todo accidente da nombre a su sujeto propio. Uno mismo es, pues, el que puede obrar y el que obra. Luego es preciso que “la potencia pertenezca” como a su sujeto “a quien realiza la operación”, como dice el Filósofo. Pero, según hemos dicho, hay ciertas operaciones del alma que se ejecutan sin la intervención de órganos corporales. Por tanto, las potencias que son principio de estas operaciones se hallan en el alma como en su propio sujeto. Pero hay también otras que se ejecutan por medio de los órganos corporales, como la de ver, mediante los ojos; la de oír, mediante los oídos, y lo mismo se debe decir de todas las demás potencias vegetativas y sensitivas. Por consiguiente, las potencias que son principio de tales operaciones se hallan en el compuesto como en propio sujeto, y no en el alma sola.»

¹¹⁶ *Ibidem*, I q. 77 a. 5 ad 1: «Todas las potencias se dicen pertenecer al alma, no como a su sujeto, sino como a principio, puesto que al alma se debe el que el compuesto pueda realizar tales operaciones.»

¹¹⁷ *Ibidem*, I q. 77 a. 5 ad 2.

las facultades del alma, nos abre las puertas a nuevas formas de entender el funcionamiento psíquico, muchas veces descrito de forma reduccionista, disgregada o compartimentada.

3. LAS POTENCIAS VEGETATIVAS

En este género de facultades del ser humano estamos atendiendo a las potencias que menos sobrepujan la corporeidad, dado que su función básica es la de preservar el buen funcionamiento corporal. Se trata de un género de potencias, como decíamos anteriormente, que pertenece al compuesto como sujeto, y al alma, como cualquier otra facultad, como su principio. Esto es, engloban esa serie de operaciones del alma destinadas a conservar la naturaleza hilemórfica de toda persona humana, conservando así la estructura y equilibrio biológicos.

En la actualidad, están proliferando estudios relacionados con los efectos viscerales del trauma psicológico, que intentan explicar cómo el cuerpo sufre los efectos de las alteraciones anímicas. Asimismo, existen diversos desarrollos terapéuticos que abordan el trauma psicológico desde la modificación corporal o motriz. No nos detendremos en estos trabajos, pero sí nos interesa profundizar mínimamente en estas facultades para dar una explicación unitaria de los fenómenos traumáticos y, en particular, de toda esa serie de alteraciones de tipo psicósomático que se han descrito en diversas investigaciones relacionadas con el trauma. Nuestro objetivo, en este apartado, es entender en qué consiste el alma en tanto que vegetativa, es decir, como informante de los procesos vitales. Por tanto, queremos comprender esas facultades que son emanadas para sostener el cuerpo vivo con todas las características constitutivas de un cuerpo humano (salud física).

Santo Tomás distingue tres potencias dentro del género vegetativo¹¹⁸. En orden generativo o de la operación, la primera de estas tres operaciones es la nutritiva. Facultad que incluye todas las operaciones por las que al alimentarnos recibimos los nutrientes necesarios para un correcto funcionamiento corporal; dicho de otro modo, todas las operaciones por las cuales asimilamos materialmente objetos del exterior y, por los cuales obtenemos, tanto los elementos materiales necesarios para nuestro funcionamiento corporal, como la energía necesaria para que nuestros órganos funcionen correctamente. La alimentación es la principal de las operaciones de esta facultad, pero también existen otras igualmente necesarias que nos permiten conservar nuestro ser corporal. Por ejemplo: la función respiratoria, por la que asimilamos los gases necesarios para poder llevar a cabo los procesos de extracción de energía de dichos alimentos; la función cardíaca, por la cual distribuimos los nutrientes y elementos básicos para la vida hacia todas las partes de nuestro cuerpo; la función termorreguladora; la función fotosensible y la función inmuno-

¹¹⁸ *Ibidem*, l q. 78 a. 2 in c.: «Tres son las potencias del alma vegetativa. En efecto, según quedó dicho, las funciones vegetativas tienen por objeto el cuerpo viviendo por el alma, con respecto al cual son necesarias tres operaciones del alma. Una, por la que adquiere el ser y a esto se ordena la potencia “generativa”. Otra, por la que el cuerpo vivo adquiere el debido desarrollo, y a esto se ordena la facultad de “crecimiento”. Otra, finalmente, por la que el cuerpo del viviente se conserva en el ser y debida magnitud, y a esto se ordena la facultad “nutritiva”. Se debe notar, sin embargo, la diferencia existente entre estas potencias. Las de nutrición y crecimiento producen su efecto en el mismo sujeto en que se encuentran, [...]. En cambio, la potencia generativa produce su efecto no en su propio cuerpo, sino en el de otro, puesto que nadie se engendra a sí mismo. Y, por consiguiente, la potencia generativa se aproxima en cierta manera a la dignidad del alma sensitiva, cuya acción también se ejerce sobre las cosas exteriores, aunque de modo más excelente y universal. Por tanto, de estas tres potencias, la que tiene un fin más alto, la más noble y perfecta, es la generativa, pues, como dice el Filósofo, es propio de una cosa ya perfecta “formar otra igual de sí”. Mientras que las potencias de crecimiento y nutritiva sirven a la generativa, y, a su vez, la naturaleza a la de crecimiento.»

lógica, así como aquellos procesos por los que sanamos las heridas, unimos los huesos quebrantados, o perfeccionamos y especializamos nuestro sistema nervioso. Todas ellas nos permiten mantener un adecuado funcionamiento de los órganos en nuestro cuerpo, incluidos los órganos que serán vitales para poder realizar funciones como movernos, reproducirnos o incluso conocer y apetecer sensiblemente.

La segunda facultad descrita por Santo Tomás, en orden de la operación, es la facultad de “crecimiento”¹¹⁹ por la que nos desarrollamos adecuadamente. Esta facultad no se reduce exclusivamente a procurarnos un correcto crecimiento en talla y estatura desde que nacemos hasta nuestra edad de máximo desarrollo corporal, sino que también involucra todos aquellos procesos por los cuales nuestros órganos se van desarrollando y especializando. Incluimos dentro de esta facultad aquellas operaciones biológicas específicas del desarrollo y maduración sexual, así como de las estructuras que servirán para manifestar corporalmente la excitación o deseo sexual.

En tercer y último lugar, se encuentra la potencia generativa que engloba todos aquellos procesos por los cuales el cuerpo humano mantiene su capacidad para dar vida (materialmente hablando) a otro ser a imagen suya, es decir, “no tiene por objeto el cuerpo mismo del viviente en que existe”¹²⁰. Esta facultad incluye todos los procesos por los cuales se generan gónadas capaces de transmitir la vida humana: en el varón, los procesos por los cuales dichas gónadas son liberadas al cuerpo de la mujer; en la mujer, los procesos menstruales y toda la cantidad ingente de operaciones para que, una vez se da la fecundación, procuren todo lo necesario para que ese niño pueda cumplir sus funciones vegetativas y, finalmente, pueda salir del útero materno y sobrevivir.

¹¹⁹ MILLÁN PUELLES, A., *Fundamentos de Filosofía*, p. 326-328.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 328-329.

Con esto no queremos afirmar que la sexualidad dependa, para su maduración y desarrollo ordenados, exclusivamente de funciones viscerales, ya que incluye facultades cognitivas, afectivas y conductuales; sino que, en tanto que seres psicosomáticos, para generar otro ser a imagen nuestra, debemos realizar una serie de operaciones biológicas para poder reproducirnos y permitir unas condiciones corporales de ese nuevo ser humano. Como decíamos, la facultad generativa, en el ser humano, incluye muchas otras facultades y, de hecho, la generación humana necesita no sólo de una generación biológica de la cual se encarga esta potencia, sino de una generación moral que es esencialmente humana¹²¹ y que no incluimos en esta facultad, pues incluye todos aquellos aspectos educativos, afectivos y nutritivos, intelectualmente hablando, que el nuevo niño va a necesitar no ya sólo para poder alcanzar las bondades de la vida humana, sino para sobrevivir extrauterinamente.

Como podemos observar, estas tres facultades o potencias, que incluyen a su vez otras muchas operaciones, sirven al compuesto no sólo sentando las bases biológicas para las funciones básicas de la vida humana, sino que van a ser instrumento para que otras funciones superiores a éstas puedan llevarse a cabo correctamente. En este sentido, el alma vegetativa, entendida como la emanación de las potencias del alma para informar el cuerpo y procurar su adecuado funcionamiento, servirá al alma sensitiva, entendida como el alma en tanto que informa aquellos órganos que nos permiten tener un conocimiento y apetición particular de la realidad.

Estas facultades del alma vegetativa, a su vez, dependen ontológicamente de las del alma sensitiva. Al ser emanadas por las potencias sensitivas, estas potencias determinan el modo concreto en que, según la naturaleza humana, deben desarrollarse. Si nos

¹²¹ MARTÍNEZ E. *Generación animal, generación humana.*

nutrimos, crecemos y nos reproducimos de un modo concreto es porque lo más superior dispone a lo más inferior en el orden ontológico para que así sea. De esta manera, es más comprensible entender que la alteración de una potencia inferior afecte al funcionamiento de una superior, pero sólo entendiendo la ordenación ontológica del ser humano podemos dar una explicación de por qué el funcionamiento alterado de una facultad superior en dicho orden puede alterar el funcionamiento de la inferior.

4. LAS POTENCIAS COGNOSCITIVAS

El siguiente género de facultades, según el orden propuesto por el Aquinate, son las facultades cognoscitivas, es decir, aquellas potencias gracias a las cuales conocemos la realidad. Rojas Saffie, al igual que tantos otros, ya partió de un estudio de estas facultades, así como de las apetitivas¹²². Es nuestra intención volver sobre su estudio descubriendo elementos, presentes en la doctrina del Aquinate y en autores que siguen sus explicaciones, que puedan ayudarnos a profundizar en la tarea que nos compete.

4.1. Las potencias cognoscitivas sensibles

A. Los sentidos externos

El primer grado de conocimiento, o el primer paso, es el que se da en los sentidos externos, de forma muy precaria, pero de vital importancia para la operación cognoscitiva en general, pues constituye la base para cualquier conocimiento, ya sea particular o universal. Este conocimiento sensorial constituye el primer paso para “hacerse otro en cuanto otro”¹²³. Son estos sensibles el

¹²² ROJAS SAFFIE, J.P., *Terapia EMDR: Un análisis a la luz de la obra de Santo Tomás*, p. 31-42.

¹²³ ECHAVARRÍA. *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*, p.115-116.

objeto de los sentidos externos, es decir, la primera forma de hacernos otro en cuanto otro es poseyendo las diferentes características particulares sensoriales. Según esto, nuestra primera forma de conocimiento consiste en poseer inmaterialmente los diferentes aspectos materiales de la cosa conocida. Poseemos inmaterialmente la figura, el color, el calor, el frío, el sonido, etc., que se encuentran presentes en el objeto conocido. Así, la forma que se encuentra natural y materialmente presente en el objeto conocido se encuentra cognoscitiva e inmaterialmente informando en el sujeto que conoce, haciéndose en acto esa forma¹²⁴. Se trata de un conocimiento que no es capaz de despojarse de las características individuales y es sumamente fragmentado, por lo que es la menos inmaterial de todas las operaciones cognoscitivas.

Llegados a este punto conviene diferenciar los tres grandes tipos de sensibles: los propios, los comunes y los accidentales¹²⁵. Existen características o sensibles del objeto que pueden ser poseídos inmaterialmente por un solo sentido externo; en cambio, hay otros que para su posesión sensitiva es necesaria la confluencia de varios sentidos. Tanto los propios como los comunes son el objeto de los sentidos externos¹²⁶; sin embargo, otra serie de características particulares, los sensibles *per accidens*, no pueden ser poseídas en este nivel y a ellas nos dedicaremos cuando expliquemos los sentidos internos.

Si los sensibles propios son objeto de cada sentido externo, para que se dé esa posesión inmaterial en cada uno de ellos, cada uno por separado debe tener la capacidad para asimilar ese tipo de características; pero, no solamente esto, sino que también necesita de una serie de condiciones materiales o un tipo de unión

¹²⁴ MILLÁN PUELLES, A., *Fundamentos de Filosofía*, p. 329-331.

¹²⁵ ECHAVARRÍA, Martín F. *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*, p. 117-118.

¹²⁶ JUANOLA, J. D. A., *La estimativa, facultad nuclear de la vida psíquica*, p. 2.

particular en cada caso. Este tipo de unión necesaria la da tanto el sentido como el sensible, tal y como se encuentra en el objeto conocido de modo material; es decir, para poder sentir calor, primero tengo que disponer de los órganos necesarios para la unión material y la facultad del alma que nos permite poseer inmaterialmente, pero también es necesario un tipo de unión muy concreta. En este caso, es necesario para sentir calor que el objeto conocido contacte físicamente con el órgano sensorial sin ningún tipo de intermediario; esto es, para que se dé una unión inmaterial con el objeto es necesaria una unión física con el objeto, que es particular en cada uno de los sentidos por separado. Así lo expone el Aquinate:

Todo acto de visión, sea sensible o intelectual, requiere dos cosas: potencia o facultad de ver y unión del objeto visto con la facultad visiva, pues no hay visión actual si lo visto no está de alguna manera en el que lo ve. Cuando se trata de seres corporales, es indudable que el objeto visto no está por su esencia en el que lo ve, sino por alguna semejanza suya; y así, cuando los ojos ven, v.gr., una piedra, no es la substancia de la piedra lo que está en los ojos, sino una especie de ella.¹²⁷

Santo Tomás en todo momento sostiene el realismo, es decir, que somos capaces de conocer la realidad. Parece una idea muy básica, pero muy olvidada en las teorías psicológicas actuales. Se ha perdido esta noción por la cual todo ser humano es capaz de conocer la realidad como es. La psicología actual está, por lo general, impregnada de este constructivismo inmanentista que no parte de la naturaleza de las cosas conocidas, sino de los fenómenos interiores por los cuales se construye una realidad imposible de conocer. Esta deriva de la psicología parte de una cuestión ya clásica en la filosofía, que es la de si la experiencia sensitiva es verdadero conocimiento o puede contener falsedad. El Doctor Angélico lo explica de este modo:

¹²⁷ TOMAS DE AQUINO, *Suma de Teología*, l q. 12 a. 2 in c.

Para averiguar si hay falsedad en los sentidos, se debe partir del modo como está en ellos la verdad. Según hemos dicho, la verdad del sentido no consiste en que éste conozca la verdad, sino en que tenga una percepción verdadera de los sensibles, y esto sucede cuando percibe las cosas como son. Por tanto, que haya falsedad en el sentido, proviene de que percibe o se figura las cosas de manera distinta a como son. Pues bien, en tanto puede el sentido conocer las cosas, en cuanto sus imágenes o representaciones están en él. Pero la imagen de una cosa está en el sentido de tres maneras. De una, cuando está primaria y directamente, como está, por ejemplo, en la vista la imagen de los colores, y, en general, la de los sensibles propios. De otra, cuando está por sí, pero no primariamente, como están en la vista las imágenes de las figuras, las de lo extenso y las de los otros sentidos comunes. De otra, por fin, cuando ni está primera ni directamente, sino de modo accidental, y así está en la vista la imagen de un hombre, no en cuanto tal hombre, sino en cuanto figura coloreada que resulta ser un hombre. Así pues, respecto a los sentidos propios no hay falsedad en el sentido, si no es accidentalmente y pocas veces, o sea, cuando, por estar indispuerto el órgano correspondiente, no recibe como es debido la forma sensible, cosa que, por lo demás, sucede en todas las potencias pasivas, que, si están mal dispuestas, no reciben como conviene la impresión de los agentes y por esto se da el caso de que hallen amargo lo dulce los que tienen enfermo el paladar. En cambio, respecto al sensible común y al accidental, cabe falsa apreciación, incluso en el sentido bien dispuesto, porque no se refiere a estas cosas de modo directo, sino de modo accidental y por cuanto se refiere a las otras.¹²⁸

Según esto, la experiencia sensitiva que se da en los sentidos externos cuando reciben los sensibles propios es siempre verdadera, salvo cuando existe una alteración orgánica, ya sea a nivel del órgano externo o a nivel de sistema nervioso. En cambio, sí que cabe falsedad en los sensibles comunes y accidentales. De este modo, por ejemplo, podemos sentir que nos movemos en el tren, a pesar de que el tren esté parado, cuando otro tren a nuestro lado se ha empezado a mover. Santo Tomás refiere:

Ser afectado el sentido es lo mismo que sentir. Por tanto, de que el sentido comunique sus afecciones como las recibe se sigue que no es engañosa nuestra sensación cuando nos damos cuenta de que

¹²⁸ *Ibidem*, l q. 17 a. 2 in c.

sentimos algo. Pero, como algunas veces el sentido es afectado de manera distinta a como son las cosas, síguese también que en ocasiones las anuncia de manera distinta de como son, y por esto los sentidos nos engañan acerca de las cosas, pero no acerca del hecho de sentir.¹²⁹

De esto se deduce que el hecho de sentir no es engañoso en sí mismo, sino sólo su anuncio en algunas ocasiones, cuando se encuentra mal dispuesto el órgano o no transmite la imagen tal cual se encuentra en la realidad. Vemos aquí la importancia de la continuidad entre los diferentes géneros de facultades, en este caso, con las vegetativas, como explican Lombo y Giménez¹³⁰. Estos autores, comentan de un modo sencillo cómo se da este conocimiento sensitivo tanto de un modo neurobiológico como de un modo inmaterial¹³¹. Para que aprehendamos la forma debe darse una doble inmutación: una “física” y otra “espiritual”¹³². No podemos detenernos en profundidad en esta cuestión, pero sí consideramos oportuno exponer, de la mano de Santo Tomás, la necesidad de que se dé esa inmutación espiritual o intencional sin la cual no sería posible la sensación. Remitimos al trabajo realizado por Héctor José Delbosco¹³³ y al trabajo de Christian Ferraro¹³⁴ para una mayor profundización de este tema.

Sin embargo, es conveniente que nos detengamos en la distinción entre los diferentes sensibles que antes expusimos, pues este es un gran pilar para que Santo Tomás sostenga el realismo cognoscitivo. La primera distinción a la que debemos atender es la que

¹²⁹ *Ibidem*, l q. 17 a. 2 ad 1.

¹³⁰ LOMBO J. A. Y GIMÉNEZ AMAYA, J. M., *La unidad de la persona. aproximación interdisciplinaria desde la filosofía y la neurociencia*, p. 43.

¹³¹ *Ibidem*, p. 44-48.

¹³² TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, l q. 78 a. 3 in c.

¹³³ DELBOSCO, H.J., *El problema de la “acción intencional” en el conocimiento sensible*.

¹³⁴ FERRARO, C., *Ser y conocer en la doctrina tomasiana de la sensación. La dúplex inmutatio y el problema de la spiritualis intentio en De Pot., q.5, a.8.*

efectúa entre los sensibles *per se*, o cualidades del objeto captadas por los sentidos externos, y los sensibles *per accidens*, que no son captados directamente por los sentidos externos sino por los internos¹³⁵. A su vez, estos sensibles *per se*, se dividen en dos tipos de sensibles: los propios y los comunes. Los sensibles propios son los objetos que especifican a cada uno de los sentidos externos, “así, el sensible propio de la vista es el color y la luz (su razón formal), el del oído es el sonido, el del olfato el olor, el del gusto el sabor y el del tacto el género de lo táctil”¹³⁶. Por su parte, los sensibles comunes son aquellos “que pueden ser captados por más de un sentido [...] y son percibidos por cada sentido externo mediante el sensible propio”¹³⁷. Como comenta Echavarría, estos sensibles comunes ponen de manifiesto que la realidad y cómo se encuentra articulada ya es sentida por los sentidos externos, lo que constituye un argumento muy válido para sostener que el conocimiento no es una construcción de la realidad que el sujeto realiza subjetivamente¹³⁸. Según esto, todos los diferentes sensibles comunes no son una reconstrucción de la realidad, sino que se trata de cualidades presentes en los objetos y sentidas por los sentidos externos.

Como se mencionó anteriormente, a pesar de la gran información que nos aportan estos sentidos y lo que suponen para el conocimiento en general y su buen funcionamiento, éste no es más que el primer paso¹³⁹. Esta información debe servir a la inteligencia y, para ello, es necesario el concurso de los sentidos internos que expondremos en el siguiente epígrafe.

¹³⁵ ECHAVARRÍA, M.F., *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*, p. 117-118.

¹³⁶ *Ibidem*, p.117.

¹³⁷ *Ibidem*, p.117.

¹³⁸ *Ibidem*, p.117.

¹³⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I q. 1 a. 9 in c: «Dios provee a todas las cosas como conviene a su naturaleza. Lo natural del entendimiento

B. Los sentidos internos

Dado que el hombre parte de la realidad sensible, para poseerla y alcanzarla racionalmente, es necesario admitir una serie de facultades intermedias que permitan este hecho, pues, del conocimiento obtenido de los sentidos externos no se puede obtener un conocimiento esencial de lo que las cosas son y, por tanto, tampoco podríamos apetecerlas en cuanto tal. Un olor, un color, una forma, o un pinchazo, no es suficiente para que se dé la abstracción racional del objeto del que proceden. En el hombre la descripción de su conducta es mucho más compleja que la de otros seres inferiores dotados de conocimiento. Como explican Giménez y Lombo¹⁴⁰, en todo ser que tiene conducta, es decir, que de alguna manera es capaz de moverse locomotrizmente, es necesario admitir, para que dichas conductas se lleven a cabo, esta serie de facultades. En el animal y en nosotros, un olor es un olor, pero para que el animal decida emprender la cacería o el hombre entre en un restaurante, son necesarios más datos, además del buen olor, que justifiquen esta conducta.

Santo Tomás, en la *Suma de Teología*, distingue cuatro sentidos internos¹⁴¹ con funciones específicas que explicaremos en los siguientes epígrafes de un modo más detallado. Esta clasificación

humano es llegar a lo inteligible por medio de lo sensible, ya que todos nuestros conocimientos empiezan en los sentidos.»

¹⁴⁰ LOMBO, J. A. Y GIMÉNEZ AMAYA, J. M., *La unidad de la persona. aproximación interdisciplinaria desde la filosofía y la neurociencia*, p. 59.

¹⁴¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, l q. 78 a. 4 in c: «Así pues, a la recepción de las formas sensibles se ordenan el “sentido propio” y el “común”, de cuya distinción se hablará más adelante. A su retención y conservación se ordena la “fantasía” o “imaginación”, que son una misma cosa. La fantasía o imaginación es, en efecto, como un depósito de las formas recibidas por los sentidos. A la percepción de las intenciones no recibidas por los sentidos se ordena la “estimativa”. A su conservación, la “memoria”, que es una especie de archivo de tales intenciones. [...] Y adviértase que, en cuanto a las formas sensibles, no hay diferencia entre el hombre y los animales, pues del mismo modo son modificados por los objetos sensibles exteriores. Pero

ya clásica en el ámbito filosófico ha sido gravemente olvidada por la psicología actual, a pesar de que ilumina de forma muy clara los problemas que ocupan en gran medida a la psicología en general, como explica Echavarría¹⁴².

El olvido de esta consideración acerca de los sentidos internos ha colaborado a la confusión descriptiva actual, en la que, por mencionar algún ejemplo, a la inteligencia se le atribuyen una serie de operaciones que no le son propias, sino que están referidas a esta serie de facultades internas de orden particular. Además de incluir operaciones en facultades que no las realizan, el olvido de esta clasificación también ha colaborado en perder de vista la riqueza del conocimiento particular por el que se aprehenden los diferentes entes de un modo progresivamente más unitario¹⁴³. Se podría pensar que, lo que recibimos de los sentidos externos, gracias a la observación, es más objetivo, es decir, referente al objeto y, todas las demás operaciones por las que aprehendemos internamente de un modo unitario dichos objetos son pura subjetividad (construcción subjetiva). En realidad, según la doctrina de Santo Tomás, en dichas facultades se da un conocimiento más profundo de la realidad que hemos conocido por los sentidos externos.

si hay diferencia en cuanto a esas intenciones especiales; pues los animales las perciben tan sólo por cierto instinto natural, mientras que el hombre las percibe también mediante una cierta deducción. De aquí que la llamada en los animales estimativa natural se llama en el hombre "cogitativa, la cual descubre esta clase de representaciones por medio de una cierta comparación. Por eso se llama también "razón particular", [...]; y confronta estas intenciones particulares como la intelectiva confronta las universales [...]. Por consiguiente, no hay necesidad de admitir más que cuatro potencias inferiores de la parte sensitiva: el sentido común, la imaginación, la estimativa y la memoria.»

¹⁴² ECHAVARRÍA M. F., *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*, p. 118.

¹⁴³ LOMBO, J. A. Y GIMÉNEZ AMAYA J. M., *La unidad de la persona. aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia*, p. 60-61.

A su vez, los diferentes sentidos internos ya expuestos, se pueden subdividir en dos grandes categorías: “formales” e “intencionales”¹⁴⁴. Además de subdividir los diferentes sentidos internos bajo estos dos criterios también pueden diferenciarse en función de si su actividad principal es captadora o conservadora¹⁴⁵. A continuación, expondremos en qué consisten estos diferentes sentidos para entender cuál es su papel en el conocimiento y, así, conociendo su implicación detectar posteriormente en qué medida puedan encontrarse comprometidos en el trauma.

¹⁴⁴ ECHAVARRÍA M. F., *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*, p. 121: «Los sentidos internos se pueden dividir en dos grupos: los que algunos tomistas llaman “formales”, y los “intencionales”. Los sentidos *formales*, se dirigen a la captación de las formas sensibles, y los sentidos *intencionales*, están ordenados al conocimiento de las *intenciones insensatae*. Entre los primeros se cuentan el sentido común y la imaginación; entre los segundos se cuentan el sentido común y la imaginación; entre los segundos, la *vis estimativa* o *cogitativa* y la *memoria*.»

¹⁴⁵ LOMBO J. A. y GIMÉNEZ AMAYA J. M., *La unidad de la persona. aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia*, p. 61-62: «Esta síntesis proporciona una información que puede comprenderse al menos de acuerdo con dos criterios. De una parte, su carácter bien representativo-descriptivo o bien valorativo-práctico de la realidad conocida. De otra, que dicha realidad conocida sea simplemente captada, o sea además conservada por el viviente. Desde el primer punto de vista, podemos conocer las cosas representándolas a través de distintas formas, o podemos descubrirlas también en su valor, es decir, en cuanto fines de una posible acción. En cambio, desde el segundo criterio podemos simplemente captar dichas formas o valores, o podemos además conservarlos. En consecuencia, los sentidos internos pueden distinguirse en formales (o descriptivos) e intencionales (o valorativos); y, además, como captadores o conservadores de lo conocido. Tenemos, por tanto, cuatro sentidos internos: sentido común (formal captador), imaginación (formal-conservador), estimativa (intencional-captador) y memoria (intencional-conservador).»

a. El sentido común o sensorio común

Santo Tomás, cuando define este sentido, comienza aclarando cuál es el motivo de su denominación¹⁴⁶, determinando su objeto¹⁴⁷ y su diferencia con el objeto de los sentidos externos¹⁴⁸.

Como vimos en el apartado de los sentidos externos, cada sentido tiene su operación propia y está referido a un objeto concreto. La vista al color, el olfato al olor, etc. En sí mismos estos sentidos funcionan de modo independiente y la información sigue vías desconectadas. Además, los sentidos externos realizan su operación sin conocer que la están realizando. Nuestra experiencia sensible, en cambio, no es disgregada, de tal modo que podemos reconocer y diferenciar cada uno de los diferentes actos de los sentidos externos. Del mismo modo podemos reconocer diferentes sensaciones como procedentes de un mismo objeto y sensaciones que involucran a diferentes sentidos. De este modo se demuestra la existencia del sensorio común¹⁴⁹ como “raíz de

¹⁴⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I q. 78 a. 4 ad 1: «Se llama ‘común’ este sentido interno, no por una atribución genérica, como si fuera un género, sino en concepto de raíz y principio común de los sentidos externos.»

¹⁴⁷ *Ibidem*, I q.1 a.3 ad 2: «[...] El objeto del sentido común es lo sensible, que alcanza lo mismo a lo que ve que a lo que oye, y por esto el sentido común, que es una sola potencia, se extiende a todos los objetos de los cinco sentidos [...].»

¹⁴⁸ *Ibidem*, I, q.78, a.4, ad 2: «Cada sentido juzga del objeto sensible que le es propio, distinguiéndole de otras cualidades que caen también bajo el ámbito del mismo sentido, como lo blanco de lo negro y de lo verde. Pero ni la vista ni el gusto pueden distinguir lo blanco de lo dulce, por cuanto el que discierne entre dos cosas es forzoso que conozca las dos. Por tanto, es preciso que sea de la competencia del sentido común el juicio de discernimiento a que se refieran, como a su término común todas las operaciones de los sentidos; y asimismo que perciba las modificaciones intencionales de los sentidos, como cuando uno ve que ve. Pues a esto no alcanza el propio sentido, el cual no conoce sino la forma de lo sensible por la que es inmutado, en cuya inmutación se consuma la visión, y de la cual se sigue otra inmutación en el sentido común, que percibe la visión misma.»

¹⁴⁹ LOMBO, J. A. and GIMÉNEZ AMAYA, J. M., *La unidad de la persona. aproximación interdisciplinaria desde la filosofía y la neurociencia*, p. 63-64.

toda la sensibilidad”¹⁵⁰ y, según esto, la facultad en donde se da la unificación sensorial del objeto.

Esta facultad nos permite, según lo dicho, saber cuándo estamos oliendo, cuándo estamos viendo o cuándo estamos oyendo; por tanto, nos permite diferenciar la información procedente de cada uno de los diferentes canales sensitivos. Asimismo, su carácter de común le permite atribuir diferentes sensaciones como procedentes de un mismo objeto, es decir, no solo sabemos que olemos, vemos u oímos, sino que, cuando estas sensaciones proceden del mismo objeto, son reconocidas como procedentes de éste. Igualmente, este sentido nos permite comparar y diferenciar sensaciones referentes a un mismo canal sensitivo pero procedentes de diferentes objetos, y así, conocemos la diferencia sensitiva existente entre el olor de un campo de lavandas del olor procedente de una vaquería.

Este carácter de común también hace referencia a su capacidad para percibir una serie de sensibles para cuya captación es necesaria la participación conjunta de diferentes sentidos, los denominados “sensibles comunes”¹⁵¹ que ya expusimos. Así mismo, este sentido se encarga de percibir, de manera indirecta la “unidad de lo percibido” y “la relación de influjo entre unas realidades sobre otras”¹⁵². Y así, nos permite dar unidad a un mundo de

¹⁵⁰ MUSZALSKI, H., *La aprehensión collativa de la estimativa natural en Tomás de Aquino*, p.295.

¹⁵¹ LOMBO, J. A. and GIMÉNEZ AMAYA, J. M., *La unidad de la persona. aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia*, p. 58.

¹⁵² *Ibidem*, p. 64-65: «Hasta ahora, nos hemos referido a ciertas cualidades de orden material que pueden, de suyo y directamente, estimular nuestros sentidos. Entre ellas, algunas son objeto de un único sentido (color, sonido, etc.) y otras de varios a la vez (movimiento, figura, tamaño, etc.) En cambio, hay otros aspectos de la realidad que los sentidos captan de manera indirecta. El primero de ellos, de gran importancia, es el carácter unitario de lo percibido: el animal se da cuenta de que conoce “una” realidad. El segundo, conectado con el anterior, es la relación de influjo entre unas realidades sobre otras: el viviente reconoce que si sucede “x” entonces sucederá “y”. Pues

sensaciones múltiples¹⁵³ y discernir imágenes realmente percibidas de las imaginadas o irreales¹⁵⁴. Además, esta facultad es la

bien, el sentido común es en buena medida responsable de este conocimiento. Es lo que tradicionalmente se conoce como sensibles *per accidens*. De suyo, la esencia o sustancialidad de una realidad no puede ser objeto directo de los sentidos, puesto que estos captan solo aspectos accidentales de las cosas. Reconocer dicha sustancialidad (qué es una realidad) es objeto de la inteligencia. Algo semejante puede decirse de la causalidad: el nexo causal entre los eventos no puede ser captado directamente por los sentidos. Sin embargo, la inteligencia requiere una precisa actividad sensible para conocer tanto la sustancia como la causalidad. Dicha actividad consiste en una unificación y conexión de los fenómenos percibidos, la cual corresponde al sentido común. Por este motivo, se dice que la sustancia y la causalidad no son sensibles *per se* sino *per accidens* (es decir, de manera derivada e indirecta).»

¹⁵³ RODRÍGUEZ, V., *Los sentidos internos*, p. 16-17: «Constituyen el objeto formal del sensorio común las formas accidentales sensibles que afectan o inmutan objetivamente a todos y cada uno de los sentidos externos y sus respectivas sensaciones producidas (colores, sonidos, visiones, audiciones, etc.) captándolas, discerniéndolas y conjugándolas bajo una modalidad común superior, y haciendo de puente de transmisión de imagen hacia los demás sentidos superiores (imaginación, cogitativa, memoria), que recibirán y conservarán en otra formalidad superior. [...] El sensorio común capta, pues, los objetos de cada uno de los sentidos externos, los discierne y aúna en una formalidad superior; conoce y discierne las distintas sensaciones o actos de ver, oír, oler, gustar, palpar, con que el hombre se relaciona con las cosas múltiples sensibles. Es, en una palabra, el sentido del *discernimiento* y de la *unión del mundo de las sensaciones*.»

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 19: «Este discernimiento no se limita a las imágenes provenientes actualmente del mundo exterior por la vía de los sentidos externos, sino que también discierne entre las imágenes reales y las imaginadas, como ocurre en ciertos momentos del sueño.»

responsable de nuestra “conciencia sensitiva”¹⁵⁵, que se diferencia de la “conciencia intelectual”¹⁵⁶. Sin embargo, que digamos que el sensorio común nos permite tener conciencia de lo que sentimos, no debe pensarse que es capaz de “autoconciencia”¹⁵⁷ de su misma operación, porque no deja de ser una facultad que no es subsistente.

A diferencia del sensorio común, los demás sentidos internos, que son superiores a éste, y que posteriormente explicaremos, gozan de una mayor autonomía estimular y, por eso, aunque no sean capaces de autopercepción de su actividad propia, sí que

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 16: «La expresión *conciencia sensitiva* determina al término genérico de conciencia (*cum-scientia*), distinguiéndola de la conciencia intelectual y de la conciencia moral. Más que de conocimiento compartido con otras personas (“*cum alio scientia*”), se trata de un conocimiento reflexivo o aplicado a otros conocimientos. Así el pensador es *consciente* de lo que sabe al reflexionar; y, aunque no piense, es consciente de que siente y vive al ver y oír; y al pensar en su responsabilidad es consciente de su honestidad o culpabilidad. La conciencia sensitiva expresa la segunda acepción señalada.»

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 19-21: «La conciencia psicológica intelectual, que es la autopercepción del propio pensamiento, del propio querer y del propio yo, es la más perfecta en razón de la capacidad de reflexión del conocer intelectual sobre sí mismo, con retorno completo, en perfecta transparencia, y es así como tiene conciencia de la verdad lógica o formal. La conciencia sensorial es menos flexible y es función propia o exclusiva del sensorio o sentido común, [...] en contraposición a los sentidos externos que no perciben reflexivamente sus propios actos, sino sus objetos. El ojo no se ve a sí mismo, ni su visión; el oído no se oye a sí mismo ni su audición.»

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 24-25: «En realidad, la razón que da Santo Tomás para negar a los sentidos externos su capacidad reflexiva, que es ejercerse mediante un órgano corporal, vale también para el sensorio común, que es un sentido con su órgano propio corporal. “Las facultades cognoscitivas que no son subsistentes, sino actos de órganos corporales, no se conocen a sí mismas”. [...] Así, pues, aunque el sensorio común “es algo unitario respecto de todos los objetos sensibles, como el entendimiento es término de todos los fantasmas”, no goza de la autoconciencia de éste, independiente en su ser de órgano corporal. No es propiamente “sintiente”, aunque se alimente de sensaciones.»

“somos más conscientes de su propia actividad y existencia”¹⁵⁸. También conviene exponer que el sensorio común, en ciertas ocasiones, pueda funcionar en ausencia de estímulos externos¹⁵⁹, como ocurre en los demás sentidos internos que a continuación explicaremos.

b. La imaginación

Una vez el sensorio común ha unificado esas sensaciones periféricas, dichas configuraciones¹⁶⁰ son asumidas por la imaginación¹⁶⁰. Así, su primera operación es la de conservar dichas impresiones, no siendo solamente impresionada por esas configuraciones sino también por su propio acto; por tanto, es educable¹⁶¹. Esta primera función de la imaginación nos permite descubrirla como

¹⁵⁸ *Ibidem*, p.25-26: «Aunque los sentidos internos superiores, como facultades orgánicas que son, tampoco sean capaces de autopercepción reflexiva, por más que perciban las actividades del sensorio común y de los sentidos externos, sí gozan de mayor autonomía en su vinculación con el mundo exterior estimulante. Por eso somos más conscientes de su propia actividad y existencia: imaginamos lo que queremos; recordamos cuando queremos; experimentamos sin querer y queriendo; comparamos apreciaciones del bien y del mal. La actividad del sensorio común es más espontánea o natural, y más inconsciente de sí misma [...]»

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 27: «Como la actividad del sensorio común se ejerce en función de los estímulos exteriores, normalmente, y de las sensaciones de los sentidos exteriores, parece que su condición en cuanto sujeto de habituación, es similar a la de los sentidos externos. Digo “normalmente”, porque ya hemos oído a Santo Tomás decir que a veces el sensorio común funciona en ausencia de estímulo exterior presente, como en algún momento del sueño, en conexión con la imaginación desvinculada también del estímulo exterior presente.»

¹⁶⁰ ECHAVARRÍA, M. F., *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*, p. 119.

¹⁶¹ RODRÍGUEZ, V., *Los sentidos internos*, p. 34: «La primera función de la imaginación es conservar las impresiones de la sensibilidad periférica, a fin de poder servirse luego de ellas. Retiene y conserva; atesora las impresiones de los sentidos externos y del sentido común [...]. En esto difiere *toto coelo* de los sentidos externos que *no quedan impresionados* por sus actos y objetos. Justamente por eso en ellos no pueden darse hábitos psicológicos. Cuando hablando de “educación del oído”, “acomodación de la vista”, etc.,

facultad gracias a su acto, es decir, gracias a que conocemos que puede conservar las impresiones en ausencia de actividad de los sentidos externos. De este modo, podemos diferenciarla de los sentidos externos y del sensorio común. Si bien es cierto que esta operación es la que hace más patente a esta facultad, también actúa simultáneamente a la actividad de los sentidos externos y, de hecho, suele ser más fiel su actividad cuando actúa simultáneamente que cuando se da la evocación en ausencia de actividad estimular¹⁶². Estas formas sentidas, conservadas, ya sea de un modo consciente o inconsciente, conforman el tesoro de la imaginación, siendo retenidas, la mayor parte de ellas, de un modo inconsciente a la espera de ser evocadas¹⁶³.

Aquí descubrimos la segunda operación de la imaginación: la evocación o reproducción imaginaria, que consiste en la actualización de ese estado habitual (de inconsciente a consciente)¹⁶⁴. Según esta segunda operación y diferenciándola de la operación de la memoria, podemos evocar esas imágenes en cuanto sentidas, pero no en cuanto a la intención o en cuanto pretéritas (memoria)¹⁶⁵. Dicha representación puede ser llevada a cabo de dos

si queremos decir algo más que acomodación del órgano, estamos haciendo uso de la metáfora o de analogía de atribución extrínseca. La imaginación, en cambio, por *quedar impresionada* es intrínsecamente educable.»

¹⁶² *Ibidem*, p. 36-37.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 37.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 37: «[...] La conservación es para la evocación o reproducción imaginaria, que no es otra cosa que el paso de una imagen grabada en la imaginación del estado habitual o latente o latencia inconsciente al estado actual de la consciencia. Esta función evocadora, que también ejerce la memoria, bajo una formalidad diversa (de preterición), compete primariamente a la imaginación. Ella que concibe en sí las imágenes de los objetos que impresionan a los sentidos, las conserva y las nutre, las da nuevamente a la luz oportunamente en completa inmanencia.»

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 37-38: «Santo Tomás ha advertido expresamente esta función imaginaria, distinta del recordar específico propio de la memoria. “Es maniifiesto que cuando el alma *se vuelve al fantasma*, que es ciertamente forma conservada en la parte sensitiva, tenemos un acto de imaginación o fantasía,

modos: bien mediante asociación espontánea o bien de un modo voluntario¹⁶⁶.

Así, damos paso a la tercera operación de la imaginación: la fantasía, por la cual modificamos las imágenes sentidas y creamos nuevas imágenes¹⁶⁷. Esta capacidad del hombre para asociar o disociar las imágenes sentidas nos permite crear nuevos objetos imaginados no percibidos, lo que implica el consiguiente peligro de distorsionar la realidad¹⁶⁸. Esta formación de la imagen puede darse de forma “concomitante a la sensación” o a la “imaginación creadora”¹⁶⁹; es decir, dicha representación subjetiva del objeto puede darse de forma concurrente a la actividad sensorial o

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 bien Avicena que la memoria mira la intención, mas la imaginación mira la forma percibida por el sentido.»

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 38.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 39-40: «Crear es otra función de la imaginación humana. Por eso se llama también fantasía. El filósofo árabe Avicena pensó en un quinto sentido interior al que atribuía la función de combinar y dividir las imágenes recibidas por los sentidos. Muchos autores modernos parecen reducir la imaginación a esto, a fantasía, a facultad creadora de nuevas formas o imágenes. El conservar y representar las imágenes ya habidas sería función de la memoria. En Psicología aristotélico-tomista se piensa de otro modo: la *fantasía o imaginación creadora* no es toda, sino parte de su actividad. Es, desde luego, la función más notoria, fácilmente discernible: fantasear no es lo mismo que sentir o recordar sensaciones. Dividiendo, sumando, separando o restando y modificando imágenes (homogéneas o Heterogéneas), todo cabe en la imaginación [...]. Pero en todo ello no trasciende el orden de lo imaginable. Es novedad de combinación, de volumen, no de cognoscibilidad superior, esencialmente distinta.»

¹⁶⁸ ECHAVARRÍA M. F., *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*, p. 120.

¹⁶⁹ RODRÍGUEZ, V., *Los sentidos internos*, p. 53.

en ausencia de objeto. Así pues, en la imaginación cabe la “falsedad”¹⁷⁰, en tanto que pueden formarse imágenes que no se corresponden con la realidad y son tomadas como tal¹⁷¹.

Este ejercicio creativo de la imaginación tiene 3 límites psicológicos claros: procede de lo sensible en su origen, sus creaciones como fin no superan el orden sensible y su espontaneidad está limitada por la razón, en tanto que es un efecto del perfeccionamiento racional de una facultad sensible¹⁷². En cuanto al primer límite, coincide materialmente con los sentidos externos y con el sensorio común. Sin embargo, en cuanto al segundo límite, se diferencia del sensorio común y los sentidos externos por concebir imágenes que quedan impresas en la propia facultad, siempre bajo la limitación común a lo sensible¹⁷³. Si su limitación, tanto en su ámbito como en su fin, es lo sensible, debemos también precisar que, además de esa fecundidad que lo diferencia de los sentidos externos y común, su producto posee un grado de inmaterialidad superior a los sentidos anteriormente explicados y, así, las imágenes-fantasma se encuentran más liberadas de esas

¹⁷⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I q. 17 a. 2 ad 2: «Se dice que la falsedad no es propia de los sentidos, porque éstos no se engañan respecto al objeto propio, y por esto otra versión dice, con más claridad, que *el sentido no es falso respecto al sensible propio*. En cambio, se atribuye falsedad a la imaginación, porque representa imágenes incluso de cosas ausentes, de donde proviene que, cuando alguien toma tales imágenes como si fuesen las mismas cosas, incurre en falsedad. Por esto dijo el Filósofo que son falsas las sombras, los sueños y las pinturas, porque bajo ellas no están las cosas cuyas apariencias ostentan.»

¹⁷¹ *Ibidem*, I q. 18 a. 4 ad 2: «La conformidad de la imagen con el original es precisa en cuanto a la forma, pero no en cuanto al modo de ser, puesto que en ocasiones la forma tiene distinto modo de ser en el original y en la copia, como sucede a la forma de un edificio, que en la mente del arquitecto tiene un ser inmaterial e inteligible, y en la realidad lo tiene material y sensible.»

¹⁷² RODRÍGUEZ, V., *Los sentidos internos*, p.41-43.

¹⁷³ *Ibidem*, p.49.

condiciones materiales “espacio-temporales”¹⁷⁴. No obstante, a pesar de su mayor grado de inmaterialidad en cuanto a su objeto, se encuentra limitada a “los accidentes de la sustancia corpórea”¹⁷⁵. A estos tres límites ya expuestos debemos añadir el orgánico: a su dependencia biológica u orgánica, tanto en su constitución como en su funcionamiento¹⁷⁶.

Es interesante en este punto analizar cómo se integra con las demás facultades. Con respecto al sensorio común, existe una dependencia objetiva mutua. La imaginación toma su objeto del sensorio común y el sensorio común discierne las imágenes que son evocadas¹⁷⁷. Con respecto a la cogitativa, la imaginación propone la imagen de la que la cogitativa percibirá las “especies no sentidas”¹⁷⁸, que serán conservadas por la memoria junto con el fantasma de la imaginación¹⁷⁹. Justamente gracias al ejercicio conjunto y ordenado de estas tres facultades la imagen será causa de la intelección¹⁸⁰. Con respecto a las facultades apetitivas, Santo Tomás afirma que la imagen puede evocar la emoción directamente o mediante la cogitación¹⁸¹. Esto es algo que explicaremos más adelante.

De lo expuesto acerca de esta facultad y su integración en el complejo camino cognoscitivo, quedan evidenciadas las perfecciones que recibe este sentido interno por su información racional. Esto no elimina su funcionamiento como facultad sensible, sino que la dota de una serie de operaciones que solo se explican desde el servicio y dependencia ontológica con la racionalidad humana.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p.50-51.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 53.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 56-59.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p.62.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 63.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 65-66.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p.68-69.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 69.

La capacidad del hombre para intervenir dentro de unos límites en la formación de la imagen o en su evocación nos hace, de algún modo, menos determinados por las imágenes que otros animales. Esto no implica que, debido a un desorden en el ser humano, esta facultad pueda funcionar de un modo animalizado; es decir, que dichas imágenes pasen a ser determinativas de su obrar en ausencia de un gobierno adecuado de los propios actos. Esta consideración de su funcionamiento propio y de las perfecciones racionales es fundamental para considerar determinados estados patológicos, no solo a aquellos en los que la evocación descontrolada se adueña de la persona sino también aquellos en los que una imagen distorsionada o alterada no puede ser reconocida como tal. Como veremos más adelante, la relación que existe entre los sentidos internos y los movimientos del apetito sensible aportará mucha luz en la explicación de este tipo de fenómenos psicológicos.

c. La cogitativa o estimativa

La siguiente facultad que encontramos en el hombre es la cogitativa o estimativa. Con respecto a su objeto, esta facultad es la encargada de percibir aquellos sensibles que no son sentidos por ninguno de los sentidos anteriormente mencionados: las intenciones particulares referidas a la cosa, acontecimiento o a las circunstancias; lo que constituye los sensibles *per accidens*¹⁸².

Esta diferente nomenclatura responde a una realidad que hemos ido entreviendo a lo largo de nuestra explicación: en el hombre puede darse un ejercicio de los sentidos internos informados por

¹⁸² DE HAAN, D., *Moral perception and the function of the vis cogitativa in Thomas Aquinas's Doctrine of Antecedent and Consequent passions*, p. 300-301.

la razón o sin ella; o, lo que es lo mismo, unificado en un acto humano¹⁸³ o no.

Así, la estimativa nos permite realizar las conexiones prácticas, las condiciones y consecuencias sin un conocimiento intelectual de la finalidad, pues el animal no conoce las realidades¹⁸⁴ en cuanto realidades. En este sentido, la estimación nos permite descubrir la “conveniencia o nocividad para la propia naturaleza”¹⁸⁵. Sin embargo, en el hombre el ejercicio de esta facultad no se limita a reconocer si algo es nocivo o conveniente, sino que permite el descubrimiento de valores vitales y su comparación o

¹⁸³ *Ibidem*, p. 304: «Thomas recognizes that whenever the operations of the sensitive powers are informed and integrated into the acts of reason and will there occurs not just an act of seeing, but a voluntary act of seeing, not just an act of cogitative perception, but a voluntary act of perceiving, and not just a passion of love, concupiscence, or anger, but a voluntary passion of love, concupiscence, and anger. And because it is a voluntary action that flows from the will it is also rational, inasmuch as all objects of the will — the intellectual appetite — are specified by practical reason. Humans do not merely see, perceive, love, and desire, for reason transforms and rationalizes sensitive acts of seeing, perceiving, loving, and desiring, insofar as the human person rationally and voluntarily decides to perform such operations⁴⁰. Finally, because the actuality of all human operations and powers — including reason and will — depend upon the abiding actuality of the rational supposit or human person, it is more accurate to say, not that the panoply of human powers are autonomous agents acting on their own, but that there is one agent, the human person, who — by virtue of their diverse powers — sees, hears, perceives, desires, reasons, and decides in one unified human action.»

¹⁸⁴ LOMBO y GIMÉNEZ AMAYA., *La unidad de la persona. aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia*, p. 76.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 76.

cotejado¹⁸⁶, por lo que es llamada “cogitativa o razón particular”¹⁸⁷. Gracias al conocimiento de la finalidad por la inteligencia, que informa a la cogitativa, permite al ser humano dirigirse más allá de la mera conveniencia o nocividad instintivas¹⁸⁸.

Esta información racional no hace que este sentido interno supere el plano concreto o particular. Por tanto, su actividad sigue estando circunscrita o dirigida a la captación de valores particulares para el individuo o la especie¹⁸⁹. De esta forma, diferenciamos en el hombre, según hemos mencionado, un ejercicio de esta facultad con deliberación racional o sin ella, como instinto o como razón particular, como estimativa o como cogitativa¹⁹⁰.

¹⁸⁶ DE HAAN, D., *Moral perception and the function of the vis cogitativa in Thomas Aquinas's Doctrine of Antecedent and Consequent passions*, p. 304: «We have already noted Thomas's distinction between the cogitative power and the possible intellect, which he distinguishes on the basis of their different formal objects, namely, particular intentions and universal intentions, respectively. In such contexts Thomas often refers to the cogitative power as the 'particular reason' (*ratio particularis*) because it collates individual intentions (*intentionem individualium*), just as universal reason (*ratio universalis*) collates universal notions.»

¹⁸⁷ LOMBO, J. A. y GIMÉNEZ AMAYA, J. M., *La unidad de la persona. aproximación interdisciplinaria desde la filosofía y la neurociencia*, p. 76-77.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 77.

¹⁸⁹ ECHAVARRÍA M. F., *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*, p. 122.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 122-124: «Lo que la psicología moderna llama “instinto”, en la visión tomista no pertenece tanto al orden afectivo, cuanto al cognoscitivo, sobre todo a la estimativa. En realidad, santo Tomás usa el término “*instinctus*” en un modo múltiple. Literalmente, *instinctus* significa impulso. El Doctor Común considera una acción como instintiva, cuando el que la realiza es como impulsado interiormente (y no violentamente) a realizarla, más allá de la deliberación. Así son instintivas las acciones de los animales, que se guían por una especie de juicio natural que produce su capacidad estimativa, sin una deliberación en sentido estricto. [...] Aquí hablamos pues de instinto en un sentido limitado y parcial, en cuanto que una facultad sensitiva impulsa naturalmente desde el interior y sin deliberación a un determinado comportamiento. [...] En el hombre, la estimativa no opera de manera puramente instintiva, sino como “razón particular”, de modo que lo útil y lo nocivo se distinguen por una cierta comparación (*collatio*).»

Que en el hombre quepa un ejercicio de esta facultad sin razón no debe hacernos pensar que este es su ejercicio propio en el hombre. Así, bajo el gobierno de la razón esta facultad sirve a un fin mayor y constituye el “eje de intersección” entre las facultades superiores y las inferiores, y entre el afecto y la sensación¹⁹¹. Esta razón particular incluye la estimación animal pero también algo que recibe de la inteligencia: la comparación de dichas estimaciones, siendo así unificadora de la vida humana¹⁹².

Este perfeccionamiento que recibe de la inteligencia no solo le sirve para comparar diferentes particulares, pues la vida del hombre no se reduce al mero conocimiento particular, sino que tiene un papel fundamental en el conocimiento intelectual, contribuyendo a la formación del concepto¹⁹³. Por decirlo de algún modo, la perfección recibida por este sentido interno no solo se traduce en un perfeccionamiento de la propia facultad, sino que es perfeccionada para servir (de un modo más elevado que la estimativa) a la inteligencia. La cogitativa y su ejercicio son fundamentales para la intelección, permitiendo que el particular pueda ser iluminado o no por el entendimiento agente¹⁹⁴ y, así, se conforme el concepto mediante la abstracción de las especies inteligibles que serán objeto del entendimiento posible¹⁹⁵. No es viable

¹⁹¹ RODRÍGUEZ, V., *Los sentidos internos*, p.117.

¹⁹² *Ibidem*, p. 118-119.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 119-121.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 121.

¹⁹⁵ DE HAAN, D., *Moral perception and the function of the vis cogitativa in Thomas Aquinas's Doctrine of Antecedent and Consequent passions*, p. 301: «The aforementioned universal intentions are more commonly referred to as intelligible species, which are abstracted from the phantasms formed by the higher internal senses, namely, imagination, memory, and the cogitative power, or concepts expressed by acts of intellectual understanding. Such universal intelligibles serve to differentiate another cognitive power, namely, the intellect or more specifically, the potential or possible intellect. This power has for its object the abstract universal quiddity that transcends all particular existing instantiations of a common nature. But for Thomas, the intellect

que el intelecto posible considere las especies universales sin recurrir a las aprehensiones o juicios particulares de la cogitativa¹⁹⁶.

Este ejercicio como razón particular (es decir, subordinado a la orientación práctica del intelecto posible¹⁹⁷) no solo permite la formación del concepto, sino también el conocimiento del singular¹⁹⁸, pues no hay comprensión total sin una cierta conversión al

never exercises a complete act of understanding without turning to the phantasms. »

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 305: «*But this distinction between particular and universal reason has more than a mere nominal significance, for he often introduces the distinction to illuminate the unified co-operation of the cogitative power and possible intellect in practical reasoning. While the speculative intellect concentrates on universals, practical reasoning must be oriented to the concrete particulars of human action, and for this task the possible intellect alone is insufficient. This is because the possible intellect only directly apprehends, judges, and reasons about universals. In order to cognize particulars, practical reason must draw upon the apprehensions, judgments, and discursive operations of the cogitative power, which does cognize the singular intentions that are integral to practical reasoning and human action. »*

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 305: «*Most interpretations of Thomas take practical reason to be an operational orientation that belongs exclusively to the possible intellect — which some passages do indeed suggest⁴³. A closer investigation of Aquinas's more detailed treatments of practical reason, however, reveals that his account is subtler. For Thomas, 'practical reason' is a metonymical notion that indicates a concert operation achieved by the united acts of the cogitative power subordinated to the practical orientation of the possible intellect.»*

¹⁹⁸ RODRÍGUEZ, V., *Los sentidos internos*, p. 121-122: «Alcanza, pues, la cogitativa la naturaleza substancial de las cosas, bien sea singularizada, en concreto. Lo dejó perfectamente explicado Santo Tomás, al hablar del sensible "per accidens". "Lo que no es conocido por el propio sentido, si es algo *universal*, lo conoce el *entendimiento*, aunque no todo lo que puede ser aprehendido por el entendimiento en el objeto sensible puede decirse *sensible per accidens*, sino tan sólo lo que descubre el entendimiento inmediatamente al ocurrir la sensación. Así como veo a uno hablar o moverse y percibo inmediatamente su vida con el entendimiento, de modo que puedo decir que lo veo vivir. En cambio, si se aprehende en *singular*, por ejemplo, si al ver algo de tal color, percibo a *este hombre o a este animal*, tal aprehensión en el hombre se hace mediante la potencia *cogitativa*, llamada también *razón particular*, por ser comparadora de las intenciones individuales, como la razón universal lo es de las formas universales.»

fantasma de la imaginación, la memoria y la cogitativa¹⁹⁹. Asimismo, la cogitativa en unión con la inteligencia puede conocer al individuo bajo una “naturaleza común”; en cambio, la estimativa no conoce al individuo más que como “término o principio de alguna acción o pasión”²⁰⁰.

Este perfeccionamiento racional no solo sirve para la primera de las operaciones intelectuales descritas por Santo Tomás (simple aprehensión); también lo hace al resto de operaciones. Según esto, para poder realizar juicios es necesario la cogitación o, siendo más precisos, que participe mediante su aprehensión y

¹⁹⁹ DE HAAN, D., *Moral perception and the function of the vis cogitativa in Thomas Aquinas's Doctrine of Antecedent and Consequent passions*, p. 301: «The aforementioned universal intentions are more commonly referred to as intelligible species, which are abstracted from the phantasms formed by the higher internal senses, namely, imagination, memory, and the cogitative power, or concepts expressed by acts of intellectual understanding. Such universal intelligibles serve to differentiate another cognitive power, namely, the intellect or more specifically, the potential or possible intellect. This power has for its object the abstract universal quiddity that transcends all particular existing instantiations of a common nature. But for Thomas, the intellect never exercises a complete act of understanding without turning to the phantasms. »

²⁰⁰ RODRÍGUEZ, V., *Los sentidos internos*, p. 122: «[...] Esta potencia, en su grado supremo, participa algo de la facultad intelectual, dándose una cierta conjunción de sentido y entendimiento. El animal irracional, en cambio, aprehende la intención individual mediante la estimativa natural, por la cual la oveja, a través del oído o la vista, conoce su propio hijo y otras cosas por el estilo. Hay, sin embargo, una gran diferencia entre la cogitativa y la estimativa a este respecto. Y es que la cogitativa aprehende al individuo en cuanto existe bajo la naturaleza común, en virtud de su unión con el entendimiento en el mismo sujeto. Por eso conoce a este hombre en cuanto que es este hombre y a este leño en cuanto es este leño. La estimativa, en cambio, no aprehende al individuo en cuanto está bajo la naturaleza común, sino solamente en cuanto que es término o principio de alguna acción o pasión. Es la base de la inducción del concepto universal [...], percibe en cierto modo, el mismo universal [...]. '[...] Si el sentido tan sólo alcanzase lo que hay de particular y no percibiese a la vez de algún modo la naturaleza universal en lo particular, no habría posibilidad de que de la aprehensión del sentido se originase en nosotros el conocimiento universal'.»

juicios particulares del discurso intelectual como silogismo práctico²⁰¹.

Debemos diferenciar dos tipos de juicios: unos juicios “estáticos” (o según el ser), que nos permiten juzgar lo que las cosas son; y otros juicios “dinámicos”, que nos permiten juzgar cómo obran las cosas²⁰². A su vez, esta facultad, en tanto que participa de la razón, no sólo permite la operación del juicio intelectual, sino que permite al hombre realizar juicios particulares²⁰³. Vemos cómo esta información de la razón nos habilita para realizar juicios tanto teóricos como prácticos, ya sea en el plano particular como en el plano intelectual.

Siguiendo a De Haan²⁰⁴, debemos diferenciar dos tipos de actos de la cogitativa y el intelecto, a saber: *per accidens*, cuando su acto

²⁰¹ DE HAAN, D., *Moral perception and the function of the vis cogitativa in Thomas Aquinas's Doctrine of Antecedent and Consequent passions*, p. 306: «The relevance of Thomas's account of the unity of human action through the subordination of the operations of lower powers to higher powers becomes clearer in this passage. It is because the cogitative power qua particular reason is able to participate in the discursive reasoning of the possible intellect that it can act as an instrument subordinate to universal reasoning. Acting as first cause the universal reason and the subordinated act of the particular reason function cooperatively in the single unified operation of practical reasoning. This why Thomas can insist that the practical syllogism of practical reason consists in a universal major formed by the possible intellect, a singular minor presented by the cogitative power, and the conclusion, which is the decision to act⁴⁵. This integrated operation of the universal and particular reason also provides the human person with the ability to identify themselves as an individual subject with individual desires and obligations that fall under certain universal precepts. Thomas's example is of practical reason's integration of the universal precept to honour one's parents, with the particular identification that I am a son, who ought to honour my parents here and now. »

²⁰² RODRÍGUEZ, V. *Los sentidos internos*, p. 123.

²⁰³ *Ibidem*, p. 123-124.

²⁰⁴ DE HAAN, D., *Moral perception and the function of the vis cogitativa in Thomas Aquinas's Doctrine of Antecedent and Consequent passions*, p. 310-317.

es concomitante a una sensación, y así es denominado percepción; y *per se*, cuando su acto se da al margen de una sensación simultánea. El acto *per se* o pensamiento cogitativo puede realizarse mediante la formación de imágenes lingüísticas (hablarse a sí mismo) o mediante la formación de imágenes sensibles acerca de aquello en que se piensa. Estos dos tipos de objetos o imágenes (*per se* sensibles y *per se* imaginables) son objeto de dos formas de conocimiento *per accidens* de la cogitativa: la sensación incidental y la imaginación incidental. Este autor, al describir los dos actos cogitativos, está asumiendo que esta facultad, al encontrarse involucrada en la percepción de la realidad, capta *per accidens* una serie de significados acerca del objeto *per se* sensible captado por los sentidos externos, integrado por el sensorio común e imaginado por la imaginación; es decir, la intención de algo sentido o sensación incidental. En cambio, esta facultad, precisamente por su mayor independencia del objeto sentido, también tiene el poder de evocar una serie de imágenes que no han sido sentidas, sino que constituyen un ejercicio de ejemplificación o simbolización de algo pensado.

Estos *per se* imaginables se encuentran, de algún modo, fundamentados en percepciones previas, pero su evocación no se corresponde totalmente con algo sentido. Para ejemplificar estos dos actos pongamos un caso ilustrativo. Si nos situamos en Barcelona en el mes de agosto, con una temperatura de 30 grados y humedad del 80%, al pasar delante de una heladería, veremos los diferentes helados que se encuentran en el mostrador. Por su frescor, color y dulzura, descubriremos *per accidens* una intención o significado vital que será de mucha conveniencia para nuestro estado de sofoco, siendo este acto un acto perceptivo o captación *per accidens* de una sensación incidental. En cambio, si nos encontramos en la misma situación anteriormente descrita pero no existe ningún tipo de heladería a la vista, es probable que nos hablemos internamente mediante imágenes lingüísticas diciéndonos: “¡qué bueno sería tomarme un helado ahora mismo!” Y

surgirían en nosotros una serie de imágenes tanto visuales como gustativas de los más magníficos helados jamás expuestos en ningún anuncio. Estos helados imaginados incidentalmente, no han sido sentidos, de hecho, no existen en la realidad, pero igualmente la cogitativa capta su conveniencia o intención.

Entendemos ahora de un modo más profundo aquellas afirmaciones que realizamos anteriormente, pues la cogitativa no solo vertebrata ese conocimiento intelectual del singular sino que también es capaz de conectar un concepto, juicio o raciocinio con imágenes sentidas o imágenes imaginadas de las cuales también percibe su conveniencia o nocividad.

Siguiendo a este autor, tampoco es lo mismo, con respecto a las pasiones, estimar una intención referida a la naturaleza común o aspectual que estimar la intención de una acción o la estimación de una pasión (intención afectiva). Por la intención de acción, el propio sujeto estima de lo que es capaz y, por la estimación afectiva, se interpreta una acción o pasión como conveniente o nociva. Lo que algo es particularmente bajo una naturaleza común, el repertorio de conductas de que es capaz el sujeto y el juicio acerca de la nocividad o conveniencia de un acto o una pasión constituyen las tres intenciones o percepciones²⁰⁵ que son objeto de la cogitativa y son claves en la percepción moral. Estos tres juicios se corresponden a la división realizada por Victorino Rodríguez, siendo las dos últimas intenciones dos subdivisiones de los juicios dinámicos y la primera la correspondiente a los juicios estáticos.

Veamos con un ejemplo estas diferentes estimaciones. Si un niño va por la calle y se encuentra con unos compañeros de clase violentos, en primer lugar, estima su aspecto exterior; es decir, estima por una serie de características particulares que se trata de

²⁰⁵ DE HANN, D., *Perception and the Vis Cogitativa: A Thomistic Analysis of Aspectual, Actional, and Affectional Percepts*, p. 21- 47.

otros niños como él, pero de alguna manera (por su aspecto exterior) indican que se trata de un tipo de niños que potencialmente podrían ser peligrosos (intención aspectual). Eso hará que el niño estime acerca de sus capacidades para afrontar un posible peligro procedente de esos compañeros agresivos y juzgará como conveniente huir, atacar, pedir ayuda o bloquearse (intención de acción). Si esos posibles agresores le ven y se acercan caminando con ánimo de hacerle daño, ese niño estimará dicha acción como potencialmente nociva. Finalmente, si recibe golpes de esos niños, estimará ese acto y la pasión en él como nociva (intención afectiva). El juicio acerca del aspecto exterior de esos niños, el juicio acerca de sus capacidades para afrontar un posible peligro y el juicio acerca de las acciones que llevan a cabo o la pasión que surge en él; son tres juicios diferentes acerca de objetos diferentes: la naturaleza de aquello que estoy percibiendo, la propia capacidad y la nocividad o conveniencia de un acto o pasión. Estos tres juicios serán clave cuando veamos las pasiones pues no es posible especificarlas si no consideramos estas tres estimaciones que son constitutivas de dicha pasión.

Estas tres intenciones o percepciones, como continúa diciendo De Haan, serán morales en tanto que sean acompañadas de un acto de razón práctica y, en ausencia de este acto, serán solo potencialmente morales. Así como existen pasiones antecedentes y consecuentes al juicio práctico, existen actos cognoscitivos antecedentes o consecuentes al juicio práctico. Las percepciones antecedentes serán potencialmente morales y las percepciones consecuentes serán morales.

Como continúa explicando este autor²⁰⁶, una intención afectiva, estimada sin razón práctica, especifica el objeto de la pasión antecedente y, solo una estimación sincronizada con un acto de razón práctica puede especificar una pasión consecuente. Ya sea por desbordamiento o por elección, estas pasiones consecuentes podrán ser objeto de ordenación por parte de la voluntad. Sin embargo, surge el problema de ordenación de las pasiones antecedentes y sus percepciones correspondientes. El mismo autor explica cómo en el caso del virtuoso, estas pasiones pueden ser más leves u ordenadas gracias al perfeccionamiento racional del repertorio perceptivo, o lo que es lo mismo, gracias a hábitos perceptivos de la cogitativa²⁰⁷.

Las apreciaciones que este autor nos plantea siguiendo a Santo Tomás nos hacen de algún modo sostener que, si bien es cierto que esta facultad recibe diferente designación en animales y en el hombre, cuando en el hombre el ejercicio de esta facultad se da sin integrarse en la razón particular, es decir, estimando una acción o pasión sin conocimiento del objeto en cuanto objeto, dicho acto será un acto antecedente semejante al estimativo (animal). En cambio, cuando esa estimación surge de un conocimiento intelectual del singular realizado por la cogitativa integrada en la razón particular, dicho acto es propiamente humano.

Si decimos que en el virtuoso o en el santo estas estimaciones y las pasiones derivadas de dichas estimaciones pueden ser más fácilmente ordenables, no es porque en todos los casos sean leves, pues el virtuoso también puede sufrir atrocidades, sino porque de alguna manera la vida virtuosa del hombre hace que progresivamente cogitemos más y estimemos menos, haciendo que

²⁰⁶ DE HAAN, D. *Moral perception and the function of the vis cogitativa in Thomas Aquinas's Doctrine of Antecedent and Consequent passions*, p. 317-323.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 323-328.

la estimación y la pasión antecedente dure menos en el tiempo y rápidamente se restablezca un juicio cogitativo.

Esto que afirmamos es de especial relevancia en el padecer del hombre. Algunos hombres, ante los más mínimos signos de desdén o abandono por parte de otros se ven invadidos por vehementemente ira, temor y tristeza y se comportan como animales replegándose o explotando. En cambio, el hombre virtuoso es capaz de padecer más ordenadamente, precisamente porque la virtud ha hecho que en su vida, tanto en el actuar como en el padecer, dichas estimaciones (animales) sean más fácilmente integrables en un acto cogitativo. De alguna manera, observamos que la virtud no solo hace que el hombre actúe bien sino que incluso conquista esferas o actos del hombre compartidos con otras especies. Así, el alma racional, por la virtud, no solo manifiesta más en cada una de sus potencias su racionalidad en el actuar, sino también en el padecer.

Como la inteligencia tiene “juicio absoluto de los primeros principios”, la cogitativa “tiene juicio absoluto de los singulares”, constituyendo el “*experimentum*”²⁰⁸; o, lo que es lo mismo, el conocimiento de algo particular conocido en diversos singulares de donde la inteligencia se sirve para abstraer y juzgar²⁰⁹. Esto será

²⁰⁸ RODRÍGUEZ, V., *Los sentidos internos*, p. 125: «En el Comentario a la Ética dejó bien señalados los dos aspectos indicados: juicio sensitivo consumado en ella, y preparación del juicio intelectual: “Como pertenece al entendimiento el juicio absoluto de los primeros principios, en universal, y a la razón el discurso de los principios a las conclusiones, así también sobre el singular la potencia cogitativa se llama entendimiento en cuanto *tiene juicio absoluto de los singulares*” [...]. Este juicio de la cogitativa, especialmente cuando es dinámico, se traduce en una palabra muy frecuente en Aristóteles y Santo Tomás: el EXPERIMENTUM.»

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 125-126: «El *experimentum o experientia* es una forma de conocimiento complejo que no trasciende el orden de lo sensible. Siendo un solo acto, implica dos o más términos singulares relacionados entre sí. Se trata de un juicio producido por la cogitativa. Es algo medio entre la memoria sensitiva y la intelección [...]. “De la sensación se origina la memoria en

fundamental para la formación de conceptos y para los “juicios de causalidad”²¹⁰. Solo mediante esta subordinación o integración de la razón particular en la razón universal es posible la actualización de los principios intelectuales del orden práctico en el caso particular. Solo si consideramos la integración de la razón particular y la razón universal en la razón práctica es posible considerar actos humanos unificados²¹¹.

El *experimentum* que surge del ejercicio de la cogitativa se integra en el hombre en los hábitos del conocimiento como son el arte, la

aquellos animales en que perdura la impresión sensible... La memoria muchas veces repetida sobre una misma cosa, pero en diversos singulares, produce el experimento, pues *experimento* no parece ser otra cosa que tomar algo de 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 [...]. 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 [...]. He aquí el papel del *experimentum* de la cogitativa en la elaboración de los juicios universales de orden dinámico, y el origen experimental del concepto de causalidad.»

²¹⁰ *Ibidem*, p. 126.

²¹¹ DE HAAN, D., *Moral perception and the function of the vis cogitativa in Thomas Aquinas's Doctrine of Antecedent and Consequent passions*, p. 307: «Because Thomas unequivocally restricts the possible intellect's formal objects to universals, many of his readers have difficulties reconciling this restriction with his doctrine of practical reason, and its capacity to intend singular ends and to deliberate and decide about singular operables, that is, individual human actions. When the cogitative power is completely omitted from the story, the critics' objections seem to be directly on target. We have shown to the contrary how far off the mark such interpretations are, for Thomas clearly holds that practical reason integrates the cognition of universals and particulars obtained by universal and particular reason, and their operations constitute a unified human action insofar as the inferior power is ordered by the higher power. in order to elucidate further these commonly omitted details of Thomas's account of practical reason the next section will address the function of the ratio particularis in the moral perception of individual means and ends of human action". »

prudencia y otros tantos²¹². En cambio, cuando no se da esta comparación o este servicio a la razón por parte de la cogitativa, esta facultad se comporta como estimativa, de tal forma que la memoria pueda quedar acostumbrada, como ocurre en los animales, al margen de la razón. Esto no constituye experimento sino costumbre o mala costumbre de la memoria, y así, se estima un

²¹² RODRÍGUEZ, V., *Los sentidos internos*, p.127-129: «Debemos añadir que el concepto de experimento abarca también *la disposición habitual que facilita el juicio sobre los particulares*. Es lo que en castellano expresamos usualmente con el término “experimento”, “tener experiencia”, “obrar con experiencia”, etc. En cambio “experimento” lo usamos más bien para expresar el acto de experimentación o su resultado objetivo. Como disposición habitual de la cogitativa, el experimento debe integrarse a los hábitos del conocimiento, tanto científicos como artísticos y prudenciales, sin abandonar, desde luego, su propia facultad. Este aspecto habitual del experimento lo había ya matizado Santo Tomás antes de comentar los Analíticos: “El *experimentum* resulta de la comparación de muchos singulares conservada en la memoria. Tal comparación es propia del hombre y pertenece a la *cogitativa*, llamada también *razón particular*, la cual compara las intenciones individuales, como la razón universal las universales. Y como los animales, a fuerza de muchas sensaciones y memoria *se acostumbran (consuescunt)* a proseguir y evitar algo, de ahí que parezca participar algo del experimento, aunque poco. Los hombres, en cambio, por encima del experimento, que pertenece a la razón particular, gozan de razón universal, por la que rigen su vida, al ser lo principal que hay en ellos. La misma relación que dice el *experimento a la razón particular y la costumbre a la memoria, en los animales, la dice el arte a la razón universal*. Por eso, así como los animales siguen un régimen perfecto de vida cuando su memoria ha sido acostumbrada, debido a la domesticación o de cualquier otro modo, así también el régimen perfecto del hombre lo da la razón perfeccionada por el arte...” [...] “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. *Y por dar el experimento poder obrar con facilidad, se asemeja mucho al arte y a la ciencia. La semejanza está en que en ambos se toma algo común de muchos, y la desemejanza está en que en el arte se forman universales, mas por el experimento no se alcanza más que singulares*”. Recoge también el ejemplo aristotélico ya conocido: ‘Cuando el hombre conoce que esta medicina resultó bien a Sócrates y a Platón en tal enfermedad, y a otros muchos particulares, sea lo que fuere, esto pertenece a la experiencia. Mas cuando uno infiere que esto tiene eficacia para todos en tal especie determinada de enfermedad, y según tal compleción, lo mismo que alivió de la fiebre a flemáticos y coléricos, esto ya pertenece al arte’.»

efecto en la propia naturaleza, pero no se puede conocer el singular. Esta noción será clave para explicar el trauma, pues precisamente en este fenómeno se da una alteración del juicio del singular y un impedimento por parte de la razón para conocer el singular²¹³.

Como hemos explicado anteriormente, la cogitativa, en tanto que informada por la razón, es fundamental para la formación del concepto y para el juicio. Así como es fundamental para estas dos operaciones de la inteligencia lo es para la última de ellas: el raciocinio, permitiendo no solo un razonamiento particular que es propio de la cogitativa sino también un raciocinio intelectual²¹⁴. Tal como se mencionó anteriormente, cuando esta facultad se encuentra desinformada por la razón se comporta como estimativa, impidiendo no solo la comparación sino también la formación de *experimentum* y, por tanto, la incapacidad de juicio particular y raciocinio particular. De este modo, las estimaciones animales (en tanto que no pueden ser cogitadas) acostumbrarían al hombre y lo atarían a dicha costumbre sumiendo todo juicio y raciocinio particular a un mero proceder instintivo. La costumbre se convierte en lo que ordena su obrar particular, ya sea ésta buena o perversa.

²¹³ *Ibidem*, p. 129.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 130: «Supuesto que la cogitativa tenga la función de juzgar sobre los singulares, no hay inconveniente en concederle la facultad de discurrir o hacer raciocinios también sobre singulares [...]. Volviendo al ejemplo conocido: Tal hierba me ha curado una y otra vez de tal enfermedad (juicio experimental). Luego también me curará ahora de esta misma enfermedad [...]. “Así como pertenece al *intellectus* el juicio absoluto de los primeros principios en universal, a la *ratio*, en cambio, le pertenece el discurso de los principios y las conclusiones, así también respecto de los singulares, la potencia cogitativa se llama *intellectus* en cuanto profiere juicio absoluto sobre los singulares. Y se llama, en cambio, *ratio particularis*, en cuanto discurre de uno en otro”. En la suma Teológica [...] habla *del acto o movimiento de deliberación sobre intenciones particulares* propio de una facultad sensitiva, que es concretamente la cogitativa.»

Así como ocurre con las tres operaciones de la inteligencia, esta facultad juega un papel fundamental en el conocimiento intelectual de los singulares: “conduce inmediatamente al entendimiento a alcanzar el singular”²¹⁵, pues el entendimiento “no conoce directamente el singular”²¹⁶. En cambio, cuando esta facultad no actúa sirviendo a la razón, este proceso queda truncado y no puede ser reconocido el universal en el particular. Así, la razón no puede experimentar lo conocido intelectualmente en el particular²¹⁷.

Si, como hemos visto, la cogitativa, en tanto que dirigida por la razón, juega un papel como eje vertebrador en el ámbito cognoscitivo permitiendo la integración entre el singular y el universal, también juega un papel fundamental e igualmente integrador con las facultades apetitivas debido a su función en el “conocimiento del bien” y del mal²¹⁸. Esta es la facultad que formal y directamente influye al apetito sensible, pero eso no quiere decir que material o accidentalmente otros sentidos internos puedan

²¹⁵ *Ibidem*, p. 131-132: «Suponemos conocida la doctrina tomista del conocimiento intelectual del singular. En síntesis: “Conoce (el entendimiento) directamente la naturaleza específica; al singular llega por *cierta reflexión* en cuanto vuelve sobre los fantasmas, de los cuales han sido abstraídas las especies inteligibles”. Y esto tanto en el conocimiento espontáneo de las cosas sensibles que nos afectan, como en el conocimiento procurado libremente por nosotros. [...] La idea se elabora inmediatamente sobre la especie de la cogitativa. Luego también la cogitativa es la que conduce inmediatamente al entendimiento a alcanzar el singular. El ejemplo que había puesto Aristóteles en el lugar citado lo indica claramente: “el sentido conoce la carne en concreto; el entendimiento la esencia de la carne; pero a través de aquel sentido llega a conocer tal carne”. Ahora bien -añadimos-, la carne es un sensible “per accidens”, objeto de la cogitativa.»

²¹⁶ *Ibidem*, p. 132-133.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 133-134.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 139.

despertar emociones²¹⁹. La imaginación y el sentido pueden movilizar al apetito mediatamente²²⁰. Y, así, cabría la movilización de determinados apetitos por estimación animal de una imagen o una sensación, algo en lo que profundizaremos más adelante.

Por su parte, la cogitativa también juega un papel fundamental en el ejercicio voluntario, pues “tiende al bien en toda su universalidad, pero realizado en los singulares”²²¹. Es evidente que, para que este ejercicio voluntario pueda llevarse a cabo, no solo basta la voluntad, sino que la cogitativa debe ser usada para tal fin, siendo el juicio de ésta el que finalmente moviliza a la acción voluntaria concreta²²². Así como sin el ejercicio de la cogitativa no es posible el acto voluntario concreto, tampoco es posible la regulación voluntaria de las propias emociones sin su concurso²²³.

d. La cogitativa o estimativa y el trauma

En este punto en el que nos encontramos queremos poner de relieve el papel tan fundamental que ocupa esta facultad en la formación de traumas. No es este el momento de dar una definición completa del fenómeno al que nos estamos refiriendo, pero sí rescatar los elementos que serán indispensables para formular su definición.

Para entender el trauma psicológico es indispensable diferenciar entre la estimación natural (antecedente al juicio) llevada a cabo por la estimativa y la valoración (consecuente) de la cogitativa

²¹⁹ *Ibidem*, p. 129-141.

²²⁰ *Ibidem*, p. 141-150.

²²¹ *Ibidem*, p. 154-155.

²²² *Ibidem*, p. 155-156.

²²³ *Ibidem*, p. 156.

informada por la razón²²⁴. Si bien es cierto que se suele diferenciar estimativa en los animales y cogitativa en los hombres, no debemos olvidar que el hombre es un animal. Es cierto que esta facultad se encuentra perfeccionada por la razón pero no por ello deja de funcionar una estimación natural en el hombre. Dicha estimación es plástica, se ve modificada por el uso normal de la cogitativa y, en ausencia de cogitativa, el ser humano estima de un modo natural. Así, existe un interés básico conforme a la naturaleza en el hombre como animal. Esta estimación no solo se ve transformada por el uso de la cogitativa, sino que va evolucionando en función de la edad del niño y del adulto. No es la misma estimación natural la de un niño recién nacido que la de un niño de 6 años o la de un adolescente. De alguna manera, la participación racional de la cogitativa transforma no solo a la propia cogitativa, sino también la estimación natural dentro de unos márgenes.

²²⁴ JUANOLA J. Á., *Actualidad psicológica de la teoría de los sentidos internos en Santo Tomás de Aquino*, p. 88-89: «La naturaleza de cualquier animal está dispuesta para percibir la realidad como principio o término de una acción o pasión; dicho de otro modo, como significativa en orden a sus necesidades vitales. Los animales sólo están abiertos a los significados de la realidad según lo dispone la naturaleza; en cuanto carnívoro, herbívoro, parásito, etc. El hombre, en cambio, de acuerdo con la naturaleza racional que le es propia, está capacitado para trascender este significado “interesado”, en aras del significado esencial de las realidades conocidas; de tal manera que para el ser humano todo es potencialmente significativo e interesante. Esta apertura es posible por la capacidad intelectual que posee, mediante la cual alcanza la esencia de la realidad y entiende por lo que ella misma es. La estimativa dirige la vida animal. Su operación se da, principalmente, por inclinación natural; aunque puede ser matizada por la experiencia, en los animales capaces de aprehender. La poca variabilidad de la conducta animal se explica porque “los demás animales [distintos al ser humano] no persiguen lo conveniente ni huyen de lo nocivo por una deliberación de la razón, sino por el instinto natural de la potencia estimativa: y estos instintos naturales también están en los niños; de donde también cogen los pechos, y las demás cosas de su conveniencia, aunque no hayan sido enseñados por nadie”.»

Como podemos observar, esta estimación natural en el hombre aunque es semejante al animal e incluye la animalidad, no es la animalidad de un perro o un delfín²²⁵, pues de la misma manera que diferentes especies de animales estiman animalmente de diferente modo, el hombre en tanto que animal diferente a todas las demás especies también estima de un modo diferente. En el hombre no solo se da una estimación diferente a los demás animales sino que también, gracias al ejercicio cogitativo informado por la razón, dicha estimación se va modificando y diferenciando a lo largo de la vida. Por poner un ejemplo: el ser humano estima naturalmente a su padre y a su madre, pero esta estimación natural en nada se parece a la del resto de animales, algo evidente para cualquier padre de recién nacido.

Esta estimación natural humana da lugar a una “inclinación natural”²²⁶ humana que, como ocurre con la estimación, es natural del hombre en tanto que animal. El ser humano, en circunstancias normales, puede conocer esas inclinaciones y estimaciones naturales²²⁷; pero, ante eventos de tal magnitud que atentan contra los bienes naturales y fundamentales del hombre, se hace muchas veces complicado u obscuro conocerlas para ordenarlas. No hay que olvidar que esas inclinaciones y estimación naturales son de alguna manera participación de los primeros principios.

²²⁵ ECHAVARRÍA, M. F., *La corporalidad humana según Tomás de Aquino*, p. 359-362.

²²⁶ JUANOLA J. Á., *Actualidad psicológica de la teoría de los sentidos internos en Santo Tomás de Aquino*, p. 91: «Santo Tomás no parece utilizar la palabra “instinto” como sustantivo sino como adjetivo, para indicar la naturaleza del individuo como referente del acto que se esté adjetivando. El término “instinto”, de uso equívoco en la psicología contemporánea, encontraría su análogo tomista en la expresión “inclinación natural”, a la que el animal sigue, y que será diversa según la especie el animal en cuestión. Consecuentemente a la estimación animal, los apetitos son movidos naturalmente según el orden de la naturaleza animal.»

²²⁷ *Ibidem*, p.92.

Si la inteligencia tiene presente los primeros principios universales e inmutables del orden práctico, la cogitativa debe partir de los primeros principios singulares en cuanto fines o causas finales del ser humano²²⁸. Estos fines singulares de su obrar son una concreción de aquellos primeros principios de la sindéresis, pues en tanto que principios naturales inundan toda la naturaleza humana y alcanzan también de un modo particularizado la estimación singular, pudiendo realizar juicios absolutos acerca de los singulares²²⁹. Puedo saber que el hombre tiende de forma natural a la vida en sociedad, pero si no conozco esta sociedad concreta en la que vivo y no entiendo que la sociedad es un fin de mi acción concreta, nunca sería posible aplicar aquellos principios que son ley para el hombre. No es posible, sin el concurso de esta facultad, entender la acción humana singular ni sus fases (deseo, intención, deliberación, decisión, ejecución y goce) sin considerar que sigue fines singulares y emplea medios singulares²³⁰. Esta razón particular participa de la intención de la razón práctica de

²²⁸ DE HAAN, D., *Moral perception and the function of the vis cogitativa in Thomas Aquinas's Doctrine of Antecedent and Consequent passions*, p. 309: «Now practical reason must have some understanding of these singular principles, and because such singular intentions are cognized by the cogitative power, it belongs to the cogitative power to understand the singular ends and first principles of human action. And this is also why Thomas says that prudence belongs to the internal sense power called the cogitative or estimative power and particular reason; for as an integral part of practical reason, the operations of the cogitative power must also be perfected by prudence.»

²²⁹ *Ibidem*, p. 309.

²³⁰ *Ibidem*, p. 310: «Now practical reason cannot be oriented towards universal means and ends alone, for human actions are singular and occur in the concrete here and now. This is why practical reason must also attend to the ways in which particular means and ends fall under universal means and ends.»

un fin singular y la deliberación y decisión de medios singulares²³¹.

En el hombre esta estimación natural que se da de forma espontánea²³² sigue existiendo en cuanto perteneciente al acto cogitativo y, por norma general, el hombre compara intenciones particulares informado por la razón y partiendo de los principios naturales del orden práctico que tienen su reflejo en la estimación natural. Cuando un ser humano tiene delante a su padre o a su madre tiende a ellos por un acto cogitativo informado por los primeros principios de la razón y dicho acto cogitativo incluye la estimación natural.

Sin embargo, ¿qué ocurre si, por un lado, surge una estimación natural de un bien fundamental para el hombre y, por otro, una valoración particular procedente del acto cogitativo? El trauma.

²³¹ *Ibidem*, p. 310: «We have just seen that Thomas ascribes such responsibilities to the operations of the *ratio particularis*. Hence, because it understands the singular ends of practical action, the cogitative power not only participates in practical reason's deliberations and decisions about means ordered to the ends, but the particular reason must also contribute to the phase of human action whereby we intend an end. And though there is less textual evidence to support it, we might, by parity of reasoning, also infer that Thomas is committed to the cogitative power's participation in any acts of practical reason whereby we might wish for a singular thing or enjoy a particular good that has been obtained through the execution of some human action.»

²³² JUANOLA J. Á., *Actualidad psicológica de la teoría de los sentidos internos en Santo Tomás de Aquino*, p. 93: «Entonces, el Aquinate considera que la estimativa y la cogitativa son facultades análogas, pero toman nombres distintos según se refiera 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 la cual se comparan intenciones universales. La actividad de la cogitativa, en consecuencia, cumple un papel clave en el proceso cognoscitivo porque su actividad prepara los fantasmas para ser entendidos.»

El trauma precisamente establece una contradicción entre la valoración cogitativa informada por la razón y la estimación natural. Para entender este elemento nuclear será necesaria una mayor explicación, pero queremos, en el momento en el que nos encontramos, exponerlo.

Precisamente, en el hombre, si existe una cogitación es para conocer más profundamente los singulares y, por tanto, para ir más allá de la simple estimación natural²³³. Así, lo estimado naturalmente es también conocido por la razón particular. Es este justamente el defecto o desorden propio del trauma: la imposibilidad de la razón particular para evaluar o profundizar en el conocimiento particular de un mal que atenta contra un bien al cual tendemos de forma natural. La estimación natural de un niño violado por su padre es negativa y produce dolor; sin embargo, su evaluación cogitativa es de bondad, porque es su padre. Vemos así cómo ambas estimaciones son contradictorias. Los niños sufren a lo largo de su existencia muchas contradicciones en el ámbito educativo (por ejemplo: “papá dice que no hay caramelos”) pero estas contradicciones no versan sobre aquellos bienes tan fundamentales para la vida del hombre ni impiden el acto cogitativo.

Justamente, estos bienes son los que afectan al perfeccionamiento del hombre en cuanto hombre (los bienes de los primeros principios). Gracias a la cogitativa, en tanto que informada racionalmente, podemos “enjuiciar”²³⁴ a nuestro padre como perteneciente al género de padre, pero si nuestro padre atenta contra la

²³³ *Ibidem*, p. 95: «La estimativa natural es la facultad por la que se rigen los animales en su motivación; en el ser humano, en cambio, es la cogitativa en cuanto razón particular -pues queda transformada porque participa de la razón; no para sobreponérsele, sino para penetrar más profundamente en el conocimiento de los singulares.»

²³⁴ *Ibidem*, p. 96.

supervivencia del niño, surge una discordancia entre la estimación natural y la valoración del padre (dolor-violación vs padre-cuidador).

De forma ordinaria, el hombre cuando evalúa cogitativamente evalúa más lentamente porque la información racional permite comparar más aspectos que exceden la estimación natural²³⁵. Sin embargo, cuando la evaluación es un hecho traumático, se entorpece e incluso impide este proceso, no pudiéndose evaluar particularmente lo que estimativamente se considera.

Esta contradicción impide que el hombre tenga un conocimiento intelectual o racional del evento particular que es el evento traumático; precisamente por la imposibilidad del juicio particular de la cogitativa²³⁶ que surge de la contradicción con la estimación natural. No se puede aplicar el principio natural de filiación cuando existe, por ejemplo, una violación por parte del padre.

Este juicio particular desde la razón no puede llevarse a cabo con la consideración del evento traumático, quedando esta facultad indispuesta en lo referente a lo sucedido, aunque puede continuar ejerciéndose en otra serie de situaciones. Estando esta facultad indispuesta solo existe la estimación natural de la acción del agente que es pasión en el traumatizado²³⁷. ¿Cuál es la razón de

²³⁵ *Ibidem*, p.96: «La capacidad de responder ante una determinada situación parece resolverse más rápidamente en los animales que en el ser humano. Este hecho puede deberse a que la valoración estimativa es más simple y espontánea, a diferencia de la valoración cogitativa, por la cual se puede estar considerando aspectos que trasciendan la situación. Ello no quita que algunos animales puedan aprender de ciertas situaciones y puedan juzgar intenciones en situaciones que por naturaleza no tendrían ningún valor.»

²³⁶ *Ibidem*, p. 97.

²³⁷ *Ibidem*, p. 98: «Por la estimativa no se aprehende al individuo sino en tanto que es principio o término de una acción o pasión. Esta es una característica que distingue la estimativa animal que *“aprehende su objeto únicamente en cuanto término o principio de la acción y pasión, no en cuanto comprendido en una naturaleza común; por consiguiente, no propiamente en*

esta contradicción? ¿Cuál es la razón de que no se pueda realizar juicio cogitativo del suceso? Hemos mencionado que esta estimación antecedente contradice de algún modo la cogitación pero, a nuestro modo de entender, podría aprehensivamente salvarse si no fuera por la pasión vehemente que se despierta y que impide no solo el acto racional sino también el juicio cogitativo. Esto será más explicado cuando abordemos las potencias apetitivas particulares y en el capítulo dedicado al trauma.

Estando el juicio particular impedido con respecto al hecho traumático, la actuación del traumatizado, aunque aparentemente caótica, responde a una estimación natural²³⁸. De la misma forma que la oveja huye instintivamente del lobo, el niño empieza a tener reflejos o conductas propias de un animal en peligro. Así, es frecuente encontrar niños que miran hacia atrás cuando van por la calle, como si fueran a hacerles daño; y son frecuentes también los ataques de ira aparentemente injustificados. El traumatizado no estará juzgando racionalmente las situaciones que vive, sino que todo supondrá un atentado contra el propio perfecciona-

su condición de individuo". [...] El juicio que se hace por medio de la estimativa está determinado naturalmente, matizado quizás por el aprendizaje; el de la cogitativa lo está por la razón. Por este motivo puede ser un juicio mucho más perfecto que el que podría realizar cualquier animal mediante la estimativa, dado que el juicio que puede realizarse desde lo universal, es decir, desde las causas, es más perfecto que el juicio que sólo considera lo singular.»

²³⁸ *Ibidem*, p.99: «La conducta humana es, generalmente, consciente y, por lo tanto, es voluntaria. Los animales actúan en función de su instinto y su experiencia, siendo incapaces de reflexionar acerca de aquello que es más conveniente en una situación concreta. La oveja no dudaría ni un solo momento para salir corriendo, puesto que la respuesta conductual sigue inmediatamente al juicio estimativo; el hombre, en cambio, delibera si es más conveniente salir corriendo, encaramarse a un árbol o alejarse despacio. El juicio humano aunque más lento, es más eficaz porque al conocer desde las causas, conoce mejor la situación y cómo debe actuar.»

miento como hombre (no solo corporal). La facultad que permitiría adecuar racionalmente la conducta a cada situación quedaría absorbida por la estimación natural y su pasión consecuente.

Esta estimación natural del hombre está dirigida a la conservación individual y de la especie (no simplemente animal, sino humana). El ser humano estima naturalmente como buena su propia supervivencia, su padre y su madre, sus hijos, la relación sexual, la vida en sociedad, etc. Todo lo que atenta contra estos bienes, que son principio para la actividad racional, son estimados de un modo natural en el hombre, sin necesidad de una información racional. De forma análoga a como ocurre en la razón, que no puede discurrir sin la existencia en acto de los primeros principios, en el ámbito natural, el hombre estima desde lo que es natural de un modo particular a la natural conservación del individuo y de la especie. Cuando se atenta contra un bien natural del hombre, el hombre traumatizado deja de entender²³⁹.

Para que se dé este entendimiento es fundamental el *experimentum*, que consiste en “una cierta ordenación” de las “intenciones particulares conservadas en la memoria”, que permite que la imagen pueda ser entendida²⁴⁰. El trauma rompe con este orden de intenciones del *experimentum*. Supongamos que, en el caso expuesto del padre violador, el niño tuviese experiencia previa de un padre bueno, cuidador, cariñoso, trabajador, etc. La violación

²³⁹ *Ibidem*, p. 99: «De lo dicho se desprende que la actividad de la estimativa o cogitativa “es una actividad organizadora de toda percepción en vista de los intereses biológicos del sujeto (y de las superiores funciones de la intelectualidad en el hombre)”. En el animal, es evidente que el interés “biológico”, que se podría llamar “natural”, es la conservación, ya sea la del propio individuo o la conservación de la especie. En el ser humano, en cambio, el acto conjunto de la cogitativa y la memoria está ordenado a “preparar” lo percibido, para ser entendido.»

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 105.

rompería con ese orden establecido, porque altera la consideración misma de padre. La persona podría preguntarse: ¿Mi padre es el que me cría y cuida o el que me viola?

Podríamos preguntarnos si es posible que se dé un hecho traumático acerca de un objeto del que no tenemos experiencia o del que tenemos poca (por ejemplo, en individuos de corta edad). Esto será más explicado en el capítulo final pero no debemos olvidar que el *experimentum*, las estimaciones y cogitaciones no son una *tabula rasa*. Parten de unos primeros principios prácticos, de unas estimaciones de acción básicas, de unas estimaciones afectivas básicas, procedentes de la misma naturaleza del ser humano. Según esto, si no conozco un objeto o lo conozco poco, dicho objeto puede golpear no solo por la experiencia previa que tengamos de él, sino porque tenemos una naturaleza y venimos a este mundo con esa naturaleza humana.

El hecho traumático, como vemos, no sólo atenta contra la preparación de “la imagen para ser entendida”²⁴¹, sino que incluso puede llegar a destruir la experiencia relacionada con esa imagen y la comprensión previa que se haya tenido de ese objeto.

Asimismo, la inteligencia que conoce los primeros principios y ha ejemplificado dichos principios y sus conclusiones racionales en un particular²⁴² (mi padre) se ve impedida para seguirlo haciendo. Impedida la razón, los actos de las facultades apetitivas no pueden ser entendidos en función del entendimiento.

Una cuestión que debemos abordar y que antes mencionamos es en qué sentido la imaginación y el sentido pueden despertar las emociones. Si esto puede llevarse a cabo es gracias a que existe una estimación animal en el hombre. Existen imágenes que por

²⁴¹ *Ibidem*, p. 108.

²⁴² *Ibidem*, p. 112-113.

el mero hecho de ser evocadas reciben una estimación animal automática o determinadas sensaciones que también las suscitan. Esto es fundamental para la comprensión del trauma. Así, queda salvaguardada la idea de que la cogitativa o estimativa activa las emociones y que una imagen o una sensación puedan despertar las emociones debido a una estimación automática por la mera presencia de dicha imagen o sensación.

Somos conscientes de que en este apartado hemos expuesto conceptos y potencias anteriormente no explicados y su comprensión puede ser ardua, precisamente porque aún no nos hemos detenido en dichas facultades superiores. Estas apreciaciones quedarán mejor explicadas al finalizar la exposición de todas las facultades y serán integradas en el capítulo final.

e. La memoria

Si la imaginación puede ser llamada tesoro de imágenes o representaciones, como anteriormente hemos mencionado, la memoria es denominada “tesoro de valoraciones”²⁴³, en tanto que conserva las imágenes valoradas con anterioridad o intenciones particulares formalmente pasadas²⁴⁴. Así, la relación de ambas potencias con la imagen es distinta²⁴⁵, pues existe “distinción entre representación y valoración”²⁴⁶.

Se da, como en otros sentidos internos, una clara diferencia entre la memoria animal y la memoria humana²⁴⁷, según la cual el re-

²⁴³ LOMBO, J. A. Y GIMÉNEZ AMAYA, J. M., *La unidad de la persona. aproximación interdisciplinaria desde la filosofía y la neurociencia*, p. 79-80.

²⁴⁴ DE HAAN, D., *Moral perception and the function of the vis cogitativa in Thomas Aquinas's Doctrine of Antecedent and Consequent passions*, p. 301.

²⁴⁵ ECHAVARRÍA M. F., *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*, p.124.

²⁴⁶ LOMBO, J. A. Y GIMÉNEZ AMAYA, J. M., *La unidad de la persona. aproximación interdisciplinaria desde la filosofía y la neurociencia*, p. 80-81.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 82-83.

cuerdo del hombre no es evocado solamente de forma espontánea, sino que es capaz de rememoración o “reminiscencia”²⁴⁸. Decimos que en el hombre también cabe este automatismo en tanto que animal²⁴⁹, pero dicha memoria posee una serie de operaciones cualitativamente superiores a las del animal en tanto que es informada por la razón.

En este sentido, la memoria humana juega un papel fundamental en la percepción de la propia “duración en el tiempo”²⁵⁰ y, por tanto, “en el conocimiento de la propia identidad”²⁵¹ cumpliendo así con su función “integradora”²⁵² en el hombre. Gracias a esta facultad “reconocemos” algo con sus características ubicándolo en el tiempo en tanto que conocido en el pasado y, así, no solo reconocemos lo pasado sino a nosotros mismos²⁵³. Es gracias a este sentido que podemos sentar las bases sensibles para la formación de la identidad²⁵⁴. Imaginemos solo por un momento lo que implicaría no reconocerse en una vivencia pasada, o no reconocer a alguien realizando determinados actos, o llegados a un extremo no reconocer que algo nos ha ocurrido, que de algún modo no me ha pasado.

En la memoria, podemos diferenciar una serie de operaciones propias que Rodríguez, siguiendo a Santo Tomás, explica. En primer lugar, encontramos la función de conservación de intenciones, por la cual esta facultad nos permite el recuerdo cons-

²⁴⁸ ECHAVARRÍA, M. F., *Memoria e identidad según Santo Tomás*, p.95.

²⁴⁹ ECHAVARRÍA, M. F., *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*, p.126.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 124-125.

²⁵¹ *Ibidem*, p. 125.

²⁵² RODRÍGUEZ V., *Los sentidos internos*, p. 74.

²⁵³ ECHAVARRÍA, M. F., *Memoria e identidad según Santo Tomás*, p. 98-99.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 99-112.

ciente, el olvido y el estado de latencia que denominamos inconsciente²⁵⁵. Por ello, la memoria es capaz de conservar el acto de los sentidos internos y afectos que se derivaron de esos actos, como su propia actividad²⁵⁶.

Es interesante, en este punto, la consideración del “olvido parcial”²⁵⁷ en el hombre. Cabe, por tanto, una conservación imperfecta de lo ocurrido que puede ser fruto de una indisposición de la memoria o de los otros sentidos que preceden a su actividad, como explicaremos más adelante. Si hubiera, por ejemplo, una indisposición de la cogitativa, sería posible la conservación de una imagen o una sensación sin una valoración cogitativa adecuada²⁵⁸. Asimismo, como ocurría en la imaginación, cabe un estado habitual latente del recuerdo, según el cual lo ocurrido no es conocido actualmente²⁵⁹.

En segundo lugar, encontramos la función de evocación o recuerdo, que suple “la presencialidad real y temporal de las cosas”²⁶⁰, no en tanto que absolutas (imaginación) sino en tanto que pasadas²⁶¹. Esta evocación en el hombre puede ser tanto espontánea (como se da en los animales), como dirigida racionalmente, lo que es propio del hombre²⁶². Esta función hace explícito algo que observamos en la memoria por su función integradora y es la influencia que otras facultades tienen en su operación, tanto racionales como sensibles²⁶³.

²⁵⁵ RODRÍGUEZ, V., *Los sentidos internos*, p. 77.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 79-80.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 81-82.

²⁵⁸ *Ibidem*, p. 86.

²⁵⁹ *Ibidem*, p.87.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 89.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 91.

²⁶² *Ibidem*, p. 91-93.

²⁶³ *Ibidem*, p. 94.

De la misma manera que ocurría con la función de conservación, en la evocación cabe un “recuerdo habitual”²⁶⁴. Que dicho recuerdo habitual sea actualizado cognoscitivamente no solo depende de la utilidad del momento, sino también de la dependencia de otras facultades en la memoria.

De este modo, la conservación y evocación o recuerdo como su imposibilidad o alteración están sujetos a una serie de leyes o factores de naturaleza cognoscitiva, afectiva o mixta, según las cuales se favorece o impide la conservación o la rememoración²⁶⁵. En cuanto a la rememoración, por la cual unas imágenes inducen a otras, encontramos tres leyes: “ semejanza externa o interna”, “contrariedad” y “proximidad”. Según expone Rodríguez²⁶⁶, siguiendo al Doctor Angélico, estas leyes pretenden explicar cómo una imagen valorada y adquirida espontáneamente es traída de su estado habitual al actual, ya sea de forma espontánea o voluntaria. Así, una imagen semejante, contraria o próxima a otra es capaz de evocar la segunda.

Esta explicación de las leyes de rememoración debe ser entendida en dos sentidos, según el tema de este trabajo. La memoria, como ya hemos expuesto en el caso de la cogitativa, realiza su acto integrándose en la razón práctica²⁶⁷ o fuera de ella de forma automatizada o animal. Pensemos, además, que estas leyes de rememoración no solo nos dan explicación de cómo son evocados los recuerdos, sino también de cómo fueron conservados aprehensivamente.

De la exposición de estas leyes de rememoración podemos extraer mucho conocimiento acerca de cómo se puede entorpecer

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 94-95.

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 96-97.

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 97-98.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 100.

el recuerdo de un evento o suceso, algo que es de vital importancia para la tarea en la que nos encontramos. Según esto, cabe la posibilidad de quedar impedido este gobierno racional y, por tanto, la operación mnémica propia del hombre por razón del tipo de suceso y la forma en que fue grabado en la memoria. En este sentido, un suceso traumático es completamente distinto a la experiencia normal y propia del ser humano; no es solo contrario, sino destructivo de otras imágenes y rompe con la continuidad del paciente. De esta forma, queda entorpecida la reminiscencia dirigida por la razón. De hecho, si preguntamos a nuestros pacientes traumatizados, es común encontrar dificultades a nivel mnémico acerca del suceso concreto cuando se les pide que recuerden voluntariamente lo ocurrido. En ausencia de este gobierno, la memoria sigue actuando espontáneamente bajo estas leyes, pero dichas leyes no pueden ser reconocidas racionalmente y se aplican como automatismo o costumbre (*flashback*).

Del mismo modo que hicimos con las leyes de la rememoración, las “leyes de la mnemotecnica”²⁶⁸ nos sirven para intentar recomponer ese recuerdo y nos dan las claves para recuperarlo. El esfuerzo por establecer el orden cronológico de los acontecimientos y la moderación de los afectos para que no impidan el uso de la razón (y, por tanto, el recuerdo racional), permitirá el repaso de dicho recuerdo sin los mismos niveles de dolor con los que se produjo, facilitando al paciente la conservación y rememoración de dicho recuerdo, si no en su totalidad al menos en su parte sustancial.

Esto explicita la capacidad de la memoria, junto con otros sentidos internos, para ser educada mediante “hábitos operativos”²⁶⁹ haciendo más libre el recuerdo²⁷⁰ y constituyendo lo que Santo

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 100-105.

²⁶⁹ *Ibidem*, p.106.

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 107-108.

Tomás denomina *experimentum*²⁷¹. Esta educación racional de la memoria tiene como consecuencia que integre en su funcionamiento los efectos propios de un hábito²⁷².

Para que esto sea posible existen una serie de “factores que concurren a la educación de la memoria”, a saber: la propia naturaleza, el mundo circundante, la educación, el ejercicio ordenado y la gracia²⁷³. Gracias a su buen ejercicio, la memoria tiene un papel fundamental y preponderante de la vida humana²⁷⁴.

Si bien hemos expuesto las ideas principales de esta facultad y mencionado algunos puntos que serán fundamentales en su curso en procesos traumáticos, su papel en la formación y desarrollo de traumas será explicitado en capítulos posteriores. Así mismo, no es posible comprender la magnitud de este desorden sin la comprensión de otra serie de facultades, por lo que devolvemos al lector, tras este breve paréntesis a la exposición de las demás facultades descritas por Santo Tomás.

No desarrollaremos un subepígrafe análogo a aquel que realizamos en la cogitativa para mostrar la implicación del desorden de esta potencia en la formación de traumas, pues ya fue anteriormente expuesta por nuestro predecesor y así lo recogimos en el estado de la cuestión. Así damos paso a la exposición del conocimiento intelectual.

4.2. El conocimiento intelectual

A. La inteligencia

Para ahondar en esta ruptura que supone el trauma psicológico debemos explicar lo que es más propio del hombre: su racionalidad.

²⁷¹ *Ibidem*, p. 108-110.

²⁷² *Ibidem*, p. 110.

²⁷³ *Ibidem*, p.110-111.

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 114.

dad. El hombre, como se ha dicho, es un animal racional (es decir, comparte con otros animales una serie de facultades) pero sus facultades se encuentran perfeccionadas por lo que le es más propio: su capacidad para conocer intelectual o universalmente, abstrayendo de los particulares. Sin la distinción entre intenciones particulares e intenciones universales negamos la trascendencia del conocimiento propiamente humano²⁷⁵. La inteligencia es, pues, “la principal potencia del alma”²⁷⁶, por lo que no podemos dar una explicación acerca de lo que es el trauma sin una adecuada definición de esta facultad y su intervención en la formación de esta alteración.

Podríamos caer en el “dualismo”²⁷⁷ cuando hemos expuesto anteriormente este funcionamiento perfeccionado por la razón y el funcionamiento animalizado; como si la inteligencia fuera un añadido accidental a aquellos sentidos animales. Nada más alejado de la realidad. La naturaleza del hombre es una y todas sus operaciones nacen de un alma racional. Que quepa este funcionamiento sin razón no implica decir que el “con razón” o “sin razón” sea algo trivial. De hecho, debemos afirmar que este impedimento o indisposición brutalizada no deja de ser una alteración en el hombre, sea ésta patológica o no. El que puedan existir, como hemos defendido, estimaciones antecedentes sin razón o recuerdos evocados automáticamente no implica afirmar que dichas estimaciones o recuerdos, que se dan fuera o antes del acto racional, sean de un alma animal. Todos ellos nacen de un alma racional y proceden de una misma naturaleza personal. Que determinados actos o pasiones puedan darse en el hombre sin el gobierno racional y, por tanto, sin el perfeccionamiento actual

²⁷⁵ JUANOLA, J. Á., *La estimativa: facultad nuclear de la vida psíquica*, p. 7.

²⁷⁶ BASSO, D. M., *Los principios internos de la actividad moral*, p. 28.

²⁷⁷ ECHAVARRÍA, M. F., *La percepción de la sustancia en la unidad de la conciencia*, p. 233-234.

que implica que se integren dentro de los actos humanos, no supone afirmar que son propios de un alma animal que es acompañada o no de un alma racional. Incluso esas operaciones, especialmente cuando son realizadas ante situaciones de extrema gravedad para la propia naturaleza, sirven de algún modo de amortiguador o defensa para el ejercicio racional que, si bien queda actualmente impedido o pospuesto por una pasión vehemente, es precisamente para preservar su ejercicio futuro, ya sea este falso o verdadero.

Dicho esto, reconocemos que aquellos principios que serán base para la actividad intelectual natural también son de algún modo principios a nivel particular de aquellos actos o padecimientos sin razón, pues la naturaleza humana se manifiesta en todos y cada uno de los actos, ya sean del hombre o humanos. Entendemos como buenas para la naturaleza humana, aquellas operaciones, apetitivas o cognoscitivas, llevadas a cabo en un primer momento ante determinados eventos, ya que ponen de manifiesto que algo en la naturaleza humana está siendo trastocado. La ausencia de gobierno racional ante tales situaciones no es sino un signo de que el alma racional protege lo que es más precioso en ella posponiendo su acto racional. El alma racional, en tanto que opera mediante su potencia más perfecta, manifiesta más plenamente su ser, pero el hecho de que en ocasiones no opere mediante esta potencia que es accidente en ella, no impide que dichos actos también sean realizados por ella misma.

Asimismo, pensamos que dichos actos, ante eventos tan graves, antecedentes al juicio racional o que lo impiden a modo de protección, constituyen mecanismos defensivos naturales. Otra cosa será que dichos mecanismos sean perpetuados una vez realizado

el acto humano, en cuyo caso deberemos considerar el “egocentrismo” o la falta de “humildad”²⁷⁸ en su utilización y perpetuación interesada.

Como comenta Echavarría²⁷⁹, la psicología moderna, con sus errores en la consideración de lo que es más pleno, perfectivo y vital en el hombre (su intelecto), impide alcanzar la plenitud de lo que el hombre es. Estas limitaciones no solo imposibilitan al hombre para alcanzar lo más perfectivo para su ser, avocándolo a la mera adaptación al ambiente, sino que además le impiden conocer lo que realmente es en toda su plenitud. Así, no es posible un adecuado conocimiento del propio conocer del hombre si no se tiene una adecuada noción de lo que es más perfecto en él, ya sea en el ámbito particular o en el universal. Es esta facultad la que transforma completamente la animalidad y nos hace capaces de trascender las necesidades vitales²⁸⁰ que el resto de los animales tienen por ley absoluta. Negar esta facultad implica una serie de pérdidas para la psicología y la terapéutica psicológica²⁸¹. No podemos detenernos en su explicación, pero muchas de ellas pueden ser intuitas a raíz de nuestro desarrollo.

Esta facultad no solo nos permite conocer la realidad sino que nos hace capaces de reflexión²⁸²; es decir, nos da la capacidad de conocer nuestros propios actos. Esta realidad es la que nos ha permitido, a lo largo de los apartados anteriores, conocer por los actos las facultades que los operan.

²⁷⁸ ÁLVAREZ-SEGURA, M. *et al.*, *Defence mechanisms: determine or ethical choices or both?*

²⁷⁹ ECHAVARRÍA, M. F., *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*, p. 129-130.

²⁸⁰ *Ibidem*, p.130.

²⁸¹ ROJAS SAFFIE, J. P., *Terapia EMDR: Un análisis a la luz de la obra de Santo Tomás*, p.80.

²⁸² BASSO, D. M., *Los principios internos de la actividad moral*, p. 29.

Dentro del propio entendimiento y siguiendo a Santo Tomás podemos diferenciar a su vez dos facultades porque encontramos en nosotros dos operaciones, a saber: “abstracción” e “intelec-ción”; y así diferenciamos respectivamente entre “entendimiento agente” y “entendimiento posible”²⁸³. Para todos es evidente que somos capaces de entender las cosas y, por tanto, reconocer la existencia de esta facultad que denominamos entendimiento posible; sin embargo, para que lleguemos a este entendimiento de lo aportado por las facultades sensibles al conocimiento se hace necesario iluminar o abstraer lo esencial de los particulares. Esta es la labor del entendimiento agente²⁸⁴, siendo esta potencia la única potencia activa²⁸⁵ de las facultades humanas.

Es gracias al concurso de esta facultad que conocemos la “*quid-didad* de la cosa” y la “*ratio entis*”, algo que no conocemos solo por el acto cogitativo²⁸⁶. Así la inteligencia en tanto que “conciencia intelectual”, conoce de algún modo los dos extremos, el particular y el universal²⁸⁷. En este sentido, el alma racional despliega dos poderes para conocer el singular, la inteligencia y la cogitativa²⁸⁸. Por eso, cuando hablamos de acto racional incluimos no solo la inteligencia que conoce los universales, sino también todas aquellas facultades perfeccionadas por esta facultad por las que conocemos el singular que participa del universal. La inteligencia conoce los universales, pero no conoce el singular; y la cogitativa conoce el singular, pero no el universal. Precisa-

²⁸³ *Ibidem*, p. 29.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 31-32.

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 69.

²⁸⁶ ECHAVARRÍA, M. F., *La percepción de la sustancia en la unidad de la conciencia según Tomás de Aquino*, p. 241.

²⁸⁷ ECHAVARRÍA, M. F., *La percepción de la sustancia en la unidad de la conciencia según Tomás de Aquino*, p. 241-244.

²⁸⁸ DE HAAN, D., *Aquinas on Perceiving, Thinking, understanding and cognizing individuals*, p. 24.

mente porque ambas potencias son poderes de una misma persona, y, en tanto que operaciones anímicas, proceden de la misma alma racional, por la unidad de ésta podemos decir que tenemos conciencia intelectual del singular y del universal. Solo podemos decir mi padre (singular) si ha habido un acto cognitivo; y solo podemos decir padre (universal) si ha habido acto intelectual. Pero, en nuestra vida cotidiana, somos conscientes de que mi padre es padre, un conocimiento que solo es posible asumir por la unidad del alma racional y la diversidad de sus potencias. Así, solo es posible conocer intelectualmente lo que algo singular es universalmente, porque conocemos por diferentes actos de diferentes potencias que se encuentran unidas en el alma racional y se perfeccionan mutuamente en el acto racional.

A su vez, en el hombre diferenciamos dos modos de conocer: entender y razonar, por intuición o discursivamente. Esto da lugar a dos hábitos: el entendimiento y la ciencia, respectivamente²⁸⁹. Este conocimiento inmediato, por la “esencia en sí misma” es el fundamento de todo conocimiento posterior y gracias a este conocimiento natural podemos conocer y entender el resto de la realidad “por sus circunstancias accidentales”²⁹⁰. Este conocimiento firme del que parte todo conocimiento posterior es precisamente el conocimiento de los primeros principios que más adelante explicaremos.

También diferenciamos dos funciones en el conocimiento humano: el conocimiento de la verdad en sí misma (entendimiento especulativo) y “la verdad ordenada o acomodada a las operaciones humanas” (entendimiento práctico)²⁹¹. Ambas funciones del entendimiento partirán, como hemos mencionado antes, de

²⁸⁹ BASSO, D. M., *Los principios internos de la actividad moral*, p. 39-40.

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 40.

²⁹¹ *Ibidem*, p. 41-42.

una serie de principios naturales. De este modo, podemos separar formalmente cuando conocemos especulativamente y cuando conocemos bajo la razón de “operable”²⁹².

Por tanto, en el conocimiento intelectual diferenciamos dos facultades: el entendimiento agente y el posible; y diversas operaciones funciones o modos que darán lugar a diferentes hábitos intelectuales²⁹³.

Es mediante hábitos que el hombre es capaz de modular las operaciones sensibles tanto apetitivas como cognoscitivas²⁹⁴. Es gracias a esta información de la razón en los sentidos internos que dichos sentidos son capaces de conocer implícitamente algo que solo se conoce por la inteligencia. De esta forma, la imaginación y el sensorio común son capaces de conocer implícitamente la sustancia en la unidad y continuidad de la experiencia y, por su parte, la cogitativa y la memoria, la causalidad por la conexión de la “experiencia subjetiva con la acción”²⁹⁵.

Así pues, observamos cómo el objeto propio de la inteligencia es “la esencia de las cosas materiales” y, para que llegue a entender esas esencias, toma las imágenes y necesita volver a ellas, de tal modo que, si las facultades sensibles no presentan adecuadamente dichas imágenes, el propio entender quedará impedido²⁹⁶. Para que podamos entender algo no es suficiente la actividad independiente y automática de los sentidos internos, sino su información racional. Entendemos cómo lo que es más perfecto en el hombre da unidad a toda su vida, transformando las facultades

²⁹² *Ibidem*, p. 43.

²⁹³ *Ibidem*, p. 50-51.

²⁹⁴ LOMBO, J. A. y GIMÉNEZ AMAYA, J. M., *La unidad de la persona. aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia*, p. 85-86.

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 86-87.

²⁹⁶ ECHAVARRÍA, M. F., *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*, p.130.

diversas y ordenándolas a su propia finalidad. Sin su consideración e información actual el hombre queda sumido por la “tendencia natural de la biología”²⁹⁷ o por esa animalidad humana que tiene su raíz en el modo de conocer particularmente sin razón. Así, las estimaciones animales no son las de una cabra o las de un lobo, pues el hombre naturalmente necesita otra serie de bienes particulares que igual otros animales no necesitan tan propiamente. Estos bienes particulares son precisamente los que hacen referencia a los primeros principios que tienen su eco en todas las facultades, no solo racionales sino también particulares. De esta manera, los sentidos conocen naturalmente “las cosas según el modo de ser que tienen en la materia individual”, mientras que el entendimiento conoce esos singulares, pero no en tanto que determinados, sino atendiendo a su naturaleza universal²⁹⁸.

Es, en este momento, donde merece la pena hacer una consideración acerca de la verdad y la falsedad, pues lo propio del entendimiento es llegar a la verdad. Pero ¿cómo definir lo verdadero? El Aquinate responde²⁹⁹, en primer lugar, diciendo que la verdad está en el entendimiento; es decir, algo es verdadero por su relación u ordenación al entendimiento. Pero esta relación puede ser “esencial o accidental”. Esencial o absolutamente, cuando algo depende por su ser de un entendimiento; y accidentalmente, cuando la cosa conocida no depende en su ser del entendimiento que las conoce. Según estos dos aspectos, Santo Tomás enumera diferentes definiciones posibles y aporta una que engloba ambas: la verdad es “la adecuación entre el objeto y el entendimiento”. Será esencialmente verdadero algo cuando el

²⁹⁷ ROJAS SAFFIE, J. P., *Terapia EMDR: Un análisis a la luz de la obra de Santo Tomás*, p. 78-79.

²⁹⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, l q. 12 a. 4 in c.

²⁹⁹ *Ibidem*, l q. 16 a. 1 in c.

objeto se adecúe al entendimiento del que depende; y será accidentalmente verdadero cuando el entendimiento se adecúe perfectamente al objeto que pretende conocer³⁰⁰.

Surge aquí la pregunta sobre si es verdadero algo solo en el entendimiento o también en los sentidos internos. A este respecto, el Doctor Angélico responde³⁰¹ atendiendo a las operaciones del entendimiento y así, propiamente, la verdad está en el juicio que es capaz de detectar esta relación u adecuación según la cual se puede decir verdad. Mientras que, cuando conoce la esencia por simple aprehensión (la esencia de algo), ese conocer es verdadero, pero, por dicha operación, no podemos dar cuenta de la relación entre el intelecto y el objeto. Por decirlo de algún modo, una cosa es conocer algo verdaderamente y, otra, juzgar o decir que existe una adecuación entre lo conocido y el que conoce. Según lo primero, podemos decir que entendemos algo; y, según lo segundo, que aquello que hemos entendido es verdad. Si recurrimos a la accidentalidad de la verdad o esencialidad comprendemos esta doble distinción, pues al conocer algo (su esencia o el objeto particular), el ser de la forma conocida no es fruto del cognoscente sino del objeto; es decir, su ser depende de otro entendimiento, no del nuestro. En cambio, el ser de la relación de verdadero depende de nuestro entendimiento que, componiendo y dividiendo, da el ser de verdadero. Según lo primero, conozco algo; y, según lo segundo, conozco la verdad.

Comprendemos pues, cómo para que se pueda dar la adecuación (que es propia de la inteligencia) es necesario un conocimiento adecuado a nivel de sentidos. Según esto, la verdad es propia del juicio, pero es parte intrínseca un adecuado funcionamiento de los sentidos internos. No podemos formar un concepto sin abs-

³⁰⁰ *Ibidem*, l q. 21 a. 2 in c.

³⁰¹ *Ibidem*, l q. 16 a. 2 in c.

traer de un conocimiento particular adecuado; y no podemos poseer esa adecuación sin esa correcta abstracción. En este sentido, el Aquinate menciona dos tipos de abstracción³⁰²: por un lado, podemos abstraer el universal del particular y, por otro, la forma de la materia. Es, por tanto, fundamental un conocimiento verdadero de lo particular y material.

Preguntarnos sobre la verdad nos permite abordar lo falso o la falsedad, pues ambos conceptos están en el entendimiento que juzga. Santo Tomás también da una respuesta acerca de lo falso³⁰³. Haciendo la misma distinción entre accidental y esencial que realizó con la verdad, el Aquinate profundiza en el sentido accidental de lo falso. Puede ser falso algo porque lo significamos falsamente o porque la cosa conocida “se presta a que se forme de ella un concepto falso”. Es precisamente como ocurre con la verdad que lo falso se da en el juicio esencialmente y en la simple aprehensión accidentalmente³⁰⁴.

Verdad y falsedad “se oponen como contrarios”. No ocurre esto con la privación o la negación en el conocimiento³⁰⁵. Debemos entender esta privación como una imposibilidad del acto de la inteligencia y, precisamente, la falta de semejanza con uno mismo, con la propia naturaleza, priva de conocimiento³⁰⁶. Así, cuando alguien padece un evento traumático es privado de algo que le compete por naturaleza o por su propia inclinación³⁰⁷. Esta privación tan fundamental impide el conocimiento de ese hecho particular que lo produjo.

³⁰² *Ibidem*, l q. 40 a. 3 in c.

³⁰³ *Ibidem*, l q. 17 a. 1 in c.

³⁰⁴ *Ibidem*, l q. 17 a. 3 in c.

³⁰⁵ *Ibidem*, l q. 17 a. 4 in c.

³⁰⁶ *Ibidem*, l q. 27 a. 4 in c.

³⁰⁷ *Ibidem*, l q. 79 a. 2 in c.

Como se ha mencionado, Santo Tomás diferencia entre “entendimiento agente”³⁰⁸ y “entendimiento posible”³⁰⁹. La disposición del sujeto para recibir la imagen particular es ordenada a que el intelecto agente pueda iluminar esa imagen³¹⁰. De esta forma, puede que no entendamos algo actualmente porque el intelecto se encuentra en potencia o porque el contenido específico se encuentra en hábito³¹¹. Así, en el trauma, el intelecto se encuentra impedido para entender lo sucedido, pero conserva de modo habitual los primeros principios. Estos primeros principios son la base de todo raciocinio, sin los cuales ninguna operación de la inteligencia sería posible³¹².

Distinguímos, con el Doctor Común, estos dos entendimientos y los estados en los que se puede encontrar el entendimiento posible: “posible”, “habitual” y “terminado” o “en acto”³¹³.

Por su parte, la diferencia entre entendimiento práctico y especulativo y, por tanto, también los primeros principios que contienen habitualmente difieren “en el fin”³¹⁴. Mientras que el especulativo es para conocer la verdad, el práctico dirige hacia el “fin”³¹⁵; es decir, lo bueno bajo razón de verdadero aplicado a la acción³¹⁶. Asimismo, los principios que informan al entendimiento práctico y al especulativo difieren también por razón de su fin, siendo unos ordenados a la acción y otros ordenados a la verdad en sí misma.

³⁰⁸ *Ibidem*, l q. 79 a. 3 in c.

³⁰⁹ *Ibidem*, l q. 79 a. 2 ad 2.

³¹⁰ *Ibidem*, l q. 79 a. 3 ad 3.

³¹¹ *Ibidem*, l q. 79 a. 6 ad 3.

³¹² *Ibidem*, l q. 79 a. 8 in c.

³¹³ *Ibidem*, l q. 79 a. 10 in c.

³¹⁴ *Ibidem*, l q. 79 a. 11 in c.

³¹⁵ *Ibidem*, l q. 79 a. 11 ad 1.

³¹⁶ *Ibidem*, l q. 79 a. 11 ad 2.

El hábito natural por el que poseemos estos principios evidentes se llama "sindéresis"³¹⁷. Este hábito es opuesto a la sensualidad en tanto que la sensualidad propone bienes particulares y la sindéresis bienes universales³¹⁸.

El hábito que informa la inteligencia propone esas "razones inmutables" que guían nuestro juicio "de modo natural"³¹⁹. A este hábito también se le suele llamar "conciencia", en tanto que es el hábito que es primer principio natural de la "ciencia con otro"³²⁰; es decir, a la aplicación de un conocimiento al obrar humano. A este acto, siguiendo a Santo Tomás, se le atribuyen diferentes funciones, pues esta aplicación de conocimiento puede realizarse de tres modos diferentes, a saber: el juicio de que hicimos o no hicimos algo (atestigua), el juicio de que eso que hicimos debía o no hacerse (incita o liga); y, por último, el juicio de que aquello que hicimos estaba bien o mal hecho (excusa, acusa o remuerde). Estos principios, aplicados al obrar concreto, no solo permiten la guía de la propia conducta sino también el juicio natural de la conducta ajena y lo que padecemos por el obrar del otro.

Si bien es cierto que para que pueda darse el acto de conciencia es necesario el hábito de la sindéresis, no es el único hábito del que procede este acto de la conciencia³²¹, pues para que podamos aplicar esos principios al caso particular en el terreno práctico, es necesaria la ciencia moral³²², ya sea por el propio ejercicio o por la enseñanza de otro.

Es, en este momento, cuando cabe preguntarnos de la mano de Santo Tomás acerca de cómo entendemos intelectualmente las

³¹⁷ *Ibidem*, l q. 79 a.12 in c.

³¹⁸ *Ibidem*, l q. 79 a.12 ad 2.

³¹⁹ *Ibidem*, l q. 79 a.12 ad 3.

³²⁰ *Ibidem*, l q. 79 a. 13 in c.

³²¹ *Ibidem*, l q. 79 a. 13 ad 3.

³²² *Ibidem*, l q. 17 a. 1 in c.

cosas corpóreas y es que tenemos por nuestra inteligencia “un conocimiento inmaterial, universal y necesario”³²³ de los cuerpos o cosas corporales. Pero ¿cómo podemos llegar a este conocimiento a partir del singular? Dado que el intelecto posible no puede recibir directamente las imágenes sensibles, es necesario que el entendimiento agente haga inteligible la imagen, por lo que la imagen es “materia de la causa” del conocimiento intelectual³²⁴. Santo Tomás comenta las dos grandes razones que integran el papel fundamental de los sentidos, tanto internos como externos, para que pueda llevarse a cabo este tipo de conocimiento intelectual³²⁵. Así, el hombre llega a un conocimiento inmaterial partiendo de realidades materiales³²⁶. Este proceso se lleva a cabo gracias al entendimiento agente, que ilumina y abstrae las imágenes; por lo que, como ya mencionamos anteriormente, es fundamental que la actividad de los sentidos internos se encuentre perfeccionada por el entendimiento³²⁷, pues no podemos entender sin referencia a las imágenes³²⁸. Cuando entendemos en acto se incluye el objeto entendido y el acto de entender, pero el objeto particular o singular es conocido por el sentido que, informado por el entendimiento, es capaz de conocer el particular del cual se abstraerá el universal³²⁹. Este es sólo el primer paso para alcanzar conocimiento perfecto de una cosa; esto es, el descubrimiento de la esencia que permitirá el juicio y el raciocinio³³⁰.

³²³ *Ibidem*, l q. 84 a. 1 in c.

³²⁴ *Ibidem*, l q. 84 a. 6 in c.

³²⁵ *Ibidem*, l q. 84 a. 7 in c.

³²⁶ *Ibidem*, l q. 85 a. 1 in c.

³²⁷ *Ibidem*, l q. 85 a. 1 ad 4.

³²⁸ *Ibidem*, l q. 85 a. 5 ad 5.

³²⁹ *Ibidem*, l q. 85 a. 2 ad 2.

³³⁰ *Ibidem*, l q.85 a.5 in c.

A grandes rasgos, hemos explicado la sindéresis. Sin embargo, para la tarea que nos compete, debemos profundizar más en su naturaleza. Santo Tomás, en el *De Veritate*³³¹, explica que no se trata de una facultad a parte sino de un hábito que informa al entendimiento, y por el cual se le presentan a la inteligencia de modo natural una serie de principios evidentes que son “semillas” tanto de todo conocimiento especulativo como práctico. Estos principios inmutables “por necesidad de verdad” están referidos a “cosas que son mutables según su naturaleza”³³². Este hecho se ve claro especialmente en los principios del orden práctico que después explicaremos, pues estas verdades inmutables no necesariamente se cumplen actualmente en la vida del hombre. Una madre, por ejemplo, tiene impresa en su naturaleza la verdad de que criar a sus hijos, cuidarlos y protegerlos es algo naturalmente bueno y, sin embargo, asesina a sus hijos. Si en la vida del hombre estos bienes a los que tendemos de forma natural no son inmutables no es porque exista un hábito contrario “en cuanto lo mismo”, sino porque este hábito y su contenido puede quedar impedido en su actualización por otra disposición unida al cuerpo³³³. Esto lo entendemos porque para aplicar estos principios se supone un doble juicio según el cual la sindéresis juzga universalmente bueno el bien que se le propone y, el libre arbitrio, realiza un “juicio de elección”³³⁴.

Surge aquí la pregunta de si este hábito puede fallar; es decir, si puede encontrarse error en dichos principios. Siguiendo al Aquinate, este hábito, debido a que propone una serie de principios inmutables sin los cuales todo conocimiento posterior sería inú-

³³¹ TOMÁS DE AQUINO. *Cuestiones disputadas sobre la verdad*, q. 16 a. 1 in c.

³³² *Ibidem*, q. 16 a. 1 ad 9.

³³³ *Ibidem*, q. 16 a. 1 ad 11.

³³⁴ *Ibidem*, q. 16 a. 1 ad 15.

til, no puede pecar. Por tanto, si los principios se encuentran actualizados en la inteligencia siempre advierten del mal e inclinan al bien del hombre³³⁵. Otra cosa es que exista precipitación o desordenada aplicación de dichos principios al caso particular. Esta sería una cuestión de la “conciencia”³³⁶ o, más específicamente, de la ciencia moral. Así, la proposición natural (que es el primer principio) no es errónea; pero sí lo es la proposición segunda (que falsamente es tomada por verdadera y hace errónea la conclusión)³³⁷. Es por ello que la sindéresis siempre “determina a una sola cosa”³³⁸ (que siempre es buena) mediante los primeros principios.

Estos preceptos son en sí mismos virtuosos pero también son “preámbulo” o incoación de las demás virtudes, ya sean infusas o adquiridas³³⁹. Como son raíz de virtud, cuando son mal usados, mal aplicados o derivados son raíz de vicio³⁴⁰.

En este sentido, cuando estos principios se encuentran actualmente informando a la actividad intelectual no son raíz de pecado o de vicio en sí mismos sino por razón de proposiciones segundas falsas o por un mal uso. Pero ¿puede extinguirse este hábito? ¿Puede desaparecer? Siguiendo a Santo Tomás³⁴¹, este hábito en cuanto a su luz nunca se extingue pues esa luz es propia de la naturaleza humana y solo la destrucción completa la haría desaparecer. Otra cosa es que su acto se vea impedido de dos modos: porque la facultad en la que inhiere (la razón) se vea completamente interrumpida; o porque el acto del libre albedrío sea desviado a lo contrario. En ambos casos, no se elimina este

³³⁵ *Ibidem*, q. 16 a. 2 in c.

³³⁶ *Ibidem*, q. 16 a. 2 ad 1.

³³⁷ *Ibidem*, q. 16 a. 2 ad 2.

³³⁸ *Ibidem*, q. 16 a. 2 ad 4.

³³⁹ *Ibidem*, q. 16 a. 2 ad 5.

³⁴⁰ *Ibidem*, q. 16 a. 2 ad 6.

³⁴¹ *Ibidem*, q. 16 a. 3 in c.

hábito sino sólo su actualización en la inteligencia; ya sea por un impedimento de la propia facultad o de facultades de las cuales la razón depende y a las cuales informa.

Conviene, por tanto, diferenciar la luz de la *sindéresis* de la luz de la razón, siendo la primera inextinguible y, la segunda, extingui-ble³⁴². Según esto, solo el error de la razón o una facultad inferior necesaria para la actividad intelectual es capaz de hacer que un primer principio sea mal aplicado³⁴³. Esto supone que el juicio universal de la razón no es aplicado al caso particular operable³⁴⁴, pero nunca desaparece su luz, ni siquiera en los casos más graves, pues va unida a nuestra propia naturaleza³⁴⁵.

B. Los primeros principios naturales del orden práctico

Llegados a este punto nos adentraremos en el contenido que propone este hábito que es ley para el hombre en el terreno de lo operable. Estos principios que informan la razón no son sino una “regla o medida de los actos humanos”³⁴⁶, y, por tanto, la inclinación que surge de ellos participa de esta ley³⁴⁷. Como hemos mencionado, que exista esta ley en el hombre no implica que en todo momento se encuentre actualizada en la razón, permaneciendo sin desaparecer de un modo habitual³⁴⁸.

Estos principios guían y dirigen al hombre y la sociedad hacia la “bienaventuranza” y “felicidad común”³⁴⁹, imprimiendo en el hombre y en la sociedad el modo de vivir como hombres. Estos se encuentran grabados en los corazones de los hombres por el

³⁴² *Ibidem*, q. 16 a. 3 ad 1.

³⁴³ *Ibidem*, q. 16 a. 3 ad 2.

³⁴⁴ *Ibidem*, q. 16 a. 3 ad 3.

³⁴⁵ *Ibidem*, q. 16 a. 3 ad 5.

³⁴⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II q. 90 a. 1 in c.

³⁴⁷ *Ibidem*, I-II q. 90 a. 1 ad 1.

³⁴⁸ *Ibidem*, I-II q. 90 a. 1 ad 2.

³⁴⁹ *Ibidem*, I-II q. 90 a. 2 in c.

mero hecho de ser hombres³⁵⁰. Esta ley natural en el hombre, que le inclina “a sus propios actos y fines”, es participación de la ley eterna³⁵¹. Así, la ley eterna puede ser conocida por sus efectos en nuestra propia naturaleza a través de la ley natural³⁵².

Esta ley natural es principio de todo juicio y raciocinio y también es “el primer impulso de nuestros actos hacia el fin”³⁵³. Tanto el conocimiento de esta ley como el impulso pueden quedar entorpecidos³⁵⁴ por malas disposiciones del sujeto.

Como se ha comentado, estos principios indemostrables se encuentran “naturalmente en nosotros” y, gracias a ellos, mediante la razón práctica, se llega a las soluciones concretas acerca del propio obrar³⁵⁵; de lo que se deriva que la razón, considerada en sí misma “no es norma y medida de las cosas”, sino que necesita una medida inmutable³⁵⁶.

La relación que existe entre el hábito de la *sindéresis* y la ley es que ambos son hábitos, pero en distinto sentido, pues la *sindéresis* es el hábito mediante el cual actuamos la ley que poseemos por ese hábito³⁵⁷; y la *sindéresis* es el hábito que “contiene los preceptos de la ley natural”³⁵⁸ y principios de la ciencia moral. El impedimento al acto de este hábito que es la *sindéresis* implicará

³⁵⁰ *Ibidem*, I-II q. 90 a. 3 ad 1.

³⁵¹ *Ibidem*, I-II q. 91 a. 2 in c.

³⁵² *Ibidem*, I-II q. 93 a. 2 in c.

³⁵³ *Ibidem*, I-II q. 91 a. 2 ad 2.

³⁵⁴ *Ibidem*, I-II q. 93 a. 6 in c.

³⁵⁵ *Ibidem*, I-II q. 91 a. 3 in c.

³⁵⁶ *Ibidem*, I-II q. 91 a. 3 ad 2.

³⁵⁷ *Ibidem*, I-II q. 94 a. 1 in c.

³⁵⁸ *Ibidem*, I-II q. 94 a. 1 ad 1.

la incapacidad para acceder y aplicar los principios de la ley natural gracias a la ciencia, como ocurre debido a indisposición, a la mala disposición o a la corta edad del sujeto³⁵⁹.

El primero, por orden de todos los principios (que incluye a todos los demás), es el siguiente: “se debe obrar y proseguir el bien y evitar el mal”³⁶⁰. Reconocemos en este principio el paralelismo entre las inclinaciones naturales y los primeros principios naturales del orden práctico. Conocemos naturalmente aquello a lo cual tendemos naturalmente; y tendemos naturalmente a lo que conocemos naturalmente como bueno³⁶¹. Este es el primero de todos, que incluye a los demás, y en el que los demás se encuentran integrados. De hecho, todos los demás preceptos pueden ser formulados como “es bueno o malo naturalmente al hombre tal cosa o tal otra”³⁶².

El primero de estos principios, que queda integrado dentro del anterior, son los preceptos relativos a la propia conservación y evitación de obstáculos, “común a todos los seres”³⁶³. Si lo trasladamos al ámbito tendencial podríamos formularlo como tendencia natural a la conservación. Así, son contrarios a la naturaleza “el suicidio, el aborto, la eutanasia y toda forma de homicidio contra el inocente”³⁶⁴. De la misma forma que dichos actos son contra la naturaleza en tanto que se llevan a cabo, lo son también desde el padecimiento del inocente. Asimismo, estos actos contra la naturaleza admiten diferentes grados que nos permiten introducir a esta lista padecimientos *contra natura* que no incluyen necesariamente la muerte. Estos son: los comportamientos

³⁵⁹ *Ibidem*, I-II q. 94 a. 1 ad 3.

³⁶⁰ *Ibidem*, I-II q. 94 a. 2 in c

³⁶¹ *Ibidem*, I-II q. 94 a. 2 in c.

³⁶² PINCKAERS, S. T., *Las fuentes de la moral cristiana*, p. 450.

³⁶³ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II q. 94 a. 2 in c.

³⁶⁴ MARTÍNEZ, E., *¿Existe la naturaleza? Fundamentación del orden moral y de la vida personal*, p. 114.

autolíticos, el maltrato o abuso físico, el envenenamiento sin muerte, etc.

El segundo de estos principios es el propio de nuestra naturaleza animal y, por tanto, compartido con los demás animales. Este principio incluye dentro de sí la “comunicación sexual”, “la educación de la prole”, la filiación de los hijos a los padres y tantos otros³⁶⁵. Si los trasladamos al ámbito tendencial, estos principios podrían ser formulados como: tendencia natural a la unión de los sexos, tendencia natural a la crianza de los hijos, tendencia natural a la filiación y búsqueda de protección en los padres, etc. Son, pues, contrarios a la naturaleza, según este principio, “las diferentes formas de sexualidad fuera del matrimonio, o que excluyan la generación de los hijos, la intromisión abusiva del Estado en la educación de los hijos”³⁶⁶ y tantas otras. En este sentido incluimos, según este principio: la violación, el abuso sexual, la pornografía, el maltrato físico o psicológico a los hijos o entre los esposos, etc.

En tercer lugar, tenemos los principios propios de nuestra naturaleza racional, a saber: “la tendencia natural a conocer las verdades divinas” y la tendencia natural a “vivir en sociedad”, que incluyen a su vez otros tantos como el “desterrar la ignorancia” y “evitar ofender”³⁶⁷. Son contrarios a este principio: “la mentira en todas sus formas (el fraude, perjurio, difamación, etc.)”, “la prohibición de enseñar la doctrina verdadera” y las “leyes injustas”³⁶⁸. También lo son los atentados terroristas, los crímenes de

³⁶⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II q. 94 a. 2 in c.

³⁶⁶ MARTÍNEZ, E., *¿Existe la naturaleza? Fundamentación del orden moral y de la vida personal*, p. 114.

³⁶⁷ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II q. 94 a. 2 in c.

³⁶⁸ MARTÍNEZ, E., *¿Existe la naturaleza? Fundamentación del orden moral y de la vida personal*, p. 115.

guerra, los atentados contra la familia (ya sean internos o externos), el maltrato o manipulación a los subordinados y hermanos en religión, etc.

La lista de principios no es cerrada, pero sí podemos enumerar una lista de determinados principios que incluyen a su vez otros: la búsqueda del bien y evitación del mal, la propia supervivencia, la unión de los sexos, la crianza de los hijos y su filiación, la vida en sociedad y la búsqueda de la verdad divina. Todos ellos, aunque referidos a diferentes bienes naturales al hombre, conforman una única ley natural y están referidos al “primer precepto”³⁶⁹. De hecho, una prueba de esta unidad la encontramos en el momento en que vamos especificando estos preceptos o sus actos contrarios. Como se habrá podido observar, existen actos contrarios a un principio que también son contrarios a otros. Por ejemplo: un atentado terrorista en un supermercado es contrario a la supervivencia de las víctimas, es contrario a la vida en sociedad, y, si además es guiado por una doctrina errónea, también es contrario a la búsqueda de la verdad divina. Del mismo modo, una violación es contraria a la unión de los sexos, pero, si se da en el ámbito familiar y un menor es testigo, también será contraria a la crianza de los hijos. Pensemos además que estos preceptos no solo son ley que guía nuestro obrar sino también son ley de nuestros padecimientos, cuando se atenta contra ella.

Estos preceptos de la ley no solo afectan a la razón sino a “cualquier parte de la naturaleza en cuanto reguladas por la razón”³⁷⁰. Los efectos de esta ley no solo redundan en las operaciones racionales, también en los sentidos y los apetitos en tanto que informados por la razón.

Todo acto que sigue estos preceptos es virtuoso, pero, por su carácter específico, no todos los actos que son virtuosos son de ley

³⁶⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II q. 94 a. 2 ad 1.

³⁷⁰ *Ibidem*, I-II q. 94 a. 2 ad 2.

natural, pues hay actos virtuosos a los que la naturaleza “no inclina primariamente” y en los cuales, por el ejercicio racional, hemos encontrado rectitud³⁷¹.

Entre las violaciones o pecados contra estos principios podemos diferenciar los que son contra nuestra naturaleza animal y los que son contra nuestra naturaleza racional. Aunque ambos son contra la naturaleza del hombre, los primeros son llamados más propiamente “vicios contra la naturaleza”³⁷².

De estos principios, la razón va concretando y derivando hasta el caso particular en donde, debido al número de condicionantes o impedimentos, puede fallar la rectitud del acto³⁷³. Es así como por la indisposición o mala disposición de una facultad inferior que se llega a realizar un acto carente de rectitud o contrario a la ley natural, habiendo sido derivado de un principio recto. Esto no es solo válido para los propios actos sino también para entender, desde los primeros principios, los actos de otros que tienen un efecto en nosotros.

La ley natural puede mutar porque se añadan nuevos principios, pero una vez descubiertos no pueden ser substraídos. No ocurre así con los principios segundos o derivados de esos primeros principios, en los cuales, en el caso particular, cabe la no observancia de algún precepto³⁷⁴.

Los primeros principios no pueden ser borrados permaneciendo siempre como hábitos pero pueden ser “borrados en las obras particulares” por el apetito sensible o los sentidos internos que se encuentren mal dispuestos o indispuestos. Por su parte, los principios secundarios pueden ser borrados por “costumbres

³⁷¹ *Ibidem*, I-II q. 94 a. 3 in c.

³⁷² *Ibidem*, I-II q. 94 a. 3 ad 2.

³⁷³ *Ibidem*, I-II q. 94 a. 4 in c.

³⁷⁴ *Ibidem*, I-II q. 94 a. 5 in c.

perversas o hábitos corrompidos”³⁷⁵, como ocurre con la “culpa”³⁷⁶.

El hombre, por tanto, es el más perfecto y virtuoso de los animales y el peor de todos ellos³⁷⁷, y esto porque aspira a los fines más altos de forma natural, pero es capaz de pervertir su uso para los actos más perversos. De la misma manera que es el mejor y peor por sus acciones, es también el más perfecto para recibir el bien y el que más sufre de entre todos ellos por las acciones perversas que otros le infligen. Y esto precisamente porque, conociendo los principios y tendiendo a ellos de forma natural, evidente e intuitiva, sufre mucho más cuando se violentan esos bienes que son naturales a él y, por tanto, perfectivos de su ser.

Es necesario aclarar que todos los preceptos morales son deducidos por la ciencia moral de los principios naturales y, por tanto, pertenecen a la ley natural; si bien es cierto que no del mismo “modo”³⁷⁸, pues hay unos que son absolutamente de ley natural, otros que son conocidos y transmitidos por los sabios, y otros que son conocidos por la enseñanza de Dios. Esto no hace sino advertirnos de que este conocimiento intuitivo no niega el “trabajo de la razón”³⁷⁹ en su descubrimiento y aplicación, sino que lo requiere. Entendemos ahora, de un modo más completo, aquellas afirmaciones que realizábamos cuando tratábamos los sentidos internos.

³⁷⁵ *Ibidem*, I-II q. 94 a. 6 in c.

³⁷⁶ *Ibidem*, I-II q. 94 a. 6 ad 1.

³⁷⁷ *Ibidem*, I-II q. 95 a. 1 in c.

³⁷⁸ *Ibidem*, I-II q. 100 a. 1 in c.

³⁷⁹ PINCKAERS, S. T., *Las fuentes de la moral cristiana*, p.450-451.

5. LAS POTENCIAS APETITIVAS

Apetición y conocimiento son dos movimientos diferentes por sus objetos: el objeto del conocimiento es la verdad; y el del apetito, el bien³⁸⁰. Santo Tomás diferencia tres tipos de apetitos. En primer lugar, el apetito natural o “inclinación consiguiente a la naturaleza de una cosa”³⁸¹; en segundo lugar, un apetito sensitivo o “tendencia que sigue al conocimiento de los sentidos”³⁸²; y, en tercer lugar, el apetito intelectual o “inclinación consiguiente al conocimiento del intelecto”³⁸³. Así, diferenciamos una tendencia apetitiva innata de dos tendencias apetitivas elícitas o derivadas de conocimiento³⁸⁴, que surgirán respectivamente de un conocimiento sensitivo o intelectual³⁸⁵. Para tratar los actos

³⁸⁰ MANZANEDO, M. F., *Las pasiones según Santo Tomás*, p. 21.

³⁸¹ *Ibidem*, p. 22.

³⁸² *Ibidem*, p. 22.

³⁸³ *Ibidem*, p. 22.

³⁸⁴ BASSO, D. M., *Los principios internos de la actividad moral*, p. 52: «En todos los seres sin excepción descubrimos una tendencia espontánea o natural al bien propio o al bien de la especie o al bien del cosmos; el apego a la conservación de la propia existencia es demasiado manifiesto para ser negado. A esta tendencia los antiguos escolásticos, con una terminología ya en desuso, la denominaron “apetito o deseo natural”; hoy cabría hablar de “tendencia innata”. Pero en los seres dotados de conocimiento, se manifiesta otra inclinación más, esta vez al bien conocido y de acuerdo con su modo específico de conocerlo (sensorial o intelectual); es el llamado “apetito o deseo ilícito”. Este vocablo “elícito”, es un término técnicamente empleado para expresar que se trata de una inclinación derivada del conocimiento, sea éste sensorial o intelectual. Si se tratase del primero (conocimiento sensorial), la tendencia derivada de él sería el “apetito sensitivo”, una potencia orgánica subdividida en otras dos: concupiscible e irascible; si, en cambio, fuese el segundo (conocimiento intelectual), la inclinación derivada de él sería el “apetito racional o universal”, una potencia inorgánica como el entendimiento mismo.»

³⁸⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I q. 80 a. 2 in c: «Es necesario afirmar que el apetito intelectual es potencia distinta del apetito sensitivo. La potencia apetitiva, en efecto, es potencia pasiva, que por naturaleza ha de ser movida por el objeto conocido. De donde tenemos que el objeto apeteccible y conocido es motor no movido, mientras que el apetito es motor

referentes al apetito natural seguiremos la doctrina del Aquinate acerca del apetito sensible, en donde constantemente hace referencias al apetito natural.

5.1. La apetición sensible

El Doctor Angélico distingue tres usos del término “padecer”³⁸⁶: cualquier recepción, cualquier “recepción de una cualidad con-

movido. Los seres pasivos y determinables se distinguen conforme a los principios activos y motores, porque es necesaria una proporción entre el motor y el móvil y entre lo activo y lo pasivo; incluso la misma potencia pasiva recibe su propia naturaleza del orden que dice al motivo determinante. Y puesto que lo conocido por la inteligencia, es de género distinto a lo conocido por los sentidos, síguese que el apetito intelectual es potencia distinta del apetito sensitivo.»

³⁸⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II q. 22 a. 1 in c: «La palabra *padecer* se emplea de tres modos. Uno, en sentido general, en cuanto que todo recibir es padecer, aunque nada se sustraiga de la cosa, como si se dijera que el aire padece cuando es iluminado. Pero esto más propiamente es ser perfeccionado que padecer. Según otro modo se dice padecer propiamente, cuando se recibe alguna cosa con pérdida de otra. Mas esto sucede de dos maneras. Algunas veces se quita a la cosa lo que no le es conveniente, como, 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. Y éste es el modo que se aplica con mayor propiedad a la pasión. Pues se dice padecer por cuanto una cosa es atraída hacia el agente; y lo que se aparta de lo que le es conveniente parece ser lo que más es atraído hacia otro. E igualmente dice I *De generat.* que, cuando de lo que es menos noble se engendra algo más noble, hay generación en sentido absoluto y corrupción en sentido relativo; y, viceversa, cuando de lo que es más noble se engendra algo menos noble. Y sucede que la pasión se da en el alma de estos tres modos. Efectivamente, según la mera recepción se dice que *sentir y entender son un cierto padecer*. Mas la pasión acompañada de sustracción no existe sino por transmutación corporal. De ahí que la pasión propiamente dicha no pueda convenir al alma sino accidentalmente, es decir, en cuanto el compuesto padece. Pero también en esto hay diferencia, porque cuando semejante transmutación se hace a peor, posee más propiamente la razón de pasión que cuando se hace a mejor. Por eso la tristeza es pasión más propiamente que la alegría.»

veniente al sujeto” y la recepción de una cualidad nociva que implica la “expulsión o pérdida de la cualidad conveniente”, siendo ésta última el sentido más propio de padecer y, por tanto, de pasión. El acto u operación del apetito sensible es la pasión, y puede ser definida como “movimiento del apetito sensitivo que sigue al conocimiento del bien y del mal, acompañado de un cambio (o conmoción) corporal”³⁸⁷. Por tanto, toda pasión incluirá dentro de sí un “elemento *quasi-formal*” y un “elemento *quasi-material*”³⁸⁸. Según esto debemos precisar, de la mano del Doctor Angélico, que estas pasiones, especialmente las que suponen una sustracción de una perfección del alma, convienen al alma “accidentalmente”³⁸⁹, pues inhieren en el compuesto.

Este movimiento del apetito sensible será, por tanto, un “movimiento subsiguiente al conocimiento sensible”. Si la perfección del conocimiento sensible se da en la posesión “de lo conocido en el cognoscente”, la perfección de la apetitiva se da en la tendencia al objeto deseado³⁹⁰.

³⁸⁷ BASSO. *Los principios internos de la actividad moral*, p.62-63: «Podríamos hablar, en primer lugar, de una *pasión corporal*, movimiento que comienza en el cuerpo y repercute en el alma (como, por ejemplo, el bienestar o el malestar físico); en segundo lugar, se puede hablar de *pasión animal*, movimiento que nace en el alma y repercute en el cuerpo. Aquí tratamos de la pasión en el segundo sentido y como equivalente al concepto más moderno de *emoción sensible*. Las emociones son exclusivas de las potencias apetitivas (irascible y concupiscible), porque solamente ellas están vinculadas a un órgano corporal y pueden conmover al cuerpo. Por eso hemos definido la pasión como “movimiento del apetito sensitivo que sigue al conocimiento del bien y del mal, acompañado de un cambio (o conmoción) corporal”.»

³⁸⁸ MANZANEDO, M. F., *Las pasiones según Santo Tomás*, p. 27.

³⁸⁹ TOMÁS DE AQUINO., *Suma de Teología*, I-II q. 22 a. 1 ad 3.

³⁹⁰ *Ibidem*, I q. 81 a. 1 in c: «La palabra “sensibilidad” parece estar tomada del movimiento sensible, de que habla San Agustín, de la misma manera que el nombre de la potencia se toma de su acto; por ejemplo, la potencia visiva, del acto de ver. Ahora bien, el movimiento sensible es un apetito subsiguiente al conocimiento sensible. El acto de la facultad cognoscitiva no es en sentido tan propio movimiento como lo es el acto del apetito; pues la per-

En realidad, este apetito sensible, a su vez, “se divide en dos potencias”. Por un lado, el apetito concupiscible que nos hace tender a “lo conveniente y eludir lo nocivo”; y, por otro, el apetito irascible que nos hace rechazar “cuanto se le opone en la consecución de lo que es conveniente y ocasiona perjuicio o resistir y superar lo adverso o arduo”³⁹¹. Dichos apetitos serán los responsables de diferentes actos. Así, diferenciamos pasiones del concupiscible y pasiones del irascible³⁹². Estas pasiones, a su vez, pueden ser divididas por oposición de su objeto (bien o mal) y por su movimiento (aproximación o separación)³⁹³, exceptuando la ira³⁹⁴. Si nos preguntamos, como Santo Tomás, qué pasiones

fección de la operación cognoscitiva se consuma con la presencia de lo conocido en el cognoscente, mientras que la perfección de la operación apetitiva consiste en la tendencia del sujeto que desea hacia el objeto deseado. Por lo mismo, la operación cognoscitiva se asemeja más al reposo; la operación apetitiva, en cambio, al movimiento. De ahí que por movimiento sensible se entienda la operación de la potencia apetitiva, y por sensibilidad el mismo apetito.»

³⁹¹ *Ibidem*, I q. 81 a. 2 in c: «El apetito sensitivo es una facultad genérica, llamada sensibilidad, que se divide en dos potencias, la irascible y la concupiscible, que son sus especies. Para cuya comprensión se ha de tener en cuenta que en los seres naturales corruptibles no sólo debe haber inclinación a procurarse lo conveniente y eludir lo nocivo, sino también resistir a lo corruptivo y adverso, obstáculos para la consecución de lo conveniente y fuente de perjuicios[..]Por tanto, siendo el apetito sensitivo una inclinación natural que sigue al conocimiento sensitivo (como el apetito natural es inclinación que sigue a la forma natural), es necesario que en la parte sensitiva del alma haya dos potencias apetitivas: una por la cual el alma tienda simplemente hacia lo conveniente en el orden sensible y rehúya lo nocivo, y a ésta llamamos concupiscible; y otra por la cual el animal rechaza cuanto se le opone en la consecución de lo que le es conveniente y ocasiona perjuicio, y a esta llamamos irascible, cuyo objeto decimos que es “lo arduo”, porque tiende a superar lo adverso y prevalecer sobre ello.»

³⁹² *Ibidem*, I-II q. 23 a. 1 in c.

³⁹³ *Ibidem*, I-II q. 23 a. 3 in c.

³⁹⁴ *Ibidem*, I-II q. 23 a. 4 in c: «Lo singular de la pasión de la ira es que no puede tener contrario ni en cuanto a la aproximación y alejamiento ni en cuanto a la contrariedad del bien y del mal. La ira, en efecto, es causada por un mal difícil ya presente, a cuya presencia es necesario que o sucumba el apetito, y entonces no sale de los límites de la tristeza, que es pasión del

son anteriores a cuáles, responderemos que “las pasiones del irascible son intermedias entre las que importan movimiento hacia el bien o el mal y las que implican reposo en el bien o en el mal”, siendo las pasiones del concupiscible “principio y término” de las del irascible³⁹⁵. Asimismo, dentro de las pasiones del concupiscible y del irascible existirá un orden. Según esto, debemos afirmar con el Aquinate, que el amor es la primera pasión del concupiscible según el orden de la consecución y la última según el orden de la intención³⁹⁶. Por su parte, en el irascible, la esperanza será la primera en el orden de la generación y la ira, la última. Así pues, unificando las pasiones de los dos apetitos, el Aquinate establece un orden según la generación de todas y cada una de las pasiones³⁹⁷:

- Amor y odio
- Deseo y aversión
- Esperanza y desesperación
- Temor y audacia

concupiscible; o bien se mueva para atacar al mal dañino, lo cual pertenece a la ira. Pero no puede tener un movimiento de huida, porque se supone el mal ya presente o pasado. Y así, no hay pasión alguna que sea contraria al movimiento de la ira según la contrariedad de aproximación y alejamiento. De igual manera tampoco en cuanto a la contrariedad del bien y del mal, porque al mal presente se opone el bien conseguido, que ya no puede tener razón de arduo o difícil. Y después de la consecución del bien no queda otro movimiento sino el reposo del apetito en el bien conseguido, que pertenece al gozo, pasión del concupiscible. El movimiento de la ira, por tanto, no puede tener como contrario ningún movimiento del alma, sino únicamente se opone a él la cesación en el movimiento. Como dice el Filósofo en su *Retórica*, *el aplacarse se opone al airarse*, lo cual no es opuesto contrariamente, sino negativa o privativamente.»

³⁹⁵ *Ibidem*, I-II q. 25 a. 1 in c.

³⁹⁶ *Ibidem*, I-II q. 25 a. 2 in c.

³⁹⁷ *Ibidem*, I-II q. 25 a. 3 in c.

- Ira
- Gozo y tristeza

De entre todas estas, las “principales”, como comenta el Aquinate, serán: el gozo, la tristeza, la esperanza y el temor³⁹⁸. Estos actos pueden encontrarse sometidos a la razón o pueden ser tan vehementes que incluso supriman los actos humanos de un modo “salvaje”³⁹⁹. Justo esa conformidad o disconformidad con la razón es la que las hará buenas o malas, ordenadas o desordenadas⁴⁰⁰. Así, pueden “corromper o destruir de dos modos el bien supremo de la razón” (por exceso y por defecto)⁴⁰¹.

³⁹⁸ *Ibidem*, I-II q. 25 a.4 in c.

³⁹⁹ BASSO, D. M., *Los principios internos de la actividad moral*, p. 85-86: «Un movimiento pasional puede preceder al acto de la voluntad y arrastrarlo en pos de sí (pasión antecedente o espontánea) o ser una consecuencia de un acto de la voluntad que lo suscita (pasión consecuente o provocada). La pasión *antecedente* siempre atenúa el voluntario y, como consecuencia, su matiz moral. Justo por ser antecedente se constituye en un factor de fragilidad del sujeto. Si fuese vehemente o “salvaje”, al punto de “hacer perder la cabeza” (anular la capacidad de deliberación), suprimiría del todo el voluntario, a menos que se haya dado una gran negligencia en el control (tendría, en tal caso, un matiz moral de dicha negligencia). Pero este tipo de violencia pasional es bastante raro. Generalmente es por la atracción de su objeto como influye la pasión sobre el juicio práctico de la razón y el acto de la voluntad. No suprime la deliberación, simplemente falsea el último juicio práctico; lo cual no podría suceder sin la connivencia de la voluntad libre y una falla de la razón.[...]siempre es posible combatirla y negarle consentimiento. Tal es la apreciación normal.»

⁴⁰⁰ MANZANEDO, M. F., *Las pasiones según Santo Tomás*, p. 19-20.

⁴⁰¹ *Ibidem*, p. 50-51: «Las pasiones pueden “corromper” o destruir de dos modos el bien supremo de la razón: a) ante todo cuando con vehemencia pasional nos invita a traspasar los límites dictados por la razón (así sucede, por ejemplo, cuando buscamos exageradamente los placeres corporales); b) inclinándonos a evitar el esfuerzo necesario para conseguir un bien o superar un mal (como hacen los hombres pasivos y los tímidos). De ahí que el hombre necesite de diversos “hábitos” virtuosos, llamados virtudes morales, para refrenar la actividad pasional (en el primer caso), o para reforzarla (en el segundo). [...]. Las pasiones son actos del apetito sensitivo, y por eso versan siempre sobre *cosas particulares* [...]. Cuando una pasión vehemente nos arrastra hacia un objeto particular obstaculiza la aplicación de la ciencia a

La cuestión que nos preguntamos en lo referente al trauma es qué es lo que despierta una emoción tan intensa. Como señala Santo Tomás, la intensidad se relaciona de forma inversa con respecto a lo perfecto y a lo defectuoso⁴⁰². Cuanto más nos aproximamos a lo sumo o perfecto, mayor será la intensidad; y cuanto más nos acercamos a lo defectuoso o nos separamos de lo perfecto, igual. En el terreno en el que nos encontramos (la consideración de pasiones referidas a un mal) queda claro que su intensidad vendrá dada por el grado en que dicho mal nos aparta de

ese objeto. Dificulta el conocimiento exacto del mismo, y “corrompiendo” el juicio de la recta razón, lleva a la formación de un juicio contrario. Así el hombre dominado por la concupiscencia o por la ira, aunque juzgue bien sobre una cosa en universal, tiene impedido o entenebrado el juicio sobre la misma en particular. [...] Porque dicha pasión impide la recta consideración de lo particular en tres modos diversos: a) mediante cierta distracción; b) por un impulso en sentido contrario; c) mediante una determinada conmoción corporal, que dificulta (y a veces anula) el uso de la razón. Así nos sentimos arrastrados a juzgar en particular (o como una “excepción) contra el dictamen universal de la razón. [...]. La razón humana está como encadenada por la fuerza de las pasiones cuando la “intención” o la atención del alma se concentra en algún acto afectivo-sensitivo (como el placer o la ira), de modo que no puede conocer bien en particular lo que habitualmente conoce rectamente en universal”.»

⁴⁰² TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II q. 22 a. 2 ad 1: «Sucede a la inversa en lo concerniente a la perfección y en lo concerniente al defecto. Porque en lo que se refiere a la perfección, la intensidad se determina por la aproximación a un primer principio único, de manera que cuanto más cercana a él se halla una cosa, tanto es más intensa. Como la intensidad de lo lúcido se determina por su aproximación a lo sumamente luminoso, de manera que cuanto más se acerca a ello una cosa, tanto es más lúcida. Pero en lo que se refiere al defecto, la intensidad se determina no por la aproximación a lo sumo, sino por el alejamiento de lo perfecto, pues en esto consiste la razón de privación y defecto. Y, por tanto, cuanto menos se aparta de lo que es primero, tanto es menos intenso. Por eso, al principio siempre es pequeño el defecto, que, después, al ir avanzando, se acrecienta más. Ahora bien, la pasión pertenece al orden de lo defectuoso, porque corresponde a un ser en cuanto está en potencia. De ahí que en los seres que se aproximan a lo que es primero en la perfección, es decir, a Dios, se encuentre menos la razón de potencia y pasión; mientras en los otros, consiguientemente, más. Y así también en la primera potencia del alma, esto es, en la aprehensiva se da menos la razón de pasión.»

lo perfecto y, si consideramos que estamos tratando con males tan atroces, la pasión que surgirá y su intensidad, será signo de aquel mal que máximamente nos apartó de lo perfecto. Esta “magnitud” no solo vendrá dada por el poder del agente sino también por la pasividad del paciente⁴⁰³. La consideración moral de las pasiones será diferente si las consideramos en sí mismas o en tanto que imperadas por la razón. Si las consideramos en sí mismas o como movimientos del “apetito irracional” no son susceptibles de moralidad; pero si las consideramos en tanto que sometidas a la razón serán susceptibles de ser consideradas como buenas o malas moralmente⁴⁰⁴. Vemos cómo, en el hombre, estas pasiones compartidas con los animales reciben una perfección mayor en tanto que ordenadas al acto voluntario y, por tanto, adquieren un papel en su perfeccionamiento moral⁴⁰⁵ y, de este mismo modo, en su corrupción moral. El orden de la razón será fundamental para considerarlas como “enfermedades o perturbaciones”⁴⁰⁶ malas para el perfeccionamiento del hombre, de tal forma que, sin este orden o perfección, inclinarán al pecado⁴⁰⁷. Dicho esto, debemos afirmar de la mano del Doctor Angélico que la clave a la hora de juzgar una pasión concreta, sea ésta antecedente o consecuente, es la consideración de si el bien o el mal al que nos acercan o del que nos apartan son verdaderos bienes o males respectivamente⁴⁰⁸.

⁴⁰³ *Ibidem*, I-II q. 22 a. 3 ad 2.

⁴⁰⁴ *Ibidem*, I-II q. 24 a. 1 in c.

⁴⁰⁵ *Ibidem*, I-II q. 24 a. 1 ad 1.

⁴⁰⁶ *Ibidem*, I-II q. 24 a. 2 in c.

⁴⁰⁷ *Ibidem*, I-II q. 24 a. 2 ad 3.

⁴⁰⁸ *Ibidem*, I-II q. 24 a. 4 ad 2.

A. Las pasiones del apetito concupiscible

A continuación, nos detendremos en la explicación de cada una de las pasiones propuestas por el Aquinate, según el orden en el que aparecen descritas en la Suma de Teología.

a. El amor

La primera pasión que desarrolla Santo Tomás es la pasión del amor. Según su exposición, comienza diferenciando los sentidos de la palabra amor en función de los diferentes apetitos en donde reside⁴⁰⁹. Existe un amor natural procedente del apetito natural, gracias al cual apetecemos o tendemos a aquellas cosas convenientes según nuestra naturaleza “no por nuestra aprehensión, sino por la del autor de la naturaleza”; es decir, en virtud de aquella ley impresa en nuestro ser por el hecho de ser de este determinado modo. Según este amor, amamos naturalmente aquellos bienes connaturales a nosotros sin necesidad de que ese movimiento surja de un conocimiento previo. En este sentido, este amor natural consiste en un amar según lo que somos por naturaleza, es decir, que por nuestra naturaleza nos encontramos ordenados a una serie de bienes naturalmente buenos para nosotros⁴¹⁰.

Existe otro modo de hablar de amor y es el movimiento del apetito sensible, es decir, de aquel apetito que surge de una aprehensión llevada a cabo por el mismo que apetece “pero por necesidad y no con libre juicio”, aunque en el hombre participa en cierto grado de la “libertad”. Se trata aquí de apetecer particularmente un bien connatural a nosotros que antes ha sido conocido particularmente. En último lugar, encontramos un amor intelectual, procedente del apetito intelectual o “voluntad”, según el cual apetecemos aquellos bienes connaturales por que han sido

⁴⁰⁹ *Ibidem*, I-II q. 26 a. 1 in c.

⁴¹⁰ MANZANEDO, M. F., *Las pasiones según Santo Tomás*, p. 76

conocidos intelectualmente. El significado que aquí desarrollaremos es el segundo o perteneciente al apetito concupiscible, según el cual apetece un “bien en su concepción absoluta, no como arduo”.

Nos parece interesante la precisión que hace Santo Tomás cuando dice que el amor natural “no sólo se encuentra en las fuerzas del alma vegetativa, sino en todas las potencias del alma, y aun en todas las partes del cuerpo, y, en general, en todas las cosas”⁴¹¹. Esta tendencia natural a lo conveniente por nuestra naturaleza inunda toda la persona y, por tanto, se encuentra presente también en los otros dos apetitos. Según esta clarificación, entendemos que este amor natural no es sólo un amor a un bien por la conveniencia al cuerpo sino a todo nuestro ser. Así, un mismo bien conveniente a nuestra naturaleza puede ser amado natural, sensitiva e intelectivamente, según sea connaturalmente apetecido o conocido (particular o intelectualmente).

Ubicadas las diferentes formas de amor (según el apetito de donde surgen) el Aquinate se pregunta si el amor es una pasión. Según su exposición, toda pasión es un doble efecto del agente sobre el paciente, a saber: la forma que el agente le otorga y el movimiento consiguiente a esa forma. Así, para que el objeto sea amado por el apetito, dicho objeto debe dar al paciente “desde un principio, una cierta adaptación para con él, que es la complacencia en el objeto, de la cual se sigue el movimiento hacia él”. Esta dinámica circular del apetito dará lugar a las tres pasiones del concupiscible referidas al bien, como señala el Doctor Común: siendo la primera impresión de intención por parte del objeto en el apetito o complacencia, el amor como pasión; el movimiento consiguiente, el deseo; y el descanso en su posesión, el gozo. Si el principio desde el cual el objeto otorga esta compla-

⁴¹¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II q. 26 a. 2 ad 3.

cencia es la propia naturaleza sin mediar ningún tipo de conocimiento, surgirá la complacencia natural o amor natural. Si el principio es la cognoscibilidad particular del objeto, surgirá el amor como pasión del concupiscible. Si el principio, en cambio, se encuentra en su inteligibilidad, dará lugar al amor intelectual. De entre todos estos amores o complacencias, el que encierra el significado estricto de pasión será, como defiende el Aquinate, el segundo⁴¹². De este modo, el movimiento pasional propio del amor es la inmutación primera del objeto en el apetito sensible⁴¹³.

Expuesto en qué consiste lo propio del movimiento pasional del amor, Santo Tomás diferenciará dos tipos de amor sensible, partiendo de la afirmación de Aristóteles según la cual “amar es querer el bien para alguien”, diferenciando el bien que se quiere y ese alguien para quien se quiere. Así, surgirá un amor absoluto de concupiscencia cuando se quiere un bien para uno mismo y un amor relativo de amistad cuando se quiere un bien para otro⁴¹⁴.

El Doctor Común continúa su explicación de esta pasión preguntándose acerca de las causas del amor. En este sentido, responde que es el bien la causa de esa complacencia por su connaturalidad y proporcionalidad⁴¹⁵. A esta afirmación, añade una precisión acerca de la belleza, pues es una misma cosa que la bondad que solo se diferencia en su concepción. Por ello, el bien hace referencia a aquello que absolutamente complace al apetito y lo bello a “aquello cuya aprehensión nos complace”⁴¹⁶. Así, denominamos bello a aquel bien que supone conocer por la vista o el oído algo bueno. Esto le permite al Aquinate preguntarse acerca

⁴¹² *Ibidem*, I-II q. 26 a. 2 in c.

⁴¹³ *Ibidem*, I-II q. 26 a. 2 ad 3.

⁴¹⁴ *Ibidem*, I-II q. 26 a. 4 in c.

⁴¹⁵ *Ibidem*, I-II q. 27 a. 1 in c.

⁴¹⁶ *Ibidem*, I-II q. 27 a. 1 ad 3.

del conocimiento como causa del amor, afirmando que no es posible amar sin un conocimiento previo⁴¹⁷, ya sea este propio (amor sensible o amor intelectual) o ajeno (amor natural)⁴¹⁸. Del mismo modo que el conocimiento será causa de amor, la semejanza también⁴¹⁹; y esto de dos modos: porque dos seres poseen la misma cualidad o porque uno posee algo en acto a lo que el otro se encuentra inclinado en potencia. Como señala el autor, el primer modo de semejanza será causa del amor de amistad y el segundo, de concupiscencia. A este respecto, realiza una precisión muy interesante para nuestro desarrollo y es la situación en la que una semejanza por amistad es impedimento de una semejanza por concupiscencia, es decir, cuando otro semejante me impide u obstaculiza un bien amado para mí. Santo Tomás responderá que es primero este amor concupiscible y, por tanto, surgirá un “odio” al semejante⁴²⁰. Queremos en este punto hacer una precisión más a este hecho y plantear una situación que para nuestro desarrollo es fundamental. ¿Qué ocurre cuando aquel semejante que me obstaculiza un bien amado con amor de concupiscencia también es amado con amor de amistad o incluso con un amor natural? No se trata ya de dos alfareros o comerciantes que se hacen la competencia, sino de un padre y un hijo, esta misma sociedad en la que vivo y que amo (mi patria), las autoridades que la gobiernan, ese medio natural que me da lo necesario para vivir, ese esposo o esa esposa, ese hermano o superior en religión, etc. No se trata ya de una búsqueda de la superioridad como bien, sino que el agente que amo es obstáculo para mi bien. En estos casos, no es tan sencillo afirmar que prima siempre un amor de concupiscencia y es algo que observamos cuando una mujer no se protege de su marido maltratador, un hijo busca

⁴¹⁷ *Ibidem*, I-II q. 27 a. 2 in c.

⁴¹⁸ *Ibidem*, I-II q. 27 a. 2 ad 3.

⁴¹⁹ *Ibidem*, I-II q. 27 a. 3 in c.

⁴²⁰ *Ibidem*, I-II q. 27 a. 3 in c.

a su padre que lo violó, etc. No se trata en estos casos de un simple amor de amistad, sino de amistad amada naturalmente, es decir, un amor de amistad que es amado concupiscible o naturalmente, lo que establecerá una ambivalencia amor-odio bajo diversos aspectos hacia el mismo agente.

Santo Tomás terminará esta cuestión recordando aquello que ya dijo: que el amor es causa de todas las demás pasiones, a lo que añadirá que también determinadas pasiones pueden ser causa de determinados amores⁴²¹. El deleitarse en una cosa nos hace amarla más; el desear una cosa puede llevar a amar otra relacionada con este deseo; la tristeza puede ser causa del amor de aquello que la atenúa; el miedo puede ser causa del amor de aquello que nos apacienta, distrae o que nos impulsa a ser audaces, etc. Vemos cómo en universal ninguna pasión es causa de amor, pero en concreto, determinadas pasiones pueden causar amores determinados hacia bienes relacionados con las anteriores, sin olvidar que aquellas primeras fueron causadas por un amor que es base para todas las demás.

El Doctor Angélico prosigue su exposición acerca de la pasión del amor adentrándose en la explicación de sus efectos⁴²². El primer efecto que trata es la “unión del amante con el amado”, una unión que se da de dos modos: “real” y “afectiva”. La primera unión surge cuando amado y amante se encuentran adheridos “presencialmente”, una unión real que será causada “efectivamente por el amor”. Sin embargo, también debe notarse, siguiendo a Santo Tomás, esta segunda unión que se produce afectivamente o “formalmente” entre el amado y el amante, denominada ya por el Aquinate “vínculo”, siendo este efecto un amor que “enlaza”, más allá de la presencialidad, “dos vidas”. De esta

⁴²¹ *Ibidem*, I-II q. 27 a. 4 in c.

⁴²² *Ibidem*, I-II q. 28 a. 1.

manera, siguiendo a San Agustín, ya se postula esta realidad tan desarrollada en nuestros días por la psicología: el vínculo.

El segundo efecto⁴²³ descrito es la “mutua inhesión, esto es, que el amante esté en el amado y viceversa”. Si por el conocimiento poseemos aquello conocido y buscamos conocerlo más, por el apetito y la “complacencia” interior que se establece o “intimidad” tenemos al amado en nosotros e inhiere en nosotros, “juzgando los bienes y males del amigo como propios”, queriendo las mismas cosas que el amigo, formando “una misma cosa” según la cual se da “reciprocidad de amor”. Si por las potencias cognoscitivas consideráramos la presencia cognoscitiva, para la tarea que nos compete será de una relevancia vital la denominada presencia afectiva.

El tercer efecto descrito por Santo Tomás es el “éxtasis” o “ponerse fuera de sí”⁴²⁴; y, en cuarto lugar, el “celo” o movimiento por el que rechazamos todo aquello que se opone a lo que intensamente amamos, que será de dos modos según si el amor es concupiscible o de amistad⁴²⁵.

b. El odio

Expuesta la pasión del amor, sus causas y sus efectos, procedemos a explicar la pasión del odio. Como ya ocurrió en el caso del amor, el Aquinate distingue un “odio natural” o “natural repugnancia para todo lo que le es contrario y corruptivo”, que se da en el apetito natural; de un odio como pasión del apetito animal o sensible según el cual nos repugna aquello que conocemos particularmente como “contrario o nocivo” o “malo”; y por último de un odio cuyo objeto es aquel mal conocido intelectualmente que es propio de la voluntad. En cualquiera de los casos, Santo

⁴²³ *Ibidem*, I-II q. 28 a. 2 in c.

⁴²⁴ *Ibidem*, I-II q. 28 a. 3 in c.

⁴²⁵ *Ibidem*, I-II q. 28 a. 4 in c.

Tomás postula que el mal es objeto de cualquier odio⁴²⁶. Esto no impide afirmar que el odio no sea causado por el amor, de la misma forma que cualquier otra pasión, sino todo lo contrario, pues, si algo es malo y objeto de odio es precisamente porque es contrario o impide algo conveniente⁴²⁷. De este modo, siendo el amor causa del odio, absolutamente será más fuerte que el odio, aunque accidentalmente puede ser más fuerte porque se siente más sensiblemente o porque se trate de un odio relativo a un amor superior en magnitud y, por tanto, superior a otro amor inferior⁴²⁸. Siguiendo con este razonamiento, absolutamente hablando nadie puede odiarse a sí mismo, aunque accidentalmente, cuando amamos “incidentalmente el mal” o porque se ama según lo que no somos, y así amamos según lo que creemos falsamente que somos y odiamos lo que verdaderamente somos, en cierto modo nos estamos odiando⁴²⁹. En este sentido, uno puede odiar una verdad, ya sea propia o ajena, no absolutamente hablando, sino accidentalmente y en particular de tres modos: cuando odiamos una verdad que se encuentra como causa en las cosas y hacemos como que no está para no amar algo; cuando odiamos la verdad porque implica un cambio de vida o dejar de hacer algo; y cuando odiamos la verdad en otro porque así el otro no descubre lo errado de mi comportamiento y no soy recriminado. De estos tres modos es cómo podemos odiar la verdad, ya se encuentre en las mismas cosas, en nuestro conocimiento o en otro⁴³⁰. Esto abre la puerta a considerar si podemos odiar desde el apetito sensible algo universalmente malo. En este sentido, se precisa que no puede odiarse sensiblemente algo universal en tanto que intelectualmente. Las potencias sensibles no alcanzan

⁴²⁶ *Ibidem*, I-II q. 29 a. 1 in c.

⁴²⁷ *Ibidem*, I-II q. 29 a. 2 in c.

⁴²⁸ *Ibidem*, I-II q. 29 a. 3 in c.

⁴²⁹ *Ibidem*, I-II q. 29 a. 4 in c.

⁴³⁰ *Ibidem*, I-II q. 29 a. 5 in c.

el universal sino solo el particular; pero puede odiarse algo universalmente, en tanto que pertenece a la “naturaleza común” o, lo que es lo mismo, odiamos sensiblemente aquello que es contrario a nuestra naturaleza como hombres⁴³¹, lo cual pone de manifiesto que algo naturalmente apetecido por la naturaleza común puede ser apetecido sensiblemente por el apetito sensible en universal, es decir, en tanto que común.

c. La concupiscencia o deseo

La siguiente pasión que expone el Aquinate según el orden de la Suma de Teología es la “concupiscencia” o lo que Aristóteles definió como “apetito de lo deleitable”; siendo ésta, como pasión del apetito concupiscible, el acto por el cual apetecemos deleitarnos en lo proporcionado “al alma y al cuerpo”⁴³², es decir, al compuesto. Asimismo, Santo Tomás diferencia la concupiscencia del “deseo”, siendo este término reservado más propiamente para denominar el acto análogo de la voluntad⁴³³. De este modo, se está estableciendo una distinción según la cual puede existir un acto de deseo en el apetito sensible, en tanto que dicha concupiscencia se encuentra integrada en el acto voluntario y perfeccionada de un modo racional. Esta concupiscencia o deseo tiene por objeto lo deleitable al sentido en tanto que ausente y, por tanto, algo atrayente pero no presente⁴³⁴. Si por el amor apetecíamos un bien particular deleitable en absoluto, por el deseo o concupiscencia apetecemos un bien particular ausente.

⁴³¹ *Ibidem*, I-II q. 29 a. 6 in c.

⁴³² *Ibidem*, I-II q. 30 a. 1 in c.

⁴³³ *Ibidem*, I-II q. 30 a. 1 ad 2.

⁴³⁴ *Ibidem*, I-II q. 30 a. 2 in c.

Continúa diciendo Santo Tomás⁴³⁵ que existen en el hombre dos tipos de concupiscencias en función del doble sentido de deleitable. Algo puede ser deleitable en cuanto que “conviene a la naturaleza animal” (como la “comida”, la “bebida” y “cosas análogas”) y así surge la “concupiscencia natural”; o bien puede ser deleitable porque conviene al animal en tanto que aprehendido “como bueno y conveniente”, y así surge la concupiscencia “no natural”. La concupiscencia natural es compartida por animales y hombres, “puesto que para unos y para otros hay algo conveniente y deleitable según la naturaleza”, las cosas “comunes y necesarias” para la naturaleza (la especie) y esta concupiscencia es irracional; mientras que la concupiscencia no natural es propia del hombre porque solo él es capaz de considerar como “bueno y conveniente algo que está fuera de lo que la naturaleza requiere” y esta concupiscencia se da “con la razón”. Así, su objeto son cosas “propias y sobrepuestas” o “supranaturales”. Dicho esto, nada impide en el hombre que un apetito natural o su objeto, una vez aprehendido, sea deseado por el apetito animal⁴³⁶.

⁴³⁵ *Ibidem*, I-II q. 30 a. 3 in c: «Según lo dicho, la concupiscencia es el apetito del bien deleitable, y lo deleitable lo es en dos conceptos: Primero, en cuanto es conveniente a la naturaleza del animal, como la comida y la bebida y otras cosas análogas. Y a esta concupiscencia de lo deleitable se le llama natural.- Segundo, como conveniente al animal en cuanto a la aprehensión; así cuando se aprehende algo como bueno y conveniente, y por eso se deleita en ello. A tal concupiscencia de lo deleitable se le dice no natural y suele llamarse más bien “deseo codicioso”. El primer modo de concupiscencia, o sea la natural, es común a los hombres y a los otros animales, puesto que para unos y para otros hay algo conveniente y deleitable según la naturaleza. En estas cosas todos los hombres están de acuerdo, y por eso el Filósofo las llama “comunes y necesarias”.-El otro modo de concupiscencia es propio del hombre, a quien le compete concebir como bueno y conveniente algo que está fuera de lo que la naturaleza requiere. De ahí que el Filósofo dice que las primeras concupiscencias son “irracionales”, y las segundas “con la razón”. Y como los hombres raciocinan unos de diverso modo que los otros, el mismo Aristóteles llama también a las segundas “propias y sobrepuestas”, es decir, supranaturales.»

⁴³⁶ *Ibidem*, I-II q. 30 a. 3 ad 1: «Aquello mismo que se apetece con apetito natural, puede ser deseado por el apetito animal una vez que haya sido

Esta aprehensión del bien deleitable puede ser “con percepción absoluta como conveniente”, de donde procede la concupiscencia natural o irracional; o una aprehensión acompañada de “un acto deliberado” o “con razón”, de donde surge la concupiscencia no natural⁴³⁷.

Cuando Santo Tomás habla de acompañada de un acto deliberado o con razón no se refiere necesariamente a un acto de la razón universal, sino de la “razón particular” o cogitativa⁴³⁸. Dicha facultad, en tanto que, informada por la razón universal, permite que la razón pueda mover al apetito sensitivo. Sin embargo, si no se encuentra informada por la razón, actúa estimando de un modo natural o común (según se realiza en los animales). A esta diferencia entre concupiscencia natural y no natural el Aquinate añade, siguiendo a Aristóteles, que la concupiscencia natural es “finita y cierta” porque tiene por objeto lo que la propia naturaleza necesita o “requiere”, de tal manera que es deseado “con

aprehendido; y en este concepto la comida y bebida y cosas análogas, que se apetezen naturalmente, pueden ser objeto de la concupiscencia animal.»

⁴³⁷ *Ibidem*, I-II q. 30 a. 3 ad 2: «La diferencia entre la concupiscencia natural y la no natural no es solamente material, sino también en algún modo formal, en cuanto procede de la diversidad del objeto activo. El objeto del apetito es el bien aprehendido; y por eso la diversidad del objeto activo establece diversidad en la aprehensión: en cuanto se aprehende una cosa con percepción absoluta como conveniente, de donde proviene la concupiscencia natural, que el Filósofo llama “irracional”; y en cuanto a la aprehensión acompaña un acto deliberado, de donde proviene la concupiscencia no natural, que Aristóteles llama con razón.»

⁴³⁸ *Ibidem*, I-II q. 30 a. 3 ad 3: «En el hombre hay no sólo la razón universal, que pertenece a la parte intelectual, sino también la razón particular, propia de la parte sensitiva del alma, como se ha dicho, y en este concepto aun la concupiscencia acompañada de razón puede pertenecer al apetito sensitivo; por lo cual puede este ser movido por la razón universal, mediante la imaginación particular.»

arreglo a la medida con que conviene al fin". En cambio, la concupiscencia no natural, porque "sigue a la razón" y sigue al deseo del "fin", es "infinita"⁴³⁹.

d. La aversión, fuga o abominación

Expuesta la pasión del deseo, debemos desarrollar una pasión apenas descrita por el Aquinate en la Suma de Teología. Se trata de una pasión sin nombre o con nombres diversos e imprecisos⁴⁴⁰. Veamos la breve exposición que realiza en esta obra:

La pasión que directamente se opone a la concupiscencia, no tiene nombre, y se refiere al mal como la concupiscencia al bien. Pero por lo mismo que se refiere al mal ausente, como el temor, se le designa a veces con este nombre; como también se toma el deseo por la esperanza. Pues lo pequeño, sea bueno o malo, apenas se tiene en cuenta, y por eso, para expresar todo movimiento del apetito hacia el bien o hacia el mal futuros, se suelen poner la

⁴³⁹ *Ibidem*, I-II q. 30 a. 4 in c: «Según se ha dicho, la concupiscencia es doble: una natural y otra no natural. La concupiscencia natural no puede ser infinita en acto, porque tiene por objetivo lo que la naturaleza requiere, y ésta se dirige siempre a una cosa finita y cierta. Por eso el hombre nunca desea comida ni bebida infinita. Pero así como acontece en la naturaleza que el infinito existe en potencia por sucesión así también la concupiscencia viene a ser infinita por sucesión: esto es, deseando, después de tomar el alimento, volver a tomarlo de nuevo; e igualmente en las demás cosas que la naturaleza necesita. Pues los bienes corporales, una vez obtenidos no duran para siempre, sino se acaban[...]Mas la concupiscencia no natural es del todo infinita, porque sigue a la razón, como se ha dicho, y a ésta compete llegar hasta el infinito. De ahí que quien codicia las riquezas puede desearlas no hasta un límite determinado, sino absolutamente, para ser tan rico como les sea posible. Según Aristóteles, puede darse aún otra razón de por qué una concupiscencia es finita y otra infinita. La concupiscencia del fin siempre es infinita, puesto que el fin es deseado directa y absolutamente, como la salud; y de ahí que más se desea una mayor salud; y así hasta el infinito[...]En cambio, la concupiscencia de lo que conduce al fin no es infinita, sino se apetece con arreglo a la medida con que conviene al fin.»

⁴⁴⁰ MANZANEDO, M.F., *Las pasiones según Santo Tomás*, p. 140

esperanza y el temor, los cuales se refieren al bien o al mal arduo.⁴⁴¹

De este párrafo podemos extraer la definición de esta pasión opuesta al deseo, consistente en un movimiento apetitivo cuyo objeto es un mal ausente. Esta breve mención nos obliga a recurrir a autores que han investigado más acerca de esta pasión en Santo Tomás y cuya exposición se realiza a lo largo de diferentes obras del Aquinate. Manzanedo dedica un capítulo en su obra *Las pasiones en Santo Tomás* a esta pasión, en donde concluye, a tenor de los textos referenciados y la exposición de J. M. Ramírez, que se trata de una pasión especial referida “al mal ausente simplemente considerado” y que la terminología utilizada por el Aquinate varía entre los tres nombres de “fuga, aversión y abominación”⁴⁴². A continuación, este autor describe el significado de estos términos a lo largo de la obra del Doctor común⁴⁴³: el término “fuga” es utilizado en general como “el apartarse del mal con el afecto, o también en la realidad”, es decir, como movimiento afectivo o físico contrario a “la búsqueda del bien”; el término “aversión es usado en general para denominar “la acción de apartarse de un objeto bueno o malo”, contrario a la “conversión” o el “volverse hacia algo”; finalmente el término “abominación” es utilizado para designar “un odio intenso hacia un objeto, que nos mueve a querer prescindir totalmente del mismo”.

Asimismo, Manzanedo⁴⁴⁴ aplica la misma distinción que expuso el Aquinate en el deseo a esta pasión, diferenciando una aversión natural innata (hacia a aquello que “amenaza a la naturaleza humana”) y una no natural, siendo esta segunda exclusiva del ser

⁴⁴¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II q. 30 a. 2 ad 3

⁴⁴² MANZANEDO, M.F., *Las pasiones según Santo Tomás*, p. 140

⁴⁴³ *Ibidem*, p.141

⁴⁴⁴ *Ibidem*, p.142

humano (como ya se mencionó en el deseo). En este sentido, distinguimos (como hicimos en el deseo) una pasión del apetito natural de aversión hacia aquello contrario a la naturaleza, una pasión del concupiscible (natural o no natural) y una pasión del apetito intelectual.

La exposición de esta pasión tan poco descrita en el desarrollo del Aquinate es a nuestro juicio fundamental para nuestro trabajo, pues supone el fundamento de pasiones del irascible que añaden lo arduo a dicho apartamiento del mal y porque constituye el fundamento natural de dichas pasiones.

e. La delectación o gozo

La siguiente pasión que define y explica Santo Tomás es la “delectación”⁴⁴⁵, recogiendo la definición que ya dio Aristóteles:

⁴⁴⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II q. 31 a. 1 in c: «El movimiento del apetito sensitivo se denomina propiamente pasión, según lo expuesto. Mas toda afección procedente de la aprehensión sensitiva es un movimiento del apetito sensitivo. Ahora bien, esto compete necesariamente a la delectación; porque, como se expresa el Filósofo, “la delectación es un movimiento del alma y un constituirse a la vez total y sensible en la naturaleza existente”. Para comprender esto, debemos considerar que, así como acontece en las cosas naturales que algunos consiguen sus naturales perfecciones, lo propio sucede en los animales; y, aun cuando el ser movido a la perfección no se verifique de una manera enteramente simultánea, sin embargo, el alcanzar la perfección natural sí se realiza del todo simultáneamente. La diferencia que en esto existe entre los animales y las otras cosas naturales, consiste en que éstas, cuando están establecidas en lo que les conviene según su naturaleza, no lo sienten, y los animales sí; y este sentir causa en el apetito sensitivo un cierto movimiento del alma, que es la delectación. Así, pues, al decirse que la delectación es “movimiento del alma”, establecemos el género. Por las palabras “constitución en la naturaleza existente”, es decir, en lo que existe en la naturaleza de la cosa, se fija la causa de la delectación, que es la presencia del bien connatural; y cuando se dice “toda a un tiempo”, se manifiesta que la constitución no debe entenderse en cuanto que está para constituirse, sino en cuanto ya está constituida a modo de término en el movimiento, porque la delectación no es generación, como supuso Platón, sino más bien consiste en el hecho consumado, como dice el Filósofo. Y por la palabra “sensible” se excluyen las perfecciones de los seres sin sensibilidad, en los

“movimiento del alma y un constituirse a la vez total y sensible en la naturaleza existente”. El Doctor Común desgrana esta definición atendiendo a los diferentes seres. Si los seres sin vida consiguen sus “naturales perfecciones” sin sentir las, en los animales, cuando estas perfecciones se encuentran establecidas “según su naturaleza” son aprehendidas y esto suscita un movimiento del alma denominado delectación. Así, el movimiento es el género, la constitución en una naturaleza existente o presencia del bien connatural, su causa; y toda a la vez, su término, es decir, su presencialidad o “consumación”. Cuando los hombres en tanto que animales alcanzamos perfecciones requeridas por la naturaleza, a diferencia de los otros seres, sentimos dicha perfección apetitivamente deleitándonos sensiblemente porque es algo constituido y aprehendido en “nuestra naturaleza existente” como perfecto.

Una vez definida, se pregunta, a raíz del “toda a la vez”, si esta pasión tiene lugar o existe en el tiempo⁴⁴⁶. El Doctor Común señala “dos modos” de existir en el tiempo, a saber: absolutamente o por sí misma; y accidentalmente. Es decir, si por sí misma depende de una sucesión, o si por otro depende de una sucesión temporal. En este sentido, la delectación por sí misma no depende de una sucesión porque surge de una “posesión del bien ya obtenido”, pero en tanto que el hombre depende de “causas variables” y, por tanto, también la delectación, ésta tiene lugar en el tiempo accidentalmente. Esta afirmación es de vital importancia no solo para comprender la delectación, sino también para entender cómo el dolor o la tristeza dependen accidentalmente de una sucesión temporal. Asimismo, siendo presente, también nos permite diferenciar del deseo y de la aversión en tanto que

cuales no se da delectación. Es, pues, evidente que la delectación, como movimiento en el apetito animal y consecuencia de la aprehensión del sentido, es una pasión del alma.»

⁴⁴⁶ *Ibidem*, I-II q. 31 a. 2 in c.

futuros o incluso para diferenciar la tristeza del temor. Según esto, nos deleitamos ante la posesión pero, si las causas de dicha posesión se encuentran presentes de un modo temporal, también nos deleitamos accidentalmente ante la aparición de esa causa variable y, conforme dicha causa va progresando o favoreciendo la posesión final, la delectación va accidentalmente aumentando hasta su término. Así, cuando la causa de la delectación está presente y se da en el tiempo, nos deleitamos; pero si dicha causa no fuera presente daría lugar al deseo. Si está referida a un mal, la tristeza o dolor también tendrían lugar accidentalmente en el tiempo. Puede incluso ocurrir que nos deleitemos accidentalmente en el tiempo y que finalmente esa delectación no haya terminado con una posesión connatural, lo que no negaría, a pesar de la tristeza por la privación, que uno se ha deleitado en el tiempo; y del mismo modo referido a males.

Dentro del género de la delectación, Santo Tomás diferencia el “gozo” como especie de delectación⁴⁴⁷ cuando está acompañada de un acto de la razón particular. Puede ocurrir que nos deleitemos en algo de lo cual no sentimos gozo, del mismo modo que puede haber dolor sin tristeza. El Aquinate, en este punto, está repitiendo aquel razonamiento que ya utilizó al distinguir el deseo de la concupiscencia. De esta forma, el gozo como pasión es un movimiento del apetito sensible integrado en un acto racional

⁴⁴⁷ *Ibidem*, I-II q. 31 a. 3 in c: «El gozo, según dice Avicena, “es una especie de delectación”. En efecto, es de observar que, como hay unas concupiscencias naturales y otras no naturales y acompañadas de razón, conforme se ha dicho, así también hay delectaciones naturales y otras no naturales que se dan con un acto de la razón.[...]Pero el nombre de gozo no se aplica sino a la delectación que sigue al acto de la razón; por eso no atribuimos el gozo a los animales, sino le damos sólo el nombre de delectación. Además, todo lo que deseamos conforme a la naturaleza, podemos también desearlo con delectación racional, mas no viceversa. Así, puede haber gozo en los seres racionales con respecto a todo aquello de que hay delectación, aunque no siempre la haya, pues a veces se siente una delectación corporal de la que, sin embargo, no se goza según la razón. Esto hace evidente que la delectación abarca más que el gozo.»

y, por tanto, supone una perfección humana del simple deleite animal. Vemos, como ya expusimos en las potencias cognoscitivas, que los movimientos apetitivos al encontrarse informados por la racionalidad no solo reciben una serie de perfecciones que los hacen cualitativamente distintos, sino que, además, para significar esta diferencia se les otorgan nombres diferentes: el nombre de gozo denominará el movimiento de la voluntad sin conmoción corporal⁴⁴⁸ y también el movimiento de deleite sensible integrado en dicho acto o, lo que es lo mismo, deleite con razón. Si por la cogitativa, el entendimiento alcanzaba al particular; por el amor de amistad, el deseo y el gozo nos conmovemos con todo nuestro ser ante el amigo, el padre, la madre, el hijo, nuestra patria concreta o incluso al comulgar y adorar al Santísimo Sacramento o presenciar una procesión de Semana Santa.

Según esta distinción, absolutamente hablando, las delectaciones inteligibles son mayores que las sensibles por diversas razones expuestas por el Aquinate. Pero ocurre que, accidentalmente, en nosotros las delectaciones corporales pueden ser “más vehementes”. Esto se explica por tres motivos: porque conocemos más el particular que el universal; porque la conmoción corporal tiene un peso muy importante en nuestro ser; y porque dichas conmociones son remedios contra “defectos y molestias”⁴⁴⁹, como se verá más adelante. De entre todas éstas, nos deleitaremos más en orden al conocimiento por la vista o el oído. Pero si pensamos en la utilidad, será mayor la delectación del tacto, pues está ordenada a la conservación y subsistencia de nuestra “naturaleza animal”⁴⁵⁰. Pensemos que, además de comparar estos dos tipos de delectaciones, en nuestra experiencia muchas veces convergen; o lo que es lo mismo: nos deleitamos máximamente en aquellas co-

⁴⁴⁸ *Ibidem*, I-II q. 31 a. 4 in c.

⁴⁴⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II q. 31 a. 5 in c.

⁴⁵⁰ *Ibidem*, I-II q. 31 a. 6 in c.

sas que vemos relativas al tacto. Sin esta combinación no es posible explicar la magnitud de deleite que se da en el acto conyugal, no solo proveniente del tacto, sino también de la mirada a la esposa.

Surge aquí la pregunta de si toda nuestra naturaleza es compartida con los animales. Se dice natural en el hombre “en dos sentidos”⁴⁵¹: en cuanto a lo principal que es natural, según la especie, en el hombre (entendimiento y razón); o bien, en cuanto a lo que es “común en el hombre y a los otros animales” que “no obedece a la razón”. Sin embargo, existen una serie de delectaciones que comparten ambos sentidos, es decir “no naturales hablando en

⁴⁵¹ *Ibidem*, I-II q. 31 a. 7 in c: «Se dice natural lo que es conforme a la naturaleza, según se expresa el Filósofo. Mas la naturaleza del hombre puede tomarse en dos sentidos. Primero, en cuanto que el entendimiento y la razón constituyen lo principal de la naturaleza del hombre, pues por ella es constituido en su especie; y en este sentido pueden llamarse naturales las delectaciones de los hombres cifrados en aquello que les conviene según la razón; de modo que es natural al hombre deleitarse en la contemplación de la verdad y en los actos de las virtudes.-En un segundo sentido, puede considerarse la naturaleza en el hombre en cuanto contrapuesta a la razón; es decir, en lo que es común al hombre y a los otros animales, y especialmente lo que no obedece a la razón. Y en este sentido, las cosas que pertenecen a la conservación del cuerpo, ya individualmente, como la comida, la bebida, lecho y semejantes; ya en cuanto a la especie, como el uso de placeres venéreos, se dicen deleitables al hombre naturalmente. Mas entre estas dos clases de delectaciones sucede que algunas son no naturales hablando en absoluto, pero connaturales bajo algún aspecto; porque acontece corromperse en algún individuo alguno de los principios naturales de la especie, y hacerse así accidentalmente natural a él lo que es contra la naturaleza de la especie, como es natural al agua caliente el calentar. Y así también sucede que lo que es contrario a la naturaleza del hombre, ya en cuanto a la razón, ya en cuanto a la conservación del cuerpo, se hace connatural a un hombre determinado a causa de alguna corrupción de la naturaleza existente en él. Corrupción ésta o por parte del cuerpo (bien enfermedad, de manera que a los que padecen fiebre lo dulce les parece amargo, y al contrario; bien a causa de una mala complexión, al modo que algunos se deleitan comiendo tierra, carbón o cosas semejantes), o también por parte del alma, como hay quienes por costumbre se deleitan en comer hombres, o en el comercio carnal con bestias o con varones, o en cosas similares, que no son conformes a la naturaleza humana.»

absoluto, pero connaturales bajo algún aspecto”. Esto lo vemos, según menciona el Aquinate, cuando existe una corrupción de un principio de la especie que se hace natural “accidentalmente” en un individuo y produce deleite (por ejemplo, el canibalismo). Y, así, puede ocurrir que algo sea connatural a un hombre, pero contrario a la naturaleza de la especie (razón) o a la naturaleza animal. Esta corrupción puede ser por parte del cuerpo o por parte del alma por reproducir como costumbre aquello que se sufrió. Según esta división en la consideración de lo natural, parecería que el único modo en que el hombre se deleita naturalmente como hombre incluyendo su animalidad es mediante la alteración de un principio. Nada más alejado de la realidad. Santo Tomás, cuando está oponiendo deleites animales a deleites naturales en el hombre no está significando que sean opuestos, sino que en ocasiones para deleitarse naturalmente según la razón uno debe refrenar deleites naturales según la animalidad o sin razón que podrían, llegado el caso, impedir por ejemplo la contemplación. Esto no quiere decir que un deleite natural según la animalidad no pueda ser gozado naturalmente según la razón, pues Santo Tomás solo está oponiendo aquellos deleites que son contrarios a la operación racional y se encuentran sin gobierno alguno. En este sentido, los deleites del cuerpo (que son naturales y son también con razón) no son opuestos a su actividad, sino que la favorecen. En cambio, los deleites del cuerpo (que son naturales y no se subyugan a la razón) se oponen a su actividad. El deleitarnos en el alimento, en el sexo, en el estar en familia, en estar con nuestros padres, al garantizar nuestra supervivencia, puede ser objeto de deleite naturalmente en ambos sentidos sin ningún tipo de alteración de principio. Cabe también que coexistan en el hombre delectaciones contrarias⁴⁵², no solo porque los objetos de dichas delectaciones sean opuestos, sino porque una

⁴⁵² *Ibidem*, I-II q. 31 a. 8 in c.

delectación natural opuesta a la razón se oponga a una delectación o goce según la razón.

Definida esta pasión, el Doctor Angélico, como hace en todas las pasiones, continúa analizando las causas de la delectación. En primer lugar, se pregunta si una operación es causa de delectación. Para que exista delectación debe darse un conocimiento actual de un bien conveniente, por lo que nos deleitamos por tener un conocimiento actual; es decir, una operación tal produce deleite y, por tanto, es causa de dicha delectación⁴⁵³. No basta para deleitarnos el que sea conocido un bien, sino que sea aprehendido como “propio”⁴⁵⁴; es decir, fruto de una posesión que es operación.

En segundo lugar, el movimiento, ya sea por parte del bien u objeto o por parte de nosotros, siempre y cuando dicho movimiento, cambio o mutación sea dentro de una medida de nuestra disposición natural⁴⁵⁵. En este sentido, los hábitos buenos permiten que el repetir continuamente una operación sea deleitable

⁴⁵³ *Ibidem*, I-II q. 32 a. 1 in c: «Según dejamos dicho, para la delectación se requieren dos cosas: la consecución del bien conveniente y el conocimiento de esta posesión. Y ambas consisten en una operación; pues el conocimiento actual es una operación, y mediante una operación obtenemos el bien que nos es proporcionado. La misma operación propia es también un bien conveniente. De donde se desprende que toda delectación sigue a alguna operación.»

⁴⁵⁴ *Ibidem*, I-II q. 32 a. 1 ad 1: «Los objetos de las operaciones no son deleitables en cuanto se unen a nosotros, ya por sólo el conocimiento, como cuando nos deleitamos en la consideración o a la vista de algunas cosas; ya de cualquier otro modo simultáneamente con el conocimiento, como cuando uno se deleita en conocer que posee cualquier bien, por ejemplo, riquezas u honores o algo semejante, las cuales ciertamente no serían deleitables si no se aprehendiesen como poseídos. Pues, como dice el Filósofo, “gran delectación lleva consigo el juzgar que algo es propio, lo cual proviene del amor natural de uno a sí mismo”. Mas poseer de este modo no es otra cosa que usar de las cosas o poder usar de ellas; y esto se verifica por alguna operación. Luego es evidente que toda delectación se reduce a una operación como a su causa.»

⁴⁵⁵ *Ibidem*, I-II q. 32 a. 2 in c.

porque previene la “corrupción de la disposición natural”. En cambio, el vicio hace que se deleite reiteradamente uno en aquello que corrompe la disposición natural. De esta forma, el acto produce deleite, pero la corrupción de la disposición produce tristeza⁴⁵⁶.

En tercer lugar, la memoria y la esperanza también serán causa de delectación en tanto que hacen de algún modo presente algo que es pasado o futuro. Así, Santo Tomás, admitirá grados de delectación. La delectación máxima es la que se verifica en la unión con el sentido; el segundo grado es la delectación de la esperanza, que es debida al conocimiento de la potencial unión con un bien deleitable; y el tercer grado de delectación es el de la memoria, que es fruto de la unión con algo conocido en el pasado⁴⁵⁷. Esta gradación de la intensidad en la delectación no solo nos es útil para el ámbito del bien sino también para el dolor o la tristeza, que expondremos más adelante.

⁴⁵⁶ *Ibidem*, I-II q.32 a. 2 ad 3: «Lo habitual llega a ser deleitable en cuanto que pasa a ser natural, pues la costumbre es como una segunda naturaleza, no porque se aparta de lo acostumbrado, sino más bien porque impide la corrupción de la disposición natural que podría provenir de la continuidad en determinada operación. Y así, por causa de la misma connaturalidad, se originan la costumbre deleitable y el movimiento.»

⁴⁵⁷ *Ibidem*, I-II q.32 a. 3 in c: «La delectación proviene de la presencia del bien conveniente, en cuanto es sentida o se percibe de alguna manera. Pero una cosa nos está presente de dos modos: uno, en cuanto al conocimiento, es decir, conforme el objeto conocido está por su imagen en el sujeto que lo conoce; otro, en cuanto a la realidad, esto es, según que una cosa está realmente unida a otra, ya en acto o ya en potencia, por cualquier modo de unión. Y puesto que la unión en cuanto a la realidad es mayor que la unión en acto que en potencia, por eso la delectación máxima es la que se verifica por el sentido, la cual requiere la presencia del objeto sensible. La delectación de la esperanza tiene el segundo grado, pues en ella no es sólo deleitable la unión en virtud del conocimiento, sino también por la facultad o posibilidad de conseguir el bien deleitable; y el tercer grado le tiene la delectación de la memoria, que resulta únicamente de la unión con lo conocido.»

En cuarto lugar, la tristeza también puede ser causa de delectación, ya sea porque actualmente la vivimos o porque se encuentra en la memoria. En el dolor o tristeza recordamos la cosa amada en la que nos deleitamos y el recuerdo triste nos muestra el bien actual en el que nos deleitamos⁴⁵⁸.

En quinto lugar, Santo Tomás señala que las acciones de otros pueden ser causa de nuestra delectación de tres formas. A saber: porque como resultado de la acción de otro “conseguimos algún bien”; porque la acción de otros nos hace ver un bien en nuestras vidas (alabanza y honra); y porque las acciones de otros, cuando son amigos, son estimadas como propias y nos unimos a su deleite⁴⁵⁹. Esto no solo nos permite mostrar cómo la acción de otros produce un bien en nosotros, sino también en qué sentido la acción de otros puede ser corruptiva o dañina, cuestión en la que ahondaremos cuando tratemos la pasión del dolor o tristeza.

En sexto lugar, y relacionado con el anterior, el ser causa de bien en otros también produce delectación de tres modos: porque el bien del amigo es como bien propio; porque al hacer un bien a otro esperamos conseguir un favor divino o de otro hombre, lo cual causa deleite por la esperanza; y, en tercer lugar, “por relación a su principio”. Tres son los principios: la propia facultad de hacer el bien que nos hace ver la bondad de nuestro ser y comunicabilidad (deleitarnos con nuestros hijos o en nuestras buenas obras); la inclinación habitual y, así, los actos de virtud en el que es virtuoso son deleitables; y, en último lugar, cuando el amigo nos induce a hacer el bien⁴⁶⁰. En este punto, el Aquinate hace una reflexión muy interesante para nuestro tema en relación con el deleite que se produce al “vencer, refutar y castigar” en tanto que producen un bien propio. Vencer nos muestra nuestra

⁴⁵⁸ *Ibidem*, I-II q. 32 a. 4 in c.

⁴⁵⁹ *Ibidem*, I-II q. 32 a. 5 in c.

⁴⁶⁰ *Ibidem*, I-II q. 32 a. 6 in c.

propia excelencia; el refutar e increpar nos muestran nuestra propia superioridad y saber (como si fuéramos sabios) y produce un bien en el increpado si verdaderamente se encuentra errado; el castigar por parte del airado u ofendido nos hace quitar o devaluar la ofensa o depreciación, lo que permite liberarse en cierto modo de la humillación⁴⁶¹. Podemos entrever cómo siendo estas tres operaciones buenas pueden ser también causa de mal en otros, ya sea por apetito desordenado de excelencia, porque el bien no es adecuado para la persona que lo recibe (no está preparada) o porque utilizamos alguna de estas acciones para intentar compensar humillaciones que no proceden de la persona castigada.

En séptimo lugar, Santo Tomás propone la semejanza, “en cuanto es uno”, como causa de delectación. Pero si la semejanza destruye el bien propio es “*per accidens* fastidioso” o dañino en tanto que nos rompe. Esta destrucción del propio bien por semejanza puede darse de dos modos: porque el bien que surge de esa semejanza es desproporcionado (comer demasiado); o porque el semejante destruye “directamente mi bien” (competencia).

En octavo y último lugar, el Doctor Común nos propone la admiración como causa de delectación, no entendida como especie del temor, sino como “cierto deseo de saber que brota en el hombre ante un afecto cuya causa ignora, o bien porque esta causa excede su conocimiento o su facultad”. En este sentido, lo “maravilloso”, “lo raro” o “verse libre de grandes peligros” es deleitable⁴⁶².

Expuestas las causas de la delectación, Santo Tomás nos presenta los diferentes efectos de esta pasión. El primer efecto es la “dilatación”, una dilatación que se da tanto en las potencias apetitivas

⁴⁶¹ *Ibidem*, I-II q. 32 a. 6 ad 3.

⁴⁶² *Ibidem*, I-II q. 32 a. 8 in c.

como cognoscitivas. Cuando nos deleitamos en algo y nos “dilatamos” se dice “metafóricamente”. Así, es llamado dilatación al adquirir “cierta perfección, que es grandeza espiritual” y aumenta nuestro ánimo debido a la aprehensión. Por la parte apetitiva, se dice dilatación porque “reposa” en el bien deleitable “entregándosele para aprisionarla más íntimamente”⁴⁶³. El segundo efecto es la “sed y deseo”⁴⁶⁴, ya sea de poseer o apetecer de un modo más completo un objeto o porque dicho objeto se recibe en una sucesión temporal (progresivamente). El tercero es el impedimento de la razón por “tres motivos”⁴⁶⁵: por distracción, por contrariedad al orden racional o por sujeción (atan a la razón). Y en cuarto y último lugar, perfecciona la operación de dos modos: por el fin y por el agente⁴⁶⁶.

Por último, el Doctor Común aborda la pregunta acerca de si la delectación es buena o mala, moralmente hablando. Tomando como punto de partida la naturaleza, y así como en las cosas naturales se dice natural lo que es según naturaleza e “innatural” lo que es contrario, si un deleite es contrario al orden de la razón⁴⁶⁷ será moralmente malo. Absolutamente hablando, la delectación en sí misma es buena, pero en particular en el individuo

⁴⁶³ *Ibidem*, I-II q. 33 a. 1 in c: «La latitud es una dimensión de la magnitud de los cuerpos, y solo metafóricamente se dice de las afecciones del alma. Dilatación indica como un movimiento hacia la latitud, y compete a la delectación en cuanto a las dos condiciones que ésta requiere. Una de las cuales viene por parte de la potencia aprehensiva que se apercibe de la unión de un bien conveniente, y en cuya virtud conoce el hombre haber adquirido cierta perfección, que es grandeza espiritual; por cuyo motivo se dice que el ánimo del hombre se agranda o dilata por la delectación.-La segunda, por parte de la potencia apetitiva, que asiente a la cosa deleitable y reposa en ella, como entregándosele para aprisionarla más íntimamente; y de este modo se dilata el afecto del hombre por la delectación, como prestándose a abarcar dentro de sí la cosa deleitable.»

⁴⁶⁴ *Ibidem*, I-II q. 33 a. 2 in c.

⁴⁶⁵ *Ibidem*, I-II q. 33 a. 3 in c.

⁴⁶⁶ *Ibidem*, I-II q. 33 a. 4 in c.

⁴⁶⁷ *Ibidem*, I-II q. 34 a. 1 in c.

concreto puede ser “bajo algún aspecto o aparentemente buena”⁴⁶⁸. Y se pregunta Santo Tomás: ¿existe alguna delectación que sea máxima u óptima? Y responde: “la fruición de Dios que implica un deleite en el fin último”⁴⁶⁹. Solo el fin en que se deleita la voluntad es regla para juzgar la bondad o malicia del hombre, en ningún caso, los movimientos del apetito sensible⁴⁷⁰.

f. El dolor o tristeza

La siguiente pasión que define Santo Tomás es el dolor y la tristeza. Una pasión que en el trabajo en el que nos encontramos tendrá una posición muy relevante. De la misma forma que ocurría con la delectación, para sentir dolor debe existir una unión con un mal que priva de bien, un cierto conocimiento de esta unión y un cierto conocimiento de que eso a lo que me he unido es concebido como malo. De este modo, en tanto que la molestia corporal reside en el cuerpo se denominará pasión corporal; y en tanto que el dolor reside en el apetito, pasión del alma. Según si esa aprehensión es a nivel intelectual o sensitivo se seguirá un tipo de apetición, bien sea esta sensible o intelectual⁴⁷¹. Esto no significa que al sentir un dolor cuya causa está en el cuerpo, sea el cuerpo el que se duele, pues todo dolor, ya sea procedente del

⁴⁶⁸ *Ibidem*, I-II q. 34 a. 2 in c.

⁴⁶⁹ *Ibidem*, I-II q. 34 a. 3 in c.

⁴⁷⁰ *Ibidem*, I-II q. 34 a. 4 in c.

⁴⁷¹ *Ibidem*, I-II q. 35 a. 1 in c: «Así como para la delectación se requieren dos cosas, cuales son la unión del bien y la percepción de esta unión, así también para el dolor se requiere la unión de algún mal -es un mal por lo mismo que priva de algún bien-y la percepción de esta unión. Mas la cosa o sujeto que se une, si no tiene razón de bueno o malo respecto de aquel a quien se une, no puede ser causa de delectación o dolor. Por lo cual resulta evidente que cualquier objeto de delectación y de dolor lo es en su concepto de bueno o de malo. Pero al ser el bien y el mal, en cuanto tales, el objeto del apetito, resulta evidente que la delectación y el dolor pertenecen al apetito. Mas todo movimiento del apetito o inclinación que sigue a una aprehensión, pertenece al apetito intelectual o al sensitivo[...].»

cuerpo o procedente del alma, está en el alma⁴⁷². Santo Tomás, a este respecto, realiza una matización que a nuestro juicio es fundamental para la tarea que nos compete:

El dolor por la pérdida del bien demuestra la bondad de la naturaleza, no porque el dolor sea un acto del apetito natural, sino porque la naturaleza desea algo como bueno; y cuando se percibe de que esto se le aparta, suscita en el apetito sensitivo la pasión del dolor.⁴⁷³

Si por el apetito natural tendemos a lo que nos es propio por naturaleza sin necesidad de mediar conocimiento alguno, también por apetito natural nos replegamos o retraemos ante males que son contrarios a nuestra naturaleza. Esta retracción natural, al ser conocida, suscita un movimiento del apetito sensible denominado dolor. De esta forma, diferenciamos un dolor natural que se da en el apetito natural y un dolor como pasión del apetito concupiscible, de un dolor intelectual como acto de la voluntad. Así, el dolor como pasión del concupiscible, puede ser producido por “dos clases de aprehensión”⁴⁷⁴, bien sea por el sentido externo o bien por el interno, tanto del “entendimiento como de la

⁴⁷² *Ibidem*, I-II q. 35 a. 1 ad 1: «El dolor se dice del cuerpo porque la causa del dolor está en el cuerpo; por ejemplo, cuando sufrimos algo nocivo al cuerpo. Pero el movimiento de dolor está siempre en el alma, puesto que, como dice San Agustín, “el cuerpo no puede dolerse si no se duele el alma”.»

⁴⁷³ *Ibidem*, I-II q. 35 a. 1 ad 3.

⁴⁷⁴ *Ibidem*, I-II q. 35 a. 2 in c: «La delectación y el dolor pueden ser producidos por dos clases de aprehensión, a saber: por la aprehensión del sentido externo y por la del interno, tanto del entendimiento como de la imaginación. Mas la aprehensión interna se extiende a muchas más cosas que la externa, por lo mismo que todas las cosas que caen bajo ésta caen también bajo la primera, y no viceversa. Así, pues, sola aquella delectación que procede de una aprehensión interior se denomina gozo, como antes se ha dicho; e igualmente sólo aquel dolor que es causado por una percepción interior se llama tristeza. Y así como la delectación causada por la aprehensión externa se denomina deleite y no gozo, así el dolor derivado de la aprehensión externa se llama dolor, pero no tristeza. Por lo tanto, la tristeza es una de las especies del dolor, como el gozo es una especie de delectación.»

imaginación". A esta afirmación, el Aquinate añade la precisión de que la aprehensión interna alcanza "más cosas que la externa" y, así, solo un dolor producido por una aprehensión interna se denomina "tristeza", siendo ésta una especie de dolor como el gozo es especie de delectación.

Para que tenga coherencia esta afirmación y tenga sentido el paralelismo con la delectación y el gozo, debemos traer a colación aquella doctrina que propuso el Aquinate al hablar de la delectación y que acometimos para nuestra tarea. Es ahora cuando aquella doctrina es también fructífera para comprender esta pasión. Y esto porque parece que en Santo Tomás encontramos dos modos de hablar de dolor y tristeza, algo que se pone de relieve en la siguiente afirmación:

Las cosas sensibles al tacto son dolorosas no sólo en cuanto desproporcionadas a la potencia aprehensiva, sino también porque son contrarias a la naturaleza; mientras que las de los otros sentidos sensibles pueden ser desproporcionadas a la virtud aprehensiva, aunque no contrarias a la naturaleza, a no ser con respecto a las cosas sensibles al tacto. De ahí que sólo el hombre, que es animal perfecto en el conocimiento, se deleite en las cosas sensibles de los otros sentidos por ellas mismas; mientras que los demás animales no se deleitan en ellas sino en cuanto se refieren a las sensibles al tacto, como dice el Filósofo. Por eso, respecto de las cosas sensibles de los otros sentidos no se dice existir dolor, como contrario a la delectación natural, sino más bien la tristeza, que contraría el gozo animal.-Así, pues, si por dolor se entiende el dolor corporal, conforme al uso más común, el dolor se divide por oposición a la tristeza según la distinción de la aprehensión interna y externa; aunque la delectación se extienda a mayor número de objetos que el dolor corporal. En cambio, si el dolor se toma en su acepción amplia, indica el género de la tristeza, según queda dicho.⁴⁷⁵

Vemos aquí un uso común y una acepción más amplia que explicaremos. Según el uso común, la palabra dolor se utiliza para mencionar un dolor corporal procedente del tacto y no de otros

⁴⁷⁵ *Ibidem*, I-II q. 35 a. 2 ad 3.

sentidos, que se opone a la delectación corporal del tacto. En este sentido, considera la tristeza un dolor interno más amplio. Según este uso, dolor del tacto y tristeza se diferencian no solo por el sentido que les da lugar, sino también por lo aprehendido exterior e interiormente. Según este uso común, no podemos hacer las distinciones que realizamos con la delectación, pues ya dijo Santo Tomás que solo el hombre goza en tanto que ese apetito participa de un acto de razón. Por decirlo de algún modo, según este uso, el dolor es menos amplio que la delectación y la tristeza asume aspectos contrarios del gozo y de la delectación animal. Sin embargo, la última frase de la cita nos muestra un segundo modo de hablar de dolor y tristeza que, a nuestro juicio, es mucho más fructífero para la tarea en la que nos encontramos. Según éste, podemos diferenciar un dolor, como movimiento del concupiscible, natural y procedente de cualquier vía sensitiva aunque su contenido pueda estar, en mayor o menor medida, relacionado con cuestiones táctiles. El dolor al que nos estamos refiriendo no solo atiende a lo táctil (que de un modo primordial comunica algo contrario a la naturaleza corporal), sino también a las otras vías sensitivas. Según este modo de hablar, sentimos dolor al oler algo fétido; sentimos dolor ante un sonido intenso o disonante o ante el sonido de un animal peligroso; sentimos dolor al ver algo feo o aberrante; sentimos dolor cuando nos abofetean; y sentimos dolor cuando probamos un alimento en mal estado. Este modo más amplio de hablar de dolor nos permite diferenciar un dolor procedente de una estimación natural o sin razón (y por tanto finito), de un dolor supranatural, con razón e infinito, en tanto que se integran o no en un acto racional. Solo así podemos llamar tristeza a ese dolor propiamente humano como movimiento del apetito sensible y como movimiento del apetito intelectual. En este segundo sentido en que se usan estos términos, denominamos dolor al género que hace referencia a movimientos que surgen ante la presencia de un mal que, si es

conocido intelectualmente, dará lugar a la tristeza como movimiento de la voluntad; si es conocido particularmente por la cogitativa (razón particular) dará lugar a una tristeza concupiscible integrada por la razón particular en un acto voluntario; si dicho mal es solo conocido de un modo animal (sin razón) dará lugar al movimiento concupiscible del dolor, en donde localizamos aquel dolor al que según el primer sentido se hablaba de dolor corporal; y, finalmente, dentro de este, el táctil. Solo según este diverso modo de hablar de la tristeza es verdadera especie del dolor, pues según el primer uso la tristeza abarcaba más objetos que el dolor. Según el primer uso, la tristeza no solo nombraba los movimientos del voluntario y del apetito particular (análogo a la razón particular), sino aquellos dolores que no procedían del tacto. Es así como entendemos eso que hemos expuesto anteriormente: que según el primer uso la tristeza abarca más que el gozo y el dolor, menos que la delectación. Solo del segundo modo, la delectación como género es contraria al dolor⁴⁷⁶.

Solo así podemos entender que exista un dolor no táctil que es fruto de una estimación natural, pues la tristeza (o según el segundo modo de uso, el dolor natural sin razón) puede versar sobre lo presente, lo pasado y lo futuro, gracias a la cogitativa; pero el dolor corporal solo es posible en el presente⁴⁷⁷. Si hablamos de dolor y no de tristeza es porque no se ha dado todavía una aprehensión adecuada a nivel de cogitativa sino una estimación natural. Si ese dolor es presente es o porque el daño es presente o porque tiene la imagen de ser dañado que no ha podido ser adecuadamente cogitada y surge en el presente de forma automatizada o por costumbre de la memoria, surgiendo a la conciencia como presente y no en tanto que pasada.

⁴⁷⁶ *Ibidem*, I-II q. 35 a. 3 in c.

⁴⁷⁷ *Ibidem*, I-II q. 35 a. 2 ad 2.

Según este desarrollo, sostenemos que cuando Santo Tomás está hablando de las sensaciones táctiles dolorosas como contrarias a la naturaleza y desproporcionadas a la potencia aprehensiva, lo hace solo considerando nuestra naturaleza corporal; pero si consideramos natural en sentido de contrario a nuestra naturaleza, también lo desproporcionado al sentido o que lo hace desbordarse es de algún modo innatural.

Así es posible sostener la existencia de un dolor interno que no es tristeza y que será fundamental para nuestra argumentación. Somos conscientes de que la gran mayoría de daños a los que haremos referencia en este trabajo serán relacionados con el daño táctil; pero reducir este dolor interno natural a solo lo táctil no solo nos daría una imagen inadecuada de la realidad, sino que implicaría la consideración de que la delectación natural en el hombre es primordialmente y por naturaleza táctil. Si por naturaleza los animales se deleitan cuando cuidan de sus crías, o cuando se sienten parte de la manada, o cuando se alimentan comiendo carne o vegetales, ¿por qué no considerar un dolor natural en el hombre ante lo violento y contra nuestra naturaleza que en ocasiones no puede ser adecuadamente conocido y por tanto no constituye tristeza en el segundo sentido del término?

Cabe preguntarnos por qué dar tanta importancia al dolor procedente del tacto oponiéndolo a unos dolores tan diversos internos. Santo Tomás es consciente de que las sensaciones táctiles proporcionan una información inequívoca de que algo nos está dañando. Así, el movimiento apetitivo ante tales objetos (un pinchazo, quemarse, picores, etc.) es más automático y, para su evocación, el proceso cognitivo es mucho más rápido y, en ocasiones, inconsciente. De este modo, al agarrar una sartén caliente, rápidamente aparto la mano; al pincharme con algún objeto en el brazo, rápidamente lo aparto. Parecería que para la evocación de dichas sensaciones solo fuera necesaria la actividad de los sentidos externos o la imaginación. Según nuestro modo de ver, se

trata de aquel funcionamiento automático, instintivo, según el cual determinadas imágenes son inmediatamente estimadas, pues su carácter de destructivo ya es de algún modo evidente. Esto nos lleva a pensar que este tipo de sensaciones contienen ya objetivamente un significado tan evidente para nuestra naturaleza que para la evocación del dolor basta con un conocimiento más superficial y precario, pero más rápido y eficaz en orden a preservar nuestra naturaleza. No obstante, estos fenómenos no son exclusivos del tacto, pues al tomar una taza de café con sal, inmediatamente escupimos el contenido introducido; al escuchar un sonido fuerte, rápidamente volteamos la cabeza a mirar; y así con el resto de las vías sensitivas. Es cierto que hay vías sensitivas que, de alguna manera, por los objetos a los que se dirigen, permiten alcanzar el significado más rápidamente que otras; pero esto no niega que el que sean más lentas aporta menor información en la preservación de la propia naturaleza. Para ejemplificar esto, es muy ilustrativa la consideración de los ciervos, especialmente cuando nos acercamos al monte en el momento de la berrea. Uno intenta buscar las manadas y ver hermosos ejemplares, pero debe ser muy cuidadoso con los ruidos que emite, con los olores fuertes, con llevar ropa mimetizada con el ambiente, etc. Y esto porque la más mínima sensación olorosa, auditiva, visual, es significativo de la presencia actual de un mal para su naturaleza, lo que hace a los ciervos esconderse rápidamente. Vemos, como afirmaba Santo Tomás, que de alguna manera estas sensaciones se encuentran relacionadas con el tacto, pues lo que molesta al ciervo es significativo de ser cazado, mordido o apresado.

Después de realizar estas precisiones, podemos afirmar la contrariedad según la forma entre la delectación y el dolor, porque dicha forma, en el caso de pasiones o movimientos “se toma de

los objetos”, a saber: “el bien y el mal”⁴⁷⁸. Formalmente hablando, tenemos un movimiento del apetito natural y un movimiento contrario; también tenemos un dolor animal contrario a la delectación animal, como tenemos una tristeza contraria al gozo; suponiendo en cada uno de los casos los diferentes grados de conocimiento de ese bien o mal.

Que sean contrarias absolutamente hablando el dolor y la delectación, no impide, como señala Santo Tomás, que “accidentalmente”⁴⁷⁹ una pueda ser causa de la otra. Según explica, el sentir el dolor por la pérdida nos hace buscar más vehementemente lo perdido; y, por un deleite futuro, uno es capaz de soportar muchos dolores. Estos dos modos de causarse mutuamente pasiones que formalmente son contrarias será fundamental para la tarea en la que nos encontramos, pues, incluso “el dolor mismo puede ser deleitable”⁴⁸⁰ en tanto que acompañado de admiración, o cuando hace recordar la cosa amada, o hace sentir amor hacia aquello que en algún momento se amó.

Una vez resuelta esta cuestión, el Aquinate se pregunta si cada modo de dolor es contrario a cada modo de delectación. Sabemos que, en cuanto al género, son contrarias, “pues la una tiende a la aproximación mientras que la otra tiende a la evasión”. Con respecto al mismo objeto serán “opuestas recíprocamente en especie”. En cambio, con respecto a objetos “disparos” “no opuestos” no hay oposición según especie mutuamente. Además, si se trata de objetos diversos pero opuestos, entre delectación y gozo habrá contrariedad, “conveniencia y afinidad”⁴⁸¹.

⁴⁷⁸ *Ibidem*, I-II q. 35 a. 3 in c.

⁴⁷⁹ *Ibidem*, I-II q. 35 a. 3 ad 1.

⁴⁸⁰ *Ibidem*, I-II q. 35 a. 4 ad 2.

⁴⁸¹ *Ibidem*, I-II q. 35 a. 4 in c.

El Doctor Angélico prosigue profundizando en la contradicción, preguntándose si existe alguna tristeza o dolor contrario al deleite de la contemplación, a saber, la actividad más noble y felicitante del hombre. Dicho deleite debe considerarse de “dos modos”⁴⁸²: por un lado, el deleite que se produce al contemplar algo que causa deleite; por otro, el deleite que en sí misma produce la actividad contemplativa, siendo ésta el objeto de dicho deleite. Según el primer modo, puede contemplarse algo “nocivo y triste”, que es contrario a contemplar algo “conveniente y deleitable”, por lo que, según este modo, habría un dolor contrario al deleite. Pero, según el segundo modo, no hay ninguna tristeza contraria al deleite de la actividad contemplativa, pues contemplar la verdad siempre es deleitable. Sin embargo, aunque absolutamente hablando no pueda existir dolor contrario al deleite de la contemplación, sí que puede serlo “accidentalmente” de dos modos: primero, “por parte del órgano”; segundo, por “impedimento de la aprehensión” cuando el objeto percibido supera el “hábito natural”, ya sea por el tiempo o por la repercusión que tiene. Así, en tanto que la contemplación se sirve de facultades inferiores, aunque en sí misma su operación no es material, puede mezclarse cierto dolor o tristeza que incluso puede llegar a impedir la operación misma de la contemplación. Es decir, de algún modo, estos dolores accidentalmente opuestos al deleite no son del mismo deleite, sino de la operación contemplativa misma en tanto que la impiden.

El Aquinate expone una doctrina de vital importancia para nuestro desarrollo y especialmente presente en los pacientes a los que nos estamos refiriendo. No es el momento de mostrar su conexión completa, pero sí de exponer cómo la imposibilidad de contemplar un hecho acontecido especialmente doloroso puede darse precisamente por estos mecanismos. Como comenta Santo

⁴⁸² *Ibidem*, I-II q. 35 a. 5 in c.

Tomás⁴⁸³, la contemplación en sí misma siempre implica considerar algo verdadero, por lo que “nunca implica noción de mal”. Sin embargo, accidentalmente “la contemplación de lo más vil impide la contemplación de lo mejor” o si se contempla un objeto al cual se sujeta el apetito. De esta forma, accidentalmente puede suponer un mal y, por tanto, puede renunciarse al deleite de la misma actividad contemplativa y a su actividad con tal de no considerar lo vil.

A este respecto, continúa explicando el Doctor común, que la tristeza siempre es parcial, nunca puede ser integral pues nada hay carente totalmente de bondad, por eso siempre “es naturalmente mayor el deseo de delectación que la aversión a la tristeza”. El objeto de la tristeza es siempre aversión de un mal o privación de bien; mientras que el de la delectación siempre es apetecido por sí mismo. Pero “incidentalmente” puede uno buscar más eludir la tristeza que desear la delectación de tres modos: “la primera, por parte de la aprehensión” pues se siente más que se ama algo cuando es arrebatado o se percibe un mal contrario, así el amor es causa de delectación y de tristeza y se huye más de la tristeza cuanto más se ama; la segunda, “por parte de la causa que contrista”, pues amamos más la conservación del cuerpo que el placer de la comida y así dejamos de comer; la tercera, por los efectos de la tristeza, ésta es más evitada porque impide muchas otras delectaciones⁴⁸⁴. El motivo afectivo por el que se impide la contemplación de un suceso vil es porque se ama mucho ese bien y se evita a toda costa considerar algo que produzca tristeza en él. Otra razón que añade Santo Tomás es que cuando conocemos (movimiento del exterior) y cuando apetecemos (movimiento del interior) el movimiento no es el mismo. Cuando conocemos sentimos “más lo que es contrario” a nosotros y así evitamos más la

⁴⁸³ *Ibidem*, I-II q. 35 a. 5 ad 3.

⁴⁸⁴ *Ibidem*, I-II q. 35 a. 6 in c.

tristeza, pero cuando apetece se busca más la delectación. Por eso, en tanto que dependemos del conocimiento por el sentido, incidentalmente se evita más la tristeza que se desea la delectación⁴⁸⁵. Esta es la razón por lo que ante algo vil se impide más la consideración y se busca más el deleite. No es el momento de exponerlo, pero queda clara la relevancia para nuestro desarrollo.

Para terminar de comprender esto debemos considerar la diferencia entre el dolor externo e interno⁴⁸⁶. Ambos dolores comparten un punto y se diferencian en dos. Ambos son movimientos del apetito pero difieren según la causa pues “la causa del dolor externo es el mal presente y contrario al cuerpo”, mientras que el interno es el “mal presente y opuesto al apetito”. Con respecto a la aprehensión el dolor externo se sigue de la aprehensión de los sentidos, especialmente del tacto, mientras que el interno a una aprehensión interna, o bien de la imaginación o bien de la razón misma (irracional o racional). Así, el dolor interno, como es contrario directamente al apetito, es mayor que el externo, que es contrario al cuerpo (indirecto). Cuando se dan los dos se multiplica el dolor. Todo lo que es malo para el cuerpo puede ser aprehendido, además de por los sentidos, por la imaginación y por la razón. Así, “absolutamente hablando”, es mayor el dolor interno; y, cuando se dan los dos, el dolor es máximo, pudiendo ser ambos contrarios a la “vida”⁴⁸⁷, es decir, contrarios a la naturaleza humana.

Explicada esta pasión, el Aquinate aborda las diferentes especies o tipos de tristeza que se dan en el hombre. Estas especies no serán verdaderas especies dentro de un mismo género, sino especies por adición o alteración de alguno de los elementos de su

⁴⁸⁵ *Ibidem*, I-II q. 35 a. 6 ad 2.

⁴⁸⁶ *Ibidem*, I-II q. 35 a. 7 in c.

⁴⁸⁷ *Ibidem*, I-II q. 35 a. 7 ad 1.

definición o incorporación de algún elemento “extraño”. Según su desarrollo, son cuatro las especies de tristeza o dolor: primera, cuando se altera la causa y, así, cuando lo que produce tristeza no es un mal propio sino ajeno se produce la “misericordia”; segunda, cuando se altera su causa y se trata de un bien de otro surge la “envidia”; tercera, cuando se impide el efecto propio de la tristeza que es la huida surge la “ansiedad” o “angustia”; y cuarta, si dicha ansiedad desanima hasta tal punto que impide la operación de los miembros exteriores o la voz, surge el “abatimiento” o la “acidia”⁴⁸⁸.

Descritas las especies de tristeza, Santo Tomás de Aquino analiza las causas del dolor o la tristeza. En este sentido, sitúa como causa principal de la tristeza y objeto de ella que la especifica “el mal presente”⁴⁸⁹, siendo cualquier pérdida de bien causa de la tristeza en tanto que es aprehendida “bajo el concepto de mal”⁴⁹⁰ presente. Una precisión que nos parece interesante destacar es que de una misma causa pueden provenir muchos movimientos⁴⁹¹. Este argumento que ya utilizó para mostrar la principalidad del amor se puede aplicar también a la tristeza o dolor. En este sentido, un mal presente es objeto y causa principal de la tristeza, lo que no impide que de dicha tristeza se desprenda un temor, una desesperanza o una ira.

Santo Tomás también defiende que la concupiscencia puede ser causa de dolor, en tanto que se puede retrasar o “impedir la consecución del bien deseado”⁴⁹² y esto porque aquello que se desea, que es futuro, se encuentra “presente de algún modo por la esperanza” y porque el obstáculo que impide la consecución es

⁴⁸⁸ *Ibidem*, I-II q. 35 a. 8 in c.

⁴⁸⁹ *Ibidem*, I-II q. 36 a. 1 in c.

⁴⁹⁰ *Ibidem*, I-II q. 36 a. 1 ad 1.

⁴⁹¹ *Ibidem*, I-II q. 36 a. 1 ad 3.

⁴⁹² *Ibidem*, I-II q. 36 a. 2 in c.

igualmente presente⁴⁹³. Así, por la esperanza es deleitable la concupiscencia, surgiendo la frustración cuando se desvanece por el obstáculo presente⁴⁹⁴.

La tercera causa de dolor o tristeza es “el amor o apetito de unidad”⁴⁹⁵, no siendo cualquier apetito de unidad causa de dolor, sino solo “aquella en que consiste la perfección de la naturaleza”⁴⁹⁶. Esta verdad tiene mucha relevancia para la tarea en la que nos encontramos, pues el ser humano apetece su propia unidad en tanto que se ama y busca la perfección de su naturaleza mediante la apetición de bienes. ¿Qué ocurre cuando dichos bienes, que son necesarios para el perfeccionamiento de la naturaleza, son negados? No es el momento de responder pero sí incluir en esta apreciación la reflexión que hace el Doctor Angélico acerca de la separación en tanto que deleitable, pues al apartarse de un mal contrario a la perfección y ganar en unidad, dicha separación puede ser deleitable⁴⁹⁷. En este sentido, por el apetito de unidad se busca la separación de lo “nocivo y corruptor por cuanto destruyen la debida unidad”⁴⁹⁸. Esta separación puede ser llevada de diferente modo: bien sea apartándonos físicamente de ese mal; o mediante la no consideración de dicho mal de tal modo que no se encuentre en nuestra conciencia actual.

La cuarta causa de dolor expuesta por Santo Tomás es un poder al que no se puede resistir, a saber: alguien o algo más fuerte que con su acción contraría nuestra inclinación⁴⁹⁹. En este sentido, muestra cómo dicho poder (si contraría violentamente la voluntad o el apetito sensitivo) producirá dolor, pero si ese poder es

⁴⁹³ *Ibidem*, I-II q. 36 a. 2 ad 2.

⁴⁹⁴ *Ibidem*, I-II q. 36 a. 2 ad 3.

⁴⁹⁵ *Ibidem*, I-II q. 36 a. 3 in c.

⁴⁹⁶ *Ibidem*, I-II q. 36 a. 3 ad 1.

⁴⁹⁷ *Ibidem*, I-II q. 36 a. 3 ad 2.

⁴⁹⁸ *Ibidem*, I-II q. 36 a. 3 ad 3.

⁴⁹⁹ *Ibidem*, I-II q. 36 a. 4 in c.

capaz de “transformar la inclinación” llegando al consentimiento, surgirá cierta delectación. Esta afirmación tiene una trascendencia fundamental para este estudio, pues puede llegarse incluso a transformar la propia inclinación natural por el influjo de un poder superior o más fuerte. Dicho poder puede serlo absolutamente o “en determinado aspecto”⁵⁰⁰ y, en tanto que agente, presenta o impide un objeto que suscita el apetito en la víctima, y así, producir dolor. Pensemos que ante los grandes males a los que nos estamos refiriendo, la separación en la conciencia o el consentimiento y resignación son caminos para mitigar el dolor máximo que producen, algo que no necesariamente se lleva a cabo de un modo voluntario sino violento.

Expuestas las causas del dolor y la tristeza, el Doctor Común nos ilustra acerca de aquellos efectos que produce dicha pasión. El primer efecto es el impedimento de la contemplación⁵⁰¹. Así, tanto el dolor corporal como el interior impiden la contemplación. El dolor corporal impide la contemplación más que el dolor interno porque para que se pueda contemplar “se requiere una quietud absoluta” que el daño corporal impide (si el cuerpo está inquieto por el dolor no se puede contemplar). Sin embargo, un dolor interno muy intenso puede igualmente impedir la contemplación, porque atrae tras de sí toda la atención, de tal manera que “no se puede aprehender nada de nuevo”⁵⁰².

El segundo efecto descrito por Santo Tomás es la pesadumbre de ánimo⁵⁰³. Este efecto, atribuido metafóricamente a la tristeza, consiste en la contrariedad al acto voluntario impidiendo gozar de lo que se quiere. El Aquinate hace una matización según la cual hay, por decirlo así, dos grados de fuerza del mal. Por un

⁵⁰⁰ *Ibidem*, I-II q. 36 a. 4 ad 2.

⁵⁰¹ *Ibidem*, I-II q. 37 a. 1 in c.

⁵⁰² *Ibidem*, I-II q. 37 a. 1 ad 3.

⁵⁰³ *Ibidem*, I-II q. 37 a. 2 in c.

lado, “si la fuerza del mal no es tan grande que quite la esperanza de eludirlo”; y, por otro, “si la intensidad del mal se exagera hasta hacerle perder la esperanza de eludirlo”. Si bien el primero permite huir o luchar, el segundo produce “parálisis”. Esto hace que el hombre se reconcentre sobre sí⁵⁰⁴ y se consuma⁵⁰⁵.

El tercer efecto propuesto es el debilitamiento de la operación⁵⁰⁶. La tristeza o el dolor, cuando no contristan totalmente, permiten algún “movimiento interior o exterior” de tipo operativo. La operación, en tanto que la realiza un ser que está triste, siempre se verá entorpecida por la tristeza, porque operamos mejor por deleite. Sin embargo, si la operación está dirigida a remover la causa o principio de tristeza, dicha operación se verá potenciada con tal de conservar la esperanza en repeler ese mal. Así, el miedo o la ira surgen con tanta fuerza ante un mal de tal magnitud porque existe esperanza. Según esto, la tristeza no causa operación alguna si no es gracias a que existe cierta esperanza.

Finalmente, el cuarto efecto es el daño corporal. La tristeza o dolor, el temor y la desesperación, en tanto que producen una “huida o retraimiento” se oponen no solo en cuanto a la medida o cantidad al movimiento vital, sino también contra el propio movimiento vital en su especie y, por tanto, dañan al cuerpo. Pero de entre todas ellas la tristeza lo daña más porque la huida es de un mal presente, y, por tanto, actualmente dicho mal está dañando⁵⁰⁷. De algún modo, es más fácil para el hombre soportar el temor y la ira que la tristeza o el dolor. Este hecho constituye la raíz de que muchas manifestaciones clínicas en forma de temor o ira tengan su origen en un dolor o tristeza más profundo.

⁵⁰⁴ *Ibidem*, I-II q. 37 a. 2 ad 2.

⁵⁰⁵ *Ibidem*, I-II q. 37 a. 2 ad 3.

⁵⁰⁶ *Ibidem*, I-II q. 37 a. 3 in c.

⁵⁰⁷ *Ibidem*, I-II q. 37 a. 4 in c.

Según la exposición del Doctor Común, más allá del daño corporal que es objeto de dolor o tristeza y que, por tanto, daña el cuerpo; la propia pasión de la tristeza, en tanto que movimiento anímico es también causa de daño corporal⁵⁰⁸, pues la transmutación propia es contraria a la “moción vital”⁵⁰⁹. Cabe precisar con Santo Tomás, que para impedir el uso de la razón se necesita menos que para quitar la vida. La tristeza sola que, o bien produce ira, o bien produce miedo, es dañina tanto para el cuerpo como para el uso de la razón por la “ausencia del bien que se desea”⁵¹⁰.

Analizados los efectos del dolor y la tristeza, Santo Tomás pasa a exponer los remedios según los cuales mitigar dicha pasión. Así, propondrá la “delectación”⁵¹¹ como contraria a la tristeza según lo anteriormente expuesto: el “llanto”⁵¹², la “compasión de los amigos”⁵¹³, la “contemplación de la verdad”⁵¹⁴, los “baños el sueño”⁵¹⁵. No nos detendremos en su exposición detallada pero si realizaremos una breve reflexión acerca de sus propuestas. Debemos entender estos remedios en dos sentidos: por un lado, como distractores o compensadores; y, por otro, como sanadores de la tristeza. Según esto, deleitarse en objetos no opuestos (los baños, el sueño, la contemplación de verdades no relacionadas con el mal presente o las actividades en compañía de amigos o conocidos) es de algún modo una compensación de la tristeza que se vive actualmente y, por tanto, no la eliminan, pero la hacen más llevadera. En cambio, una delectación en el bien perdido

⁵⁰⁸ *Ibidem*, I-II q. 37 a. 4 ad 1.

⁵⁰⁹ *Ibidem*, I-II q. 37 a. 4 ad 2.

⁵¹⁰ *Ibidem*, I-II q. 37 a. 4 ad 3.

⁵¹¹ *Ibidem*, I-II q. 38 a. 1 in c.

⁵¹² *Ibidem*, I-II q. 38 a. 2 in c.

⁵¹³ *Ibidem*, I-II q. 38 a. 3 in c.

⁵¹⁴ *Ibidem*, I-II q. 38 a. 4 in c.

⁵¹⁵ *Ibidem*, I-II q. 38 a. 5 in c.

o similar (el llanto que surge de una tristeza con razón ante la comprensión de lo que ha ocurrido; la contemplación de la bondad de la propia vida, incluso con la presencia de dicho mal; y la amistad que acompaña en el dolor y es capaz de abordarlo) es un remedio propiamente dicho; es decir, de algún modo, estas acciones sanan esa tristeza porque muestran la bondad de la propia vida, que es bella y digna, incluso en los padecimientos más viles y atroces. Ante males que no comprendemos y ante los cuales sentimos un tremendo dolor y tristeza, la contemplación de lo más vil, desde el saberse amado y contemplado, hace de alguna manera deleitable el sufrimiento. Y esto porque, según afirma, la tristeza en sí misma es absolutamente mala, como cualquier otra pasión referida al mal, pero en tanto que es la pasión que surge de algo “contristable y doloroso”, es propio de la bondad de la naturaleza el que se padezca⁵¹⁶. Planteamos aquí una verdad terapéutica de mucho valor, pues no hay que huir o escapar de cualquier tristeza si es conveniente por naturaleza sentirla, algo que vale tanto para el terapeuta como para el paciente. De hecho, en muchos casos, el criterio terapéutico no será simplemente el mitigar o distraer, sino precisamente reconocer aquello doloroso y al agente que lo produjo. En este sentido, el paso de un dolor sin razón a un dolor con ella puede ser tremendamente curativo, pues “la tristeza puede tener razón de bien honesto” en tanto que surge de un juicio recto de la razón ante un mal⁵¹⁷. Así, el padecer tristeza puede ser útil, pues, como comenta Santo Tomás, “del mal presente brotan dos movimientos”: el apetito en tanto que contrariado; y el “apetito para rehuir o repeler el mal que contrista”, ya sea porque es un mal en sí mismo o porque es ocasión para el mal⁵¹⁸. Aquí se nos plantea otra valiosa verdad, pues si se ve la tristeza como el primer movimiento se buscará no atender

⁵¹⁶ *Ibidem*, I-II q. 39 a. 1 in c.

⁵¹⁷ *Ibidem*, I-II q. 39 a. 2 in c.

⁵¹⁸ *Ibidem*, I-II q. 39 a. 3 in c.

al mal ya que no tiene ningún tipo de utilidad y así la presencia cognoscitiva de dicho mal será evitada. En cambio, si entendemos la tristeza según el segundo movimiento, es muy útil en consulta que el paciente sienta tristeza, en tanto que reconoce el mal y quiere huir de él, algo que no es posible sin verdadera tristeza. Pensemos que muchas veces el dolor y la tristeza son concebidas por el hombre como “sumo mal”, pero existe, un mal peor que sí es sumo y es el “no juzgar malo aquello que verdaderamente lo es o también el no rechazarlo”⁵¹⁹ porque implica una separación completa o ruptura del hombre. Por eso, la tristeza o el dolor nunca puede ser sumo mal para el hombre; algo muy dañino, sí, pero es más corruptivo el no considerar aquel mal que fue causa o dejar de considerar el bien contra el que incidió. Así, la privación de alguno de los elementos necesarios para sentir tristeza (un “juicio verdadero” y una recta voluntad que “aprueba el bien y rehúsa el mal”) será un mal peor que la tristeza misma y, por tanto, sumo mal⁵²⁰. Conectándolo con las afirmaciones anteriores, una tristeza según la razón es en sí misma un mal; pero es peor el dolor que surge de una estimación que no alcanza a comprender el mal; y es peor la ataxia o ausencia de tristeza o dolor por no juzgar algo como malo; y es aún peor consentir un mal como si fuera un bien.

Como hemos observado hasta el momento, la descripción de las pasiones del concupiscible realizada por el Doctor Común nos plantea una serie de elementos que serán fundamentales para nuestra definición. La tarea que se nos plantea es compleja, pero contamos con una doctrina acertada para alcanzar el fin propuesto. Sin embargo, para dar una respuesta integral es necesario abordar también las pasiones del irascible. Muchas de las

⁵¹⁹ *Ibidem*, I-II q. 39 a. 4 in c.

⁵²⁰ *Ibidem*, I-II q. 39 a. 4 ad 1.

emociones anteriormente descritas tienen conexiones explícitas con la esperanza o la desesperanza, con el temor o con la ira.

B. Las pasiones del apetito irascible

a. La esperanza

La primera pasión que expone el Aquinate es la esperanza, definida como el movimiento apetitivo hacia un bien futuro difícil de conseguir, pero posible de obtener⁵²¹. Así, para definir la esperanza y diferenciarla de otras emociones son necesarias “cuatro condiciones”: uno, que esté referida al bien (diferencia con el temor); dos, que dicho bien sea futuro (diferencia con el gozo); tres, que dicho bien sea difícil de conseguir (diferencia con el deseo); y cuatro, que sea posible obtenerlo (diferencia con la desesperación)⁵²². Lo que formalmente especifica esta pasión dentro del irascible es que el bien difícil es conceptualizado como posible de conseguir⁵²³.

Puede ser posible algo para el hombre según dos modos: “por su propia virtud o por virtud de otro”⁵²⁴. Se dice esperanza, cuando lo que hace posible conseguir el bien procede de uno mismo; se dice “expectación”, cuando lo que hace posible que se adquiriera ese bien procede de otro y por virtud de ese otro. Por eso, en la expectación no solo se mira al bien posible de conseguir, sino que dicho bien es posible en virtud de otro. En este sentido, todos los seres humanos expectamos naturalmente que los bienes naturales que deseamos no sean corruptores de nuestro ser perfecto: expectamos que la naturaleza nos proporcione el alimento y los elementos necesarios para la vida; expectamos que nuestra esposa o esposo se comporten como tales; expectamos que nuestros hijos nos honren; expectamos que nuestros padres nos protejan

⁵²¹ *Ibidem*, I-II q. 40 a. 1 in c.

⁵²² *Ibidem*, I-II q. 40 a. 1 in c.

⁵²³ *Ibidem*, I-II q. 40 a. 1 ad 3.

⁵²⁴ *Ibidem*, I-II q. 40 a. 2 ad 1.

y críen; expectamos bondad de otros hombres con los que vivimos en sociedad; expectamos que los hermanos en la fe y los superiores nos guíen y perfeccionen en el camino a la santidad.

La “fe que brota en la facultad cognoscitiva”, que le hace creer al hombre que es posible conseguir algo, es llamada “confianza”⁵²⁵, y también da nombre al movimiento del apetito que la sigue. En este sentido, la confianza o esperanza nace de un conocimiento, de una fe particular o universal. El hombre que confía sabe que puede conseguir dichos bienes y que dichos bienes no serán fuente de corrupción. Esta “certeza”, que es propia de la confianza, no solo se atribuye a ella sino también al “apetito natural”, siendo de alguna manera un reflejo de aquella “infallibilidad” del apetito natural⁵²⁶. De este modo, como apetecemos naturalmente con todo nuestro ser determinados bienes, confiamos que obtendremos dichos bienes cuando los necesitemos y expectamos con certeza que aquellas personas o agentes de los que dependen para nuestra perfección dichos bienes nos los proporcionarán. Sin embargo, ¿qué ocurre cuando esa confianza se rompe ante los bienes más fundamentales para el perfeccionamiento del hombre? Enrique Martínez explica de un modo magistral la centralidad de la confianza en la educación de los hijos,⁵²⁷ de lo que podemos extraer la tremenda repercusión que supondrá su ruptura cuando un hijo no es amado por sus padres. La negación o privación de bienes tan naturales y fundamentales para nuestro perfeccionamiento tiene repercusiones anímicas con terribles consecuencias para la persona humana.

Tal como hicimos al analizar las anteriores pasiones, debemos diferenciar esa esperanza del apetito natural de esa esperanza animal que depende del “instinto natural” sin razón, como de

⁵²⁵ *Ibidem*, I-II q. 40 a. 2 ad 2.

⁵²⁶ *Ibidem*, I-II q. 40 a. 2 ad 3.

⁵²⁷ MARTÍNEZ E., *Las pasiones en la educación*.

aquella esperanza del irascible integrada en el acto humano y aquella esperanza intelectual como acto de la voluntad⁵²⁸. Según esto, esperamos por apetito natural, esperamos animalmente, esperamos pasionalmente con razón y esperamos voluntariamente. Como podemos observar, en los animales se da la esperanza, pero la diferencia con el hombre radica en que en el hombre la voluntad depende de la inteligencia; en cambio, en los animales, las pasiones dependen del instinto natural. En nuestro caso, en tanto que animales, en ausencia de razón y voluntad actuamos por un cierto instinto animal humano: la estimativa natural.

b. La desesperanza

Definida la esperanza, el Aquinate expone la pasión opuesta, en tanto que “considera imposible de adquirir” un bien futuro arduo: la “desesperanza”⁵²⁹. No se trata simplemente de una ausencia de esperanza, sino de “cierto alejamiento de la cosa deseada”⁵³⁰.

El Doctor Común se pregunta si la experiencia es causa de esperanza. Todo lo que hace que sea más posible conseguir un bien arduo hace aumentar la esperanza, ya sea porque aumenta el poder del hombre o porque le hace pensar que es posible. La experiencia puede ser causa de esperanza de los dos modos, mientras que es causa de desesperanza solo del segundo modo⁵³¹. La experiencia comunica no solo ciencia, sino también un “cierto hábito debido a la costumbre”⁵³². Nos acostumbramos a nivel particular a una serie de experiencias y a lo que es posible e imposible. Pero ¿qué ocurre si un mal atroz rompe con este cierto hábito

⁵²⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II q.40 a.3 in c.

⁵²⁹ *Ibidem*, I-II q. 40 a. 4 in c.

⁵³⁰ *Ibidem*, I-II q. 40 a. 4 ad 3.

⁵³¹ *Ibidem*, I-II q. 40 a. 5 in c.

⁵³² *Ibidem*, I-II q. 40 a. 5 ad 1.

según el cual podemos juzgar lo posible y lo imposible dentro de un cierto margen de experiencia? Procuraremos responder esta cuestión cuando hablemos del trauma.

Dice Santo Tomás que los jóvenes y niños tienen más esperanza por tres razones: porque tienen “mucho futuro (esperanza) y poco pasado” (memoria); porque tienen más impulso y “tendencia a lo difícil”; y porque no tienen experiencia de los “obstáculos y las deficiencias”⁵³³. De este modo, la inexperiencia es causa también de esperanza⁵³⁴.

El autor se plantea si la esperanza es causa del amor. Según explica, la esperanza se refiere a dos cosas: al “bien esperado” y a “aquel por quien una cosa se nos hace posible”. Según lo primero, el amor es causa de esperanza; pero según lo segundo, la esperanza causa el amor. De esta forma, el amor de otro nos hace esperar en él, pero “el amor a él es causado por la esperanza que en él tenemos”⁵³⁵.

La “seguridad”⁵³⁶, aclara el Aquinate, a diferencia de la esperanza, tiene por objeto el evitar el mal (temor). No es esperanza porque hace que nos parezca algo menos arduo de lo que es (disminuye la razón de la esperanza). Según esto, puede ser causa de negligencia porque disminuye la apreciación de arduo. Con esta reflexión, procedemos a exponer la pasión del temor.

c. El temor

Si bien es cierto que Rojas Saffie ya abordó esta pasión en su tratamiento del trauma, es nuestro deseo volver a los textos del Aquinate para dar una respuesta integrada en función de los elementos anteriormente descubiertos. Santo Tomás considera la

⁵³³ *Ibidem*, I-II q. 40 a. 6 in c.

⁵³⁴ *Ibidem*, I-II q. 40 a. 5 ad 3.

⁵³⁵ *Ibidem*, I-II q. 40 a. 7 in c.

⁵³⁶ *Ibidem*, I-II q. 40 a. 8 ad 1.

pasión del temor como la segunda pasión en gravedad de daño después de la tristeza, suponiendo en este caso no una contracción ante un mal presente sino ante un mal futuro, “en cuanto éste obtiene en cierto modo la victoria sobre algún bien”⁵³⁷. Es cierto que se trata de un mal futuro “en la realidad”, pero cognoscitivamente es presente en el alma⁵³⁸. Así, el grado en que es conocido dicho mal será clave para analizar el tipo de temor que nos encontremos. Lo que es claro es que el sentido de ninguna manera percibe “lo futuro” y si existe esta pasión en los animales es porque, percibiendo lo presente, el instinto los mueve “a esperar el bien futuro o temer el mal futuro”⁵³⁹. Por otro lado, es necesario matizar que lo que especifica esta pasión y la diferencia de la esperanza (a parte de la diferencia entre bien y mal) es que dicho mal futuro “no puede resistirse”⁵⁴⁰. Asimismo, debemos diferenciar el temor de la huida o aversión (opuesta al deseo), en tanto que esta otra pasión no se refiere a un mal arduo sino a un mal en absoluto. Esta pasión, como las demás del irascible, de alguna manera “se deriva de las del concupiscible”. Así, el temor se deriva de una aversión o tristeza en tanto que “imagen de un mal futuro que destroza o contrista”⁵⁴¹.

Es interesante para nuestra tarea la reflexión que hace el Doctor Común acerca de la conexión o fundamentación entre pasiones. No es posible sentir temor si en algún grado no se ama algo como cualquier pasión; si no se odia algo contrario; si ante la consideración en tanto que no presente no produce cierta aversión; si la imagen de aquello futuro que es presente en la conciencia en cierto modo no contrista y no produce tristeza; y si además de todo aquello no se considera imposible de resistir. Esta conexión

⁵³⁷ *Ibidem*, I-II q. 41 a. 1 in c.

⁵³⁸ *Ibidem*, I-II q. 41 a. 1 ad 2.

⁵³⁹ *Ibidem*, I-II q. 41 a. 1 ad 3.

⁵⁴⁰ *Ibidem*, I-II q. 41 a. 2 in c.

⁵⁴¹ *Ibidem*, I-II q. 41 a. 2 ad 3.

entre tristeza y temor o miedo es especialmente valiosa para nuestro desarrollo como ya lo fue para nuestro predecesor. El miedo supone una tristeza según la presencia de la imagen en la conciencia, que es presente y contrista. Pero la clave para definir la pasión originaria del trauma no puede ser solo su modo de existir cognoscitivamente, sino también cómo se encuentra dicho mal en la realidad. Por plantearlo en forma de pregunta: ¿aquello que sufren nuestros pacientes es futuro o es presente? ¿Sufren solo por la presencia cognoscitiva de la imagen acerca de algo futuro o sienten dolor por algo acontecido que realmente les ha dañado? Queremos, en este estudio, replantearnos la pregunta, que ya se hizo Rojas Saffie y que respondió dando prioridad al temor. En este caso, es nuestro deseo integrar los elementos que hemos presentado anteriormente para dar una definición del trauma. No abordaremos ahora esta cuestión, pero dejamos entrever que nuestra respuesta va a diferir en cierto modo a la dada por nuestro predecesor. No para negar sus descubrimientos sino para acogerlos en una visión más completa del trauma que abrace tanto la descripción del TEPT realizada por este autor, como otras muchas posibles derivas traumáticas.

Santo Tomás, como ya hizo con las anteriores pasiones, conecta el movimiento apetitivo con la naturaleza. Así, se pregunta si existe algún “temor natural”⁵⁴². Su respuesta parte de una doble concepción del “movimiento natural”, en tanto que la naturaleza inclina a realizarlo. Por un lado, un movimiento al que la naturaleza inclina sin ningún tipo de conocimiento y así es acto del apetito natural; y por otro, un movimiento al que inclina la naturaleza pero que no puede perfeccionarse o llevarse a cabo sin algún tipo de conocimiento. Existe un temor natural como acto del apetito natural, en tanto que la propia naturaleza “esquiva por su natural deseo de ser” un mal corruptivo. Por otro lado, existe

⁵⁴² *Ibidem*, I-II q. 41 a. 3 in c.

un “temor del mal que contrista, el cual no repugna a la naturaleza, sino al deseo del apetito y este temor no es natural”. Aquí no natural debe entenderse como no completamente procedente de la naturaleza, es decir, que sin algún grado de conocimiento no es posible su actualización. En su segunda parte de la respuesta se nos plantea un problema para nuestro desarrollo, pues hemos afirmado que todas las pasiones de algún modo son un reflejo de un movimiento del apetito natural y hemos defendido esos 4 grados en que se puede decir pasión, a saber: acto del apetito natural, acto del apetito sensible sin razón, acto del apetito sensible con razón y acto de la voluntad. Afirma el Aquinate:

Según la primera acepción de lo “natural”, debe notarse que algunas pasiones del alma se dicen a veces naturales, como el amor, el deseo y la esperanza; pero otras no pueden decirse naturales, y la razón estriba en que el amor y el odio, el deseo y la aversión, implican una cierta inclinación a conseguir el bien y esquivar el mal, la cual pertenece, sin duda, también al apetito natural, y por eso hay un amor natural; y el deseo o la esperanza pueden decirse también en cierto modo de los seres naturales, que carecen de conocimiento.-En cambio, las otras pasiones del alma implican ciertos movimientos para los cuales de modo alguno es suficiente la inclinación natural. Ya por serles propio a estas pasiones el sentido o el conocimiento, que según quedó dicho que la aprehensión se requiere para que pueda haber delectación y dolor, no pudiendo, por consiguiente decirse que los seres carentes de conocimiento se deleiten o se duelan o ya porque tales movimientos son contrarios a la razón misma de inclinación natural; así, la desesperación renuncia al bien a causa de una dificultad, y el temor desiste de combatir al mal contrario, a pesar de la inclinación natural a ello. Por eso, tales pasiones no se atribuyen de modo alguno a cosas inanimadas.⁵⁴³

Queda claro que, en el caso del amor, el odio, el deseo, la aversión y en la esperanza, este problema no se nos plantea y podemos reconocer esta división. Sin embargo, en el dolor y la delectación, la desesperación y el temor, el Aquinate plantea que no

⁵⁴³ *Ibidem*, I-II q. 41 a. 3 in c.

pueden darse en la naturaleza sin conocimiento y, por tanto, no son actos del apetito natural. Pensemos detenidamente que el apetito natural depende de un intelecto ajeno al ente en donde se encuentra; sin embargo, el apetito sensible depende no solo de la naturaleza sino también del conocimiento que lleva a cabo el ser que lo posee como potencia. Santo Tomás afirma que, en estas pasiones problemáticas para nuestro desarrollo, de “modo alguno es suficiente la inclinación natural”. Este “suficiente” nos permite desarrollar una doctrina que ya planteamos en su momento con el tema del dolor y que ahora merece la pena justificar de un modo más profundo. Suficiente, en este caso, implica que la naturaleza por sí sola no es capaz de realizar estos movimientos si no es en un ser dotado de conocimiento; pero si dice suficiente significa que existe algo en la naturaleza que necesita del conocimiento para llevar a cabo un movimiento pasional. Y, ¿qué es ese algo insuficiente? ¿Por qué existen unas pasiones que, como movimiento del apetito sensible, parten de alguna manera de un apetito natural y otras no?

Somos conscientes de que, como defiende el Doctor Común estas pasiones concretas no pueden darse en el concupiscible sin conocimiento, pero ¿no existe ninguna ordenación natural para sentirlas? A nuestro parecer amamos naturalmente lo naturalmente bueno para nuestra naturaleza, deseamos naturalmente lo naturalmente conveniente a nuestro ser, odiamos, aborrecemos y nos dolemos naturalmente ante aquello que corrompe nuestra naturaleza, no solo como acto de apetición sensible sino como acto de apetito natural. Del mismo modo, proponemos que también las pasiones del irascible pueden decirse naturales en tanto que inclinadas naturalmente por un intelecto ajeno. Somos conscientes de que en este punto hemos propuesto una doctrina diferente a la del Aquinate y queremos justificar esta cierta separación.

Cuando Santo Tomás habla de apetito natural se refiere a esa cierta inclinación u ordenación establecida en la naturaleza por la cual tendemos a una serie de bienes sin necesidad de conocimiento. Nuestra opinión es que, si Santo Tomás no asigna una ordenación natural previa a esas pasiones es porque no puede aplicar analógicamente dichos movimientos a seres inanimados o a seres carentes de conocimiento. Debemos recordar que este apetito natural procede del Autor de la naturaleza y que ha determinado una serie de inclinaciones naturales para cada ser. Muchas de ellas son comunes a todos los seres, pero el hombre es la criatura por excelencia, que siendo dotada de una naturaleza única se encuentra ordenado naturalmente de un modo único. De esta forma, en la bondad de la naturaleza del hombre no solo se contienen aquellos movimientos apetitivos naturales designados por el Aquinate sino también aquellos que sostenemos. El dolor procedente de una corrupción que es según naturaleza puede ser denominada dolor natural. La delectación que procede de una perfección de la naturaleza puede ser denominada delectación natural. En este sentido proponemos denominar a la corrupción que es según la naturaleza dolor natural y a la perfección que es según la naturaleza delectación natural. Dichos movimientos que son según la naturaleza al ser conocidos evocarán una serie de pasiones en el concupiscible que serán denominadas pasiones propiamente. Con respecto a las pasiones del irascible nuestra argumentación es más compleja. Si decimos que estas pasiones son naturales y, por tanto, pueden decirse también como actos del apetito natural es porque la naturaleza del hombre no solo es específica sino individual. Por tanto, existe siempre un amor o un odio natural, una aversión o deseo natural y un dolor o delectación natural que fundamentan naturalmente esas pasiones del irascible. Asimismo, estas pasiones también añaden un aspecto individual, la propia capacidad natural para el bien o el mal. En este sentido, sostenemos que cada persona se encuentra naturalmente inclinada de un modo único y con una

capacidad natural concreta. Podemos decir que existe esperanza y desesperanza natural, temor y audacia natural e ira natural, en tanto que ordenadas en el hombre por un intelecto ajeno. De hecho, nos gustaría proponer algunos ejemplos de cómo metafóricamente podrían aplicarse estas pasiones a seres inanimados o carentes de conocimiento. El cometa que se adentra en la atmósfera e intenta mantener su trayectoria es audaz naturalmente; el árbol que ante la adversidad del clima modifica su forma incliniéndose hacia el suelo es temeroso naturalmente; la levadura ante una temperatura concreta se deleita naturalmente; el hierro al corroerse por la humedad se duele naturalmente; la seta venenosa es iracunda naturalmente ante el depredador; el imán que pierde su propiedad magnética ante la subida de temperatura se encuentra desesperanzado naturalmente.

Con este pequeño paréntesis hemos querido mostrar que, si bien es cierto que todas las pasiones del apetito sensible parten de un conocimiento natural o supranatural, también pueden ser llamadas naturales por la natural ordenación que el Autor de la naturaleza ha dado a ese ser, de tal modo que el conocer esa ordenación le permite un mayor grado de autoposición de aquella ley que es su naturaleza. De este modo, si sostenemos que existe un temor natural o un dolor natural como acto del concupiscible que procede de un conocimiento natural particular es porque tanto es natural el conocimiento como bien o mal de determinados objetos como la ordenación previa a considerarlos y tender a ellos como bienes o males particulares.

Volviendo a la respuesta de Santo Tomás en relación con el temor, existe un acto de temor del apetito natural; existe un temor natural como acto del apetito sensible dependiente de un conocimiento natural sin razón; existe un temor concupiscible en tanto que derivado de un acto voluntario; y existe un temor intelectual como acto de la voluntad. El temor que principalmente

nos interesa para nuestro desarrollo es aquel que surge naturalmente en nuestro ser sin el concurso necesario de la razón particular; es decir un temor natural que surge al conocer en algún grado un mal que es contrario a nuestra naturaleza y, por tanto, que atenta contra un bien básico para nuestro perfeccionamiento como hombres.

Una vez expuesta la doctrina acerca del temor, el Aquinate se introduce en la explicación acerca de “las especies de temor”⁵⁴⁴, cuestión ya abordada por nuestro predecesor. En este sentido, Santo Tomás reconoce que un mal para el hombre puede estar referido a la “operación” o a “las cosas exteriores”.

Con respecto a la operación tenemos la “pereza” según la cual se evita actuar para intentar evitar un trabajo desmesurado o que “abruma a la naturaleza”. En segundo lugar, tenemos la “deshonra” que es mal que afecta a la opinión como actividad. Esta deshonra a su vez da lugar a dos subtipos, a saber: el “rubor”, que será el temor “a realizar un acto”; y la “vergüenza”, que es el temor por “un acto torpe ya cometido”. En nuestras operaciones inhiere dos tipos de males: uno, porque aquella operación en sí misma requiere de una serie de esfuerzos que nos abrumen, (es decir, que superan de algún modo nuestra capacidad para afrontarlas, ya sea ésta imaginada o real); otro, la opinión que nosotros mismos u otras personas tengan de nosotros antes, durante o después de realizarla. Y esta doble distinción porque de alguna manera en toda operación que realizamos miramos a la operación en sí misma, considerando lo que requiere por nuestra parte; y también miramos las consecuencias que tendrá, ya sea en la imagen que otros tengan de nosotros o en la imagen personal que tenemos de nosotros mismos.

⁵⁴⁴ *Ibidem*, I-II q. 41 a. 4 in c.

Con respecto a las “cosas exteriores” (esto es, males que nos sobrevienen no en nuestra operación sino en cuanto que somos), Santo Tomás distingue tres males o características que “exceden la facultad del hombre” para resistirlos. En este sentido, nuestra facultad puede quedar superada por la magnitud de dicho mal o un mal sin término conocido dando lugar a la “admiración”. También puede excederse nuestra facultad para resistir por razón de la “falta de costumbre” ante un mal insólito que es imaginado como algo desacostumbrado; lo que da lugar al “estupor”. Ya sea por magnitud real a la que no estamos acostumbrados o porque no estamos acostumbrados a lidiar con un mal de la gradación que sea, dicho mal se percibe como grande y, por tanto, es visto como insuperable. También puede ocurrir que un mal sea impredecible y, así, surge la “congoja”. Esta clasificación con respecto a las cosas exteriores presenta una serie de temores ante males que son mirados bajo distinto aspecto: su gran magnitud, su carácter de insólito y su imprevisibilidad. Según el aspecto mirado surgirá una pasión u otra, lo que no impide que un mal temido cumpla con todas las características anteriormente mencionadas. Por ejemplo: un atentado terrorista o una violación son males que se temen por las tres razones anteriormente expuestas. Así, cualquier atentado contra nuestra naturaleza cumple con estos tres tipos de males. Con respecto a la vergüenza, el Doctor Común hace una reflexión muy interesante para nuestro desarrollo según la cual, del acto realizado en el pasado, pueden temerse consecuencias en el futuro⁵⁴⁵. Como un acto pasado vergonzoso puede generar consecuencias en el futuro, un acto vergonzoso pasado cuyas consecuencias se vivieron en el pasado y por el cual sentimos cierta tristeza, puede causar que temamos ese mismo acto o similares en el futuro, o las consecuencias que se derivaron en su momento. Por ejemplo, si una vez tuve que

⁵⁴⁵ *Ibidem*, I-II q. 41 a. 4 ad 3.

exponer en público un trabajo y al hacerlo torpemente sentí vergüenza, en tanto que ya ha sido presente (es decir, pasado) puede provocar tristeza de la cual se derive un miedo a exponerme en público en situaciones futuras. Esto que sirve con respecto a la operación vale también para las cosas exteriores. El haber vivido situaciones que temía y hacerse presentes, dando lugar a la tristeza, se genera un miedo a dichas situaciones en el futuro, hacia ese objeto o a sus consecuencias.

Con respecto a los temores que afectan a la operación, podemos notar una sucesión temporal, mientras que en los temores a las cosas exteriores notamos una cierta superposición o gradación, según la cual un mal de magnitud objetivamente grande puede ser también insólito e imprevisible. Cuando hacemos esta afirmación estamos pensando en aquellos males que pretendemos fundamentar: males terroríficos, completamente imprevisibles e insólitos que temen nuestros pacientes.

Con respecto a los temores a las cosas exteriores, el Aquinate realiza una reflexión muy interesante para nuestra argumentación:

El que se admira rehúsa por el momento juzgar sobre el objeto de su admiración, temiendo caer en falta; pero inquiere para el futuro. Mas el que se halla poseído de estupor teme tanto juzgar al presente como inquirir en el futuro. Por consiguiente, la admiración es un incentivo para filosofar; en cambio, el estupor es un impedimento a la consideración filosófica.⁵⁴⁶

Así pues, el que se siente admirado no juzga particularmente en el presente, pero conserva la capacidad para hacerlo en el futuro; mientras que el estupor impide tanto la capacidad para juzgar el presente como el futuro. La admiración, por su parte, nos invita a considerar en el futuro; mientras que el estupor nos deja impedida la consideración o reflexión.

⁵⁴⁶ *Ibidem*, I-II q. 41 a. 4 ad 5.

Debemos matizar una cuestión que puede quedar diluida al hablar del temor y compararlo con la tristeza. Cuando Santo Tomás habla de presente se refiere a que se está sintiendo temor de algo futuro que puede sobrevenir. Presentemente, se siente temor ante algo futuro; mientras que, en la tristeza o dolor, se siente presentemente lo que presentemente está dañando. Así, un mal admirado o vivido con estupor o congoja puede impedir o posponer en algún grado la consideración intelectual y, por tanto, el acto de la razón particular, como también una tristeza vehemente.

Como es costumbre en la argumentación del Doctor Común, se analiza el “objeto del temor”, afirmando que es un mal del cual se huye⁵⁴⁷. Pero esto no quiere decir que la pasión del temor no pueda referirse a un bien. Así, expone dos modos en que dicha pasión también se encuentra relacionada con el bien: uno, porque como en la tristeza, la privación de un bien futuro es visto como mal (como en el dolor o tristeza); y dos, porque cuando se teme, se teme un mal y a aquel “bien que por su virtud propia puede causar el mal” (como en la esperanza).

El Aquinate relaciona dicho mal con la naturaleza. Según esto, afirma que un mal de la naturaleza (no en tanto que presente, pues no es su objeto; sino en tanto que “se aprehende como cercano, pero con alguna esperanza de evasión) puede ser temido. El mal de la naturaleza puede tener diferentes causas: natural o no natural. Según éstas, el mal futuro de la naturaleza puede ser temido en tanto que representado o imaginado, por lo que si se aparta la imagen se elimina el temor. Además de este mecanismo, podemos también no temer un mal futuro por dos razones: porque es lejano o porque es necesario, inmediato o irremediable, no surgiendo ningún tipo de esperanza⁵⁴⁸. Reconocemos,

⁵⁴⁷ *Ibidem*, I-II q. 42 a. 1 in c.

⁵⁴⁸ *Ibidem*, I-II q. 42 a. 2 in c.

por su explicación, que la cercanía o lejanía, la esperanza de salvación o no, y la consideración o no consideración, son elementos fundamentales para comprender por qué se teme un mal contra la naturaleza.

El Doctor Angélico matiza, en el caso de los males que proceden de causas naturales, que, aunque no pueden evitarse del todo, pueden “diferirse”, lo que no anula completamente el “consejo”⁵⁴⁹. Así, ante un terremoto aplicamos una serie de medidas de seguridad. Además, de esta consideración acerca del consejo, se puntualiza que, si bien los males de la naturaleza son males universales, es desde la “naturaleza particular” que son temidos (es decir, es cada uno, personalmente, el que teme e intenta resistir)⁵⁵⁰.

Analizado el temor al mal de la naturaleza, se pregunta si es posible temer el mal de culpa; es decir, el temor a ser culpable por un pecado cometido. Explica Santo Tomás que, al ser la culpabilidad algo que “depende de nuestra potestad”, no la tememos; pero, en tanto que en la voluntad intervienen causas exteriores, dichas causas pueden ser temidas. Así, se teme a la gente que podría seducirme para pecar o se temen directamente las situaciones de pecado. Podemos temer la naturaleza, al padre, al enemigo, a un terrorista, porque, aunque son buenos en sí mismos, pueden causarnos daño. También podemos temer apoyarnos en otro porque de ese modo dependemos totalmente del otro y, por tanto, estamos en situación de vulnerabilidad.

Además de estas precisiones, el Doctor Común nos muestra otra diferencia entre la tristeza y el temor: podemos temer algunas cosas futuras que en el presente nos entristecen (presentes o pasadas), pero solo si son arduas⁵⁵¹. Si no son arduas, no surgirá el

⁵⁴⁹ *Ibidem*, I-II q. 42 a. 2 ad 1.

⁵⁵⁰ *Ibidem*, I-II q. 42 a. 2 ad 3.

⁵⁵¹ *Ibidem*, I-II q. 42 a. 3 ad 2.

temor, sino solo tristeza. Añade también una diferencia entre la esperanza y el temor según la cual el bien de la esperanza está en nuestra potestad y puede provenir de causas exteriores o interiores, mientras que el mal del temor siempre es de causas exteriores, por lo que no somos su causa, sino solo de su resistencia⁵⁵².

Así como podemos temer los males de la naturaleza y los males de culpa, también puede ser objeto del temor la “inminente necesidad de temer” (temor al temor), por razón de la causa extrínseca. Pero por parte de la causa intrínseca no se puede temer el temor, sino que, en tanto que depende de la voluntad, puede ser rechazado o no, pero no temido⁵⁵³. Y así, podemos “temer con temor presente un temor futuro”⁵⁵⁴.

Continúa Santo Tomás preguntándose si un mal insólito o repentino es más temido, a lo que responderá que sí, pues un mal insólito y repentino contribuye a que parezca mayor, porque priva al hombre para poder rechazarlo. En cambio, un mal que es considerado o anticipado y permite ser rechazado es menos temido. Por ejemplo, un testigo de violencia sistemática sufre menos temor después de haber considerado cuál es el mal que teme⁵⁵⁵.

El aumento del mal contribuye al aumento del temor. Y este mal puede ser aumentado en sí mismo o por las circunstancias que lo rodean. Sufrir algo mucho tiempo o de forma sistemática produce mayor miedo. Si ese mal, una vez llegado (presente), no tiene remedio o es difícil, se vive como perpetuo y es máximamente temido⁵⁵⁶. En cambio, como hemos dicho antes, puede ocurrir que sea considerado como algo necesario y, por tanto, surge una especie de anestesia.

⁵⁵² *Ibidem*, I-II q. 42 a. 3 ad 3.

⁵⁵³ *Ibidem*, I-II q. 42 a. 4 in c.

⁵⁵⁴ *Ibidem*, I-II q. 42 a. 4 ad 3.

⁵⁵⁵ *Ibidem*, I-II q. 42 a. 5 in c.

⁵⁵⁶ *Ibidem*, I-II q. 42 a. 6 in c.

Una vez expuestos los diferentes objetos del temor, el Aquinate procede a explicar las causas del temor, y como todas las demás pasiones, será causada por el amor⁵⁵⁷. También la impotencia es absolutamente causa de temor pero requiere “cierta medida”. Si es un mal futuro lejano, la impotencia es menos causa del temor; si es presente, la impotencia será más causa del temor o tristeza; y si la impotencia es sin medida (de tal modo que se destruye hasta el “sentimiento del mal o el amor del bien”) llegará un punto en que no causará ni siquiera movimiento afectivo⁵⁵⁸, como ocurre en los casos en que el mal es necesario⁵⁵⁹.

Analizadas sus causas pasemos a describir los efectos del temor. El primero de éstos es la “contracción” pues el temor procede de la representación del mal inminente que con dificultad puede repelerse. Lo que hace que algo sea difícilmente repelido puede proceder de la “debilidad de la potencia” que se extiende a menos cosas. Así, el temor, produce una “contracción” del apetito que se “retrae a las partes inferiores del alma”⁵⁶⁰. El segundo efecto es sobre el consejo. Esta pasión induce a consultar, pero en tanto que se trata de una pasión, en tanto que magnifica o minimiza la realidad (alteración del juicio) nos impide aconsejarnos bien⁵⁶¹. El temor si es muy grande puede hacer que se pida consejo, pero debido a la pasión vehemente no acierta en hallarlo⁵⁶². El tercer efecto propuesto por el Aquinate es el “temblor”⁵⁶³. El cuarto y último, es el impedimento de la “operación”⁵⁶⁴.

⁵⁵⁷ *Ibidem*, I-II q. 43 a. 1 in c.

⁵⁵⁸ *Ibidem*, I-II q. 43 a. 2 in c.

⁵⁵⁹ *Ibidem*, I-II q. 43 a. 2 ad 2.

⁵⁶⁰ *Ibidem*, I-II q. 44 a. 1 in c.

⁵⁶¹ *Ibidem*, I-II q. 44 a. 2 in c.

⁵⁶² *Ibidem*, I-II q. 44 a. 2 ad 2.

⁵⁶³ *Ibidem*, I-II q. 44 a. 3 in c.

⁵⁶⁴ *Ibidem*, I-II q. 44 a. 4 in c.

d. La audacia

La siguiente pasión es la audacia, la cual explica brevemente en una única cuestión, pues gran parte de la doctrina para entenderla ya ha sido ampliamente desarrollada. La audacia es contraria al temor en tanto que “afronta el peligro inminente en razón de la victoria que se ha de lograr sobre el peligro mismo”⁵⁶⁵ (es decir, con respecto a su movimiento); es contraria a la esperanza por su objeto⁵⁶⁶ y es contraria a la “seguridad” como su privación⁵⁶⁷. Que sea contraria a la esperanza por su objeto, en nada impide que sea causada por la esperanza, pues porque esperamos conseguir un bien difícil nos lanzamos contra el mal que nos lo impide⁵⁶⁸. Santo Tomás explica las diferencias de esta pasión en aquellos en los que surge de modo pasional y son gobernados por este movimiento; y los que son movidos por la virtud de la valentía. En efecto existen diferencias, pues, si surge en nosotros una pasión fruto de un juicio inmediato sin comparación, sin conocer todas las dificultades, este movimiento impulsivo hace que al conocer las dificultades nos veamos superados por la magnitud del problema, lo que la hace decrecer. En cambio, el virtuoso o valiente evalúa y compara todas las dificultades, lo que le hace en un principio parecer remiso, pero al experimentar realmente las dificultades se da cuenta de que su análisis previo fue acertado y no encuentra imprevistos, lo que le hace crecer en audacia frente a los peligros⁵⁶⁹.

⁵⁶⁵ *Ibidem*, I-II q. 45 a. 1 in c.

⁵⁶⁶ *Ibidem*, I-II q. 45 a. 1 ad 2.

⁵⁶⁷ *Ibidem*, I-II q. 45 a. 1 ad 3.

⁵⁶⁸ *Ibidem*, I-II q. 45 a. 2 in c.

⁵⁶⁹ *Ibidem*, I-II q. 45 a. 4 in c.

e. La ira

Por último, el Doctor Angélico expone su doctrina sobre la pasión de la ira, una pasión que “es causada por el concurso de varias pasiones”; por la tristeza; por el deseo; y por la esperanza de venganza⁵⁷⁰. El motivo por el que esta pasión no tiene contrario en el irascible es porque dentro de sí o en su causación ya se encuentran pasiones contrarias⁵⁷¹. Dado que esta pasión tiene por objeto la venganza, “tiene dos objetos”: la venganza misma que es un bien para uno (pues restablece la justicia y es deleitable); y el movimiento contra aquel contra el que nos vengamos (que es visto bajo razón de mal). Así, se compone de “pasiones contrarias”⁵⁷². Una apreciación experiencial que realiza Santo Tomás es que, con el tiempo, dicha pasión si es sostenida acaba causando odio⁵⁷³. Vemos en este punto muy claramente cómo las pasiones del irascible tienen como principio y término las del concupiscible.

Como hemos realizado en anteriores ocasiones, podemos diferenciar una ira “con la razón”⁵⁷⁴ de una ira sin la razón, es decir, procedente de una estimación sin razón (como en los animales)⁵⁷⁵. Absolutamente hablando, es más natural la concupiscencia que la ira, pero en la naturaleza humana, es más natural la ira, en tanto que participa más de la razón. Y, si nos detenemos en la naturaleza individual en tanto que depende de la complejidad, será más natural que cualquier otra pasión⁵⁷⁶. Si comparamos la ira y el odio en cuanto a gravedad, será el odio mucho

⁵⁷⁰ *Ibidem*, I-II q. 46 a. 1 in c.

⁵⁷¹ *Ibidem*, I-II q. 46 a. 1 ad 2.

⁵⁷² *Ibidem*, I-II q. 46 a. 2 in c.

⁵⁷³ *Ibidem*, I-II q. 46 a. 2 ad 2.

⁵⁷⁴ *Ibidem*, I-II q. 46 a. 4 in c.

⁵⁷⁵ *Ibidem*, I-II q. 46 a. 7 ad 1.

⁵⁷⁶ *Ibidem*, I-II q. 46 a. 5 in c.

más grave, dado que se aplica “el mal al malo”; mientras que en la ira se aplica “un bien al malo”⁵⁷⁷.

En cuanto a las especies de ira, Santo Tomás diferencia tres especies en función de lo que hace aumentar dicha pasión: la “cólera”, por la facilidad para el movimiento de ira (rapidez); la “manía”, por la durabilidad de la tristeza que produce la ira; y, el “furor”, por parte del apetito de venganza “que no descansa hasta que castigue”. Estas tres especies dan lugar a tres personalidades: los “agudos”, en los que abunda la cólera; los “amargos”, en los que abunda la manía; y los “difíciles”, en los que abunda el furor⁵⁷⁸.

El Aquinate continúa presentando la causa efectiva de la ira y sus remedios. Así, “el motivo de la ira es siempre algo que se ha hecho contra uno”, una injuria que “afecta a quien desea la venganza”⁵⁷⁹. De este modo, toda causa de ira puede ser reducida a un “menosprecio” entre los que diferenciamos tres efectos: el “desdén” (desprecio), la “oposición” (impedimento de lo que queremos) y la “contumelia” (injuria). Este menosprecio puede ser por diferentes modos: por “ignorancia”, por “pasión” y con “premeditación”⁵⁸⁰.

El Doctor Común se pregunta si la propia excelencia es causa de la ira. En este sentido, los mismos animales, que desean “naturalmente una cierta excelencia”, sienten ira contra aquellos que atentan contra ella⁵⁸¹. En el hombre, en relación con el motivo, la ira es causada más en aquellos que son más excelentes. En cambio, en relación con la disposición del que se irrita, los hombres más débiles o con más “imperfecciones” son los que se irritan

⁵⁷⁷ *Ibidem*, I-II q. 46 a. 6 in c.

⁵⁷⁸ *Ibidem*, I-II q. 46 a. 8 in c.

⁵⁷⁹ *Ibidem*, I-II q. 47 a. 1 in c.

⁵⁸⁰ *Ibidem*, I-II q. 47 a. 2 in c.

⁵⁸¹ *Ibidem*, I-II q. 47 a. 2 ad 2.

con más facilidad⁵⁸². De algún modo, esto que observamos en el hombre también lo podemos observar en el instinto animal: un ciervo que busca ser macho alfa y reproducirse se pelea con cualquier macho. Con respecto a lo segundo, un animal herido o debilitado también es muy peligroso precisamente por su vulnerabilidad.

Es interesante también la relación entre ira y pequeñez o defecto. Nos irritamos más cuando el que nos menosprecia es más pequeño o débil. Pero si el pequeño pide perdón y se humilla “mitiga la ira” del airado⁵⁸³. Esto explica la ira de los poderosos al ser menospreciados por los subordinados, la ira de los padres frente a los hijos y máximamente “de los amigos”⁵⁸⁴.

En cuanto a los efectos de la ira, se enumeran los siguientes: la “delectación” al consumarse la venganza o al elucubrar planes en el pensamiento de venganza, siendo remedio contra la tristeza del menosprecio o ultraje⁵⁸⁵; la “efervescencia del corazón”⁵⁸⁶; el “impedimento del uso de la razón”⁵⁸⁷; y la “taciturnidad”⁵⁸⁸.

Cabe preguntarnos dos cuestiones acerca de la ira: ¿es posible la ira contra uno mismo? ¿Cabe ira contra aquel que no nos menospreció?

A la primera pregunta responderemos que sí, en tanto, que podemos conocer algún aspecto de nosotros mismo que dinamita nuestra dignidad, siendo considerado como injusto para nuestra imagen personal. Incluso podemos encontrarnos personas que, ante cualquier imagen de algo que le sucedió o emoción referida

⁵⁸² *Ibidem*, I-II q. 47 a. 3 in c.

⁵⁸³ *Ibidem*, I-II q. 47 a. 4 in c.

⁵⁸⁴ *Ibidem*, I-II q. 47 a. 4 ad 3.

⁵⁸⁵ *Ibidem*, I-II q. 48 a. 1 in c.

⁵⁸⁶ *Ibidem*, I-II q. 48 a. 2 in c.

⁵⁸⁷ *Ibidem*, I-II q. 48 a. 3 in c.

⁵⁸⁸ *Ibidem*, I-II q. 48 a. 4 in c.

al mal, dirigen la ira contra ellos mismos con tal de eliminar la imagen que trajo a la conciencia aquel menosprecio. Damos así también cuenta de los comportamientos de riesgo o comportamientos autolíticos, que surgen de un odio bajo algún aspecto hacia uno mismo y un deseo de justicia en su propio ser.

En lo referente a la segunda pregunta, responderemos igualmente que sí. Cabe que, ante un menosprecio recibido de otro, uno por cobardía no responda con ira, pero esto hace acrecentar tanto la ira que es dirigida hacia aquellos pequeños o débiles hacia los cuales sí que se considera posible dañar. Este comportamiento se explica también por la excelencia o, si se prefiere, por el apetito desordenado de excelencia que, no siendo dirigido contra aquel que nos menospreció, busca hacer más pequeño al pequeño con tal de seguir teniendo la imagen personal de excelente. De alguna manera, se elimina la sensación de humillación humillando a otro; se busca descansar no en el restablecimiento de la justicia sino en demostrar un poder superior que es signo de dignidad y excelencia.

Como hemos podido observar, la doctrina del Aquinate acerca de las pasiones es de una riqueza y precisión pocas veces vista en la actualidad desde la psicología. Muchos de los conceptos que actualmente se postulan como descubrimientos de la psique humana ya fueron expuestos por Santo Tomás, por San Agustín o incluso por Aristóteles. Probablemente, para muchos psicólogos en la actualidad, acostumbrados a constructos de última generación, el descubrir que ya en el siglo XIII se hablaba de ellos será motivo de deseo por conocer más en profundidad esta doctrina. Precisamente este es el origen y motivación de este trabajo. Conociendo la doctrina tan valiosa y rica del Doctor Angélico, ¿por qué no servirnos de ella para explicar lo más vil, despreciable o traumático en la vida del hombre?

5.2. La apetición intelectual

A. La voluntad o apetito intelectual

Una vez descritas las potencias sensibles y el entendimiento, es el momento de explicar, de la mano del Doctor Común, la voluntad o apetito racional. Ya hemos mencionado en diversas ocasiones esta facultad, pues era necesario anticiparnos a su explicación para dar cuenta de actos que se dan en facultades inferiores y que, sin su concurso, no es posible comprender. A continuación, expondremos esta última facultad y daremos por terminada la presentación de las potencias en el hombre.

Si bien los apetitos sensibles se dirigen a singulares, el apetito intelectual se dirige a las “cosas singulares”, ya sean materiales o inmateriales bajo su “razón universal”⁵⁸⁹. Este apetito, denominado voluntad, es el apetito racional en el hombre, pero es racional “sólo por participación” “directa y adecuada”, lo que la diferencia de la participación del apetito sensitivo que es “indirecta e inadecuada”⁵⁹⁰. Por este apetito tendemos al bien, presentado por la inteligencia directa y adecuadamente, pues se trata de una facultad igualmente racional. En cambio, por los apetitos sensibles y sus actos podemos participar de la racionalidad en el singular, pero esta participación no alcanza directa ni adecuadamente al universal (los apetitos necesitan el acto de la voluntad).

⁵⁸⁹ *Ibidem*, l q. 80 a. 2 ad 2.

⁵⁹⁰ BASSO D. M., *Los principios internos de la actividad moral*, p. 55: «[...] La voluntad es racional “sólo por participación”; si fuese “esencialmente racional” se le habría de atribuir conocimiento, lo cual contradice la naturaleza del apetito o tendencia al bien como contrapuesto al conocimiento de la verdad. Sin embargo, la voluntad no participa de la misma manera o en el mismo grado que el apetito sensitivo. La participación racional en el apetito sensitivo es esencialmente indirecta e inadecuada (se da, como veremos, mediante la cogitativa en el orden de la especificación y de la misma voluntad en el ejercicio), mientras que la participación racional de la voluntad es esencialmente directa y adecuada, o sea, proporcionada a la índole espiritual de ambas potencias.»

Como hemos mencionado en el apartado anterior, existe un movimiento pasional en cada una de las diferentes pasiones que es derivado de un acto de la voluntad y, así, hablábamos de tristeza, gozo, deseo, etc., en tanto que movimientos integrados en un acto voluntario. Dichos actos participan en algún grado de la información racional y reciben una serie de perfecciones; pero en sí mismos, por más perfecciones que les sean otorgadas, no podrán alcanzar el universal por su propia potencia, sino por la racionalidad. De esta manera, en el hombre, solo por la voluntad queremos, deseamos y gozamos el bien presentado por la inteligencia.

Debemos notar que esta facultad o potencia “tiende siempre al bien, aunque, de hecho, se trate sólo de un bien aparente o parcial”, lo que abre la puerta al “mal moral”⁵⁹¹. En efecto, la voluntad tiende siempre al bien universal propuesto por la inteligencia, pero los bienes particulares no son bienes totales que atarían completamente a la voluntad, sino que contienen aspectos buenos y no buenos; por lo que la voluntad puede quererlos bajo esos aspectos buenos y rechazarlos bajo esos otros aspectos no buenos⁵⁹².

No absoluta sino relativamente hablando, la voluntad es superior a la inteligencia en tanto que amamos las cosas superiores porque nos asemejamos a ellas perfeccionándonos⁵⁹³. Podemos contemplar una verdad universal, pero solo al quererla se da un perfeccionamiento del ser humano. Sin embargo, precisamente porque lo verdadero es anterior a lo bueno “en absoluto”⁵⁹⁴ nos hemos preguntado primero acerca de la cognición y después hemos podido abordar la pasión.

⁵⁹¹ *Ibidem*, p. 58-59.

⁵⁹² *Ibidem*, p. 72.

⁵⁹³ *Ibidem*, p. 76-77.

⁵⁹⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I q.16 a.4 in c.

La voluntad quiere necesariamente los bienes propuestos por la inteligencia “por razón del fin” y quiere necesariamente los primeros principios naturales cuando se encuentran actualizados en la inteligencia; no obstante, la voluntad, “por razón del agente”, puede quedar anulada o coaccionada y decimos que ese acto es violento⁵⁹⁵.

Como la inteligencia se adhiere de manera natural a los primeros principios del orden práctico, la voluntad se une al fin último que es la felicidad. De esta manera, para que la inteligencia se adhiera necesariamente a una verdad debe haber sido demostrada como parte del principio, del mismo modo que para querer necesariamente un bien debe tener relación directa con la felicidad⁵⁹⁶.

La voluntad tiende al bien y como el bien es múltiple no tiende necesariamente a uno concreto⁵⁹⁷. En este sentido, cabe que la voluntad busque más la propia supervivencia que la crianza de los hijos o la vida en sociedad. De forma análoga a como la inteligencia deriva de un principio u otro, la voluntad, de entre los bienes necesarios, puede querer más uno que otro⁵⁹⁸. Precisamente esto es lo que diferencia el funcionamiento de las facultades apetitivas sensibles en ausencia de razón y voluntad, que se encuentran determinadas a un único objeto⁵⁹⁹. Esta afirmación es de gran relevancia para nuestro desarrollo, pues un bien particular que, como decíamos, contiene aspectos buenos y malos, es querido por la voluntad, en tanto que dichos aspectos buenos se derivan o contienen de alguna manera en alguno de los primeros principios o primeras tendencias naturales. Así, puede ocurrir que se quiera algo porque responde a nuestra supervivencia,

⁵⁹⁵ *Ibidem*, l q. 82 a. 1 in c.

⁵⁹⁶ *Ibidem*, l q. 82 a. 2 in c.

⁵⁹⁷ *Ibidem*, l q. 82 a. 2 ad 1.

⁵⁹⁸ *Ibidem*, l q. 82 a. 2 ad 2.

⁵⁹⁹ *Ibidem*, l q. 82 a. 2 ad 3.

pero es contrario a la crianza de nuestros hijos; o queremos algo porque se deriva del principio de unión de los sexos, pero es contrario a nuestra supervivencia. Por tanto, el papel de la inteligencia es fundamental para su acto, pues, la inteligencia y la voluntad “se incluyen mutuamente en su actividad”⁶⁰⁰.

En el hombre debemos diferenciar un “juicio natural y no libre, puesto que no juzga por comparación, sino por instinto natural”⁶⁰¹; y un juicio intelectual del cual se deriva el ejercicio voluntario y libre.

Así, existen cualidades naturales que se encuentran en todo el ser del hombre (individual, sensible y universal). El hombre, al apetecer naturalmente el fin y los principios propuestos por la inteligencia, realiza un acto de apetición que “no depende del libre albedrío”⁶⁰²; y, de este modo, no se da acto apetitivo de “elección”⁶⁰³ en dichos actos. Pensemos que la voluntad quiere naturalmente el bien y, en tanto que la inteligencia le presenta aquellos principios que naturalmente posee por la *sindéresis*, la voluntad los quiere naturalmente, realizando un acto de asentimiento natural. Otra cosa es que para una situación concreta o ante un objeto particular se elija más apetecer por un fin natural que por otro, pero todos ellos son amados naturalmente y, por eso, podemos querer voluntariamente de forma análoga a como podíamos conocer desde los primeros principios naturales del orden práctico. Así, cuando el hombre delibera y juzga, como cuando consiente dicho juicio voluntariamente con libre albedrío⁶⁰⁴, lo hace desde aquellos primeros principios que son primera tendencia natural en la voluntad.

⁶⁰⁰ *Ibidem*, l q. 82 a. 4 ad 2.

⁶⁰¹ *Ibidem*, l q. 83 a. 1 in c.

⁶⁰² *Ibidem*, l q. 83 a. 2 ad 5.

⁶⁰³ *Ibidem*, l q. 83 a. 3 in c.

⁶⁰⁴ *Ibidem*, l q. 83 a. 3 ad 2.

Somos conscientes de que este tema puede ser complejo. Para comprender estas afirmaciones se hace necesario realizar una serie de distinciones en esta facultad⁶⁰⁵. Naturaleza y voluntad son dos principios interiores de movimiento, pero se diferencian en que cuando nos movemos naturalmente lo hacemos dirigidos por el Autor de la naturaleza y cuando lo hacemos voluntariamente lo hacemos conociendo la razón del fin y del bien que ese Autor ha impreso en nuestro ser⁶⁰⁶. Todos los seres se mueven con apetito natural, algunos se mueven sin ningún conocimiento de dichos fines (seres sin conocimiento), otros conociendo el fin pero no su razón del fin (animales) y otros en cambio no solo se mueven por apetito natural, sino que conociendo el fin también conocen la razón del fin (persona humana)⁶⁰⁷. Encontramos que

⁶⁰⁵ Para ello seguiremos el trabajo de Echavarría, M.F. titulado "*Naturaleza y voluntad según Tomás de Aquino*", obra de enorme relevancia para nuestra tarea.

⁶⁰⁶ ECHAVARRÍA, M.F., *Naturaleza y voluntad según Tomás de Aquino*, p. 350: «Así, tenemos que lo natural y lo voluntario tienen en común el proceder de un principio intrínseco, pero difieren en que este último supone el conocimiento de la razón de fin y de bien. De esta manera, lo natural parece estar como contenido en lo voluntario. Según nuestro autor, en efecto, lo natural y lo voluntario no se excluyen como conceptos totalmente opuestos, sino "precisivamente", es decir cuando "natural" se toma de tal manera que deje fuera de su concepto lo voluntario. Si no se hace esta precisión, la voluntad incluye a lo natural como "hombre" incluye "animal" y "viviente".»

⁶⁰⁷ *Ibidem*, p. 350-351: «A veces los entes naturales son movidos desde fuera. Cuando esto sucede, el movimiento se llama violento. A veces, en cambio, se mueven por un principio intrínseco. Algunas cosas son movidas desde dentro de tal manera que no sólo se dirigen a un fin, sino que conocen el fin, y otras se mueven al fin sin conocer ese fin. Esto último es propio del movimiento natural. Éste tiene un principio interior, la naturaleza, que les da una dirección hacia un fin, que es el bien propio de esa naturaleza, pero el mismo ente que posee esa naturaleza no se fija a sí mismo esa direccionalidad que depende, en última instancia, del Autor de la naturaleza. En la medida en que las cosas se dirigen a un fin por naturaleza, son movidas por Dios, pero este movimiento no es violento, porque hay en ellas mismas también un principio intrínseco por el que tienen inclinación a ese fin, su apetito natural. Otras cosas son movidas desde dentro de tal manera que no sólo se dirigen al fin, sino que conocen el fin. Esto se puede dar de dos modos. Conociendo el fin,

solo podemos oponer lo que es solo natural de lo que es solo animal de lo que es solo humano, pero no absolutamente hablando ya que en el hombre lo voluntario integra lo animal y lo natural⁶⁰⁸. De esta forma, distinguimos dos órdenes de apetito en función de si derivan de la propia forma poseída físicamente (apetito natural) o si se derivan de conocimiento (apetito elícito), siendo la persona humana un caso especial, pues no solo posee la forma física, sino que, conociendo otras formas, se hace otro

pero sin conocer la razón de fin, como en el apetito animal, que se dirige mediante el conocimiento sensorial a bienes particulares; o conociendo el fin como fin, que es el caso del hombre. Este es el concepto de “voluntario”. Lo voluntario se divide contra lo natural, no como aquello que violenta a lo natural, subvirtiéndolo extrínsecamente, sino como algo que tiene en común con lo natural el proceder de un principio intrínseco. La diferencia no está en la mayor extrinsecidad de lo voluntario, sino, por el contrario, en proceder de una mayor intimidad. En efecto, lo voluntario supone una mayor autoposesión, de tal manera que el acto procede más desde el agente mismo. Por este motivo, sólo las personas tienen actos voluntarios en el pleno sentido del término. Si bien en los animales se da lo voluntario en cierto modo (*secundum quid*), en cuanto estos se dirigen al fin por medio del conocimiento, sin embargo, no conocen el fin en cuanto fin y por ello no son plenamente dueños de sus actos. Por eso santo Tomás dice que incluso los animales, que tienen apetito elícito, se dice más que son movidos, que no que se mueven a sí mismos. La persona, en cambio, se caracteriza por la autoposesión sustancial propia de quien está vuelto hacia sí mismo, de quien posee el ser no completamente vertido hacia la materia y exteriorizado, sino recogido sobre sí. De aquí se sigue, en el orden del operar, la capacidad de autodeterminarse hacia el fin por medio del conocimiento del fin en cuanto tal, lo que implica el conocimiento del bien *simpliciter*.»

⁶⁰⁸ *Ibidem*, p. 352: «La voluntad se divide contra el apetito natural tomado con precisión, es decir, el que es sólo natural, como “hombre” [se divide] contra lo que es sólo “animal”. Pero [la voluntad] no se divide contra el apetito natural absolutamente, sino que lo incluye, así como “hombre” incluye “animal”. El apetito voluntario incluye en sí como en una realidad más eminente al apetito natural. El ser voluntario es un modo más perfecto de ser. De este modo, la voluntad no se contrapone a la naturaleza, ni mucho menos a la vida. La voluntad incluye en sí a la naturaleza, así como la sabiduría incluye en sí eminentemente al ser y a la vida; sólo precisivamente se distinguen ser, vida y sabiduría, puesto que en realidad saber es ser de manera más plena; de modo semejante, el apetito de la voluntad es un tender desde dentro más pleno e íntimo.»

en cuanto ese otro⁶⁰⁹. Esto desvela una realidad en el hombre, pues ya por su forma natural se encuentra abierto a recibir nuevas formas o cualidades que perfeccionan la forma natural. Una serie de potencias y hábitos que se hacen naturales y poseen su propio apetito natural⁶¹⁰. Así, en los apetitos, pero de un modo particular en la voluntad, cabe una distinción especial, pues como potencia, constitutivamente tiene una inclinación propia

⁶⁰⁹ *Ibidem*, p. 354-355: «Así como hay dos órdenes del ser, el del ser natural y el del ser cognoscitivo, hay dos órdenes de apetito. Las cosas se colocan en el orden del ser natural por la posesión física de la forma; en el orden del ser cognoscitivo, por la posesión inmaterial de las formas de las cosas. A ambos órdenes del ser, es decir, a ambos modos de posesión de las formas, les sigue una inclinación diferente. Al ser natural, el apetito natural; al ser cognoscitivo, el apetito elícito. Hay que advertir, sin embargo, que, si bien el Aquinate resalta en este párrafo la diferencia entre el apetito elícito y el apetito natural, pone como fundamento de la cognición y del apetito que le es consiguiente a la forma misma del ente cognoscente, y en especial del ente racional, que le hace capaz de hacerse cognoscitivamente las otras cosas mediante la posesión intencional de sus formas: “de tal manera es determinado a su propio ser natural por la forma natural que, sin embargo, es receptiva de las especies de las otras cosas”. Es un ente natural muy especial el que puede elevarse al nivel del ser intelectual. Se trata de un ente que está habitualmente vuelto hacia sí mismo, por la naturaleza espiritual de su mente y que, por lo tanto, está presente a sí mismo “*secundum quod habet esse*”, lo que lo habilita para una recepción de formas según la amplitud del ente común y, por lo tanto, a la captación de la ratio boni, del bien común y no sólo de bienes particulares. No hay, entonces, una ruptura entre el apetito intelectual y el apetito natural. Es la naturaleza intelectual misma la que abre constitutivamente al ente personal a la universalidad del ente y del bien.»

⁶¹⁰ *Ibidem*, p. 355: «El hombre es una creatura compleja, compuesta no sólo de ser y esencia, y de forma y materia, sino también de una multiplicidad de accidentes, entre los cuales se encuentran las potencias naturales, que son propiedades del alma o del compuesto. Cada una de estas potencias, que se colocan en el predicamento cualidad, son formas y, como tales, le corresponde a cada una de ellas un apetito natural, es decir, no mediado cognoscitivamente. O quizá sería mejor decir que el subsistente viviente que es la persona, mediante estos accidentes tiene esas inclinaciones. Esto vale también para las potencias apetitivas sensitiva y racional, que tienen, por lo tanto, en cuanto que son ciertas formas, un apetito natural, distinto del apetito dependiente del conocimiento previo, que les es propio en cuanto son tales facultades o potencias.»

(inclinación al bien), y además incluye las inclinaciones de todas las demás potencias como bienes particulares⁶¹¹. De este modo, distinguimos el apetito natural de la propia voluntad (inclinación al bien) y una voluntad natural o como naturaleza⁶¹². Si el apetito natural de la propia voluntad es algo constitutivo de ella, la voluntad natural es un acto de dicha potencia que incluye lo natural⁶¹³. Este acto natural se diferencia de un acto de la volun-

⁶¹¹ *Ibidem*, p. 355: «Sólo las facultades del apetito elícito, y muy particularmente la voluntad, tiene en sí esta duplicidad de modos de inclinación en sí, la inclinación natural y la inclinación propiamente voluntaria. Esto se debe a que el apetito del bien, que no sólo la voluntad tiene, sino que es en lo que ella consiste como potencia, contiene en sí como bienes particulares los apetitos de todas las otras potencias y partes del cuerpo”.»

⁶¹² *Ibidem*, p. 356: «Aquí se hace necesaria una distinción importante: una cosa es el apetito natural de la voluntad como cierta naturaleza o forma accidental, o mejor, que por ella la creatura espiritual esté naturalmente inclinada al bien como su objeto, y otra cosa es la operación de esta potencia *per modum naturae*, que es a lo que muchas veces santo Tomás llama voluntad natural (*voluntas naturalis*) o voluntad como naturaleza (*voluntas ut natura*).»

⁶¹³ *Ibidem*, p. 356-358: «La voluntad natural se coloca en el orden de los actos de la potencia volitiva, y no de la potencia misma como forma. Este acto sería al mismo tiempo voluntario y, en cierto modo, natural. ¿Por qué motivo se llama natural a algún acto de la voluntad? Evidentemente, no se habla aquí “*cum praecisione*”, sino en un sentido en el que lo voluntario incluye lo natural [...]. La voluntad tiene unos actos que podrían llamarse “naturales” ¿En qué sentido? No sólo ni principalmente en el de que son inherentes a la voluntad en la medida en que se viene inclinado a ellos, sino sobre todo en el de que son el principio y fundamento de los otros actos de la voluntad, como el de la libre elección. Hay un paralelismo entre la *intelligentia principiorum* y la voluntad natural. Así como toda intelección se conduce a la intelección natural de los primeros principios, en los que se funda la ciencia, toda volición principia de una volición natural, en la que se basa todo otro acto de voluntad. El objeto de estos actos naturales de la voluntad es, primero que nada, el bien absolutamente considerado, en común. El bien común es, de hecho, el objeto formal de la voluntad y el motivo del querer cualquier bien particular y, por lo tanto, el motor primero de cualquier acto de la voluntad, incluso el de elección, que radica en el acto de la voluntad natural. Íntimamente implicado con el apetito del bien, en cuanto el hombre se experimenta a sí mismo como dirigido al bien en común como fin

tad como razón o deliberativa, lo que establece una analogía entre la inteligencia y la voluntad: así como la inteligencia conocía naturalmente los primeros principios propuestos por la sindéresis y razona a partir de ellos, la voluntad quiere naturalmente el bien total del hombre que se concreta en las diferentes inclinaciones que se derivan del conocimiento natural de dichos principios (voluntad natural) y apetece deliberando los medios para la

último, está el apetito de beatitud o felicidad. Todo hombre apetece con voluntad natural la bienaventuranza, de tal manera que no puede no quererla, al menos desde el punto de vista de la especificación del acto. Junto con el apetito del bien en común y el apetito de felicidad, está el bien humano completo, que incluye el bien de todas las potencias y partes del hombre (cada una de las cuales tiene su propio apetito natural), como bienes particulares contenidos en el bien humano total, pues, como dice Boecio, la beatitud es 'el estado perfecto por la reunión de todos los bienes'.»

consecución de dicho fin (voluntad deliberativa o como razón)⁶¹⁴. Así, el acto de la voluntad deliberativa completa una serie de inclinaciones naturales de la voluntad natural⁶¹⁵.

⁶¹⁴ *Ibidem*, p. 361-362: «El acto de voluntad natural consiste en querer lo que es apetecible por sí mismo. Por eso es el fundamento de toda otra volición. Así como la inteligencia es más propiamente de los principios, que de las conclusiones, cuya intelección deriva de la inteligibilidad de los principios, toda amabilidad o es la del fin o es derivada y participada del fin apetecido por sí mismo. La apetibilidad derivada nos lleva al otro término de la comparación. Se distingue de la *voluntas ut natura*, la *voluntas ut ratio*, o deliberativa o consiliativa, la *bóulesis* del Damasceno. No son dos potencias, sino actos distintos de la misma potencia. Si la voluntad natural se dirigía al bien humano absolutamente, la voluntad discursiva se refiere al fin en cuanto a él se ordenan los medios (intentio), o a los medios en cuanto estos se ordenan al fin (*consensus, electio*). Esta volición depende de un acto discursivo de la razón, de allí que se la llame “*voluntas ut ratio*”. La bondad de los bienes a los que tiende la voluntad discursiva es derivada de lo que es bueno *simpliciter* y, por lo tanto, estos actos dependen de los de la simple voluntad. La relación entre ambas especies de actos de la voluntad es análoga a la que hay entre la simple intelección de los principios y el razonamiento [...]. En estas palabras de santo Tomás, queremos destacar una idea que no debemos perder. Por la voluntad natural apetecemos aquello que es captado como perteneciente al fin del hombre. Así como en la intelección de todo ente está incluida como luz que hace posible la intelección la aprehensión del ente, y como todo discurso está regulado por el principio de contradicción, así también, el apetito del fin último es la razón de apetibilidad de todo otro apetito, aun en el orden de la voluntad natural. El apetito de la felicidad es el apetito natural de la voluntad humana por antonomasia, además porque la voluntad, como potencia apetitiva del hombre, incluye en su objeto los bienes de todas sus potencias [...]. En este último pasaje se dice que por la *voluntas ut natura* se apetece lo que es naturalmente bueno para el hombre en cuanto tal. Hay muchos bienes del hombre, porque el hombre es un ente complejo. O mejor, el bien total del hombre implica la consecución de muchos bienes parciales. Sin embargo, el bien del hombre no es el resultado de la mera sumatoria de estos bienes parciales, sino que es la felicidad, a la que todos estos bienes se ordenan. Por esto, santo Tomás distingue el acto de la voluntad natural, que siempre apetece lo que es un bien del hombre, de la voluntad total, completa y global del hombre, que puede suponer en algunas ocasiones la postergación de algunos de estos bienes del hombre.”

⁶¹⁵ *Ibidem*, p. 369-370: «Debemos mencionar un último caso de relación especial entre naturaleza y voluntad. Se trata del que se da en aquellas inclinaciones naturales que son completadas por actos electivos. El acto de la *voluntas ut natura* depende de un acto previo de la razón que capta algo

Tal como entendemos los primeros principios y razonamos con ellos para llegar a una conclusión, queremos el fin y elegimos los medios para ese fin. Así, asentimos la conclusión “en virtud de los principios” y apetecemos los medios en orden al fin⁶¹⁶. Esto es lo que constituye propiamente las acciones humanas (propias del hombre), que son hechas por un fin que es objeto de la voluntad⁶¹⁷; ya sea porque es imperada por la voluntad o porque “emana directamente de la voluntad como el acto mismo de querer”⁶¹⁸. En el orden de la voluntad se quieren los medios en orden al fin, como en el entendimiento las conclusiones se conocen en orden a los primeros principios⁶¹⁹.

Después de haber expuesto toda la doctrina anterior se nos permite analizar más profundamente lo que ahora se dice: cuando se impide la deliberación de la razón, el fin no lo presenta la razón sino la imaginación⁶²⁰ (sentidos internos) por su actividad animalizada. Impedida la actividad cognoscitiva intelectual, la voluntad no puede querer el fin propuesto por ésta como objeto,

como un bien propio de la naturaleza humana. De esta manera, caen bajo la *voluntas naturalis* de manera ordenada todos los bienes a los que se inclina el hombre según todas sus potencias y partes. Cada una de estas partes, sin embargo, conserva su propia inclinación natural, según su propio modo. Aunque el Aquinate diga que tenemos en común con todos los entes la inclinación a conservar el propio ser, en el hombre la inclinación natural de la voluntad contiene de modo superior esta tendencia, un modo que deriva de una palabra mental. Tampoco debe confundirse la inclinación sexual que brota de un juicio del sentido, como en los animales, y que es un primer movimiento de la sensualidad, con la inclinación natural de la voluntad a la unión de los sexos de la que habla santo Tomás. Es de este modo propiamente humano de inclinaciones naturales⁴⁷ que santo Tomás deriva el orden de los preceptos de la ley natural, presentes en el hábito de la *sindéresis*⁴⁸. Esto quiere decir que los preceptos de la ley natural se fundan sobre la experiencia de la tendencia elícita previa de la *voluntas ut natura*.»

⁶¹⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I q. 83 a. 4 in c.

⁶¹⁷ *Ibidem*, I-II q. 1 a. 1 in c.

⁶¹⁸ *Ibidem*, I-II q. 1 a. 1 ad 2.

⁶¹⁹ *Ibidem*, I q. 19 a. 5 in c.

⁶²⁰ *Ibidem*, I-II q. 1 a. 1 ad 3.

de tal manera que el objeto de la voluntad y sobre el que se aplican las tendencias naturales es aquel conocimiento automático según acción y pasión, pero no según un conocimiento que surge de la razón práctica. En este sentido, puede darse una situación o circunstancia en la que un agente con su imperio e impulso no permita que el hombre se actúe por sí mismo conociendo el fin⁶²¹. Para comprender esto, hay que entender el fin en orden de la "intención" y de la "ejecución"⁶²², pues sin el primer principio actualizado en esa situación, falta el motor en el orden de la intención y, sin dicho principio, no hay medio posible para comenzar la ejecución, de tal manera que queda como bloqueado.

Los bienes, como comenta Santo Tomás, se clasifican en tres grandes categorías, a saber: el bien "útil", el bien "honesto" y el bien "deleitabile"⁶²³. Incluyéndose mutuamente voluntad y entendimiento, el bien es anterior a la verdad en el orden de lo deseable⁶²⁴. El Aquinate continúa su desarrollo preguntándose acerca de si la voluntad puede cambiar. Según su desarrollo⁶²⁵, una cosa es mudar nuestra voluntad y otra cosa querer que algo cambie o sea de otra manera. Para que nuestra voluntad cambie es necesario que se modifique de alguna manera nuestro conocimiento de la cosa conocida o que nuestras disposiciones se vean modificadas. Así, podemos empezar a querer algo porque algo que antes no era un bien pasa a serlo en orden a las disposiciones del sujeto (lumbre); o porque, saliendo de la ignorancia, alguien empieza a conocer que algo es un bien, lo cual se realiza por "deliberación". De este modo, nuestra voluntad no cambia con respecto a los primeros principios del orden práctico, pero puede cambiar en querer más un principio que otro y puede cambiar

⁶²¹ *Ibidem*, I-II q. 1 a. 2 ad 1.

⁶²² *Ibidem*, I-II q. 1 a. 4 in c.

⁶²³ *Ibidem*, I q. 5 a. 6 in c.

⁶²⁴ *Ibidem*, I q. 16 a. 4 ad 1.

⁶²⁵ *Ibidem*, I q. 19 a. 7 in c.

con respecto a los bienes particulares. En el caso del mal ocurre lo mismo: la voluntad evita algo que es malo, bien porque es contrario a las disposiciones que en ese momento se dan en el sujeto, bien porque mediante deliberación se va descubriendo que existen aspectos dañinos.

El Doctor Angélico presenta 5 signos por los cuales manifestamos que queremos algo voluntariamente y, así, cuando ejercemos nuestra voluntad existen signos en uno mismo y en otro: en nosotros se encuentra la “operación” y la “permisión”; en otro, el “mandato”, la prohibición y el “consejo”⁶²⁶. De esta manera, cuando queremos algo, o permitimos algo, o mandamos algo, o prohibimos algo, o aconsejamos algo manifestamos que queremos algo voluntariamente.

De modo análogo a como expusimos en el amor del apetito concupiscible, todo acto de amor tiene dos objetos: el “bien que quiere y al sujeto para quien quiere tal bien”. Cuando alguien se quiere a sí mismo quiere el bien para sí; cuando quiere a otro, quiere el bien para otro y quiere a ese otro como a sí mismo y este es el fundamento de toda amistad. De esta forma, un amor intelectual es también “fuerza que unifica”⁶²⁷.

Cualquier ser humano ama en otro lo que hay de bondad en ese otro y odia en el otro lo que hay de vacío o desorden en otro⁶²⁸. El querer voluntario puede ser más o menos intenso por parte del acto de querer y más o menos intenso en función del bien que se busca para el otro⁶²⁹. El acto de querer del niño a su padre o a su madre es intensísimo porque depende de ellos entitativamente y son fuente de su ser; y porque el bien que se desea para

⁶²⁶ *Ibidem*, l q. 19 a. 12 in c.

⁶²⁷ *Ibidem*, l q. 20 a. 1 ad 3.

⁶²⁸ *Ibidem*, l q. 20 a. 2 ad 4.

⁶²⁹ *Ibidem*, l q. 20 a. 3 in c.

ellos, por parte del niño, es el honrarles, es decir, el propio niño y su perfeccionamiento es bien máximo para los padres.

La voluntad “tiende naturalmente” a querer la felicidad⁶³⁰ y tiende naturalmente a los primeros principios del orden práctico; y surgen en ella tendencias que son la guía donde dicha felicidad puede ser llevada a cabo. “Obras de vida”⁶³¹ son aquellas “cuyos principios están en los agentes en forma que sean ellos mismos los que se determinen al ejercicio de tales obras”. En el hombre estas obras no son solo fruto del ejercicio de determinadas potencias, sino también de los hábitos que las informan, que imprimen en el hombre esta segunda naturaleza. Estas obras de vida que el hombre realiza, las realiza en virtud de las potencias que son principios naturales y en virtud de los hábitos o disposiciones que inhieren sobre éstas. Así, el hombre prefiere llevar a cabo una serie de obras a las que se siente naturalmente inclinado de un modo habitual. Estas obras que hunden sus raíces en la naturaleza humana no son simplemente de orden apetitivo sino también cognoscitivo. Del mismo modo que el hombre está naturalmente inclinado a determinados bienes, está naturalmente inclinado a conocer bajo el influjo de los principios naturales. En este sentido, existe un estilo de vida natural del hombre, según el cual actúa con la esperanza de que ese obrar por perfeccionar su propia naturaleza redunde en su propia perfección. De forma análoga a como el perro que tiene hambre se deleita en la comida, es perfectivo en el hombre la crianza de los hijos y la filiación, así como la vida en sociedad y la búsqueda de la verdad divina. Si a un perro que se va a alimentar se le da una descarga eléctrica cuando está comiendo, dejará de comer, aunque siga teniendo hambre; si a un niño que busca a su padre se le maltrata seguirá

⁶³⁰ *Ibidem*, l q. 41 a. 2 ad 3.

⁶³¹ *Ibidem*, l q. 18 a. 2 ad 2.

teniendo sed de padre y de madre, pero su relación quedará trastocada. Y es que los primeros principios, como el instinto en los animales, nos es “impuesto”⁶³² en tanto que por naturaleza somos hombres.

El amor es el primer motor de cualquier facultad apetitiva en el hombre, ya sea a un bien “poseído o no poseído”, y es por naturaleza primero en la apetición sensible y en la apetición intelectual. De entre estos amores, el primero es al bien general, como primero se conocen los principios; y luego las verdades particulares desde esos principios⁶³³. El mal, como objeto, es secundario y dependiente de un bien al que se opone y, por tanto, las emociones referidas al mal presente o futuro se fundamentan en ese amor, como se ha expuesto anteriormente.

Las potencias cognoscitivas mueven gracias a las potencias apetitivas; y las universales mueven gracias a las particulares⁶³⁴. Es decir, las potencias cognoscitivas y apetitivas no mueven por sí mismas a la acción particular, es necesario que exista una valoración particular del objeto y de la acción concreta que despierte una apetición particular que lleve a la conducta. Entendemos por qué se hace necesario para el acto humano el concurso de esas facultades sensibles tanto apetitivas como cognoscitivas. De este modo, todo acto voluntario y libre, siguiendo a Pinckaers, supone a la vez un “juicio práctico y elección voluntaria” que nace de esos primeros principios y primeras inclinaciones⁶³⁵. Así, el hombre tiene por naturaleza un “querer principal” que surge de los primeros principios⁶³⁶. Gracias a que somos libres y disponemos de razón práctica podemos ir desplegando dichos principios

⁶³² *Ibidem*, l q. 18 a. 3 in c.

⁶³³ *Ibidem*, l q. 20 a. 1 in c.

⁶³⁴ *Ibidem*, l q. 20 a. 1 ad 1.

⁶³⁵ PINCKAERS, S. T., *Las fuentes de la moral cristiana*, p. 450.

⁶³⁶ *Ibidem*, p. 451.

hacia los medios que nos permiten conseguirlos⁶³⁷. Como tendemos a la felicidad como fin último, dicha felicidad es según una naturaleza y, por tanto, se despliega gracias a esos primeros principios propios de la naturaleza humana⁶³⁸.

Se hace patente cómo el dinamismo del hombre radica precisamente en esta constante integración y unidad de las facultades cognoscitivas y apetitivas⁶³⁹. Esto va a marcar claramente la moral en Santo Tomás con una serie de signos muy explícitos, como comenta Pinckaers⁶⁴⁰. Justamente, como señala este autor, gracias a estos primeros principios y primeras inclinaciones podemos ser libres⁶⁴¹.

Como señalamos en su momento, de esos primeros principios naturales del orden práctico surgen 5 inclinaciones naturales en todo hombre⁶⁴². Estas inclinaciones mueven desde lo profundo

⁶³⁷ *Ibidem*, p. 451-52.

⁶³⁸ *Ibidem*, p. 453.

⁶³⁹ *Ibidem*, p. 454.

⁶⁴⁰ *Ibidem*, p. 466: «Reconocemos ahí los rasgos principales que sirven de apoyo a la moral de santo Tomás: una moral del fin último unificador del obrar más que una moral de los actos y de los casos, una moral de la felicidad más que una moral de la obligación; una moral de las virtudes, que desarrollan las inclinaciones naturales al bien y a la verdad, más que una moral de los mandamientos y de los pecados; una moral de sabiduría en la que colaboran íntimamente la inteligencia y la voluntad más que una moral de obediencia voluntaria.»

⁶⁴¹ *Ibidem*, p. 470-471.

⁶⁴² *Ibidem*, p. 476-477: «Así como la vida de la inteligencia está dominada por la captación del ser que se expresa en la razón especulativa por el principio primero de que no se puede a la vez afirmar y negar, como tampoco ser y no ser, la vida de la voluntad está regida por la percepción del bien que tiene razón de fin para ella y que se expresa en el principio de la razón práctica: "*Bonum esta faciendum et prosequendum, et malum votandum*". Tal es el principio de la ley natural que está en la base de todos los otros. Estos van a determinar y detallar el bien propiamente humano, según los componentes de la naturaleza humana y las inclinaciones que engendran. Existe primeramente una inclinación común al hombre y a todo ser, en cuanto que es substancia: la inclinación a la conservación de su ser propio según naturaleza, o sea, a salvaguardar su vida y a evitar la muerte. En segundo lugar

al hombre⁶⁴³ y son, por así decirlo, las bases sobre las que se asienta la bienaventuranza del hombre, su camino de perfección y su modo de ser como hombre.

B. Las inclinaciones naturales

Analícemos ahora, como ya hicimos en su momento con los primeros principios, estas 5 inclinaciones fundamentales. En primer lugar, tenemos la inclinación natural al bien⁶⁴⁴ que surge de aquel primer principio que formulábamos como: el bien debe perseguirse y el mal evitarse. Así, todo hombre tiende a ese “bien moral” que es “conocido, amado y querido”⁶⁴⁵, que es la propia felicidad⁶⁴⁶. Pero, a su vez, ese bien es conocido por la “experiencia

vendrá una inclinación más particular, común a los hombres y a los animales: a inclinación a la unión del hombre y de la mujer, así como a la educación de los hijos. En tercer lugar, el hombre posee dos inclinaciones propias a su naturaleza racional: la inclinación al conocimiento de la verdad sobre Dios y la inclinación a la vida en sociedad. En resumen, podemos distinguir cinco inclinaciones naturales: 1. La inclinación al bien; 2. la inclinación a la conservación de la existencia; 3. La inclinación a la unión sexual y a la educación de los hijos; 4. La inclinación al conocimiento de la verdad; 5. La inclinación a la vida en sociedad.»

⁶⁴³ *Ibidem*, p. 477.

⁶⁴⁴ *Ibidem*, p. 478-479: «Santo Tomás, como Aristóteles, renuncia a definir el bien por que ve en él una noción primera; al preceder a las otras nociones, el bien no puede definirse sin ellas. O si se quiere, la percepción del bien es una experiencia primitiva; ninguna otra puede explicarla. Es preciso, por tanto, contentarse con describir el bien por medio de los efectos que produce. [...] El bien siendo lo que mueve el apetito, se describirá por el movimiento del apetito. Por eso (Aristóteles) dice que los filósofos lo han enunciado bien al decir que el bien es lo que toda cosa desea. [...] El bien es definido aquí por el atractivo que suscita, por el amor y el deseo que causa. EL bien es lo amable, lo deseable.»

⁶⁴⁵ *Ibidem*, p. 479: «Concierne principalmente al hombre, porque la capacidad de su inteligencia hace de él el hogar consciente y voluntario del bien moral. Así, la definición universal del bien se aplica perfectamente al bien moral; adquiere incluso ahí una riqueza de sentido que no posee en los seres privados de conocimiento: es el bien conocido, amado y querido.»

⁶⁴⁶ *Ibidem*, p. 479: «Para expresar la dimensión moral de la definición de bien podemos legítimamente modificarla y decir: el bien es lo que todos los hombres desean, o aún: lo que causa el amor y el deseo en todo hombre, o, en

directa” con “bienes limitados”⁶⁴⁷ o particulares. Vemos cómo aquí también el ámbito particular y el universal se necesitan mutuamente, pues por más que tenga el principio de filiación como hijo, si no tengo un padre concreto que muestre lo que es ser padre, dicho principio no podrá ser desplegado racionalmente. Pensemos que estas inclinaciones no son solo buenas en sí mismas, sino que los bienes a los que dirigen son bienes moralmente hablando para el hombre (es decir, perfectivos), lo que los hace

fin, lo que deseamos en todas nuestras voliciones. Semejante formulación puede sorprender, porque, a primera vista, parece legitimar todos los deseos del hombre. No se ve tampoco cómo a partir de ella se podría hacer la distinción entre el bien y el mal. La noción de deseo ha llegado a ser entre nosotros tan egocéntrica, tan subjetiva, que parece difícilmente utilizable para definir el bien. EL pensamiento de Aristóteles y de santo Tomás era más objetivo que el nuestro. Por ello, la definición que dan del bien debe entenderse así: el bien es una realidad tal que es capaz de hacerse desear y amar por todos los hombres. El bien debe comprenderse, por tanto, como una realidad que tiene una potencia universal sobre el corazón del hombre. Por ahí llegamos al deseo de felicidad [...]. Este deseo se encuentra en todo hombre, como expresa san Agustín: “Todos nosotros queremos, ciertamente, vivir felices y, en el género humano, no hay nadie que no dé su asentimiento a esta proposición, antes incluso de que se haya enunciado plenamente” (*De moribus*, III, 4). El deseo de felicidad es como la irradiación del bien en el corazón de todo hombre. [...] El término “bueno” [...] designa al mismo tiempo lo que tiene calidad en sí y lo que causa por ello placer y alegría. Queda evidentemente la cuestión de saber cuáles son el verdadero bien y la verdadera felicidad. Esto será objeto principal del estudio de la bienaventuranza.»

⁶⁴⁷ *Ibidem*, p. 481: «La mayor dificultad para hablar de tales realidades proviene de la estrechez de nuestra experiencia. No podemos experimentar ciertamente el bien universal, ni el amor ni el deseo que causa. No disponemos tampoco de palabras adecuadas para asignarlo. Lo nombramos con ayuda de los términos más abstractos, que son los términos más pobres en fuerza de evocación. Para comprender la definición de bien, nos es preciso partir, por tanto, de los bienes limitados, de los cuales tenemos experiencia directa, y del atractivo que suscitan en nosotros. A través de estas experiencias diversas—por lo demás, a veces basta una sola si el espíritu es penetrante—, podremos distinguir lo que es el bien y con él lo que son el deseo y el amor al bien. Solo una experiencia personal profunda puede hacernos captar la definición del bien que comentamos: se trata de esa realidad que causa en nosotros el deseo y el amor, pero de dimensión universal, total.»

tan necesarios para el vivir humano⁶⁴⁸. Sin embargo, como ocurría en el ámbito cognoscitivo, son múltiples los motivos por los que “nuestra estimación del bien no coincide con el bien real”⁶⁴⁹

⁶⁴⁸ *Ibidem*, p. 483: «La plenitud del bien se realiza en la idea de la felicidad [...] Así, para santo Tomás, no hay separación alguna entre las nociones de bien y de felicidad, sino una implicación recíproca: el bien es la causa de la felicidad y la felicidad realiza la plenitud del bien. Cabe, no obstante distinguirlas por un matiz: el bien se halla más del lado de la realidad objetiva, la felicidad del lado del sujeto que experimenta el bien. A condición, sin embargo, de no hacer intervenir aquí la oposición que se introduce posteriormente entre el sujeto y el objeto, pues santo Tomás percibió sobre todo la coordinación que los reúne. La separación de la idea de bien moral de las nociones de perfección y bien moral es sin duda uno de los fenómenos más graves de la historia de la moral occidental.»

⁶⁴⁹ *Ibidem*, p. 490-491: «A pesar de las diferentes fuentes de conocimiento moral de las que disponemos, puede ocurrir que nuestra estimación del bien no coincida con el bien real y que incluso se oponga a él. En realidad podemos tomar como un bien lo que es malo y como un mal lo que es bueno. Las causas de este error pueden ser tan múltiples como los componentes del juicio y de la elección práctica. Son los límites de una inteligencia que puede equivocarse en sus razonamientos, tanto en lo moral como en otras cosas, a causa de los límites de su campo de visión, a causa de un defecto de atención o de penetración, por inexperiencia, incluso. [...] La distancia que se puede establecer así entre el bien conocido y el bien real está en el origen del pecado y puede expresarse por la distinción entre el “bien verdadero” y el “bien aparente”. [...] El peligro más grande de la acción malvada es contribuir a fortificar esta apariencia, pues se acaba por pensar como se ha obrado. La injusticia repetida deforma el juicio tanto como pervierte el querer. Sin embargo, cualquiera que sea el pecado del hombre, siempre subsiste en el fondo de él esta inclinación natural al bien y a la verdad sin la que no podría formarse en nosotros esta apariencia de bien de la cual tiene necesidad el mal para afectarnos y engañarnos. Así, una división, una contradicción inevitable se instala en el fondo de la voluntad pecadora entre el atractivo del bien que se halla en su naturaleza misma y el mal que hace, entre el sentido de la verdad que le viene de la razón y el juego de apariencias que la cautivan. No hay paz para ella. A pesar de toda la complejidad del problema del pecado, a pesar del atractivo del mal que pueden engendrar la pasión y el vicio, no por ello la razón y la voluntad del hombre dejan de estar orientadas en lo profundo al bien verdadero y no podría jamás estar satisfechas sin él. Por consiguiente, el bien conocido, que es propio del hombre, permanece siempre ordenado al bien real, por oculto que esté por las capas del mal. [...]

o nuestra estimación del mal no concuerda con un mal real. Es evidente que existen causas intrínsecas al propio cognoscente que pueden afectar a esta estimación, pero no olvidemos, como también señala Pinckaers, algo que ya comentamos anteriormente: existen causas extrínsecas, como la injusticia, que pueden afectar a esta estimación. Pues este bien al que nos sentimos inclinados de forma natural debe ser actualizado en la naturaleza humana por el resto de primeros principios o primeras inclinaciones⁶⁵⁰.

La primera de estas actualizaciones del bien en la naturaleza humana es la “inclinación a la conservación del ser según su naturaleza propia”, es decir, según la naturaleza humana⁶⁵¹. Este bien, que es la supervivencia, con frecuencia en esta vida es contrariado por diferentes males y pueden surgir diferentes reaccio-

La elección moral reclama un juicio de realidad y de verdad sobre la naturaleza del bien que se presenta, mientras que el mal no puede introducirse más que por la mentira y la duplicidad.»

⁶⁵⁰ *Ibidem*, p. 493: «Vamos a pasar revista a las principales inclinaciones naturales que actualizan la inclinación al bien, pero teniendo siempre en cuenta su integración en el hombre.»

⁶⁵¹ *Ibidem*, p. 493-494: «La primera inclinación del hombre hacia su bien le es común con todas las sustancias: es la inclinación a la conservación del ser según su naturaleza propia, y la huida de lo que le es nocivo. Esta inclinación es fundamental, pues concierne al ser mismo del hombre, en la base de sus sentimientos y de sus actos. [...] La persona designa, en efecto, el sujeto que subsiste en nosotros y se desarrolla a través de todos los cambios de la vida y del obrar. Es el hogar de unidad en la multiplicidad de los sucesos vividos. Al mismo tiempo dado que tenemos el poder de obrar por nosotros mismos, y, por tanto, que somos una sustancia, precisamente en cuanto personas [...] En consecuencia, la inclinación a la conservación del ser que procede de nuestra calidad de sustancia no es ciega y totalmente inconsciente, como son los movimientos de los seres naturales o de los cuerpos químicos, ni tampoco constriñe a la manera de las leyes físicas. Esta inclinación es ciertamente tan profunda que se escapa a menudo a nuestra conciencia clara, pero obra en nosotros como la fuente misma de todo querer consciente y libre.»

nes contrarias a la búsqueda de la propia supervivencia; justamente ahí es cuando más se evidencia⁶⁵². Esta inclinación no solo está referida al “plano de la existencia corporal” (y, por tanto, a la búsqueda de la supervivencia biológica), sino que es la tendencia al propio amor de uno mismo y, por tanto, para el “amor del prójimo”⁶⁵³. Esta inclinación, como continúa diciendo Pinckaers, puede quedar en estado habitual bajo “deseos superficiales” o, lo que es lo mismo, seguir inscrito en el corazón del hombre, pero no actualizado como parte de esa primera inclinación que es la búsqueda del bien y la felicidad. Esta inclinación natural, como todas las demás, “se desarrollará y fortalecerá” gracias a las virtudes⁶⁵⁴.

⁶⁵² *Ibidem*, p. 495: «La inclinación al ser es la fuente directa del amor espontáneo y natural a sí mismo. Forma en nosotros el amor a los bienes más naturales, como la vida y la salud. Nos lleva a buscar todo lo que nos es útil para asegurar nuestra subsistencia, como el alimento, el vestido, la morada; nos incita tanto a la acción como al reposo en el sueño, inspira el progreso en la adquisición y el uso de estos bienes, y sugiere la medida conveniente de ellos. Esta inclinación se muestra con frecuencia del modo más claro a la conciencia cuando es contrariada, en nuestras reacciones espontáneas respecto de la enfermedad, ante el dolor, la mutilación y la muerte, el hambre las privaciones, en el miedo y el sufrimiento. Como deseo de ser y de vivir, está herida por la tentación de la desesperación y del suicidio, por el vértigo de la nada.»

⁶⁵³ *Ibidem*, p. 495: «No cabe, sin embargo, limitar la inclinación a la conservación del ser, sólo al plano de la existencia corporal, donde se manifiesta primeramente. Se ejerce de una forma más radical en el plano espiritual en el que tiende a coincidir con el sentido natural del bien. Forma en nosotros este amor primitivo de sí mismo que es la base necesaria del amor al prójimo, anteriormente a todo repliegue egoísta. Tal es la fuente de la necesidad de amar. Esta inclinación espiritual, que permanece a menudo latente bajo los deseos superficiales, puede superar toda otra cuando adquiere vigor [...]»

⁶⁵⁴ *Ibidem*, p. 497: «La inclinación natural al ser se desarrollará y se fortalecerá en el hombre por medio de las virtudes. Las más específicas son la esperanza natural, luego sobrenatural, que engendra el gozo de vivir, y la valentía, que protege y sostiene la esperanza en los peligros y ante los obstáculos. Pero estas virtudes no pueden mantenerse sin las otras, sobre todo sin la justicia, que versa especialmente sobre la inclinación natural al ser

La siguiente inclinación es la “inclinación sexual”⁶⁵⁵ en íntima relación con la crianza de los hijos. Debemos aclarar que, en estas inclinaciones compartidas con los animales, en ningún momento se está usando la animalidad en sentido “peyorativo”⁶⁵⁶, ya que en el hombre cobran una serie de dimensiones nuevas⁶⁵⁷.

suministrará el fundamento de una serie de derechos pertenecientes a todo hombre.»

⁶⁵⁵ *Ibidem*, p. 509-510: «Santo Tomás presenta la inclinación sexual poniéndola en relación con la naturaleza que el hombre tiene en común con los otros animales y que le dispone a la unión de los sexos, a la generación y a la educación de los hijos.»

⁶⁵⁶ *Ibidem*, p. 510: «Notemos, ante todo, que el término animal no tiene ningún matiz peyorativo, ni despreciativo, ni en Santo Tomás ni tampoco en los juristas romanos. La descalificación moral de la animalidad proviene sobre todo del racionalismo moderno, que ha separado el puro pensamiento del cuerpo y de los sentimientos, y ha provocado un cierto desprecio hacia ellos. Para Santo Tomás, el término animal es tan moralmente neutro como el de pasión, que designa los sentimientos. Quiere decir: seres dotados de vida y de conocimiento sensible. Santo Tomás ve en esta naturaleza la obra de Dios; es, por tanto, buena como tal.»

⁶⁵⁷ *Ibidem*, p. 510-511: «En el mismo sentido, cabe citar a Cicerón: es cosa común a todos los “animales” el deseo de unirse en vista a la procreación y el cuidado de los seres que se ha podido engendrar. Pero a continuación muestra Cicerón la diferencia entre el animal y el hombre: gracias a su razón, éste puede prever el futuro y proveer mejor las necesidades de su familia. El afecto familiar estará también en el origen de la sociedad humana. Preven-gamos asimismo otro equívoco fácil. [...] Es efectivamente innegable que la sexualidad comporta una dimensión corporal y biológica que le es esencial, a diferencia de las inclinaciones espirituales. Cabe caracterizarla, por tanto, por esta dimensión común entre el hombre y el animal. Esto no significa, sin embargo, para santo Tomás, que la sexualidad humana se encierre en el nivel de la animalidad. Muy al contrario, se realizará en el hombre de una manera diferente y mucho más rica que en el animal gracias a su integración en la totalidad de la naturaleza humana, especialmente por su coordinación con las inclinaciones espirituales. Aquí también se aplica la doctrina de santo Tomás sobre la unidad substancial de la naturaleza humana: el hombre no está compuesto de tres almas [...] sino de una sola alma que cumple las funciones vitales de estos tres niveles, como un principio interior de unificación y de convergencia. La sexualidad tendrá, por tanto, otras dimensiones en el hombre a pesar de la semejanza natural con la sexualidad animal.»

Esta riqueza de la sexualidad humana queda reflejada en cómo las demás inclinaciones contribuyen o se integran en el matrimonio. Pinckaers lo expone del siguiente modo:

Se puede descubrir la riqueza de la sexualidad humana mostrando cómo las otras inclinaciones naturales encuentran su realización de una manera especial en el matrimonio. Indiquémoslo brevemente desde el punto de vista de los esposos y luego desde el punto de vista de los hijos. La inclinación al bien se realiza de una manera específica en el amor conyugal, que presenta en la persona humana el bien y la felicidad más grandes humanamente, por el compromiso del cuerpo y del alma para la vida. [...] La inclinación a la conservación del ser se refuerza en el matrimonio porque los esposos se hacen los dos una sola carne. [...] La inclinación a la verdad recibe en el matrimonio una dimensión especial por el conocimiento personal que proporciona. El conocimiento del otro, gracias al amor, renueva y profundiza el conocimiento de sí mismo; lo completa de un modo único por la diferencia y la complementariedad de los sexos y su psicología. La inclinación a la vida en sociedad encuentra en el matrimonio su primera realización, la más natural, y en cierto sentido, la más completa. [...] En lo relativo a los hijos, es en el hogar donde tienen la primera experiencia de la existencia, que será la base de todas las experiencias ulteriores en la vida. Gracias a la seguridad del hogar, se forma en ellos la seguridad personal, que sostendrá su actividad en el seno de la sociedad. Por consiguiente, la división y la inseguridad del hogar pueden tener para ellos graves repercusiones e impedirles adquirir la valentía de ser, necesaria para la formación de la personalidad. [...] Es evidente en la familia donde el niño tendrá la experiencia original de las relaciones sociales y aprenderá su diversidad en sus relaciones con sus padres y otros miembros de la familia. Transportará con él estas relaciones primarias, tanto en el marco de la sociedad civil como en el seno de la Iglesia. Repercutirán incluso en sus relaciones con Dios, por ejemplo, las relaciones con el padre. Es también en el hogar donde el niño conocerá la autoridad y deberá aprender a situarse ante ella con una obediencia personal.⁶⁵⁸

En efecto, esta riqueza es fundamental para el hombre, ya sea como marido y mujer o como padres e hijos. Así, la naturaleza familiar del hombre no solo hace que la primera experiencia de

⁶⁵⁸ *Ibidem*, p. 515-516.

las demás inclinaciones sea en el seno de la familia, sino que su ruptura o alteración es potencialmente más dañina para su camino perfecto.

Las inclinaciones naturales que hemos visto hasta el momento son compartidas con los animales, pero recordemos que el hombre, en su animalidad, es una especie diferente a cualquier otra. Tiende a su padre y a su madre, tiende a la búsqueda de la propia supervivencia y de la especie, tiende al gregarismo, tiende a la unión de los sexos, etc., pero con una serie de exigencias diferentes a los demás animales. Estas tendencias son compartidas con otros animales, pero son cualitativamente diferentes a otros animales y, el modo de estimar esos bienes es muy distinto a otros animales.

Una vez vistas estas inclinaciones naturales pasaremos a reflexionar sobre las inclinaciones que son puramente específicas del ser humano y que surgen de su racionalidad tanto cognoscitiva como apetitiva. Estas dos inclinaciones son: en primer lugar, la inclinación natural a la vida en sociedad; y, en segundo lugar, la inclinación natural a la búsqueda de la verdad y a la búsqueda de la verdad divina.

La razón para afirmar como natural la necesidad o inclinación que todo hombre tiene a vivir en sociedad no puede reducirse a una cuestión gregaria que podría compartirse con otros animales⁶⁵⁹ y por la que el resto de los hombres cumpliría un papel para

⁶⁵⁹ *Ibidem*, p. 504: «Para explicar la inclinación del hombre a la vida en sociedad, cabe alegar múltiples razones de utilidad, como hace Santo Tomás al comienzo del *De regimine principum*. A diferencia de los animales, provistos directamente por la naturaleza, el hombre no tiene sino la razón y las manos para subvenir a sus necesidades naturales: la alimentación, el vestido, la vivienda, la defensa. Por ello tiene necesidad de los otros para procurarse estos bienes. Los animales gozan también de una estimación natural de lo que les es útil para la vida y la salud. El hombre no tiene más que una percepción general que debe ser precisada por la razón y la experiencia. Por ello tiene también necesidad de otros hombres [...].»

la propia supervivencia, sino que existe una razón más profunda y es la necesidad que todo hombre tiene de amistad, de amar y ser querido⁶⁶⁰ y que es tan perfecta de su ser. Esta tendencia natural a amar a otros hombres y mujeres se va desarrollando y perfeccionando tanto en cuanto se vive dicha amistad. Esta amistad, que puede tener diferentes grados, es tan natural que tendemos a ella de forma intuitiva, pero también es natural porque permite un despliegue de la propia persona por las virtudes que en aislamiento o soledad no es posible desarrollar⁶⁶¹. Comprendemos ahora cómo las injusticias que proceden de otros hombres tienen tanta repercusión en la psique humana, pues impiden un desarrollo perfecto de su ser. Evidentemente, esta amistad tiene diferentes grados y es en las amistades más esenciales donde cabe un mayor daño.

⁶⁶⁰ *Ibidem*, p. 505-506: «Por importante y manifiesta que sea, la utilidad material no es, sin embargo, la única razón, ni siquiera la principal, de la inclinación del hombre a la vida en sociedad; es preciso buscar una explicación más profunda en su naturaleza espiritual [...] El fundamento más profundo de la inclinación a la vida en sociedad se manifiesta en la necesidad tan humana de la amistad, del afecto o del amor. [...] Se puede mostrar cómo esta inclinación recibe su realización primera en el afecto familiar y se extiende después a las demás comunidades hasta dar nacimiento a la “*caritas generis humanis*”, de la que hablará Cicerón [...]. Así, la sociedad, que descansa en el vínculo innegable natural que une al hombre y a la mujer, que lo prolonga y perfecciona, es ella misma natural.»

⁶⁶¹ *Ibidem*, p. 506: «La inclinación a la vida en sociedad, natural al hombre en cuanto a su razón y a su voluntad, como para la satisfacción de sus necesidades, va a reforzarse y a desarrollarse gracias a las virtudes, la principal de las cuales será la justicia. Como voluntad firme y constante de dar a cada uno lo que es debido según la regla general de la igualdad, la justicia es la virtud propia de la vida en sociedad y adquiere, por este hecho, un alcance general entre las virtudes, en la medida en que la vida moral y personal se integra en el cuadro de la sociedad. La justicia, sin embargo, no alcanza su perfección más que cuando consigue crear la amistad, en los diversos niveles de la sociedad, desde la amistad personal y familiar hasta la amistad social y política. Según Aristóteles y santo Tomás, el fin de la ley civil es la formación de la amistad entre los ciudadanos, una amistad sólidamente fundada sobre la justicia y las otras virtudes, y no vaga y sentimental.»

La última de las inclinaciones naturales que propone Santo Tomás es la búsqueda de la verdad y la búsqueda de la verdad divina. Esta tendencia, junto con la tendencia a la vida en sociedad, supera cualquier otra tendencia animal de orden utilitario o material, pues nada hay en la vida del hombre si no es capaz de descubrir la verdad⁶⁶². De este modo, es la base para la vida contemplativa, la filosofía y la actividad científica⁶⁶³.

El hombre, como hemos comentado, tiende naturalmente a descubrir la verdad como ya mencionó en su momento Aristóteles: “todos los hombres desean, por naturaleza, saber”⁶⁶⁴. Sin embargo, no solo busca conocer las verdades de este mundo, sino que también tiene tendencia natural a buscar la razón de esas tendencias naturales, las razones últimas de las cosas y, por

⁶⁶² *Ibidem*, p. 470-4-71: «Un punto decisivo estriba justamente en la superación tanto del orden de la utilidad o del interés material, como del placer, que el amor a la verdad lleva a cabo. La verdad reclama ser amada, buscada y servida por sí misma, hasta el sacrificio en ocasiones del interés propio, hasta poner en peligro la vida si es preciso. Es, por tanto, de naturaleza desinteresada; sin embargo, interesa al hombre hasta el punto más alto y le atrae fuertemente, pues no hay bien verdadero sin ella. [...] Es herido en su interioridad cuando el espíritu de mentira se instala en él.»

⁶⁶³ *Ibidem*, p. 471-472: «La inclinación natural a la verdad, que está en el origen de la vida contemplativa, de la filosofía y de las ciencias, no puede ser evidentemente una inclinación ciega, pues la oscuridad no puede engendrar luz. Dado que se halla en la fuente de la vida de la inteligencia y le suministra sus primeros principios, será preciso llamarla, más bien, “sobrenatural”, como una luz superior del espíritu que nos hace participar de a luz divina. Es tan luminoso en sí, que nuestra razón no puede contemplar directamente. Ocurre como si ella estuviera siempre detrás de nosotros, según el mito platónico de la caverna. ¿Diremos que el sol es ciego porque no podemos mirarlo de frente sin quedar cegados? De igual modo, la inclinación natural al bien no es en nosotros una tendencia que constriñe según el orden premoral o inframoral. Es, por el contrario, la fuente más profunda de la espontaneidad que forma el querer en nosotros, un impulso primitivo y un atractivo que nos conducen a los que está bien y es bueno, permitiéndonos jugarlo. Estamos aquí en el origen y en el principio de la moral. Sería necesario, por tanto, calificar esta inclinación de supramoral y de superiormente libre, como una participación en la libertad, la bondad y la espontaneidad divinas.»

⁶⁶⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 1, 985a.

tanto, la verdad acerca del Creador. En efecto, todo hombre tiene tendencia natural a buscar a Dios. Si, como hemos mencionado antes, la mentira puede causar tanto mal, imaginemos las implicaciones que una herejía o un camino perverso de búsqueda de Dios puede tener. Si el primer principio referido al bien era el fundamento y donde se integraban todos los demás, de alguna manera, reconocemos que este último principio es hacia donde todos se ordenan y el único capaz de dar sentido al resto de principios cuando de alguna manera se ven impedidos para ser actualizados. Esto que afirmamos es innegable en el martirio de tantos compatriotas que, en nuestras ciudades, comarcas y pueblos, fueron privados de cualquiera de los bienes a los que tendemos naturalmente pero nunca de aquel bien que es término y origen de este último principio, y al que todos los demás se ordenan, como máxima expresión de la naturaleza que busca a su Autor.

Esta es la naturaleza del hombre, su estilo de vida, el comienzo cognoscitivo y apetitivo que a lo largo de la vida será desplegado y perfeccionado. Sin embargo, cuando estos grandes bienes a los que tendemos son causa de mal en el terreno concreto, estos principios pueden quedar en estado habitual. Si una persona sufre una catástrofe natural que atente contra su supervivencia; si un niño no es cuidado convenientemente por sus padres; si una mujer es violada; si un hombre sufre un atentado terrorista; o si un religioso es maltratado por un superior; es posible que dichos principios queden sin ser actualizados, por lo que, aunque en lo más profundo de su ser siga tendiendo a esos bienes, no los buscará actualmente ni será capaz de enunciarlos racionalmente como bienes naturales del hombre, porque precisamente causaron o estuvieron a punto de causar su destrucción o truncar su camino perfectivo y felicitante. Esta realidad que ponemos de relieve es una prueba inequívoca de que el hombre no solo es creado, sino también sostenido en el ser incluso en su cognición y apetición, pues, ante las grandes calamidades de la vida, sigue

deseando y tendiendo al bien de esa vida propia del hombre que le ha sido negada. Traemos a colación aquella afirmación de Santo Tomás que ya explicamos: “el dolor por la pérdida del bien demuestra la bondad de la naturaleza”⁶⁶⁵; y no solo su bondad, sino que dicha bondad es sostenida y causada constantemente. De este modo, “sin negar la capacidad moral natural del ser humano, lo cierto es que la verdadera paz interior sólo se consigue por la conformación sobrenatural a Cristo”⁶⁶⁶. No es vano el intento psicoterapéutico por allanar el camino a dicha conformación, pero un intento puramente técnico, desintegrado de este camino perfectivo, puede convertirse en una imitación perversa de aquel camino previsto para el hombre y, por tanto, de sus frutos en lo más profundo de su ser: su corazón⁶⁶⁷.

5.3. Actualidad de la doctrina de Santo Tomás en la psicología contemporánea

Como mostramos al comienzo de este trabajo (en el apartado de *Aportaciones del Tomismo a la Psicología*) existen diversidad de autores que han buscado en Santo Tomás una doctrina perenne y verdadera para hacer psicología. Después de haber expuesto la doctrina del Aquinate, queremos destacar, de entre estos grandes esfuerzos, los trabajos de Arnold y Lazarus.

Arnold, con su “Teoría de la apreciación”, su consideración de las emociones como tendencias psicósomáticas, su distinción entre sentimientos y emociones, la implicación de lo que llama juicio sensorial, estimación o evaluación en la activación de emo-

⁶⁶⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II q. 35 a. 1 ad 3.

⁶⁶⁶ ECHAVARRÍA, M.F., *Las pasiones del corazón. El Sagrado Corazón, modelo y remedio de la vida emocional humana*, p. 346-347.

⁶⁶⁷ ECHAVARRÍA, M.F., *El corazón: un análisis de la afectividad sensitiva y la afectividad intelectual en la psicología de Tomás de Aquino*.

ciones, la distinción entre juicios intuitivos sensoriales y la implicación de la inteligencia, la denominación y distinción de emociones básicas; claramente constituye una actualización de este desarrollo anteriormente expuesto por el Aquinate⁶⁶⁸. De entre todas estas actualizaciones, merece la pena destacar como ejemplo más evidente de que esta autora hereda las ideas del Aquinate, su clasificación de las emociones “por sus objetos”⁶⁶⁹, idéntica al desarrollo que anteriormente hemos expuesto acerca de las pasiones del apetito sensible según el Doctor Común.

Asimismo, la distinción propuesta por Lazarus entre evaluación primaria y evaluación secundaria del estrés⁶⁷⁰, muestra una clara influencia del Doctor Común en la concepción de este autor. Con un lenguaje más psicológico, estos autores están refiriéndose a aquella distinción que mostramos entre el ejercicio de la estimativa sin razón y la actividad de la cogitativa informada de razón que se integra en un acto de la razón práctica.

Del mismo modo que el trabajo de estos dos autores no sería posible sin el arraigo en el pensamiento de Santo Tomás, tampoco lo es en el trabajo de Baars y Terruwe. Si bien los autores anteriores muestran cómo los descubrimientos del Doctor Angélico permiten una comprensión de la dinámica cognoscitiva y afectiva del hombre, estos últimos autores, al igual que nosotros, aplican su sabiduría a la comprensión de la patología que ellos mismos denominaron Síndrome de Deprivación Emocional:

De vez en cuando, en nuestra práctica privada de psiquiatría, veíamos individuos que, a pesar de manifestar una sintomatología neurótica típica, parecían carecer de ciertos síntomas que normalmente se esperarían en tales pacientes. Por ejemplo, observamos personas que estaban gravemente perturbadas emocionalmente pero cuyo

⁶⁶⁸ PARENTI, S., *Magda Arnold, psicóloga de las mociones*, p. 24-26.

⁶⁶⁹ ECHAVARRÍA, M.F., *Las teorías psicológicas de las emociones frente a Tomás de Aquino*, p. 69-70

⁶⁷⁰ *Ibidem*, p. 26.

miedo mórbido -inconfundible como era en toda su actitud- no parecía tener una acción represiva sobre sus otras emociones. Esta observación nos pareció contraria a lo que generalmente se considera característico de toda neurosis de miedo o de angustia. [...] Una vez que se nos ocurrió esta idea, comenzamos a observar cada vez más pacientes cuya historia y sintomatología clínica confirmaban nuestra hipótesis de que el mero hecho de que un niño se frustré en su necesidad natural de amor, ternura y aceptación incondicional, es suficiente para producir un trastorno neurótico que, en lo que respecta a sus síntomas, es esencialmente diferente de los trastornos neuróticos causados por la represión.⁶⁷¹

Baars y Terruwe mostraron, con la formulación de esta patología, una realidad descrita ya por el Aquinate; que el hombre, cuando es privado de determinados bienes naturales a los cuales tiende naturalmente y que son necesarios para vivir como hombre, se desordena internamente. Ya sea por un mal violento que priva de dichos bienes o por negación de esos bienes por parte de agentes que son causa segunda del desarrollo emocional, el hombre siente en lo más profundo de su ser esa privación de algo que le es propio. Esos bienes necesarios, como ya mostramos, no son los de cualquier otro animal y su adquisición tiene una serie de particularidades asociadas a nuestra especie y a nuestro desarrollo en cada una de las etapas de la vida. Así lo exponen estos autores:

Nuestro propio pensamiento en este asunto se basa en el hecho de que un ser humano es una criatura que crece, cambia y se desarrolla en todos los aspectos de su ser, incluida su vida emocional. La vida emocional de un ser humano evoluciona gradualmente desde la infancia hasta la edad adulta. Al pasar de una etapa a la siguiente, sólo puede hacerlo si la etapa inferior ha alcanzado su pleno desarrollo mediante la gratificación adecuada de sus necesidades naturales. Esta gratificación es absolutamente necesaria para entrar en la siguiente etapa superior del desarrollo emocional. No se puede saltar ninguna fase del crecimiento, pues sólo la finalización satisfactoria y la perfección de una fase preparan automáticamente al

⁶⁷¹ BAARS, C.W. y TERRUWE, A.A., *Healing the unaffirmed: Recognizing Emotional Deprivation Disorder*. p. 9.

niño para la evolución de la siguiente. Como dice Werner: "Cada etapa, incluso la más primitiva, es una entidad relativamente cerrada, una vida propia..." Las necesidades psíquicas del bebé deben ser satisfechas. Sus sentimientos deben crecer y desarrollarse durante los primeros años de vida hasta tal punto que pueda experimentar una mayor diferenciación de su vida emocional durante los siguientes años de la infancia. El niño, a su vez, debe haber tenido la oportunidad de sentir y vivir como niño para poder experimentar plenamente la desintegración y reintegración de la pubertad. El adolescente no puede alcanzar la edad adulta normal a menos que haya tenido la oportunidad de ser adolescente.⁶⁷²

Este desarrollo emocional del ser humano, según los autores, puede quedar truncado por dos razones fundamentales que tienen como consecuencia el retraso psíquico: la represión y la privación. Así exponen la diferencia fundamental que da lugar al denominado Síndrome de privación emocional:

Es bien sabido que una de las consecuencias de la represión es el retraso psíquico. La represión impide que se desarrollen ciertos sentimientos específicos de una etapa particular de la vida, con el resultado de que la vida emocional no puede desarrollarse más y permanece fija en esa etapa. Lo mismo puede ocurrir sin represión, es decir, cuando circunstancias externas privan a la vida emocional del niño de su adecuada y necesaria gratificación. Siempre que esto sucede, las emociones del niño continúan buscando incansablemente las gratificaciones necesarias, sin las cuales la progresión hacia una etapa superior de madurez se vuelve imposible. El ejemplo más revelador se ve cuando una madre no le da a su bebé el amor que tan desesperadamente necesita para su bienestar psíquico. La vida emocional de ese bebé está condenada a conservar una insatisfacción y un malestar profundamente arraigados, un sentimiento de frustración o privación que, al involucrar su esfuerzo más primitivo y fundamental, afecta todo el ser psíquico del niño y distorsiona su crecimiento. No es absolutamente necesario que esta privación tenga lugar durante la infancia para que tenga efectos tan radicales. Al igual que el bebé, al niño también se le debe dar la oportunidad de recibir las diversas gratificaciones emocionales propias de su edad. De lo contrario, la vida emocional del niño mostrará una brecha, lo que impedirá un mayor crecimiento emocional armonioso. Es evidente que cuanto más tarde en la vida se

⁶⁷² *Ibidem*, p. 9

produzca la privación, menores serán estos defectos. A medida que la vida emocional se diferencia cada vez más con el paso de los años, las consecuencias de la privación serán proporcionalmente menos drásticas. Sin embargo, cuando la no satisfacción de las necesidades psíquicas naturales afecta al núcleo mismo de su ser, como ocurre en el niño, se desarrolla una enfermedad emocional que en cierta medida se asemeja a una neurosis freudiana clásica, pero que al mismo tiempo presenta características propias tan inequívocas que hay que distinguirlo de los desórdenes represivos. A este síndrome lo llamamos trastorno de privación emocional, ya que resulta de la privación de las necesidades sensitivas naturales.⁶⁷³

Como podemos observar a tenor de su desarrollo y en consonancia con nuestra exposición previa, ya sea por la represión de un suceso violento contrario a la consecución de uno de esos bienes, como la privación de dicho bien, es un mal para el hombre y se duele por no poder vivir como le es propio. Cada etapa evolutiva del ser humano requiere que dichos bienes sean adquiridos de un modo muy particular, pero en cualquiera de ellas, privar al hombre de lo que le es propio como hombre, tendrá como consecuencia un desorden que, según haya sido tal privación, tendrá un modo de radicación u otro, un modo de manifestarse u otro.

Esta es solo una pequeña muestra de cómo diferentes autores han incorporado la doctrina del Doctor Angélico en el cuerpo teórico de la psicología, mostrando la fecundidad de sus teorizaciones para la comprensión de la psique humana y su dinamismo perfectivo.

De la misma manera que la doctrina de Santo Tomás ha sido clave para los desarrollos de estos autores en la comprensión de la emoción, la evaluación, la personalidad, etc., será también clave para nuestra formulación del trauma.

⁶⁷³ *Ibidem*, p. 9.

6. RECAPITULACIÓN

Antes de adentrarnos en el capítulo final, queremos sintetizar aquellas grandes ideas que han ido vertebrando nuestro desarrollo para facilitar la comprensión de lo que en adelante propondremos. Como el lector ha podido comprobar, dichas ideas giran en torno a aquella afirmación que realizó Mercedes Palet acerca de la necesidad de considerar lo natural en el hombre y su dinamismo perfectivo.

Al describir al hombre, sus coprincipios, sus facultades y operaciones hemos querido mostrar aquello que es natural en el hombre, aquello que es propio del hombre, aquello que caracteriza su modo de vivir. Todo ser humano conoce naturalmente el bien y apetece naturalmente dicho bien. Como mencionamos al comienzo de este trabajo, el hombre es capaz de la verdad y del máximo bien, pero para ello necesita realizar muchos movimientos. Así, porque el hombre es de un determinado modo, conoce ese bien y la verdad conforme a su forma natural. Dicho esto, cada una de las facultades o potencias que despliega para realizar cada uno de los movimientos que le permiten alcanzar dicho bien se enraízan en esa naturaleza dada.

Hemos distinguido un conocimiento natural, tanto particular como intelectual, que es fundamento para poder realizar cada una de las operaciones que perfeccionan al hombre en el conocimiento de la verdad. Análogamente, hemos distinguido esa apetición natural tanto del apetito natural, como del apetito sensible e intelectual, que lo inclinan a apetecer más perfectamente el bien y bienes cada vez más perfectos. Si naturalmente el hombre cuenta con estos dones dados por naturaleza, su vida se dirige al perfeccionamiento de dicha naturaleza, para lo cual cuenta con el ejercicio racional tanto cognoscitivo como apetitivo que informa todas y cada una de las potencias. Así, lo naturalmente dado es moralmente perfeccionado. Naturalmente conocemos

los primeros principios naturales y apetecemos las primeras tendencias naturales, como naturalmente conocemos y apetecemos cada uno de esos bienes particulares en los cuales dichos principios y primeras tendencias se actualizan. De este modo, tan natural es tender a la vida en sociedad como apetecer particularmente pertenecer a este o a otro grupo social; tan natural es tender a la vida familiar en todas sus dimensiones como tender a la vida de mi familia, ya sea como hijo, padre, hermano o abuelo; tan natural es tender a la propia supervivencia como hacia todos y cada uno de los bienes particulares necesarios para la vida humana. Sin embargo, la naturaleza humana no es determinada como la del animal y aunque existan bienes que necesitamos naturalmente, dicha vida clama por ser perfeccionada de lo natural a lo sobrenatural, lo que constituye el dinamismo perfectivo del hombre. Así, la naturaleza es principio y término de dicho dinamismo perfectivo. En este sentido, la virtud en el hombre parte de la naturaleza y tiene por fin la perfección de dicha naturaleza.

Hemos planteado una visión del hombre en el que el apetito dado por el Autor de la naturaleza, el apetito concupiscible y el apetito intelectual, se encuentran en perfecta armonía. Siendo esto lo más perfecto en el hombre, en el estado actual de vida nos encontramos ruptura, contradicción y disgregación. Asimismo, hemos planteado un camino cognoscitivo en el que lo conocido particularmente se integra perfectamente en lo conocido intelectualmente, pero en nuestro estado actual de vida nos encontramos con el error y la mentira. Vemos cómo la naturaleza puede ser contrariada de muchos y diversos modos, atentando contra esta armonía y organización tan perfecta del hombre que lo dispone a la verdad y el bien máximos. Siendo tan perfecto y llamado a tan gran perfección, debe lidiar con la miseria humana que lo rompe y desgrana alterando el orden establecido y su posterior perfeccionamiento. Así, puede ser corrompido atentando contra los bienes a los que tiende naturalmente o contra su per-

feccionamiento moral como hombre. No son cuestiones desligadas, pero podemos diferenciar un origen diverso en estos dos modos de corrupción. Es nuestro deseo que quede grabado en el lector esta idea fundamental: cuando se atenta contra los bienes a los que el hombre tiende por naturaleza, haciendo que sean concebidos y se tienda hacia ellos bajo razón de mal, la vida del hombre y su perfeccionamiento quedan en algún modo truncados.

III. SOBRE EL TRAUMA

1. CONSIDERACIONES GENERALES

Para poder realizar adecuadamente esta tarea que nos planteamos es conveniente que realicemos una serie de apreciaciones que nos ayudarán a comprender lo que aquí se exponga. Cuando hablamos de trauma solemos usar dos grandes expresiones: “esta persona ha sufrido o vivido un trauma” y “esta persona tiene un trauma o se encuentra traumatizada”.

La primera expresión se refiere más a lo que podríamos calificar como la vivencia de una o múltiples situaciones que dañan a la persona que los vive. Así, padecer una violación, padecer un maltrato, padecer un terremoto o padecer un atentado terrorista, supone vivir lo que desde la psicología se denomina un “evento traumático” o un “suceso traumático”. Con este empleo de la palabra “trauma” no nos referimos en sí mismo a ningún desorden en la persona que lo vive, sino simplemente a una realidad en la vida de la persona tremendamente adversa o contraria a su modo normal de vivir. Aquí “traumático” adquiere la significación de algo que golpea o daña, siendo aquello que golpea un acontecimiento en la vida de la persona. No obstante, lo característico del golpe al que nos estamos refiriendo es que golpea de modo psicológico; es decir, que golpea algo de la psique humana ya sea debido a un golpe físico o no. Si decimos que una violación, un desastre natural o un accidente de tráfico pueden ser eventos traumáticos psicológicamente hablando es porque el daño trasciende las heridas corporales, los huesos quebrantados o los moratones en la piel.

A nuestro modo de entender, la noción de evento o suceso traumático requiere de una mayor precisión y distinción para su comprensión. En este sentido, la palabra “trauma” se predicará

análogamente de diferentes realidades que se integrarán en la noción de evento traumático. En primer lugar, el agente, pues no es posible decir que alguien padece algo si no existe algo o alguien que lo hace padecer. Así, denominaremos “traumático” al ente que es agente de la acción de traumatizar. El mar, la tierra, un conductor, un amigo, mi padre, mi madre, mi abuelo, otro ciudadano o uno mismo pueden ser denominados traumáticos en tanto que, con su acción, golpean física y psicológicamente a alguien. En segundo lugar, a su acción, pues debe existir algún movimiento por parte del agente para que pueda ser denominado traumático. En este sentido, todos los agentes anteriormente denominados traumáticos solo pueden ser denominados de este modo si con su acción traumatizan a alguien. El mar que desata una tempestad o un tsunami, el conductor que va a gran velocidad, el padre que desata su ira, el ciudadano que roba o secuestra, etc. Todos ellos realizan alguna acción que podemos denominar “traumática”. En tercer lugar, debemos considerar esta acción como pasión en alguien. Alguien padece la acción de dicho agente. Acción y pasión en la tradición tomista son un mismo movimiento, pero uno visto desde el agente traumático que tiene una acción y otra desde el paciente que tiene una pasión. En este sentido, la acción de un conductor yendo a velocidades temerarias y el atropello de un viandante o colisión con otro vehículo son la misma cosa que el ser atropellado del viandante o el ser colisionado por otro conductor. Existe, por tanto, un solo movimiento que se da en el paciente cuando padece que tiene un agente que realiza una acción. Ninguna de estas tres nociones puede ser entendida sin la otra. No es posible padecer traumáticamente si alguien no ha actuado sobre el que padece. No es posible comprender la acción como traumática si no es realizada por alguien o algo, o no es padecida por alguien. No es posible denominar a un agente como traumático si no actúa traumáticamente o si su acción no es padecida por alguien de modo traumático. Así, identificar a un violador como traumático

(agente traumático) supone asumir que viola (acción traumática) y que alguien es víctima o padece una violación (pasión traumática). Según estas precisiones, podemos decir que cuando alguien padece un evento o un suceso traumático estamos hablando del trauma *in fieri*; es decir, el trauma siendo sufrido por alguien o recibíendose. Dicho de otro modo: un agente traumático está actuando traumáticamente y alguien está padeciendo traumáticamente. Podríamos pensar, a raíz de los ejemplos aludidos, que al estarse padeciendo o estarse sufriendo un trauma *in fieri* es estrictamente necesario un daño físico. En este sentido, debemos precisar que si denominamos al evento traumático psicológicamente hablando es porque se está traumatizando a alguien psicológicamente, por lo que dicho trauma puede ser físico primeramente o no, pero sea como fuere, de algún modo, golpea en algo la psique humana, y así es dicho “trauma psicológico”. La víctima de un accidente de tráfico, la víctima de una violación, la víctima de violencia doméstica, no siempre se recupera cuando sus heridas se curan; existe un daño más profundo que denominamos psicológico. De estas secuelas, podemos suponer que cuando la persona estuvo siendo dañada no fue únicamente de forma física, sino también psicológicamente hablando. Resumiendo lo anteriormente expuesto, diremos que se está viviendo o padeciendo psicológicamente un evento traumático, cuando alguien está siendo dañado psicológicamente por la acción traumática de un agente traumático. Descubrir en qué sentido decimos traumático, psicológicamente hablando, en cada una de estas tres realidades análogamente denominadas traumáticas será nuestra primera tarea.

En cambio, con la segunda expresión (“tener un trauma o encontrarse traumatizado”) estamos haciendo referencia a algo que permanece en la víctima que vive el evento traumático; un desorden, una corrupción o una indisposición para seguir viviendo según se debe. Aquí la palabra “trauma” hace referencia a algo que la persona alberga en su interior no ya solo como padecido,

sino como algo que transforma o corrompe su modo de vivir de forma más o menos estable. Este segundo modo de hablar hace referencia a un hábito, algo que se tiene; una cualidad según la cual la persona traumatizada se encuentra mal dispuesta en orden a otro ser⁶⁷⁴. La psicología utiliza el término “postraumático” para calificar este trastorno o patología que se establece en la persona que sufre un trauma según el primer sentido. Cuando aquí se usa la palabra “trauma” se está haciendo referencia a un trastorno psicológico diverso del trauma físico que indispone para las exigencias de la vida personal. Podrá ser más o menos duradero, más o menos radical, pero el hecho es que padecer un

⁶⁷⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II q. 49 a. 1 in c: «El término “hábito” se deriva del verbo “habere” (tener); derivación que debe entenderse, bien al modo que se dice que el hombre o cualquier otra realidad poseen algo, bien en el sentido de que una cosa está dispuesta de un modo particular en sí misma o respecto a otra. En el primer caso vemos que el término “habere”, cuando se dice por relación a cualquier objeto poseído, conviene a diversos géneros. Por eso Aristóteles cataloga el “tener” entre los postpredicamentos, así llamados porque resultan de los diversos géneros, así llamados porque resultan de los diversos géneros o predicamentos, como son “la oposición, prioridad, posterioridad”, etcétera. -Ahora bien, entre las cosas que se poseen parece que existe esta distinción: en unas no se da medio alguno entre el sujeto que tiene o posee y la cosa tenida; por ejemplo, entre el sujeto y su cualidad o su cantidad. En otras, por el contrario encontramos algo intermedio entre el poseedor y la cosa poseída, pero es tan solo una relación; v.gr., cuando se dice que alguien que tiene un socio o un amigo. Finalmente, hay cosas entre las cuales existe una realidad intermedia, que no es acción o pasión propiamente dicha, sino algo que se presenta a modo de acción o pasión, en cuanto que una cosa es la que adorna o cubre otra y otra es adornada o cubierta; por eso Aristóteles dice que “el hábito es una cierta adaptación entre el poseedor y el poseído”, como sucede en las cosas que están en torno nuestro. De ahí que estas cosas constituyen un género especial de realidades, que se llama predicamento de hábito, del cual se dice el mismo Filósofo “ser medio entre el vestido que uno tiene y su poseedor”. Pero si el tener se toma en el sentido de que una cosa está dispuesta de un modo determinado respecto a sí misma o con relación a otra, en este caso el hábito es una cualidad, puesto que este modo de tener dice orden a una cualidad; y de éste afirma el Filósofo que “el hábito es una disposición conforme a la cual un ser está bien o mal dispuesto, ya en relación a sí mismo, ya por orden a otra cosa; así, la salud es un hábito”. En este sentido hablamos ahora del hábito. En consecuencia, concluimos, el hábito es una cualidad.»

trauma, según el primer sentido (evento traumático), tiene una repercusión en la vida del que lo vive, y cuando esta repercusión adquiere cierta estabilidad es denominada desde la psicología “Trastorno por Estrés Postraumático”(TEPT). Según nuestro modo de entender, esta nomenclatura es imprecisa. Imprecisa, porque se asumen una serie de signos externos caracterizados como traumáticos y no otros. La tradición psicológica ha utilizado la palabra “trauma” para exponer el origen de muy distintos desórdenes con características muy diversas, como pueden ser los trastornos de personalidad, de identidad, conversivos, disociativos, etc. En este sentido, la categoría postraumática, tal como es utilizada en la actualidad para designar una posible reacción a un trauma según el primer sentido, es no solo restrictiva, sino que establece una ruptura con la propia tradición psicológica que tiene en cuenta múltiples derivas del desorden traumático. Con esta última apreciación, no solo estamos dotando a este sentido de trauma de una riqueza diagnóstica mayor, sino que estamos reconociendo que no se trata de un desorden de algo simple, sino de la falta de orden de algo múltiple y, por tanto, a un conjunto de hábitos que disponen mal a la persona que los tiene. De hecho, si nos fijamos bien en los criterios diagnósticos, esta categoría contiene dentro de sí diversos diagnósticos: como trastornos del estado de ánimo, trastornos ansiosos, trastornos fóbicos, trastornos del sueño, trastornos disociativos, trastornos del control de los impulsos, trastornos psicósomáticos, etc. Si miramos este diagnóstico tal como aparece en las clasificaciones diagnósticas, como tal y diferenciado de otros diagnósticos, es restrictivo. Pero si lo miramos como un conjunto de trastornos debidos a la experimentación de este evento traumático, lo único que añade este diagnóstico es que dichos trastornos o posibles desórdenes fueron causados por la vivencia de dicho evento. Según esto último, cabría hablar de depresión traumática, fobia traumática, trastorno del sueño traumático, trastorno disociativo traumático, trastorno sexual traumático, trastorno

psicosomático traumático, trastorno de personalidad traumático, etc.

La enfermedad psíquica que se establezca será un desorden de tipo habitual que contendrá dentro de sí otra serie de hábitos que disponen mal al ser humano. En este sentido, lo característico de esta patología será la falta de orden debido en el ser humano, por lo que utilizaremos el término “desorden traumático” para referirnos a esa corrupción o falta de orden de tipo habitual que se establece en la persona que ha sufrido o vivido un trauma y que a su vez estará constituido por diversos desórdenes. Según esto, el trauma psicológico implicará un desorden que no es “según el lugar” (lo cual sería propio de un traumatismo físico) sino “según la potencia” o “según la especie”⁶⁷⁵; es decir, el tener un trauma psicológico implica una indisposición o un desorden, bien sea transitorio o según potencia, bien sea estabilizado o “según la especie”.

Realizada esta distinción, debemos considerar que el estudio del trauma ya sea en el ámbito del evento traumático o en el terreno habitual, debe ser enmarcado en el ámbito del mal; es decir, lo traumático remite a un tipo de mal en el hombre. Será nuestra tarea discernir en qué consiste la maldad de lo traumático, pero no podemos adentrarnos en esta labor sin antes considerar la noción de mal en Santo Tomás.

⁶⁷⁵ *Ibidem*, I-II q. 49 a. 1 ad 3: «La disposición siempre implica orden en un ser compuesto de partes; orden que puede ser de tres maneras como allí mismo dice el Filósofo, a saber: ya por relación al “lugar” o a la “potencia”, o a la “especie”; en lo cual, testifica Simplicio, comprende todas las disposiciones: las corporales, cuando dice “según el lugar”, y esto es propio del predicamento “situs”, que es el orden de las partes en el espacio; por las palabras “según la potencia” quiere significar todas las disposiciones en curso de formación que aún no han alcanzado su estado perfecto, tales como la ciencia y la virtud incoadas; finalmente al decir “según la especie” comprende las disposiciones perfectas que son llamadas “hábitos”, como la ciencia y la virtud perfectas.»

Si nos planteamos dar una respuesta acerca de la cuestión del mal, debemos afirmar, siguiendo a Santo Tomás, que el mal siempre consiste en una “carencia de ser” o “carencia de bien”⁶⁷⁶. Del mismo modo que ocurre en las cosas naturales, no es mala simplemente la carencia de una forma o una simple privación, sino su sustitución por una forma indebida. Si decimos que algo es malo o que algo es un mal estamos afirmando que existe algo en ese ser que debería estar y no está. Según esto, no podemos decir que una persona sea mala por no tener alas o la fuerza de un elefante, pues son atributos propios de otros seres; pero sí podemos decir que es malo para el hombre que le corten una pierna o que lleve una conducta impropia de un hombre, porque ambos atributos son propios de su ser y, encontrándose privado de ellos, decimos que existe un mal en el hombre, que algo es malo para ese hombre. Así, denominamos malo lo que es “desordenado” o “nocivo”⁶⁷⁷ para algo o para alguien, porque corrompe

⁶⁷⁶ *Ibidem*, I q. 48 a. 1 in c: «Las cosas opuestas se conocen unas por otras, como las tinieblas por la luz. Según esto, por el bien se puede conocer el mal. Hemos dicho que el bien es todo aquello que es apetecible. Ahora bien, como todas las cosas aman su ser y su perfección, necesariamente se ha de afirmar que el ser y perfección de cada una de ellas tiene naturaleza de bien. Por consiguiente, es imposible que el mal signifique algún ser o alguna forma o naturaleza, y, por tanto, es necesario que con la palabra “mal” se designe alguna carencia de bien. Por eso dice Dionisio que el mal “ni es algo que existe ni bueno”; porque, como todo ser, en cuanto tal, es bueno, así la carencia de ser y la carencia de bien son igualmente una cosa.»

⁶⁷⁷ *Ibidem*, I q. 48 a. 1 ad 3: «En este sentido, hay medio entre el bien y el mal, en cuanto que se denomina bueno lo que es ordenado, y malo lo que no solamente es desordenado, sino también nocivo para otro [...]. También es cierto que del mal moral cabe volver al bien, lo cual no se verifica respecto de otros males; porque no se vuelve naturalmente de la ceguera a la vista, siendo así que la ceguera es un mal.»

su ser en alguna medida, porque se le priva de algo como hombre⁶⁷⁸, “una privación que está asociada a un bien particular”⁶⁷⁹ o que priva a otro de su “perfección”⁶⁸⁰.

Como podemos observar, la noción de mal en general remite siempre a un ser o un bien al cual afecta. En este sentido, el bien y el mal se oponen como la “posesión y privación de una cualidad”, en tanto que referidas a una “misma naturaleza”; es decir, siendo una cosa lo que aparta de la naturaleza y otra la que está en concordancia⁶⁸¹.

Para ejemplificar estas ideas partiremos de un ser que es el hombre, con una naturaleza concreta. Diremos que es bueno todo aquello que es conforme a su naturaleza y la perfecciona. Diremos que es malo todo aquello que le corrompe, que impide su perfeccionamiento como hombre o que hace que pierda algo propio de su ser como hombre. Así, es bueno que el hombre coma, beba, camine, estudie, ame, se case, tenga hijos, etc.; y es malo para él que lo aten a un árbol, que esté enfermo, que lo engañen,

⁶⁷⁸ *Ibidem*, l q. 48 a. 3 in c: «Según se ha dicho, el mal implica carencia de bien. Sin embargo, no toda carencia de bien se llama mal. Esta carencia puede ser privativa o meramente negativa. La carencia que es meramente negativa no tiene razón de mal; porque de otro modo habría que decir que las cosas que de ningún modo existen son malas, y asimismo que cada cosa sería mala al no tener todo el bien que tienen las demás; sería malo, por ejemplo, el hombre por no tener agilidad de la cabra ni la fuerza del león. La carencia de bien que llamamos mal es la privativa; como el mal de la ceguera consiste en la privación de la vista. Ahora bien, el sujeto de la forma y de su privación es uno e idéntico, a saber: el ser que está en potencia como la materia prima, que es el sujeto de la forma substancial y de la privación opuesta; ya esté simplemente existiendo, pero con potencia para algo más, como el cuerpo diáfano, que es sujeto de la obscuridad y de la luz. Es evidente que la forma por la que algo está en acto es una perfección y un bien, y, por tanto, todo ser en potencia, en cuanto tal, es un bien, por el orden que dice al bien; es un bien en potencia, como es un ser en potencia. Resta, pues, que el sujeto del mal es el bien.»

⁶⁷⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones disputadas sobre el mal*, q.1 a.1 in c.

⁶⁸⁰ *Ibidem*, q. 1 a. 1 ad 1.

⁶⁸¹ *Ibidem*, q. 1 a. 1 ad 2.

que lo abandonen, que lo envenenen, etc. Como podemos ver, todos esos ejemplos de mal hacen referencia a bienes debidos por ser hombre como la capacidad de moverse, la salud, la verdad, la amistad, etc. Por eso la noción general de cualquier mal siempre es una carencia o privación de un bien propio de ese ser al que afecta.

Sin embargo, debemos realizar una puntualización con respecto al mal moral, es decir, aquel mal que afecta a la elección. Pensemos que siempre que elegimos algo voluntariamente lo hacemos bajo razón de bien, pues nadie quiere algo si no contiene algún aspecto de apetecible que hace escogerlo. El asesino ve un bien o un beneficio en asesinar a la víctima; el drogadicto ve un bien en inyectarse droga; el violador viola porque existe en dicho acto algún bien para él; pero el objeto de dichos actos los hace malos. ¿Qué hace que a estas acciones las denominemos malas? Evidentemente, si las consideramos malas deberán contener este aspecto destructivo o corruptivo, pero ¿en qué consiste dicha corrupción? En que dichas acciones o elecciones se caracterizan como malas por un bien indebido “que lleva adjunto”⁶⁸². Según este matiz, el mal moral no solo consiste en que la persona que obra no obre por el fin que debiera obrar, sino porque al no per-

⁶⁸² *Ibidem*, l q. 48 a. 1 ad 2: «El bien y el mal no son diferencias específicas más que en el orden moral, en el cual la especificación proviene del fin, que es objeto de la voluntad, de la cual dependen las cosas morales; y, como el bien responde a la idea de fin, por eso el bien y el mal son diferencias específicas en moral; el bien lo es de suyo, y el mal sólo en cuanto es carencia del fin debido. Sin embargo, la carencia de fin debido no constituye especie en el orden moral, sino en cuanto que a ella va unida una adhesión a otro fin indebido; como tampoco en el orden natural hay privación de una forma substancial sin que ésta esté sustituida por otra forma. Por tanto, el mal que es diferencia constitutiva en el orden moral es algún bien junto con la privación de otro bien; como el fin del intemperante no es carecer del bien de la razón, sino la delectación sensual sin orden a la razón. Por consiguiente, el mal, en cuanto mal, no es diferencia constitutiva sino por razón del bien que lleva adjunto.»

seguir ese fin debido persigue un fin indebido que es moralmente malo. En todos los ejemplos aducidos, hemos podido observar que se actúa siguiendo un impulso irracional que lleva a buscar un bien indebido sin orden debido (el deleite sensible sin orden racional en la droga, la violación, el asesinato, etc.)

Este mal moral podrá, en ciertas ocasiones, conllevar un efecto en el agente que es la “corrupción en la capacidad activa”⁶⁸³, haciendo al que los comete menos capaz de escoger bienes debidos. El drogadicto que se ha inyectado y siente el placer de la droga puede tener como efecto en él que cada vez sea menos capaz de bienes máximos, haciendo que su vida quede esclavizada por la droga. El asesino, cada vez que asesina y obtiene un beneficio, puede que tenga como efecto que sea menos capaz de verdadera amistad. El violador, al buscar su propia satisfacción sexual a toda costa, puede que tenga como efecto que cada vez sea menos capaz de apetecer la bondad de la persona.

Todo mal moral corrompe un bien y deja a un sujeto bueno sin una determinación buena. Según esto, podemos decir que una acción es moralmente mala, pero en todos los ejemplos mostrados puede observarse que, si también podemos denominar malas a dichas acciones no es solo porque se llevan a cabo siguiendo un bien indebido o porque puedan tener una serie de efectos psicológicos en la persona que acomete dichas acciones, sino también porque aquellas acciones son malas para alguien. En este sentido, el mal moral puede afectar a la persona que lo padece y al cual corrompe relativamente⁶⁸⁴. En la naturaleza ya encontramos esta corrupción relativa cuando el agua oxida el hierro, cuando el agua apaga el fuego, etc. Sin embargo, en la naturaleza esta corrupción relativa siempre se da siguiendo un fin debido por parte del agente que lo obra. En este caso, el agua es buena y

⁶⁸³ *Ibidem*, q. 1 a. 1 ad 9.

⁶⁸⁴ *Ibidem*, q. 1 a. 1 ad 10.

se comporta como agua, pero es corruptiva o mala relativamente para la naturaleza del fuego o del hierro. Este tipo de corrupción natural es la que también encontramos cuando un tsunami arremete contra un pueblo costero y sus habitantes; cuando un terremoto destruye un edificio y a aquellos que lo habitan; cuando un incendio quema a una persona. No es malo el tsunami, ni el terremoto, ni el fuego del incendio, sino que son malos para el pueblo, el edificio y sus habitantes respectivamente. En cambio, el hombre al acometer el bien puede acometer el bien debido o el bien indebido. El bien debido puede suponer una perfección para aquellos que dependen de la acción de dicho hombre, pudiendo tener repercusión el bien moral de ese hombre en aquellos que conviven con ese hombre o que lo quieren. En cambio, cuando el hombre obra mal moralmente hablando su acción puede tener un efecto en aquellos que dependen en algún grado de su bondad. Así, el padre que quiere a sus hijos y quiere ser mejor padre hace cada día más capaz al hijo de perfección. En cambio, el padre que obra como soltero, que no se compromete con su paternidad ni su matrimonio, que no se perfecciona cada día como padre, hace que se corrompa el bien del hijo. Siendo la elección de atentar contra otro ser humano un mal moral, es también un mal el efecto que tiene en la mujer violada, en el niño no querido o abandonado, en el anciano víctima de un atentado terrorista, etc.

Podríamos realizar muchísimas más precisiones sobre la doctrina del mal en Santo Tomás, pues su desarrollo acerca de lo malo es de una riqueza inigualable. Con esta breve reflexión hemos pretendido que el lector se aperciba de que muchos de los conceptos psicopatológicos que la psicología moderna y posmoderna ha desarrollado podrían ser perfectamente integrables bajo esta razón de mal. Lo disruptivo, lo estresante, lo desadaptativo, lo distorsionado, lo inseguro o reactivo, lo adverso son, a nuestro modo de entender, tecnicismos de una psicología que se resiste a considerar lo natural, lo malo y lo perfecto en el hombre.

Así como estos términos hacen referencia a males concretos en el hombre, también lo traumático. Será pues nuestra tarea averiguar en qué consiste la maldad de lo traumático, su corrupción, su nocividad, su destrucción.

Comprendemos la sensación abrumadora o descorazonadora que el lector pueda sentir al comienzo de este capítulo pues, precisamente esta ha sido la mayor dificultad de este trabajo: unificar en el concepto trauma una diversidad de realidades no solo objetivas sino también internas de la persona humana. Si para alcanzar el bien máximo y la verdad, el hombre debe realizar multiplicidad de movimientos, la consideración del mal en ambos fines implica no solo multiplicidad de movimientos sino la contradicción entre ellos.

2. EL EVENTO TRAUMÁTICO

Como hemos mostrado en diferentes ocasiones, no es posible conceptualizar lo traumático sin hacer referencia a un sufrimiento, a un accidente, a un atentado, a una acción de algo o alguien que nos dañó. La vivencia de un evento traumático tendrá una cierta continuidad destructiva con el desorden traumático, pero preferimos sostener su diferencia porque no todas las personas que padecen traumáticamente se desordenan traumáticamente. De hecho, queremos resaltar la idea de que padecer psicológicamente un trauma no supone necesariamente quedar traumatizado.

No es nuestra intención que se considere al que queda desordenado traumáticamente como alguien débil, pues en la mayoría de los casos no será posible, dado el atentado contra la persona, que esta no se desordene. Pero al existir no solo la preservación frente al desorden de ciertas personas, sino la respuesta heroica ante tales padecimientos es nuestro deseo mantener esta distin-

ción entre aquello padecido y aquello tenido. Sostener esta distinción no solo supone un aumento en la precisión terminológica, sino también un motivo de esperanza tanto para aquel que padece como para aquel ya desordenado, pues el desorden no es consecuencia necesaria del padecer o, al menos, no lo es para toda la vida.

2.1. El agente traumático

Al preguntarnos acerca del evento traumático, la primera pregunta que nos surge es acerca de quién o qué traumatizó a la víctima. Al analizar este agente de la acción traumática queremos precisar algo que, en general, en las clasificaciones diagnósticas no siempre está presente. La violencia doméstica la ejerce alguien; el desastre natural lo produce algo; el accidente de tráfico es causado por alguien o algo, etc. Al denominar a un agente como traumático debemos precisar que no pretendemos afirmar que en la realidad existan agentes que en sí mismos son traumáticos, sino que, potencialmente o mientras se da la acción de traumatizar a alguien, adquieren ese calificativo. Al distinguir estos agentes de su acción estamos mostrando una realidad de vital importancia para comprender posteriormente el daño a la víctima, pues no es lo mismo que el agente que traumatice sea un fenómeno natural, un animal, un desconocido, un miembro de la familia o uno mismo.

Distinguimos, en primer lugar, los agentes naturales: el aire, el mar, la tierra, el volcán, la lluvia, etc. Si consideramos estos agentes es porque con su acción permiten la conservación del hombre. Dichos agentes forman parte de esta tierra en la que vivimos y con su acción se favorece la vida humana. Se trata de agentes inanimados, es decir, que son movidos siguiendo su apetito natural. Del mismo modo que estos agentes permiten con su acción la vida humana, también por apetito natural, son los agentes de grandes catástrofes naturales o de fenómenos tremendamente

adversos para la vida humana. En tanto que estos agentes favorecen la vida, son queridos por el hombre; en tanto que ejercen alguna acción molesta o menos favorecedora para la vida humana o nuestra actividad comienzan a ser apetecidos bajo algún aspecto como malos, lo que provoca que el hombre se resigne o los asuma. No obstante, estos agentes pueden ser tan tremendamente adversos o nocivos para la vida humana que en algún momento sean conocidos y apetecidos singularmente como totalmente contrarios a la conservación como hombres. Un labrador puede deleitarse en la lluvia que cae sobre los campos que ha trabajado, pero si llueve demasiado o graniza estropeando la cosecha, dicha lluvia o granizo será vista, en parte, bajo razón de bien y, en parte, bajo razón de mal. No obstante, si un día llueve de forma tan torrencial que provoca una riada que casi lo ahoga, ahoga a su familia, o anega su casa, dicha lluvia será apetecida completamente bajo razón de mal, o como tremendamente nociva. A una persona le puede gustar ir a la montaña y disfrutar de la naturaleza, pero si un día escala una montaña escabrosa, que es más complicada de subir, puede que subir dicha montaña no sea tan deleitable porque tiene algún aspecto de adversa. Pero si un día, por la acción del agua o la erosión, dicha montaña desprende un gran bloque de roca sobre un alpinista o cerca de él, probablemente ese alpinista no vuelva a esa montaña. Como podemos observar, esos agentes son físicos, su acción es física y el daño que provocan en el hombre es físico, pero esto no quiere decir que el hombre solo sea golpeado físicamente, pues todo su ser ve comprometida su conservación. Como encontramos personas que después de una catástrofe natural se desordenan psicológicamente, podemos asumir que el traumatismo no fue exclusivamente físico sino, de algún modo, también psicológico.

Relacionado con esta primera categoría en un sentido, pero diferente en otro, encontramos los agentes que podríamos denominar artefactos o máquinas. Similares a los anteriores en tanto que inanimados, pero diferentes en tanto que su acción no solo está

guiada por el apetito natural de cada uno de sus componentes sino por el propósito que el arquitecto imprimió en ellos y el agente humano que los utiliza. La sierra corta, el tractor arrastra, el coche circula con velocidad, el barco navega. Si bien es cierto que el funcionamiento de estos artefactos está guiado y, por tanto, sujeto como instrumentos a la acción de los hombres, podemos identificar en ellos una cierta acción traumática, especialmente en aquellos que funcionan con cierta autonomía. En la mayoría de los casos, si denominamos traumáticos a estos agentes será por una imprudencia, o mal gobierno del hombre, o por un mal diseño del arquitecto. Pero, en ocasiones, la acción autónoma de estas máquinas puede dirigirse contra la conservación del hombre y así es como los denominamos traumáticos.

Debemos también denominar agentes traumáticos a aquellos seres animados que pueden ser posibles depredadores o parásitos para el hombre y que atentan contra su conservación. Su acción, al igual que en el caso de los agentes naturales, es buena en sí misma, pero mala en tanto que somos considerados como presas, adversarios o como cuerpos donde proliferar. En tanto que dichos agentes son capaces de atentarse contra nuestra conservación como hombres, se les puede denominar traumáticos. A raíz de la repercusión que tienen sobre la psique humana de la víctima, podemos igualmente asumir que estos agentes no solo golpean de modo físico sino que existe un traumatismo psicológico.

Como hemos podido observar, estamos haciendo referencia a cualquier tipo de ente corporal que existe en este mundo que, en tanto que actúa, puede suponer un atentado contra la conservación del ser humano, ya sea esta física o psicológica, y bajo este aspecto son llamados agentes traumáticos; pero ninguno tan propiamente hablando como el ser humano, pues es el ser humano el que máximamente puede dañar la psique del hombre. Puede que la acción de los anteriores agentes pudiera tener una repercusión tremenda para el cuerpo y también, en algunos casos, un

traumatismo psicológico, pero es el hombre el que por excelencia puede ser denominado agente traumático, precisamente por los efectos psicológicos de las víctimas que han padecido su acción. Siendo el hombre el agente capaz de lo mejor y lo peor, cuando su acción daña a alguien lo daña de un modo más profundo que un depredador animal o que un fenómeno natural.

¿Qué es lo que caracteriza a todos estos agentes? Que tienen al menos, bajo algún aspecto, un poder superior o un poder al que no puede resistirse la víctima⁶⁸⁵. Dicho poder estará basado, en el caso de los agentes naturales o animales, en un poder físico para atacar el cuerpo de la víctima y dañarlo. En el caso del hombre, también (si el agresor es más fuerte físicamente que la víctima); pero no solo, pues existe el poder laboral de un jefe, el poder del padre sobre el hijo, el poder del marido sobre la esposa o de la esposa sobre el marido, el poder de la sociedad sobre el individuo, el poder del profesor sobre el alumno, etc. En este sentido, debemos recordar que, aunque muchos de los ejemplos que hemos presentado son de orden físico, nuestra labor es definir el trauma psicológico. Que en muchos casos este trauma psicológico incluya un daño corporal, no debe hacernos pensar que todo daño psicológico se reduce al corporal, pues se puede hacer muchísimo daño a un hombre o a un niño sin ningún tipo de contacto físico. Podríamos decir que, en el caso del hombre, este poder no solo está basado en su poder para favorecer la conservación física del paciente, sino en su poder para que el paciente adquiera y perfeccione aquellos bienes a los cuales tiende de forma natural. Puede ser un poco compleja de comprender esta afirmación que proponemos, pero la intentaremos explicar de modo más claro.

Todos queremos naturalmente conservarnos como hombres, como cualquier otra criatura de la tierra. Los animales quieren

⁶⁸⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II q. 36 a. 4.

naturalmente conservarse como animales lo que supone que no solo quieren conservarse físicamente, sino como animales, y así existen una serie de bienes que forman parte de la inclinación natural que el animal tiene, como son: la reproducción, el gregarismo (si se trata de animales gregarios), el alimento, la crianza de las crías conforme a la naturaleza específica de cada animal, etc. En este sentido, todos los bienes a los cuales se encuentra inclinado se encuentran integrados en su propia conservación como animal, pues ser animal no es solo existir físicamente de un modo concreto sino actuar como animal en orden a bienes animales. En el caso del hombre ocurre algo análogo, pero cualitativamente muy superior. El hombre no solo quiere conservarse, sino que, dentro de esa inclinación a conservarse, integrada en la inclinación al bien, se encuentran una serie de bienes naturales que hacen que una vida humana no solo sea humana porque sobrevive, sino porque adquiere aquellos bienes que son propios de su naturaleza. Así, el hombre, cuando quiere conservarse, quiere conservar su matrimonio, quiere conservar a sus hijos, quiere conservarse en sociedad, quiere conservarse como amante de la verdad, etc. Por tanto, el poder superior del agente traumático humano no solo reside en su capacidad para dañar a la víctima corporalmente, sino en su poder para hacer que aquellas inclinaciones que la víctima tiene queden frustradas en el caso particular. El hombre infiel hace que la esposa considere su matrimonio aversivo o doloroso. El padre que maltrata al hijo hace que este hijo considere su filiación aversiva o dolorosa. El hijo que no solo deshonra al padre, sino que atenta contra él, hace que el padre considere su paternidad como algo aversivo o doloroso. La sociedad injusta que atenta contra el individuo hace que el individuo considere aversiva o dolorosa su sociabilidad. De algún modo, lo que estamos mostrando es que el hombre necesita naturalmente hombres para adquirir esos bienes propios de su ser. Por tanto, si al intentar adquirir tales bienes un hombre atenta contra su conservación como hombre, diremos que aquel

hombre es un agente traumático, porque hace que el bien al que tiende naturalmente el paciente sea opuesto a su conservación como hombre. En este sentido, el agente traumático será un agente con poder superior sobre la víctima en tanto que es causa de la adquisición o impedimento de determinados bienes del paciente que son propios de su naturaleza, ya sea su conservación o cualquiera de los demás bienes naturales. Si un agente tiene poder para hacer nociva o aversiva la adquisición de bienes naturales por parte del paciente, dicho agente será un agente traumático.

2.2. La acción traumática

Si hemos descrito los posibles agentes a los cuales se les predica lo traumático, ¿qué tipo de acciones puede llevar a cabo dicho agente que puedan denominarse traumáticas? ¿En qué consiste dicha acción? ¿Cuáles son sus características definitorias?

En primer lugar, la omisión⁶⁸⁶, en tanto que el agente con dicho poder no ejerce su poder sobre el paciente, siendo su poder necesario para la adquisición de ese bien natural, lo que nos remite directamente a aquel síndrome de privación emocional definido por Conrad Baars y Anna Terruwe⁶⁸⁷ (por ejemplo, abandonar a un hijo o no darle el cariño debido). El agente sigue actuando, pero con su acción omite la acción que aportaría un bien necesario para el traumatizado. En segundo lugar, dicho agente puede obrar físicamente contra la víctima (el monte que se derrumba, el terremoto, el tsunami, el hombre que apalea a la mujer, el padre o la madre que da una paliza al hijo, etc.) produciendo una pasión corporal en éste (trauma físico). En tercer lu-

⁶⁸⁶ *Ibidem*, II-II q. 79 a. 3 in c.

⁶⁸⁷ BAARS, C.W. y TERRUWE, A.A., *Healing the unaffirmed: Recognizing Emotional Deprivation Disorder*.

gar, el agente puede obrar despreciando a la víctima, humillándola, denigrándola o no siendo un buen ejemplo de aprendizaje, no de un modo físico sino psicológico; es decir, comportándose como enemigo y obstáculo para su perfeccionamiento. En cuarto lugar, el agente puede obrar contra otro agente que también es un bien natural del paciente, como cuando un hombre coetáneo asesina a mi padre.

Las razones por las que dicho agente obra u omite de ese modo son muy diversas, pero debemos decir que siempre actúa considerando en dicha acción algún bien. La naturaleza obra naturalmente bien y no debemos buscar una intención perversa en ella. Los fenómenos adversos para el hombre no son malos en sí mismos, sino potencialmente dañinos para el ser humano. El padre que maltrata al hijo, lo hace porque quiere castigarlo, lo hace porque quiere descargar su ira, lo hace porque ha sido humillado y necesita sentirse superior a alguien⁶⁸⁸. Todas estas acciones del padre, aunque desordenadas, son realizadas por el padre bajo razón de bien. El terrorista que pone una bomba en un centro comercial lo hace porque con dicha acción pretende tener una repercusión social que le haga conseguir sus objetivos y esta acción, aunque tremendamente desordenada, es realizada bajo razón de bien. El marido que pega a su esposa lo hace para descargar la ira, lo hace para restablecer la justicia ante una supuesta humillación, lo hace porque quiere castigar a su mujer que le ha sido infiel, etc. Todas estas acciones, aunque tremendamente desordenadas, son realizadas por el marido bajo razón de bien. El superior en religión que humilla hasta el extremo al subordinado, que pretende controlar cualquier aspecto de su vida, que lo aísla, lo hace porque considera que debe matar con su conducta al hombre viejo del subordinado para que así todos los

⁶⁸⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II q. 47.

miembros de una comunidad vivan en la máxima ortodoxia y excelencia.

También debemos precisar que esa acción traumática del agente puede ser localizada en el tiempo y de gran intensidad, o sostenida en el tiempo y de variable intensidad. Tanto una como otra pueden ser traumáticas para el paciente, siendo especialmente dañina aquella que hace acostumbrarse al paciente a dicha acción⁶⁸⁹. Contrariamente a lo que se pueda pensar, es menos corruptivo psicológicamente hablando que un padre un día acuchille a su hijo que si todos los días al llegar a casa, ante la más mínima falta del hijo, le realiza un pequeño corte con una cuchilla de afeitar. Si sostenemos esto es porque, ante la primera acción, es más fácil que el hijo reconozca la maldad de esta⁶⁹⁰; sin embargo, en la segunda, el hijo acaba por entender que el modo en que un padre quiere a un hijo y lo perfecciona es cortándole con la cuchilla de afeitar. En este sentido, puede tratarse de una acción inesperada por parte del agente e imprevisible o acostumbrada, pero siempre es violenta. Violenta cuando sea una acción aislada, pero también violenta cuando es continuada o perdura en el tiempo. Tan violento es para un niño que un día le den una paliza, como que todos los días le peguen una paliza. La acción acostumbrada no quita nada de violencia, pues la voluntad sigue queriendo *ut natura* el bien arrebatado contra su inclinación; es decir, el niño sigue queriendo a su padre, sigue queriendo ser un buen hijo y sigue esperando de su padre lo mejor⁶⁹¹.

También debemos considerar una acción traumática que solo es posible que se dé en el hombre. Y es que el propio hombre, con su acción, puede ser agente traumático y víctima. En tanto que no considera las consecuencias de su acción, el hombre puede

⁶⁸⁹ *Ibidem*, I-II q. 94 a. 6 in c.

⁶⁹⁰ *Ibidem*, I-II q. 39 a. 4 in c.

⁶⁹¹ *Ibidem*, I-II q. 40 a. 2 ad 1.

establecer esta misma contradicción anteriormente expuesta. No sé cómo puedo haber llegado a matar a mi hijo; no sé cómo pude tratar así de mal a mi hija; no sé cómo pude llegar a tratar a mi mujer de ese modo; no sé cómo pude ponerme en situación de tal peligro; no sé cómo pude atentar de tal modo contra la sociedad, etc. De alguna forma, cuando el hombre actúa impulsivamente⁶⁹² lo hace sin un gobierno total de sus actos, lo que a la conciencia aparece como si hubiera sido impulsado a obrar por otro⁶⁹³ y no con libre juicio. El ejemplo más evidente de esta realidad es el denominado “síndrome postaborto”. Las madres o padres que adolecen de esta patología claramente traumática mataron a su hijo nonato y viven las consecuencias de tal atrocidad. De algún modo, para ese hombre y esa mujer el quedarse encinta era un mal tremendamente adverso para la vida que llevaban y, bajo algún aspecto, violento. Las presiones sociales a las que fueron sometidos, las presiones económicas, las presiones laborales, etc., les movieron a finalmente acudir al abortorio para eliminar aquel “conjunto de células” que les impedía seguir llevando la vida que llevaban. Sin embargo, en algún momento, se dieron cuenta de lo que habían hecho y sufren por tal atentado que no solo era fruto de su acción sino de la de todos aquellos que los indujeron a odiar a su hijo, negando su condición de hijo, y que los movieron a desprenderse de ese ser en su estado de máxima vulnerabilidad. La maldad que sería necesaria para asesinar a un hijo nonato (teniendo conciencia de que ese “conjunto de células” es tu hijo) es de una crueldad máxima y en raras ocasiones visto. Las personas que acometen dichos actos no padecerán síndrome posaborto pues su desorden es muchísimo peor. Pero sí que observamos en la mayoría de los casos este movimiento impulsivo o impulsado por otro. El estar encinta es un impedimento para algo; tener un hijo implica cambiar completamente

⁶⁹² *Ibidem*, I-II q. 1 a. 1 ad 3.

⁶⁹³ *Ibidem*, I-II q. 1 a. 2 in c.

mi vida; si lo llevo a término mi familia me repudiará o me echarán de mi trabajo; si doy a luz mi novio me dejará a mi suerte sin comprometerse con esa criatura, etc. La soledad a la que se ven muchas veces avocadas estas madres y padres es de tal magnitud que es comprensible una acción impulsiva de tal calibre que no permita la consideración del hijo como hijo, sino como quiste o conjunto de células. Si hubieran visto una ecografía de su hijo, si hubieran escuchado el latido de su corazón, seguramente no habrían llevado a cabo tal homicidio, pero en muchas ocasiones, o no se les ofreció o se les impidió. En este sentido, podemos decir que el hombre puede ser un poder superior sobre sí mismo, en tanto que contiene partes activas y partes pasivas. Por el actuar determinativo de su ser es agresor y víctima, pudiendo ser su acción impulsiva violenta o contraria a su voluntad.

Como podemos observar, la consideración del agente traumático y de su acción traumática es más compleja de lo que parece, pero lo que sí podemos extraer de nuestra exposición es que el agente traumático es un agente con poder superior que tiene la capacidad, con su acción u omisión, de corromper de un modo violento⁶⁹⁴ un bien natural de la víctima. Si bien es cierto que hemos analizado el agente y la acción de un modo separado, solo adquieren el calificativo de traumático en tanto que afectan a un bien natural para el hombre, un bien concreto naturalmente querido, naturalmente esperado o naturalmente poseído. Dicho bien consistirá en un objeto que será proporcionado por el poder del agente o el mismo agente como bien para el paciente.

⁶⁹⁴ *Ibidem*, I-II q. 6 a. 5.

2.3. La pasión traumática

Preguntarnos por esta pasión implica cuestionarnos acerca de la apetición en el hombre y sus diferentes modos de apetecer⁶⁹⁵. Como mostramos en el capítulo acerca de las potencias apetitivas, existen tres modos de apetecer el bien: si dicha apetición se realiza por el intelecto ajeno al individuo del Autor de la Naturaleza (apetito natural), si surge de un conocimiento particular del individuo (apetito sensible), o si surge de un conocimiento intelectual del individuo racional (apetito intelectual). El máximo grado de perfección de un hombre consiste en que aquello inscrito en la naturaleza por su Autor, sea apetecido sensiblemente y querido voluntariamente. Así, si en la propia naturaleza está inscrita la tendencia al bien y naturalmente tendemos a considerar el vivir en familia como un bien, cada uno de los bienes particulares que se den en una familia concreta serán apetecidos sensiblemente como buenos. Sin embargo, puede padecerse de tal modo en el ámbito familiar que se establezca una contradicción entre los diferentes apetitos o incluso entre los diferentes actos de cada apetito intelectual o sensible que hagan que un bien naturalmente necesario (como es la familia) sea apetecido bajo razón de mal.

Como podemos observar, la noción de pasión traumática no es simple. A nuestro modo de entender, se trata de una pasión del "apetito sensible"⁶⁹⁶, pero no es posible comprender la ruptura o contradicción que establece sin considerar los otros dos apetitos. De alguna manera, lo que estamos mostrando es que dicha pasión del apetito sensible no tendría por qué ser considerada traumática en el hombre si no existieran los otros dos apetitos. De hecho, esta pasión no podría tener cabida en sí misma sin una cierta ordenación natural presente en toda la persona humana y

⁶⁹⁵ *Ibidem*, I-II q. 26 a. 1 in c.

⁶⁹⁶ *Ibidem*, I-II q. 22 a. 3 in c.

no solo en el apetito sensible. Esto que planteamos puede llegar a ser difícil de comprender y esperamos que a lo largo de este apartado pueda quedar clarificado. Queremos mostrar que la pasión traumática no es un acto único, no se trata de una pasión única, no es un concepto simple, sino compuesto de muchas pasiones. Dicho de un modo más claro: el sufrir traumático no es solo dolerse sensiblemente, sino que incluye una cierta ruptura en el orden apetitivo del ser humano.

Debemos traer a colación aquella diversa significación del término “padecer”⁶⁹⁷ que mostramos al comienzo del capítulo quinto, según la cual podía considerarse padecer un conocimiento, una pasión que no elimina ninguna cualidad y una pasión que sí que elimina alguna cualidad. Esta triple significación nos obliga a considerar no solo la parte apetitiva, sino el modo de conocer que es elemento constitutivo de dicha pasión, por lo que la pasión traumática no deberá ser solo caracterizada por el movimiento apetitivo, sino también por el tipo de conocimiento que le dio lugar. En este sentido, si ya mostramos la complejidad que a nivel apetitivo se nos planteaba, la complejidad a nivel cognoscitivo hace aún más ardua la tarea de conceptualizar esta pasión traumática. Asimismo, debemos considerar que muchos de estos traumas psicológicos (aunque no todos) incluirán un trauma físico que afecta al cuerpo: una violación, una paliza, unas heridas, unos dolores corporales. Así, debemos incluir en nuestra consideración el posible padecer corporal, el padecer cognoscitivo y el padecer afectivo.

También es nuestro deseo considerar la intensidad y cronicidad del mal que desata este traumatismo y que es objeto de esta pasión. Para esta tarea será de vital importancia la consideración

⁶⁹⁷ *Ibidem*, I-II q. 22 a. 1 in c.

anteriormente realizada en referencia al agente y a la acción traumática.

En cuanto a la intensidad, debemos pensar que no es lo mismo que la acción traumática vaya dirigida a un bien poseído por la víctima (es decir, a un bien amado por la víctima que afectivamente se encuentra presente, real o afectivamente⁶⁹⁸ a ella, ya sea este el mismo agente o un bien aportado por el agente⁶⁹⁹); que si se trata de un bien deseado naturalmente⁷⁰⁰, que no es amado con aquella intensidad anterior, sino que se da como supuesta su presencia o futura presencia, y que al ser arrebatado es amado. Podemos decir, según esto, que no es lo mismo que asesinen a mi madre a que un día al ir por el monte sufra una avalancha o que me ataque un depredador.

En cuanto a la cronicidad, haremos referencia a su temporalidad, pues no es lo mismo que un día concreto, de forma imprevisible, sufra un accidente de tráfico, que si la mayoría de los días al llegar un niño a casa descubre un hogar en el que la violencia física o psicológica está a la orden del día. La repercusión de dicha acción traumática tendrá un efecto muy diverso con respecto al *experimentum*⁷⁰¹ de la víctima, y, por tanto, el dolor traumático será cualitativamente muy diferente en un caso y en otro.

Considerando estas distinciones en la pasión traumática, deberemos tener en cuenta el estatus del agente, la temporalidad de la acción traumática, el bien sobre el que inhiere el mal de dicha acción, el modo de ser sufrido corporalmente (si hubiera un dolor corporal), el modo de padecerse cognoscitivamente y el modo de apetecerse.

⁶⁹⁸ *Ibidem*, I-II q. 28 a. 1 in c.

⁶⁹⁹ *Ibidem*, I-II q. 26 a. 4 in c.

⁷⁰⁰ *Ibidem*, I-II q. 30 a. 3 in c.

⁷⁰¹ RODRÍGUEZ, V., *Los sentidos internos*, p.127-129.

Como ya mostramos en el apartado de las potencias cognoscitivas, el hombre parte de una serie de principios procedentes de la *sindéresis* que lo inclinan a conocer como buenos una serie de bienes propios de la naturaleza humana. Gracias a este hábito intelectual, toda la naturaleza humana se ve impregnada de esta inclinación a considerar cognoscitivamente como buenos aquellos bienes contenidos en dichos principios. El reconocimiento de estos principios nos permitió descubrir en ellos una ley natural⁷⁰² impresa en el hombre dependiente de su Creador. El contenido de dicha ley o conjunto de principios nos descubrió una serie de bienes necesarios para el perfeccionamiento de la vida humana.

De lo expuesto en aquel momento, pudimos extraer las siguientes inclinaciones cognoscitivas en el ser humano: aquello que consideramos bueno debe obrarse y aquello que consideramos malo debe evitarse. Todo lo que permita al hombre conservar su ser e integridad debe buscarse y lo que lo corrompa o destruya debe ser evitado. El ser hombre o mujer con una sexualidad concreta abierta a la vida en la relación sexual es naturalmente bueno. El educar a los hijos es naturalmente considerado como bueno, así como el ser hijo de un padre y una madre. Es naturalmente bueno buscar la verdad y, en último término, la verdad divina y es naturalmente considerado como bueno el vivir en sociedad y amistad. En este sentido, si el bien natural de la inteligencia era la verdad, para alcanzar dicha verdad el hombre parte de una serie de verdades presentes de modo habitual de las que derivar cualquier verdad segunda o tercera. Cualquier consideración cognoscitiva de lo bueno, ya sea esta errada o verdadera, puede ser considerada como contenida en alguno de estos primeros principios que inhieren en la razón e inundan toda la persona humana. Estas premisas, naturalmente propuestas a la inteligencia humana, la voluntad, que con apetito natural desea el

⁷⁰² TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II q. 91 a. 2 in c.

bien, las quiere *ut natura* o como naturaleza⁷⁰³, dando lugar a las primeras inclinaciones naturales⁷⁰⁴ análogas a esos principios naturales del orden práctico: la inclinación natural al bien, la inclinación natural a la conservación del ser según la naturaleza humana, la inclinación sexual, la inclinación a la crianza de los hijos, la inclinación a la filiación, la inclinación a la búsqueda de la verdad, la inclinación a la búsqueda de la verdad divina y la inclinación a la vida en sociedad. De modo análogo a lo que ocurría en el conocimiento, todo lo que sea querido como bueno lo será porque suponga un bien bajo alguna de estas inclinaciones naturales. Este es el fundamento natural de lo moral en el hombre, ya sea en cuanto a lo bueno o en cuanto a lo malo. Así, tanto el bien moral como el mal moral surgirá de alguna de estas inclinaciones aplicadas correcta o equivocadamente al bien particular⁷⁰⁵.

Como pudimos mostrar, estos principios o inclinaciones primeras de la razón también estaban presentes en la operación de la cogitativa y en los apetitos sensibles. De alguna manera, aquello que naturalmente conocemos y queremos por la inteligencia y la voluntad, en las potencias sensibles y sensitivas se manifiesta en forma de fines particulares⁷⁰⁶ que son conocidos y apetecidos naturalmente como buenos. Según esto, cuando conozco particularmente a mi madre, a mi padre, mi familia, mis amigos, esta sociedad en la que vivo, etc., lo estimo naturalmente como bueno. Cuando estoy con mi padre o mi madre me siento naturalmente bien; cuando estoy con amigos o acompañado de otros hombres me siento bien; cuando tengo hambre y como me siento bien; cuando veo una mujer hermosa o un varón viril me siento

⁷⁰³ ECHAVARRÍA, M.F. *Naturaleza y voluntad según Tomás de Aquino*, p. 369-370.

⁷⁰⁴ PINCKAERS, S. T., *Las fuentes de la moral cristiana*, p. 450-472.

⁷⁰⁵ TOMAS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II q. 94 a. 4 in c.

⁷⁰⁶ DE HAAN, D., *Moral perception and the function of the vis cogitativa in Thomas Aquinas's Doctrine of Antecedent and Consequent passions*, p. 310.

atraído o atraída respectivamente; cuando estoy con mi esposo o esposa me siento bien; cuando aprendo del profesor me siento bien, etc. Me siento bien porque aquello a lo que me encuentro inclinado a amar naturalmente cuando lo conozco particularmente, naturalmente lo amo, lo deseo y me deleito en ello. Sin embargo, ¿qué ocurre si al proseguir alguno de estos bienes naturales se nos plantea un atentado contra nuestra conservación? Es decir, ¿qué ocurre si alguno de estos bienes naturales supone un mal contrario a mi naturaleza como hombre? ¿Qué ocurre si en el mismo objeto se establece una contradicción entre dos bienes naturalmente apetecidos?

Como podemos observar, estos principios y estas inclinaciones no solo están referidas a los bienes a los que naturalmente como hombres nos sentimos inclinados a proseguir, sino también a aquellos males que afectan a dichos bienes, hacia los cuales nos sentimos naturalmente inclinados a odiar, huir o dolernos.

Precisamente es aquí donde encontramos lo nuclear de la pasión traumática. La acción de un agente ya sea natural u otro hombre, del cual dependo naturalmente y al cual considero naturalmente como bueno, supone un atentado contra mi conservación, ya sea a nivel físico o psicológico. Una vivencia de este tipo establece una contradicción entre dos inclinaciones naturales en el ser humano. ¿Debo querer a mis padres o debo protegerme de ellos? ¿Debo querer a mi esposo o debo alejarme de él para que no me ataque o me humille? ¿Debo sentirme seguro en sociedad o debo estar alerta de no ser humillado, violado o asesinado? Como podemos observar, se establece una dicotomía en lo referente a ese objeto y su acción, una ruptura entre mi natural conservación como hombre y aquellos bienes que forman parte del ser del hombre.

No se trata de un error de consideración ni de una distorsión a nivel particular. Objetivamente mis padres han atentado contra mi supervivencia como hijo o no me han amado como hijo. Los

miembros de la sociedad en la que vivo me han injuriado o maltratado. En la vida en religión un hermano o un superior han atentado contra mi integridad bien explícitamente o bien proponiendo un camino destructivo para alcanzar a Dios. En la vida como estudiante un profesor del cual aprendía y que tenía por maestro y ejemplo me ha maltratado, humillado públicamente o ha abusado sexualmente de mí. Los compañeros de clase o los amigos me han acosado o me han traicionado. He abortado a mi hijo o lo he abandonado a su suerte. Mis vecinos me torturaron para que renunciara a mi fe. Vi cómo mis padres se agredían o insultaban brutalmente.

El atentado contra mi natural conservación conforme a lo que soy me duele naturalmente y la confianza básica⁷⁰⁷ que tenía hacia aquellos otros bienes naturalmente queridos se ve traicionada. Si todos los bienes a los que el hombre tiende naturalmente se encuentran integrados en la natural apetición del bien y de la propia conservación, este hecho plantea una situación en la que alguno de dichos agentes con su acción pueda ser contrario a ese amor propio natural por conservarme como hombre.

Amo el mar donde pesco y los peces y criaturas que contiene porque me permite alimentarme; ganar dinero con la venta de pescado; de sus aguas extraigo la sal tan necesaria; me he bañado en sus aguas; he disfrutado de la playa, de las olas y he practicado deporte en él. Sin embargo, un día debido a un maremoto surgió en ese mar una ola descomunal que no solo arrasó mi barco, sino que ahogó a familiares y amigos, destruyó mi pueblo y casi acaba con mi vida. Este acontecimiento padecido pone en oposición mi natural conservación y aquel amor natural por el mar. El mar acaba de convertirse en un mal contrario a mi natural conservación.

⁷⁰⁷ MARTÍNEZ E., *Las pasiones en la educación*.

Amo naturalmente a mis padres, porque naturalmente soy hijo y me siento ordenado a amarlos buscando protección, educación, alimento, cariño en ellos y amo naturalmente ese amor que ellos se tienen porque dicho amor fue causa de mi ser. Pero un día o durante un largo periodo de tiempo mi padre me violó; mi madre fue agresiva conmigo; fui tratado como si no fuera hijo: me dejaron sin comer, sin la higiene mínima, me aislaron durante largos periodos de tiempo, me trataron como a un animal o se trataron entre ellos como si no existiera tal amor que fue origen de mi ser. Amo naturalmente a mis padres, pero con su acción atentan día a día contra mi natural conservación como hijo. Me siento inclinado a amar y a buscar consuelo y refugio en mis padres, pero con su acción se convierten en los peores enemigos para desarrollarme como niño. Ese “útero espiritual”⁷⁰⁸ del que hablaba Mercedes Palet refiriéndose a la familia se convierte en un lugar hostil para el niño.

Amo naturalmente aprender y amo naturalmente tener amigos. Cuando voy al colegio amo cada cosa que aprendo y amo aprenderlo en compañía de otros que se hacen como uno mismo por la amistad. Amo estar jugando en el patio, hacer deporte, reír con mis amigos, aprender del ejemplo del profesor. Sin embargo, un día mis compañeros y amigos me empiezan a insultar, a pegar, a humillar, a marginar. El profesor que era autoridad para mí y causa de que amara los conocimientos recibidos por él, sin causa aparente, empieza a odiarme, o me agrede brutalmente, o me aparta sistemáticamente del grupo al que pertenecía. No soy tratado como estudiante o como amigo sino todo lo contrario. El estar en el colegio, que era un bien tan natural para mí y lugar donde recibía tantos bienes naturales, se convierte en un lugar donde mi conservación corre peligro. Los iguales o el maestro se convierten en un mal según mi conservación.

⁷⁰⁸ PALET, M., *La familia, educadora del ser humano*.

Amo naturalmente el matrimonio y amo a mi marido, pero mi marido un día comenzó a tratarme como si no fuera su mujer: me era infiel, me agredía físicamente, me violaba, me insultaba y me humillaba. Es mi marido, pero con su conducta hizo que mi natural conservación como esposa y mujer se pusiera en peligro. Su acción supuso no solo un atentado contra mi conservación, sino contra la de mis hijos que vieron o presenciaron en alguna medida que en el amor que les dio origen existía una profunda contradicción.

Amo naturalmente ser madre, pero me quedé embarazada en unas circunstancias muy adversas o a una edad muy temprana. Todo el mundo presionó para que no amase a mi hijo, o simplemente me abandonaron a mi suerte, y finalmente decidí abortar, considerando que aquel que se encontraba en mi interior no era alguien sino algo. Al asesinar a mi hijo algo en mi interior se rompió. Con el acto de acudir a eliminar a mi hijo de mi seno para seguir llevando la vida que antes llevaba atenté contra mi natural conservación como mujer y como madre. Mi hijo al que naturalmente amaba me producía dolor y al permitir que lo asesinaran tengo un dolor aún mayor.

Amo naturalmente estar en compañía de otros, me gusta pasear por la calle, vivir y participar de la comunidad, pero un día caminando por la calle una organización terrorista puso una bomba en el supermercado al que acudí a comprar. En aquel momento me dolieron las heridas de la bomba, pero sobre todo me dolió que lo social se convirtiera en causa de mi destrucción. Del mismo modo, si un día al ir por la calle alguien me viola, me duele el dolor de la violación, de haber sido agredida, pero me duele tanto porque el ir por la calle o estar acompañada de otros era algo bueno naturalmente querido.

Estoy inclinado a conocer la verdad divina, es decir, en mi interior busco naturalmente a mi Creador y todo mi ser se ordena a

él. Pero un día un sacerdote me agrede o abusa de mí. Otro hermano me empieza a tratar mal. Un superior en religión me hace la vida imposible haciéndome pensar que debía despojarme de todo aquello que era bueno en mí. El deseo de Dios había sido puesto por Él mismo, el amor a los hermanos era un amor natural, mi mayor implicación en aquellas obras de Dios que eran medio para mi santificación eran para algún día amarle con todo mi ser. Pero al hacerlo se puso en juego mi conservación como hijo de Dios, como miembro de la Iglesia, como miembro de un movimiento o institución religiosa. La inclinación para buscar a Dios en el otro pasó a tomar un matiz corruptivo. ¿Cómo seguir buscando a Dios si eso me es nocivo como hombre?

Como podemos observar en todos los ejemplos anteriores (y tantos otros que no podemos enumerar), existe un bien amado naturalmente, deseado naturalmente y deleitable naturalmente, que comienza a tener algún aspecto nocivo para mí. No se trata de una nocividad como el resto de los aspectos nocivos que vivo, sino una nocividad que pone en tela de juicio si dicho bien debe seguirse amando. No se trata solo de que existan aspectos malos de algo bueno para nosotros, sino de que aquel aspecto según el cual lo apetecemos como malo contradice completamente aquello que tiene de bueno. En este sentido, el bien afectado por este mal no es un bien “supranatural”⁷⁰⁹, sino algo profundamente contrario a la naturaleza de aquello que amo naturalmente.

No se trata de un padre con ciertos defectos, más cariñoso o menos, sino de un padre que con su acción niega su paternidad en tanto que debe proseguir la natural conservación del hijo y su perfeccionamiento. No se trata de que un marido o una mujer tenga ciertos defectos, sea más atento o menos, más detallista o menos, más simpático o menos; sino de que con su acción contradice aquello tan propio del marido o de la esposa, la natural

⁷⁰⁹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II q. 30 a. 3 in c.

inclinación a conservar al otro. No se trata de un jefe más o menos ordenado o comunicativo, sino de un jefe que día a día atenta contra mi natural conservación como trabajador, con el consiguiente peligro que supone para el sustento de mi familia. No se trata de una sociedad con ciertas carencias o imperfecciones, sino que contiene en ella una dinámica según la cual busca la destrucción de sus miembros, cuando lo que le hace de apetecible como buena es primeramente que nos permite conservarnos mejor como hombres. Como podemos observar, los aspectos buenos y los aspectos malos de ese agente y su acción no se encuentran al mismo nivel, pues de algún modo todas las inclinaciones propias del animal o del hombre son naturalmente queridas como parte de la natural conservación de nuestro ser o de la natural inclinación al bien. Puesto que existe una jerarquía u ordenación en las diferentes inclinaciones, los aspectos buenos y malos de aquel agente y su acción también se encontrarán jerarquizados.

Hemos mostrado la maldad de ese agente o de su acción y podríamos pensar que esto acaba aquí, que simplemente se trata de un dolor extremo, superior a cualquier otro. Pero no es así. Mi padre sigue siendo mi padre; mi madre sigue siendo mi madre; la sociedad en la que vivo y de la que dependo es la misma; debo seguir acudiendo al mismo colegio al día siguiente; el movimiento o institución religiosa sigue siendo el medio en el que me encuentro para alcanzar a Dios; sigo siendo madre y padre de un hijo asesinado. Sigo siendo hijo, padre, madre, ciudadano, trabajador miembro de la Iglesia, etc.

Según esto, como ya comentamos, situamos dicha pasión del concupiscible en el género del dolor; es decir, en una pasión referida a un mal presente contrario a las exigencias de la naturaleza o a su inclinación o su orden. La privación actual de un bien presente es un mal; la pérdida de un bien amado naturalmente es un mal presente; el atentado contra mi conservación es presente por lo que, según la descripción previamente realizada, la

primera pasión que vive la víctima es dolor. Ya sea un dolor sostenido en el tiempo o un dolor de máxima intensidad, la bondad de la naturaleza hace que, al ser privada de un bien de este tipo, al ser conocido naturalmente despierte en el apetito concupiscible la pasión del dolor⁷¹⁰. Un dolor interno que puede provenir de un dolor exterior o no, pero que no es posible justificar sin la implicación de los sentidos internos. Lo doloroso de esta pasión no es simplemente una herida o una pasión corporal (trauma físico), sino también o principalmente un dolor interno. Como comentamos, si este dolor interno es precedido por un dolor externo o el contenido de dicho dolor versa en parte sobre un acontecimiento que dañó mi cuerpo, el dolor será todavía mayor que si existiera solo un dolor interno o si solo existiera un padecimiento corporal por separado⁷¹¹. El que exista un dolor corporal además de un dolor interno, por un lado, hará que la pasión de dolor sea aún mayor, pero también es cierto que hará más evidente a la víctima que la acción padecida era traumática para ella. En cambio, existen dinámicas más perversas, más sibilinas, más oscuras, que no implican necesariamente un atentado físico, sino que poco a poco sumen a la víctima en un dolor profundo del cual no conoce bien la procedencia. Así, podemos sostener, por ejemplo, que el divorcio de los padres es siempre traumático para el hijo, sea o no pacífico; como lo es el que sistemáticamente se excluya a un niño de pertenecer a un grupo de iguales; como lo es el anular a una mujer o a un marido, etc. Pensemos que aquel mal que es máximo en el hombre es aquel que es más difícil reconocer como tal, precisamente por aquellas circunstancias que lo rodean o por el agente del que proceden. La herida física o el dolor corporal no pueden ser negados. De algún modo, el hecho de que existan dolores corporales, desde el punto de vista

⁷¹⁰ *Ibidem*, I-II q. 35 a. 1 ad 3.

⁷¹¹ *Ibidem*, I-II q. 35 a. 7 in c.

psicológico o del trauma psicológico, puede contribuir a que dicho mal sea más explicitado y, por tanto, su conexión con aquel dolor interno que genera. No estamos diciendo que sea mejor que a un niño le destrocen la cara a que no lo hagan. Siempre será peor aquel mal que daña el cuerpo y la psique, pero considerando la potencialidad de dicha pasión para desordenar al ser humano, consideramos que en la medida en que el atentado sufrido contenga algún aspecto corporal, podrá ser conocido por la víctima como algo malo. Esto que planteamos es algo que hemos podido observar en consulta. Muchos pacientes no son capaces de reconocer auténticas pasiones traumáticas porque, al no dañarles corporalmente, son normalizadas, son asumidas como parte de su vida como algo desagradable, pero de algún modo neutro. Muchas veces la tarea del psicólogo es mostrar la gravedad de aquellos atentados para que el paciente pueda reconocer aquellos eventos como traumáticos y, por tanto, que comiencen a sentir un dolor que antes no sentían.

Siguiendo con nuestra descripción de esta pasión, debemos decir que cognoscitivamente surge en la víctima gracias a un acto de la cogitativa funcionando como estimativa animal⁷¹² ante un mal que corrompe nuestro ser. Se trata de una pasión antecedente al juicio práctico de la cogitativa integrada en un acto de razón⁷¹³, que procede del conocimiento por parte de dicha cogitativa funcionando como estimativa animal en el hombre. En este sentido, la pasión cognoscitiva, que es constitutiva de la pasión traumática apetitiva, consiste en la estimación al margen de la razón o de modo animal (automático y sin conocimiento del fin en cuanto fin) de algo vivido como tremendamente nocivo en

⁷¹² JUANOLA J. Á., *Actualidad psicológica de la teoría de los sentidos internos en Santo Tomás de Aquino*, p. 98.

⁷¹³ LOMBO, J. A. y GIMÉNEZ AMAYA, J. M., *La unidad de la persona. aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia*, p. 76-77.

cuanto acción y pasión. Según esto lo traumático del conocimiento particular al que nos estamos refiriendo no es simplemente que se dé antecederentemente, sino que de algún modo se impide el restablecimiento del juicio cogitativo normal. Tal como mostramos, la cognición particular era causa de que surgieran en nosotros determinados movimientos pasionales de orden apetitivo, pero también a la inversa. Una pasión en sentido estricto de magnitudes desproporcionadas puede entorpecer o desbordar a los sentidos internos impidiendo su funcionamiento normal.

Es aquí cuando traemos a colación todo el desarrollo que realizamos de las facultades cognoscitivas. La estimación de un mal al margen de la razón, es decir, de modo automático, un mal que rompe y niega toda experiencia, un mal que inhiere en un bien naturalmente conocido como bueno, un mal que dinamita completamente aquellos juicios aspectuales, afectivos o de acción previos; provoca una contradicción en la misma facultad cogitativa. Por un lado, surge una estimación de que aquello conocido es tremendamente nocivo para mi ser, pero existe una cogitación integrada en el orden de la razón según la cual eso es un bien particular sumamente necesario y bueno según el orden de la razón. Como podemos observar, aquí se encuentra el núcleo cognoscitivo de la ruptura o corrupción traumática, que la acción de un agente es considerada estimativamente como corruptiva, pero lo cogito como bueno pues me siento inclinado a considerarlo como bueno (violación vs padre cariñoso). De alguna manera, si queda impedido el juicio cogitativo y solo se puede llevar a cabo la estimación animal es porque en ese momento no se puede reconocer al agente particular realizando esa acción. Conozco a mi padre particularmente pero no puedo considerar como parte de mi padre dicha acción, aunque estimo que esa acción atenta contra mí. Conozco a los habitantes del pueblo donde he vivido toda la vida y no soy capaz de concebir particularmente tal acción contra mí. Análogamente a como ocurre en el

apetito sensible, que el hombre queda abatido o ácido, cognitivamente el hombre queda como bloqueado al no poder integrar una acción tan destructiva procedente de alguien o algo que conocía como bueno, y al cual se encontraba naturalmente inclinado a considerar como bueno. Así, como aquel dolor rompía con mi natural ordenación a apetecer un bien natural, la estimación de la acción llevada por el agente que es pasión en mi rompe con mi inclinación natural a considerarlo bueno.

El mal que estoy viviendo excede por completo el juicio acerca de mis propias capacidades, el juicio aspectual acerca del agente que traumatiza y el juicio acerca de la maldad de lo sufrido⁷¹⁴. En este sentido, si nos preguntamos, dentro del género del dolor interno, acerca de la especie concreta de pasión que vive la víctima diremos que “abatimiento o acidia”⁷¹⁵. Podríamos también caracterizarla como ansiedad en tanto que impide la huida, pero, a nuestro juicio no se trata solo del impedimento de la huida, sino que tiene una repercusión mayor. El nombre dado por Santo Tomás a esta tristeza extrema es el de “acidia” o “abatimiento”⁷¹⁶, caracterizada no solo por la imposibilidad de huir de un mal, sino también por el agravamiento del ánimo que produce un cierto bloqueo, llegando incluso al impedimento físico. Pensemos que este mal afecta a algún bien fundamental de la vida humana y sobre todo a la natural capacidad para conservarse a uno mismo como hombre (no solo como animal).

El objeto de dicha acidia o abatimiento será, por tanto, un mal presente contrario a la inclinación natural del ser humano, que no solo inhiere en un bien exigido por la naturaleza sino en la

⁷¹⁴ DE HANN, D., *Perception and the Vis Cogitativa: A Thomistic Analysis of Aspectual, Actional, and Affectional Percepts*, p. 21- 47.

⁷¹⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II q. 35 a. 8 in c.

⁷¹⁶ Con el nombre de acidia nos estamos refiriendo a la especie de la tristeza, no al vicio capital.

propia capacidad para conservarme. Aquello a lo que estoy inclinado a proseguir porque es un bien, ahora debe ser rechazado para poder conservarme.

El objeto de esta pasión es un mal contra la natural conservación como hombre ya sea física o psicológica que afecta a un bien o agente al cual tendemos naturalmente y para el cual no existe remedio alguno o escape o huida más que el bloqueo mental o físico.

Podríamos justificar este bloqueo solo en la contradicción que dicho mal establece entre la consideración de ese objeto como bueno bajo una tendencia natural y malo bajo la inclinación a nuestra conservación. Pero queremos puntualizar que, de algún modo si se opusiera solo nuestra natural conservación frente a un bien natural, como es la familia o cualquier otro, la víctima huiría de modo automático. Pero el problema es que dicha contradicción es a nuestro modo de entender, aun mayor. Al oponerse en el mismo objeto un mal tremendamente corruptivo y un bien natural, no solo se establece una contradicción entre diferentes inclinaciones sino en la misma inclinación hacia dichos bienes. Recordemos que aquellos principios o las inclinaciones naturales no solo están referidas a bienes, sino también a aquellos males que se oponen a su consecución. Si existe un bloqueo ácido o un movimiento automatizado animal, es porque lo malo conocido y sufrido se opone completamente a aquella razón por la que apetezco dicho bien. No puedo rechazar aquello contrario a la vida en sociedad, no puedo rechazar aquello contrario a mi filiación, no puedo rechazar aquello contrario a mi sexualidad, etc. Porque no puedo rechazar aquello que soy. El bloqueo o shock que viven las personas que sufren estos acontecimientos se explica precisamente porque al atentarse contra su conservación, no se puede repeler aquello contrario a sus otras inclinaciones naturales, pues conservarse supondría negar un bien natural al que también me inclino a conservar. No puedo

luchar, evitar o repeler aquello que atenta contra mi conservación si aquello que me daña es ser hijo, padre, madre, ciudadano, etc. Si me conservo me conservo no solo físicamente, sino como hijo, padre, marido, esposa, etc. Si el bien debe proseguirse y el mal evitarse, el trauma establece una disyuntiva: me conservo, me protejo o lucho, y niego un bien natural que necesito (evitación, fobia, cólera, furor, manía...); o niego el atentado contra mi conservación y sigo sosteniendo el resto de bienes, a los cuales me siento inclinado (esposa sumisa y dependiente, síndrome de Estocolmo, indefensión, amnesia, autolesión...). Como se puede entrever, en el caso del traumatizado, proseguir el bien, supone considerar un bien natural como malo o negar un mal natural contra mi conservación.

Así, podemos denominar a este agente, a esta acción y a estas pasiones como traumáticas, precisamente porque rompen con el orden natural que está presente en su interior, según el cual se apetece el bien y evita el mal. Alguien o algo bueno hacia lo que nos sentimos inclinados a amar como bueno y que, en tanto que participa de ese bien para nosotros, es apetecido como bueno, es a la vez bajo otro aspecto, con respecto a nuestra conservación, apetecido como malo. El aspecto de bien responde a una serie de inclinaciones naturales y el aspecto de malo responde a aquella inclinación según la cual evitamos lo que nos impide nuestra conservación como hombres. Este impedimento no solo establece una contradicción sino también una imposibilidad para rechazar aquello contrario a mi naturaleza. Mi padre o mi madre me destruyen como hijo, la naturaleza que me proporciona abrigo o alimento me destruye, la sociedad en donde vivo me corrompe injustamente, el ser madre o padre me duele, el poner los medios para alcanzar a Dios me corrompe, etc. Rompe la natural ordenación porque dicha pasión opone mi bien o un bien al cual me encuentro ordenado, un bien según el orden de la razón y un bien querido naturalmente por la voluntad.

A tenor de nuestro desarrollo podemos realizar una última precisión ante una duda que pueda surgir al lector. La inclinación a la conservación es algo compartido con animales como también la inclinación sexual, el gregarismo, la crianza de las crías y la búsqueda de seguridad en los progenitores. ¿Cabría un cierto modo de hablar de trauma en los animales? ¿Se puede traumatizar a un animal?

No es nuestra tarea principal estudiar los animales, pero sí que consideramos necesaria esta pregunta para justificar más adelante que el desorden traumático constituirá de algún modo lo que Santo Tomás denomina como "*aegritudo animalis*", enfermedad animal o enfermedad psíquica⁷¹⁷. Un desorden por una pasión no solo contraria al orden de la razón sino contraria al orden de la animalidad.

Partiendo de la base de que los animales no se sienten inclinados al mismo número de bienes naturalmente, ni que se poseen del mismo modo que los hombres, debemos decir, que es posible en cierto modo hablar de trauma. Encontramos animales que dejan de buscar alimento, encontramos animales que inhiben su impulso sexual, encontramos animales que temen cualquier presencia de otro animal o humano; después de haber sido atacados. En este sentido a diferencia de los humanos, los animales solo pueden ser traumatizados si existe un dolor corporal. Si ponemos a un perro a comer de su plato y le damos una descarga eléctrica cada vez que se acerca a comer, finalmente acabará por dejar de buscar alimento. Si ponemos a un perro rodeado de ratas hambrientas que constantemente lo van despedazando, el perro que antes no tenía miedo a las ratas acabará por temerlas. Si cada vez que un perro intenta aparearse le golpeamos brutal-

⁷¹⁷ ECHAVARRÍA M.F. *La enfermedad psíquica (aegritudo animalis) según Santo Tomás*.

mente, ese perro dejará de seguir ese impulso hacia la reproducción en pos de su conservación física. Vemos cómo es posible alterar el orden del animal haciendo que un dolor físico sea asociado a la consecución de bienes naturales según su especie. La pasión de dolor ante tal vivencia por parte del animal será contraria no al orden de la razón porque no tienen, sino contraria a su naturaleza animal. Así, la pasión que en los animales superiores constituye en cierto grado trauma, en el hombre también. Dicha pasión no solo será contraria al orden racional impidiendo el uso de la razón, sino también contrario a su animalidad.

Evidentemente la repercusión que esta pasión tenga en el animal y en el hombre será muy diversa, pues el hombre es un ser más complejo que aspira a más perfección. Que esta pasión en el hombre pueda ser considerada como contraria a la animalidad no debe hacernos reducir al hombre a lo animal, sino solo considerar que existe una animalidad en él contra la que también se puede atentar, y que fruto de ese atentado pueda surgir una pasión animal contraria a su misma animalidad. Asimismo, que en el hombre pueda desatarse esta pasión animal no debe hacernos pensar que solo pueda ser desencadenada por un dolor corporal, sino también por una serie de males de orden intencional que no son físicos.

Conviene, antes de adentrarnos en la exposición de lo que hemos llamado desorden traumático, recapitular e integrar nuestro desarrollo acerca del evento traumático; es decir, dar respuesta a la siguiente pregunta: ¿qué es lo que vive la víctima de un trauma? Acidia por un mal contrario al orden natural, que es causada por la estimación (pasión traumática) de una acción violenta contraria a la propia conservación (acción traumática), llevada a cabo por un agente con poder superior (agente traumático).

Podemos establecer una diversa manifestación de esta acidia común a todo trauma en función del agente traumático y de la acción que sufre la víctima. Cuanto más es amado el agente o el bien aportado por el agente, la acidia será más grave, no necesariamente por su intensidad, sino por la dificultad para reconocer un mal en dicha acción. Cuanto más crónica sea esa acción, más grave será la acidia, no necesariamente por su intensidad, sino por la costumbre que se genera en la víctima. Desde el punto de vista del restablecimiento normal, es más fácil que una persona que ha vivido un terremoto se recupere de dicho evento traumático que un niño se recupere de los abusos sexuales sistemáticos sufridos por parte de un familiar. La repetición de traumatismos y la dependencia afectiva de la víctima con respecto al agente traumático, o al bien que el agente traumático aporta con su acción, pueden provocar que esta acidia no sea de tanta intensidad, pero sí de una tremenda profundidad o radicación.

Considerando este grave atentado, podemos afirmar que si algo es traumático es porque de alguna manera atenta contra la naturaleza humana, contra aquellos bienes que la persona humana necesita naturalmente para vivir como persona humana. Si lo propio del vivir humano es vivir conforme a su naturaleza y perfeccionarse a lo largo de la vida, lo traumático es aquello que rompe, ataca o daña aquello que hay de natural en él.

A nuestro modo de entender, esto es un evento traumático, pero el sufrir un evento así no deja a la víctima indiferente. Existen dos caminos posibles: la virtud o el desorden. Puede que, al atentarse contra un bien natural, surja un deseo de mayor perfección (como cuando, ante un terremoto, establecemos protocolos de seguridad, medidas arquitectónicas, etc.; o como cuando un adulto que ha padecido violencia intrafamiliar en la infancia o fue abandonado por sus padres, decide fundar una familia y dar lo mejor de sí a su esposa e hijos). Pero también puede que, el sufrir un

atentado así, haga que el hombre comience a llevar una vida desordenada. Podemos intuir que, así como hemos sostenido que el evento traumático es un atentado contra la naturaleza humana, el quedar traumatizado o tener un trauma consistirá en un vivir contrariamente a la naturaleza. Esto requiere de una explicación mucho mayor que a continuación expondremos al intentar definir el desorden traumático.

3. EL DESORDEN TRAUMÁTICO

Hacer referencia a un desorden o conjunto de desórdenes que hemos denominado traumáticos es hacer referencia a la disposición del hombre. Como mencionamos al comienzo de este capítulo no es lo mismo padecer un trauma que tener un trauma. Si por el padecer hacíamos referencia a una pasión o conjunto de pasiones, por el tener estamos haciendo referencia a una indisposición o conjunto de indisposiciones habituales. Se hace, por tanto, necesario preguntarnos acerca de la noción de hábito, los diferentes tipos de hábitos y así ubicar correctamente este desorden traumático como enfermedad que se tiene.

3.1. La noción de hábito y sus tipos

Como igualmente realizamos en la exposición de las pasiones, conviene situar el hábito en una categoría. Al igual que la pasión que era una cualidad del sujeto, el hábito también. Así lo expone el Doctor Común:

El término “hábito” se deriva del verbo “habere”; derivación que debe entenderse, bien al modo que se dice que el hombre o cualquier otra realidad poseen algo, bien en el sentido de que una cosa está dispuesta de un modo particular en sí misma o respecto a otra. En el primer caso vemos que el término “habere”, cuando se dice por relación a cualquier objeto poseído, conviene a diversos géneros. Por eso Aristóteles cataloga el “tener” entre los postpredicamentos, así llamados porque resultan de los diversos géneros, así llamados porque resultan de los diversos géneros o predicamentos,

como son “la oposición, prioridad, posterioridad”, etcétera. -Ahora bien, entre las cosas que se poseen parece que existe esta distinción: en unas no se da medio alguno entre el sujeto que tiene o posee y la cosa tenida; por ejemplo, entre el sujeto y su cualidad o su cantidad. En otras, por el contrario, encontramos algo intermedio entre el poseedor y la cosa poseída, pero es tan solo una relación; v.gr., cuando se dice que alguien que tiene un socio o un amigo. Finalmente, hay cosas entre las cuales existe una realidad intermedia, que no es acción o pasión propiamente dicha, sino algo que se presenta a modo de acción o pasión, en cuanto que una cosa es la que adorna o cubre otra y otra es adornada o cubierta; por eso Aristóteles dice que “el hábito es una cierta adaptación entre el poseedor y el poseído”, como sucede en las cosas que están en torno nuestro. De ahí que estas cosas constituyen un género especial de realidades, que se llama predicamento de hábito, del cual se dice el mismo Filósofo “ser medio entre el vestido que uno tiene y su poseedor”. Pero si el tener se toma en el sentido de que una cosa está dispuesta de un modo determinado respecto a sí misma o con relación a otra, en este caso el hábito es una cualidad, puesto que este modo de tener dice orden a una cualidad; y de éste afirma el Filósofo que “el hábito es una disposición conforme a la cual un ser está bien o mal dispuesto, ya en relación a sí mismo, ya por orden a otra cosa; así, la salud es un hábito”. En este sentido hablamos ahora del hábito. En consecuencia, concluimos, el hábito es una cualidad.⁷¹⁸

Gracias a esta definición de la noción de hábito, según la cual un ser se encuentra bien o mal dispuesto en orden a sí mismo o hacia otra cosa, podemos decir que el desorden traumático debe ser ubicado en esta categoría, pues en todo paciente traumatizado observamos alguna mala disposición. Así, los comportamientos autolíticos, el abuso de drogas, la desregulación emocional, los síntomas psicósomáticos, etc., hacen referencia a diferentes actos que son consecuencia de distintos hábitos del ser humano o a la falta de ellos. Si podemos afirmar que dichos síntomas presentes en las personas traumatizadas son malos es precisamente porque hacen referencia a hábitos. Así lo expone Santo Tomás:

⁷¹⁸ Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I-II q. 49 a. 1 in c.

El modo, o sea la determinación del sujeto en el orden accidental, puede entenderse, bien por relación a la misma naturaleza del sujeto, bien conforme a la acción y pasión que siguen a sus principios naturales -materia y forma-, bien conforme a la cantidad. Mas si se entiende el modo o la determinación del según la cantidad, de esta manera tendremos la cuarta especie de cualidad. Y puesto que la cantidad, en sí misma considerada, carece de movimiento y de la razón de bien o de mal, no concierne a la cuarta especie de cualidad el que una cosa esté bien o mal dispuesta, o sea transitoria o fija. - Pero el modo o determinación del sujeto conforme a la acción y pasión se considera en la segunda o tercera especie de cualidad; y por es en una y otra consideramos si una cosa se realiza fácil o difícilmente, o si es transitoria o permanente, y no se toma en cuenta el que tenga razón de bien o de mal, porque el movimiento y las pasiones no tienen razón de fin, en tanto que el bien y el mal se denominan por relación al fin. -Mas el modo o determinación del sujeto en orden a la naturaleza del ser pertenece a la primera especie de cualidad, que es el hábito y la disposición. Dice, en efecto, Aristóteles, hablando de los hábitos del alma y del cuerpo, que “son ciertas disposiciones de lo perfecto a lo óptimo; y cuando digo perfecto, significo lo que está en conformidad con su naturaleza”. Y puesto que la “forma y naturaleza del ser es el fin y la causa de que tal cosa exista”, como dice el mismo Aristóteles, por eso en la primera especie se considera el bien y el mal y también la mutabilidad fácil o difícil, en cuanto que cualquier naturaleza es fin de una generación y de un movimiento. De ahí que el Filósofo defina el hábito diciendo que es una “disposición conforme a la cual alguien está bien o mal dispuesto”. Y también dice que “por los hábitos estamos bien o mal dispuestos respecto a las pasiones”. Cuando, en efecto, el modo de ser conviene a la naturaleza de la cosa, tiene razón de bien; pero cuando no le conviene, tiene razón de mal Y como la naturaleza es lo primero que se considera en un ser, el hábito debe considerarse como primera especie de cualidad también.⁷¹⁹

En este pasaje, el Doctor Angélico realiza una distinción que merece la pena destacar en nuestro desarrollo. Y es que, precisamente porque tenemos una naturaleza humana, sentimos y padecemos de un determinado modo. Esto, en sí mismo, no es malo

⁷¹⁹ *Ibidem*, I-II q. 49 a. 2 in c.

ni bueno, pues no hay nada de malo en sentir miedo, dolor, tristeza, etc.; si no es porque nos disponemos a fines según nuestra naturaleza.

Esta ordenación puede ser fácilmente mutable o difícilmente mutable, lo que es criterio para distinguir el hábito de la disposición⁷²⁰. Como expone Santo Tomás, todo hábito es una especie de disposición, pero también dentro del género de disposiciones se contraponen las disposiciones de los hábitos. En esta contraposición, la disposición es la posesión imperfecta de esa cualidad, que puede perderse más fácilmente por razón de sus causas transmutables y es más fácilmente mudable por su naturaleza; mientras que el hábito es posesión perfecta, más difícil de perder y más estable.

Debemos distinguir a su vez dos especies de hábitos: los hábitos entitativos y los hábitos operativos, en función de si son hábitos que disponen a la naturaleza o a la potencia para obrar⁷²¹ (conforme a la definición de hábito anteriormente mostrada). No es lo mismo que poseamos el hábito entitativo de la salud, que es la ordenación de las partes del cuerpo, que poseer el hábito operativo de la prudencia que nos dispone para ordenar los medios al fin.

Podremos encontrar hábitos que tienen por sujeto el cuerpo⁷²², hábitos que tienen por sujeto las potencias sensibles⁷²³ y hábitos que se dan en el entendimiento⁷²⁴ y en la voluntad⁷²⁵. En el capítulo dedicado a la fundamentación de la psique humana hemos descrito toda esta diversidad de potencias. Es nuestra intención

⁷²⁰ *Ibidem*, I-II q. 49 a. 2 ad 3.

⁷²¹ *Ibidem*, I-II q. 50 a. 3 ad 3.

⁷²² *Ibidem*, I-II q. 50 a. 1 in c.

⁷²³ *Ibidem*, I-II q. 50 a. 3 in c.

⁷²⁴ *Ibidem*, I-II q. 50 a. 4 in c.

⁷²⁵ *Ibidem*, I-II q. 50 a. 5 in c.

mostrar cómo estas potencias pueden quedar alteradas en el desorden traumático y, para ello, es necesario mostrar en qué modo inhiere en ellas como sujetos los diferentes hábitos.

3.2. Los sujetos de los hábitos

Para poder decir que un sujeto necesita de hábitos se requiere, en primer lugar, que dicho sujeto aspire a fines con respecto a los cuales se encuentra en “potencia”; en segundo lugar, que en la consecución de dichos fines pueda ser determinado con respecto a estos fines de “muchos modos y por diversos objetos”; y, en tercer lugar, que, al disponerse hacia uno de esos objetos, existan diferentes potencias que deben ser a su vez dispuestas adecuadamente para alcanzar dichos fines⁷²⁶. Podemos decir que toda

⁷²⁶ *Ibidem*, I-II q. 49 a. 4 in c: «Como hemos dicho, el hábito es cierta disposición en orden a la naturaleza de una cosa y a su operación o fin, en virtud del cual algo queda bien o mal dispuesto respecto a estas cosas. Ahora bien, para que un ser tenga necesidad de disponerse en orden a otro se requieren tres condiciones. Primera, que el sujeto que es dispuesto sea distinto del fin para el cual se dispone, de tal manera que diga un orden semejante al que dice la potencia al acto. [...] Segunda, que el sujeto que se halla en estado de potencialidad respecto a otra cosa, sea determinable de muchos modos y por diversos objetos. [...] Tercera, que al disponer el sujeto a una de aquellas cosas a las cuales está en potencia, concurren varios elementos, los cuales, a su vez, pueden ordenarse de diversos modos, de manera que dispongan al sujeto bien o mal en orden a su forma y operación. [...] Llamamos disposiciones o hábitos a la salud, a la belleza y a otras cualidades semejantes que implican cierta ordenación entre sus partes, las cuales pueden ordenarse de diversos modos. Por esta razón dice el Filósofo que “el hábito es una disposición”; y la disposición es “el orden de un ser compuesto de partes; ordenación que puede ser o según el lugar, o según la potencia, o según la especie”. Por tanto, dándose muchos seres a cuya naturaleza y operaciones concurren necesariamente diversidad de elementos que pueden ser ordenados de diversas maneras, se sigue la necesidad de la existencia de los hábitos.»

persona humana es sujeto de hábitos, pues su forma no está determinada a una sola cosa⁷²⁷, pero: ¿sobre qué potencias inhieren estos hábitos? Puesto que son muchas las partes o potencias del hombre, que pueden ser determinadas por diferentes objetos y ordenadas a diferentes fines, existirán potencias que sean sujeto de hábitos para llevar a cabo su operación⁷²⁸. Los sujetos de estos hábitos pueden ser considerados en tanto que se encuentran dispuestos para asumir determinadas formas, o en tanto que su operación necesita ser ordenada⁷²⁹. Cuando alguien que era bello, después de un accidente de tráfico, queda desfigurado pierde ese

⁷²⁷ *Ibidem*, I-II q. 49 a. 4 ad 1: «Es cierto que la forma perfecciona la naturaleza de las cosas; pero es necesario que en orden a la forma se prepare el sujeto con alguna disposición.-Es más, la misma forma, a su vez, se ordena a la operación, que es o el fin un medio conducente al fin. Y si la forma está limitada solamente a una operación determinada, no se requiere ninguna otra disposición para aquella, fuera de la misma forma. Pero si la forma es tal que pueda obrar de diversos modos, como lo es el alma, es preciso que se disponga para sus operaciones por medio de hábitos.»

⁷²⁸ *Ibidem*, I-II q. 49 a. 4 ad 2: «La potencia, a veces, dice relación a muchos objetos, y es entonces cuando necesariamente exige una determinación por otro principio. Mas, si la potencia no se ordena a muchos objetos, no necesita de un hábito determinante, como ya se dijo. Por eso las fuerzas de la naturaleza no realizan sus operaciones mediante hábito alguno ya que por su propia naturaleza están ordenadas a un modo determinado de obrar.»

⁷²⁹ *Ibidem*, I-II q. 50 a. 1 in c: «El hábito es, como queda dicho, la disposición de un sujeto que está en potencia, bien para la forma, bien para la operación. Por consiguiente, el hábito, en cuanto significa y es una disposición para obrar, no reside principalmente en el cuerpo como en su sujeto. Y esto porque la actividad corporal procede siempre o de una cualidad natural del cuerpo, o del alma que mueve al cuerpo. En efecto, el cuerpo, para ejercer sus operaciones naturales, no precisa una disposición por medio de hábitos, porque la actividad natural está ordenada a obrar de un modo determinado, y, como se dijo, los hábitos sólo se requieren cuando el sujeto se halla en estado de potencialidad con respecto a muchos objetos. Cuando, por el contrario, la actividad natural proviene del alma mediante el cuerpo, más bien debe decirse que procede primariamente del alma. Pero si hablamos de la preparación del sujeto para la forma, entonces pueden darse hábitos en el cuerpo, pues dice al alma una relación semejante a la del sujeto a la forma. En este sentido la salud, la belleza y otras cualidades semejantes se llaman hábitos. Sin embargo, no son propiamente tales, puesto que sus causas, por su misma naturaleza, son fácilmente mudables.»

hábito de la belleza que era propio de su cuerpo. Pero cuando nos referimos a hábitos operativos, propiamente debemos decir que se trata de hábitos que primeramente son anímicos y secundariamente corporales⁷³⁰. Es cierto que la pérdida de la salud corporal como hábito debe ser tenida en cuenta en nuestro desarrollo, pero no en sí misma, pues toda enfermedad corporal podría ser considerada un desorden traumático. Si debemos considerar la enfermedad corporal, en los casos en los que la haya, es en virtud del desorden operacional que puede provocar en las potencias anímicas. Que me rompan las piernas puede ser considerado traumático corporalmente hablando, pero nuestra tarea es dar razón de un desorden de las potencias a las cuales sirve el cuerpo, y, por tanto, a las potencias que pueden quedar desordenadas por razón de dicho daño corporal. Si decimos desorden traumático (psicológicamente hablando) estamos haciendo referencia a hábitos que inhiere en potencias anímicas que se sirven o no del cuerpo. En este sentido, el psicólogo que atiende al traumatizado deberá tener en cuenta la enfermedad corporal (si existiera), pero no es paciente de dicho psicólogo si no existe un desorden operacional que inhiere en las potencias del alma⁷³¹.

⁷³⁰ *Ibidem*, I-II q. 50 a. 2 in c: «El hábito, hemos dicho, dispone en orden a la naturaleza o a la operación. Si, pues, consideramos el hábito en cuanto ordenado a la naturaleza, no puede estar en el alma-hablando solamente de la naturaleza humana- porque el alma es forma que perfecciona totalmente dicha naturaleza. Por lo cual, en este sentido, si se da algún hábito o disposición, es más bien en el cuerpo por orden al alma, que en el alma por orden al cuerpo [...] Por el contrario, si consideramos los hábitos en cuanto ordenados a la operación, es claro que es encuentran propiamente en el alma, porque ésta no se halla determinada a una sola operación, sino que es indiferente para muchas; condición requerida para que se den los hábitos. Y puesto que el alma obra por sus potencias como principios próximos, los hábitos residen en ellas como en su sujeto.»

⁷³¹ *Ibidem*, I-II q. 50 a. 3 ad 2: «De suyo, el accidente no puede ser sujeto de otro accidente. Mas sucede que entre los accidentes hay un cierto orden de yuxtaposición. En este sentido, el accidente que sustenta de algún modo a otro accidente se dice sujeto de éste, como la extensión es sujeto del color. De este modo, las potencias pueden ser sujeto de hábitos.»

Cuando estoy enfermo corporalmente me encuentro impotente para llevar a cabo diferentes operaciones, pero cuando no tengo un determinado hábito operativo, mi potencia no está adecuadamente ordenada a la mejor operación⁷³². El hombre al que le han cortado las piernas no puede caminar; pero el hombre traumatizado (psicológicamente hablando) por dicho corte puede llevar a cabo una serie de operaciones que se encuentran desordenadas, como ir en silla de ruedas con un miedo ante cualquier persona que se le acerque. Podemos decir, según lo anteriormente expuesto, que el trauma como desorden es una alteración de tipo habitual o un conjunto de alteraciones habituales que se encuentran englobadas en un desorden mayor. En este sentido, no solo podemos considerar la alteración habitual de cada una de las potencias, sino también su natural ordenación o jerarquía. Así, diremos que tan traumática es la memoria traumática como la falta de orden de toda la persona humana que incluye dicho desorden.

Como comenta Santo Tomás (y es de vital importancia que lo recojamos en nuestro desarrollo), las potencias pueden ser objeto de una doble consideración: como determinadas completamente por el “instinto de la naturaleza” o en tanto que “imperadas por la razón”⁷³³. Como ya comentamos en el epígrafe acerca de la

⁷³² *Ibidem*, I-II q. 50 a. 3 ad 3: «El hábito, en cuanto dispone para la naturaleza, precede a la potencia; y la potencia siempre se ordena a la operación, que es posterior, pues la naturaleza es principio de operación. Pero el hábito, cuyo sujeto es la potencia, no dice orden a la naturaleza, sino a la operación. Por consiguiente es posterior a la potencia.-Sin embargo, puede también decirse que el hábito precede a la potencia como lo completo a lo incompleto, y el acto a la potencia; porque el acto es anterior en el orden de la naturaleza, si bien la potencia, como dice el Filósofo, lo es en el orden de la generación y del tiempo.»

⁷³³ *Ibidem*, I-II q. 50 a. 3 in c: «Las potencias pueden ser objeto de una doble consideración: primero, en cuanto que obran movidas por un instinto de la naturaleza; segundo, en cuanto que actúan imperadas por la razón. En cuanto al primer caso se ordenan, con tendencia única y determinada, a un solo objeto, como toda naturaleza. Y así como las potencias naturales no son

voluntad, existe una consideración de dicha facultad en tanto que naturaleza, por la cual quería los primeros principios del orden práctico y quería el bien propio de cada una de las potencias bajo su imperio. Al mostrar esta idea expusimos el papel de la voluntad con respecto a las demás potencias; pero ahora queremos exponer cómo, cuando analizamos cada una de las potencias, expusimos aquello que por instinto de la naturaleza les hace operar. Sin embargo, muchas de esas potencias estaban sujetas al imperio racional, por el cual recibían una serie de perfecciones o hábitos que las hacía ordenarse o disponerse de un modo más perfecto. Este imperio es el que hace que cada una de las potencias imperadas pueda ser sujeto de hábitos operativos, precisamente por la característica esencial de todo hábito: su “voluntariedad”⁷³⁴.

Queda claro que las potencias vegetativas no pueden ser voluntarias, pues nadie quiere crecer y crece voluntariamente, nadie quiere tener hambre o dejar de tenerla voluntariamente, etc. En este sentido, no son sujetos de hábitos operativos, como tampoco

sujeto de hábitos, tampoco lo son las potencias sensitivas cuando obran movidas por este instinto de la naturaleza.-Pero cuando obran imperadas por la razón, pueden ordenarse a diversos objetos y de diferentes maneras. En este sentido las facultades sensitivas pueden sustentar hábitos que les dispongan bien o mal en orden a sus actos y objetos.»

⁷³⁴ *Ibidem*, I-II q. 50 a. 3 ad 2: «Los animales irracionales, dejados a sí mismos, no obran bajo el imperio de la razón, sino impulsados por el instinto natural. Por eso en ellos no se dan hábitos ordenados a sus operaciones, pero sí algunas disposiciones -la belleza y la salud- en orden a la naturaleza.-Mas los animales, en cuanto sometidos por la razón del hombre a ciertas costumbres o modos de obrar, pueden de alguna manera perfeccionarse por hábitos. De ahí la frase de San Agustín: “Vemos cómo las bestias más feroces por miedo al dolor se abstienen de los placeres más vehementes y cuando esto se hace costumbre en ellas, se las llama domesticadas y mansas”. Sin embargo, tales hábitos son imperfectos e impropios por carecer de una de sus condiciones esenciales: la voluntariedad. Es, en efecto, elemento indispensable que integra la definición de hábito el poder usarlo o no usarlos cuando uno quiere. Por consiguiente, hablando con propiedad, en los animales no se dan hábitos.»

en los sentidos externos. Sin embargo, cabe preguntarnos de la mano de Santo Tomás si en los sentidos internos y en el apetito sensible pueden darse hábitos⁷³⁵. La respuesta del Aquinate muestra cómo en los apetitos sensibles se dan hábitos en tanto que la voluntad los impera. Al afirmar esto está trayendo a colación esa doctrina acerca de la cual la perfección del apetito se da en la apetición del singular. Yo puedo querer voluntariamente a mi esposa, pero si en el día a día no la quiero singularmente y no siento ningún amor sensible por ella, no la quiero más que intelectualmente, por lo que daría lo mismo querer a mi esposa que a cualquier otra mujer. En cambio, en los sentidos internos esta respuesta es más compleja precisamente porque la perfección del conocimiento se da en el mismo entendimiento en donde se da la verdad. El bien de la imaginación es representar internamente en tanto que sentida; el bien de la cogitativa estimar dicha imagen; y el bien de la memoria conservar, representar y evocar dicha imagen estimada en tanto que pasada. Para tales operaciones no se requiere ningún hábito, la propia potencia las realiza adecuadamente como ocurre en los animales superiores. Sin embargo, estos tres sentidos internos conforman la llamada razón

⁷³⁵ *Ibidem*, I-II q. 50 a. 3 ad 3: «El apetito sensitivo está ordenado naturalmente a ser movido por el apetito racional, como dice Aristóteles; pero en el conocimiento las facultades racionales dependen en sus percepciones de las potencias sensitivas; por eso es más propio que haya hábitos en las facultades sensitivo-apetitivas que en las sensitivo-cognoscitivas, puesto que en la vida sensitiva sólo caben hábitos en cuanto obran bajo el imperio de la razón.-Sin embargo, puede también hablarse de hábitos cognoscitivos en los sentidos internos; tales son los que perfeccionan la memoria, la cogitativa y la imaginación. Por ello dice el Filósofo que “la costumbre facilita la memoria”. Y es que en realidad tales facultades obran frecuentemente dirigidas por la razón. Pero los sentidos externos, vista, oído, etc., no son capaces de recibir hábitos, porque esencialmente, debido a su disposición natural, se ordenan a actos determinados. Algo semejante sucede con los miembros del cuerpo: los hábitos deben ponerse, antes que en ellos, en los principios operativos que imperan su actividad.»

particular que sirve a la inteligencia. Este servicio a la inteligencia los dota de una serie de perfecciones que superan al animal, según las cuales podemos decir expresiones como “tengo un vago recuerdo”, “no sé cómo tomármelo”, “esto me suena, pero no sé bien por qué”. Todas estas expresiones hacen referencia a que estos tres sentidos internos, al servir en el hombre a un propósito superior pueden servir mejor o peor. Como indica Santo Tomás, la costumbre puede ser causa de una mejor memoria, de una mejor collatio, o de una imaginación más adecuada con lo sentido. Si la costumbre o la repetición de actos voluntarios de recordar, de estimar y de imaginar hace que estos sentidos puedan ser sujeto de hábitos, también la mala costumbre a la que se somete al paciente hace que dichos sentidos se dispongan peor para dicho servicio. La misma expresión “desbordamiento de los sentidos”, hace referencia a que, de alguna manera, determinadas costumbres o vivencias perversas pueden provocar un desorden en dichos sentidos. La noción de desbordamiento hace referencia a que existen determinados objetos que dichos sentidos internos no podrían asumir dentro de sus capacidades naturales, pero no es posible que algo que está naturalmente determinado se desborde, sino en tanto que es sujeto de algún hábito operativo. También la expresión “imaginaciones extrañas” hace referencia a que estos tres sentidos internos pueden llevar a cabo una operación desordenada, precisamente porque no se someten al imperio de la razón, lo que nos hace capaces de afirmar, que para tal imperio y que las imaginaciones sean conocidas, debe existir algún hábito en estos tres sentidos. Decimos que son hábitos, pero no cumplen con aquella característica del hábito que es la voluntariedad, pues no siempre que quiero tener buena memoria de algo la tengo, no siempre que quiero estimar adecuadamente una situación la estimo adecuadamente y no siempre puedo dejar de imaginar algo que no quiero imaginar. Es como un hábito, pero no cumple con toda la noción de hábito y, por esto, añade el Aquinate que si estos sentidos internos pueden ser sujetos de

hábitos o cuasihábitos es “secundariamente”⁷³⁶, o si se prefiere por su participación racional “extrínseca” a su naturaleza propia⁷³⁷. Esto lo podemos observar en el fenómeno de recordar mal. Cuando alguien recuerda mal está recordando que algo le falta a su recuerdo, que no puede acceder voluntariamente a un recuerdo, pero puede recordar. La operación de recordar está preservada, pues recordar imperfectamente también es recordar algo recordado y algo que no es recordado; pero dicha operación no es ordenada a lo que la razón requiere en un preciso instante. En la esfera cognoscitiva, solo el entendimiento es el que es sujeto de hábitos operativos estrictamente hablando, pero, en tanto que el fruto de la operación de los sentidos internos es su objeto y este objeto puede ser mejor o peor preparado, dichas potencias también pueden ser sujeto de estos cuasihábitos⁷³⁸.

⁷³⁶ *Ibidem*, I-II q. 50 a. 4 ad 3: «Es evidente que las facultades cognoscitivas cooperan eficazmente en la elaboración interna del objeto que ha de actualizar al entendimiento posible. Por eso la buena y fácil intelección depende del buen estado de dichas facultades, que se hallan íntimamente ligadas a las disposiciones orgánicas. Por razón de esta dependencia puede decirse que los hábitos intelectivos se encuentran secundariamente en tales facultades cognoscitivas, si bien principal y propiamente en el entendimiento posible.»

⁷³⁷ *Ibidem*, I-II q. 50 a. 4 in c: «[...] las potencias sensitivas no son racionales por su misma naturaleza, sino por una participación extrínseca. Ahora bien, la sabiduría, dice el Filósofo, la ciencia y el entendimiento -hábitos intelectuales- son racionales por su misma naturaleza. Por consiguiente, no pueden colocarse en las facultades sensitivas, sino en la inteligencia como en su sujeto. Además afirma expresamente que el entendimiento posible, al conocer (unión inteligible que identifica al sujeto cognoscente con la cosa conocida, y que se verifica en virtud de la actualización causada por las especies), “se actualiza al modo del que conoce una cosa, lo cual sucede desde el momento en que se capacita para obrar por sí mismo (en nuestro caso, para entender).»

⁷³⁸ *Ibidem*, I-II q. 50 a. 4 ad 1: «[...] El hábito no es una disposición del objeto para la potencia, sino más bien una disposición de la potencia para el objeto. Por consiguiente, es necesario que el hábito disponga y se encuentre en la potencia, que es principio de los actos, y no en aquellos que tiene respecto de la potencia razón de objeto. Ahora bien, la intelección no es algo común al alma y al cuerpo sino por la dependencia del fantasma o imagen sensible. Es manifiesto que tal imagen se compara al entendimiento como su

También podríamos proponer una razón más a esta consideración de los sentidos internos como sujeto de hábitos, y es precisamente porque, al definir la pasión consideramos una serie de elementos constitutivos de dicho acto del apetito sensible, a saber: la estimación, el impulso y la conmoción corporal. Sabemos que en las pasiones hay un elemento que es fundamentalmente cognoscitivo y que es resultado de estos tres sentidos internos. Cuando decimos que los apetitos son sujetos de hábitos de alguna manera también estamos diciendo que existe un elemento cognoscitivo en dicha pasión que es sujeto de ordenación. Cuando alguien quiere ser más fuerte ante una adversidad concreta, debe moderar su miedo y fomentar la audacia. Esta ordenación implica que exista una mejor valoración de las propias capacidades para resistir, una imagen más adecuada de uno mismo y del mal que acecha, un recuerdo de situaciones anteriormente afrontadas, etc. Todas estas operaciones hacen referencia a que dichos sentidos internos pueden ser sujetos de hábitos que los ordenen bien o mal.

Tenemos, por tanto, que serán sujeto de hábitos el entendimiento, la voluntad⁷³⁹, los apetitos sensibles⁷⁴⁰ y, en cierto modo

objeto. Por tanto, los hábitos intelectivos, hablando en sentido estricto, deben colocarse en el mismo entendimiento y no en los sentidos internos que producen tal imagen sensible, propia del compuesto. De ahí que sea necesario decir con toda propiedad que el entendimiento posible es sujeto de hábitos intelectuales, puesto que en sumo grado se halla en potencia para ser determinado por muchos objetos y de diversos modos.»

⁷³⁹ *Ibidem*, I-II q. 50 a. 5 in c: «Toda potencia, indiferente para obrar de diversos modos, requiere por necesidad algún hábito que la disponga rectamente a su acto. Ahora bien, la voluntad, siendo potencia racional, posee tal indiferencia. Luego precisa de algún hábito que le disponga adecuadamente a su acto. -Además, si tenemos en cuenta la misma noción de hábito (“cualidad que utilizamos libremente para facilitar nuestros actos”) se verá con claridad su relación directa con la voluntad.»

⁷⁴⁰ *Ibidem*, I-II q. 50 a. 5 ad 1: «Así como en el entendimiento encontramos las especies inteligibles, representaciones y semejanza del objeto que lo determinan y mueven a conocer, así es preciso que se dé en la voluntad y

también, los sentidos internos; precisamente porque en todos ellos el bien de la razón “se diversifica de muchas maneras”⁷⁴¹. Si para nuestra tarea estamos buscando el desorden, dicho desorden hará referencia a alguno de los diferentes sujetos anteriormente expuestos.

3.3. Génesis, aumento y disminución de los hábitos

Habiendo descrito cuales son las potencias que pueden ser sujeto de hábitos, debemos explicar cómo se originan estos hábitos, cómo aumentan y como disminuyen o se extinguen. Si decimos que el trauma es un desorden, significa que a tenor de lo acontecido en la víctima existen una serie de hábitos buenos que se han perdido y una serie de hábitos malos que se han establecido, y que dan razón del desorden.

La primera pregunta que nos surge al abordar esta cuestión es si el trauma como desorden afecta a hábitos que son naturales. Cuando Santo Tomás se pregunta si existen hábitos naturales nos responde lo siguiente:

Una cosa puede ser natural a otra de dos modos: uno, en cuanto que es exigido por razón de su naturaleza específica, como la risibilidad en el hombre y la tendencia a elevarse en el fuego; otro, en

facultades apetitivas algo que las determine y mueva a sus objetos respectivos, puesto que el acto de toda facultad apetitiva, como se dijo, consiste en una inclinación al objeto; pero cuando dichas facultades están suficientemente determinadas por su misma naturaleza a sus objetos, no requieren tal cualidad determinante. Ahora bien, como el fin de la vida humana exige que nuestro apetito se incline y use de medios o bienes concretos, a los cuales no dice una relación necesaria, se ve la necesidad de que en las facultades apetitivas haya ciertas cualidades determinantes, las cuales se llaman hábitos.»

⁷⁴¹ *Ibidem*, I-II q. 50 a. 5 ad 3: «Es cierto que la voluntad por su propia naturaleza se inclina al bien presentado por la razón; pero sucede con frecuencia que este bien se diversifica de muchas maneras. De ahí que la voluntad necesite una determinación por medio de hábitos para inclinarse con facilidad y prontitud al bien de la razón.»

cuanto que es exigido por la naturaleza individual, v.gr., la salud o enfermedad en Sócrates o Paltón dependen de su estado orgánico.- Además, respecto de ambos modos de considerar la naturaleza, puede, a su vez, decirse una cosa natural, o bien porque procede totalmente de la naturaleza, o bien porque procede sólo parcialmente de la naturaleza y de un principio extrínseco a la misma. Así, cuando uno sana por sí mismo, toda la salud proviene de la naturaleza; mientras que procede parcialmente cuando sana con la ayuda extrínseca de la medicina. Por lo tanto si hablamos del hábito en cuanto disposición del sujeto o materia en orden a la forma o naturaleza, puede ser natural en todos los sentidos explicados. En efecto, existen disposiciones naturales de tal manera exigidas por la especie humana, que sin ellas no puede subsistir tal naturaleza, disposiciones que dependen de la constitución específica de cada ser.-Mas, como toda disposición está condicionada a un aumento o disminución gradual de perfección, sucede que en los hombres se dan disposiciones diversas, debido a la complicación de su naturaleza individual. Disposiciones que pueden provenir: o bien totalmente de la naturaleza o bien en parte de la naturaleza y del principio extrínseco, como sucede en el caso de los que sana por medio de las medicinas. Pero, cuando el hábito es una disposición ordenada a la operación y cuyo sujeto-como dijimos-es una potencia del alma, puede decirse natural, no solo por razón de la naturaleza específica, sino también por la naturaleza individual. Por razón de la naturaleza específica, son los hábitos referentes al alma, la cual, como forma del cuerpo, constituye el principio específico; por razón de la naturaleza individual, son los hábitos que disponen al cuerpo que es el principio material. Sin embargo, de ninguno de los dos modos se dan hábitos totalmente naturales en el hombre; pero sí en los ángeles [...] Así pues, existen en los hombres hábitos impropia y parcialmente naturales, que son distintos en las facultades cognoscitivas y apetitivas. A así, en las potencias cognoscitivas, pueden existir hábitos naturales incoados, tanto por parte de la naturaleza específica como individual. En la naturaleza específica o por parte del alma, el entendimiento de los primeros principios, porque es propio de la naturaleza intelectual humana el conocer inmediatamente que el todo es mayor que la parte, adquirida la noción de todo y de parte; y lo mismo sucede con los demás principios. Mas el conocimiento de la parte y del todo le viene de las especies inteligibles recibidas de los objetos externos. Por eso el Filósofo muestra que el conocimiento de los primeros principios proviene de los sentidos.-Si, por el contrario, hablamos de los hábitos parcialmente naturales incoados en razón de la naturaleza individual, debe decirse que existen tales hábitos, en cuanto que algunos hombres, debido a la disposición de sus órganos, se capacitan para

entender mejor que otros, ya que para entender se requiere el concurso de las facultades sensitivas. En las facultades apetitivas no encontramos hábitos naturales en estado de incoación por parte del alma y en cuanto a la misma substancia del hábito; sólo hay principios de hábitos, como los principios del derecho natural, que son “gérmenes de las virtudes”. La razón es porque la tendencia a los objetos propios -a la cual se reduce tal incoación del hábito-más pertenece a la naturaleza de las facultades apetitivas que al mismo hábito. -Pero, no obstante, por parte del cuerpo y en la naturaleza individual, hay algunos hábitos apetitivos naturales incoados, pues vemos prácticamente que algunos están bien dispuestos- por las disposiciones orgánicas- para la castidad, mansedumbre y otras virtudes.⁷⁴²

La riqueza de su respuesta nos hace plantearnos en qué medida el desorden traumático puede afectar a hábitos naturales. A nuestro modo de entender, si el desorden traumático es un desorden que se establece en el ser humano como consecuencia de un principio exterior (evento traumático), los hábitos a los que afecte este desorden no pueden ser totalmente exigidos por la naturaleza, sino parcialmente naturales y parcialmente dependientes de un principio exterior. Existe algo exigido por la naturaleza específica y algo que depende del bien exterior. Estos hábitos impropia y parcialmente naturales presentes en las facultades cognoscitivas y apetitivas nos muestran cómo en el hombre existen una serie de inclinaciones o principios que son naturales, pero que deben ser de algún modo actualizados en la experiencia concreta. Yo puedo sentirme inclinado naturalmente a querer a mi padre pero lo entiendo al conocer a mi padre amable. Puedo tener el principio de que vivir en sociedad es naturalmente bueno pero tal principio no se actualiza si no encuentro bondad en la sociedad concreta en la que vivo. Si sostenemos que el desorden traumático es un desorden contra la naturaleza específica no es porque elimine esos principios, inclinaciones o semillas de virtudes, sino porque impide su actualización o su uso por razón

⁷⁴² *Ibidem*, I-II q. 51 a. 1 in c.

del principio exterior. No se puede atentar contra lo naturalmente exigido pues supondría extinguir al individuo completamente, pero sí que es posible atentar contra un ser humano en el caso particular, haciendo que aquellos bienes a los que se siente inclinado naturalmente sean apetecidos bajo razón de mal. No se puede extinguir el hábito de los primeros principios según el cual el hombre considera buena la familiaridad, pero sí que podemos someter al hombre a una vida en la que su familiaridad concreta sea algo mayoritariamente aversivo y doloroso.

Al sostener lo antinatural del desorden traumático y del evento traumático, estamos diciendo que, al atentar contra el modo de vivir natural y propio del hombre, determinados hábitos exigidos parcialmente por la naturaleza que nos llevan a operar de un modo naturalmente humano; son de algún modo contradichos en el caso particular, haciendo que determinados hábitos buenos no se actualicen, se extingan o disminuyan. En este sentido el desorden traumático es un desorden adquirido a raíz de la experiencia vivida que afecta a las exigencias de la naturaleza.

La génesis de hábitos adquiridos en el hombre se da precisamente porque existen en él “principios activos y pasivos de sus actos”, y mediante la repetición de estos actos pueden “engendrarse hábitos en sus facultades”⁷⁴³. El hombre puede “moverse

⁷⁴³ *Ibidem*, I-II q. 51 a. 2 in c: «Pero se dan agentes que a la vez son principios activos y pasivos de sus actos. Esto es evidente en la actividad humana. Efectivamente, los actos de las facultades apetitivas proceden de éstas, informadas por el conocimiento que presenta el bien, objeto de dichas facultades. Y, a su vez, el mismo entendimiento, al deducir las conclusiones, tiene como principio activo de las mismas una proposición evidente en sí. Por consiguiente, de tales actos pueden engendrarse hábitos en sus facultades, no ciertamente respecto del primer principio activo, sino en cuanto al principio que mueve al acto movido por otro, recibe una disposición por la actividad del agente. Por lo cual, la repetición de actos llega a formar en la potencia - en cuanto que es pasiva y movida- una cierta cualidad llamada hábito. Es de este modo como los hábitos de las virtudes morales y hábitos científicos se

a sí mismo bajo distintos aspectos”⁷⁴⁴ y así existen facultades pasivas que son movidas por principios más perfectos que actúan como agentes⁷⁴⁵. A su vez, actuando como agente puede a la vez ser dirigido por un principio del que toma “cierta perfección”⁷⁴⁶. Así, para la génesis de hábitos adquiridos, el hombre debe actuar como agente sobre sí mismo partiendo de una serie de principios impresos en su naturaleza. Podrá necesitarse un solo acto o múltiples actos para que se afiance un hábito, pero es claro que para la génesis de hábitos operativos es necesario el actuar⁷⁴⁷.

originan en las facultades apetitivas y cognoscitivas, en cuanto que son movidas por la razón y primeros principios respectivamente.»

⁷⁴⁴ *Ibidem*, I-II q. 51 a. 2 ad 2: «Un sujeto bajo una misma formalidad, no puede ser principio activo y pasivo del movimiento. Pero esto no quiere decir que un mismo ser no pueda moverse a sí mismo bajo distintos aspectos.»

⁷⁴⁵ *Ibidem*, I-II q. 51 a. 2 ad 3: «El acto que precede al hábito, en cuanto procedente del principio activo, proviene de un principio más perfecto que el hábito engendrado, como la razón es un principio más perfecto que los hábitos morales engendrados en las facultades apetitivas por la repetición de actos; y el entendimiento de los primeros principios es más perfecto que la ciencia de las conclusiones.»

⁷⁴⁶ *Ibidem*, I-II q. 51 a. 2 ad 1: «El agente, en cuanto tal, nada recibe; mas en cuanto obra bajo la moción de otro principio agente, recibe de él cierta perfección. Así es como se producen los hábitos.»

⁷⁴⁷ *Ibidem*, I-II q. 51 a. 3 in c: «Acabamos de decir que el hábito se engendra por actos, en cuanto que la potencia pasiva es actuada por un principio activo. Mas para que una cualidad pueda recibirse en un sujeto es preciso que el principio agente domine plenamente al elemento pasivo. [...] Ahora bien, es evidente que la razón, actuando como principio activo, no puede en un solo acto lograr un dominio pleno sobre la facultad apetitiva, pues ésta dice relación a muchos objetos y es determinable de diversos modos; mientras que la razón juzga en cada acto qué debe ser apetecido en estas particulares circunstancias. Es manifiesto, por lo tanto que un solo acto de la razón es insuficiente para obtener que la potencia apetitiva tienda a su objeto de un modo connatural y en todas las circunstancias, que es lo propio del hábito de la virtud. [...] En todas las facultades cognoscitivas nos encontramos con un doble estado de pasividad: uno, el del entendimiento posible, y otro, el del entendimiento denominado por Aristóteles “pasivo” o “razón particular”, que es integrada por las potencias cogitativa, memoria e imaginación. Si consideramos el primer estado de pasividad, puede darse un principio activo que domine totalmente y con un solo acto el elemento pasivo, como una

Los hábitos pueden aumentar o disminuir en sí mismos o considerados en abstracto, y según participe el sujeto de ese hábito o según la “intensidad” con la que se encuentre dicho hábito en la persona⁷⁴⁸. Según esto un hábito cognoscitivo o apetitivo puede ser alterado si las facultades tanto cognoscitivas como las apetitivas particulares son alteradas⁷⁴⁹. Nada nos impide afirmar que fruto de aquello que apuntamos acerca del trauma como pasión se modifique un hábito.

Sabiendo que los hábitos pueden aumentar y disminuir⁷⁵⁰, al considerar el desorden traumático deberemos hacer referencia al

proposición evidente en sí misma mueva necesariamente al entendimiento a asentir con firmeza, objeto que una proposición probable no puede alcanzar. En consecuencia, aun en el entendimiento posible se requieren muchos actos para la formación de los hábitos opinativos; mas para la elaboración del hábito científico basta un solo acto. -Sin embargo, si atendemos a las facultades cognoscitivas inferiores, es preciso reiterar los actos para que los objetos queden firmemente grabados en la memoria. De ahí las palabras del Filósofo: “La meditación afianza la memoria”. Finalmente, los hábitos o disposiciones orgánicas pueden formarse por un solo acto cuando el elemento activo posee una potencia extraordinaria, como una buena medicina puede restituir inmediatamente la salud.»

⁷⁴⁸ *Ibidem*, I-II q. 52 a. 1 in c: «Es claro, por lo tanto, que los hábitos y disposiciones, que se definen por relación a un término, pueden aumentar y disminuir de dos modos: uno, en sí mismo, como se habla de un mejor o peor estado de salud o de una ciencia mayor o menor según considere más o menos objetos; otro, en cuanto son participados por un sujeto. Quiere decir que una misma ciencia o salud se recibe con mayor o menor intensidad en un individuo o en otro, conforme a la diversa aptitud provienen, bien de la naturaleza o bien del ejercicio. Y es que el hábito y disposición no dan la especie al sujeto ni incluyen esencialmente la indivisibilidad.»

⁷⁴⁹ *Ibidem*, I-II q. 52 a. 1 ad 3: «El movimiento de alteración compete primariamente a las cualidades de tercera especie, y sólo secundariamente, a modo de consecuencia, a las de la primera; así, el cambio de un estado de temperatura influye y altera la salud del animal. Y, de un modo semejante, la alteración del estado pasional o del conocimiento sensitivo modifica las virtudes y las ciencias.»

⁷⁵⁰ *Ibidem*, I-II q. 52 a. 2 in c: «Hemos dicho, en efecto, que el aumento y disminución de las formas se realiza de un solo modo: no por razón de la forma, en sí misma considerada, sino en virtud de las diversas participaciones en el sujeto. Por consiguiente, tal aumento de los hábitos y de las otras

grado de radicación de dicho desorden o su profundidad⁷⁵¹. Como ya apuntamos al comienzo de este capítulo el desorden traumático implica un conjunto de desórdenes. El grado de desorden vendrá dado por el grado de radicación de ese mal en la operación de las potencias y en la falta de orden entre ellas.

Nos parece especialmente interesante el desarrollo que realiza Santo Tomás acerca de la destrucción del hábito de la ciencia. No

cualidades no se hace por adición de nuevas formas, sino por una participación más o menos perfecta de la misma forma. [...] Si entendemos, en efecto, este aumento de las formas por adición, debería ser: o por razón de la forma o por razón del sujeto. En el primer caso, como hemos dicho, la adición o substracción de una nueva forma cambiaría la especie, como varía la especie del color al pasar una cosa de lo pálido a lo blanco. -En el segundo, la adición sólo podría realizarse de dos modos: o bien porque una parte del sujeto recibe la forma que antes no tenía, como se dice que el frío se extiende de una parte del organismo a todo el cuerpo; o bien porque un sujeto yuxtapone a otro que participa de la misma forma, como un cuerpo cálido se une a otro cálido, y una materia blanca a otra blanca. Sin embargo, en ambos casos no se dice el cuerpo más caliente o más blanco por razón de la intensidad, sino mayor por razón de la extensión. Mas, como hemos dicho, algunos accidentes aumentan en sí mismos; aumento que puede hacerse por extensión o adición extrínseca. Así, por ejemplo, un movimiento crece en cuanto que se le añade algo, o por razón del tiempo que emplea o del camino que recorre. No obstante, permanece siempre la misma especie de movimiento, debido a la unidad del término. Por otra parte, también el movimiento aumenta en intensidad conforme a la distinta participación del sujeto, en cuanto que puede realizarse con mayor o menor facilidad y prontitud. -Del mismo modo puede también hablarse de un aumento de la ciencia en sí misma por adición; así, cuando conocemos mayor número de conclusiones geométricas, aumenta el mismo hábito científico sin cariar la especie. Sin embargo, la ciencia aumenta en intensidad en la medida en que es participada por el sujeto; es decir, en cuanto que un hombre raciocina y entiende más fácil y claramente que otro al considerar las mismas conclusiones. Por último, no parece que aumentan extensivamente los hábitos corporales, pues el animal no se dice sano o bueno sino cuando lo es en todas sus partes. Mas cuando logra una proporción y equilibrio más perfectos, esto se realiza por el cambio de las cualidades simples que lo integran, las cuales sólo crecen en intensidad por razón del sujeto que las participa.»

⁷⁵¹ *Ibidem*, I-II q. 52 a. 2 ad 2: «El agente que aumenta los hábitos siempre influye en el sujeto, pero no dándole una nueva forma. Sólo hace, o bien que el sujeto participe de un modo más perfecto la forma que ya poseía, o bien que ésta se extienda a más partes del sujeto.»

pretendemos decir que el traumatizado pierda dicho hábito, sino que existen partes integrales o necesarias en todos los hábitos como ocurre en la ciencia que pueden ser corrompidas o alteradas. Dicho hábito puede destruirse por dos motivos: en primer lugar, porque, aunque se encuentra “principalmente en un sujeto incorruptible” (intelecto posible), “secundariamente” se encuentra en sujetos corruptibles como son las “facultades sensorio-cognoscitivas”; y, en segundo lugar, por “la falsa argumentación” o “error, juzgando como bueno lo que no lo es y viceversa. Así, el juicio erróneo, ya sea por “ignorancia, pasión o elección” de la razón, también destruye las virtudes morales que dependen de dicho juicio⁷⁵².

⁷⁵² *Ibidem*, I-II q. 53 a. 1 in c: «Dícese que las formas se destruyen por la acción de sus contrarios e indirectamente por la desaparición de su sujeto. Si, pues, se dan hábitos cuyos sujetos son corruptibles y cuyas causas admiten principios eficientes contrarios, podían corromperse de ambos modos, como es claro en los hábitos orgánicos: salud y enfermedad. -Mas los hábitos cuyos sujetos son incorruptibles, no pueden destruirse indirectamente por la desaparición del sujeto. Hay, no obstante, ciertos hábitos que, si bien es cierto se encuentran principalmente en un sujeto incorruptible, secundariamente se hallan en sujetos corruptibles, como la ciencia está primariamente en el entendimiento posible y secundariamente en las facultades sensorio-cognoscitivas. Luego su corrupción accidental o indirecta sólo se explica por razón de las potencias sensitivas, y no por razón del entendimiento. Pero es necesario examinar si tales hábitos son en sí mismos corruptibles. La condición indispensable para esto es que el hábito tenga algún elemento contrario, ya por parte de su naturaleza, ya por parte de su causa; pues, si no lo tiene no es posible ese modo de corrupción. Ahora bien, es manifiesto que una idea que existe en el entendimiento posible no tiene contrario, y que su causa -el entendimiento agente- tampoco puede tenerlo. Por lo mismo, si se da en la inteligencia algún hábito causado inmediatamente por el entendimiento agente, tal hábito es incorruptible directa e indirectamente. Tales son los hábitos de los primeros principios, tanto del orden especulativo como práctico: ningún olvido ni error puede aniquilarlos. Es lo que dice el Filósofo hablando de la prudencia: “no se pierde por el olvido”. -En cambio, hay en el entendimiento posible un hábito causado por la razón discursiva: el hábito de las conclusiones, llamado ciencia, cuya causa puede tener un doble contrario: uno, el que proviene de las mismas proposiciones que utiliza la razón, pues a esta afirmación: “lo bueno es bueno”, se opone contrariamente: “lo

Con su exposición no queremos decir que el trauma sea falta de ciencia, pero sí queremos rescatar la importancia que la buena disposición de estas facultades particulares, que conforman la razón particular, tiene para el uso de hábitos estrictamente hablando. Al ser posible que estas disposiciones queden corrompidas en alguna medida cabe que la persona que las tiene participe menos de esos hábitos en los cuales se integran esas disposiciones⁷⁵³. Un hábito intelectual como la ciencia también puede disminuir o destruirse por el olvido o por “cesación del acto”. Así cuando el hombre “suspende el uso del hábito intelectual” y no puede suspender las “imaginaciones extrañas que inducen a ideas contrarias a la verdad” no puede juzgar con “rectitud”⁷⁵⁴.

bueno no es bueno”. Otro, por parte del mismo raciocinio: al silogismo sofisticado se opone el dialéctico o demostrativo. Así, pues, es evidente que el hábito opinativo y el científico pueden destruirse por una falsa argumentación. Pues ya decía el Filósofo que “el error destruye la ciencia”. Respecto a las virtudes, unas -las intelectuales-, que residen en el entendimiento, están sujetas a las mismas condiciones que la ciencia y la opinión. -Otras son las morales, que perfeccionan las facultades apetitivas del alma, y lo mismo debe decirse de sus vicios opuestos; todos estos hábitos son causados al ser movido el apetito por la razón. Por eso, el juicio contrario de la razón que desvía los movimientos afectivos, ya por ignorancia pasión o elección, destruye el hábito de la virtud o del vicio.»

⁷⁵³ *Ibidem*, I-II q. 53 a. 2 ad 1: «El hábito, considerado en sí mismo, es una forma simple, y en cuanto tal, no admite disminución; pero si la admite según diverso modo en que puede ser participada. Diversidad que proviene de la indeterminación de la potencia del sujeto participante, la cual puede, o recibir una forma en diversos grados, o extenderse a más o menos sujetos.»

⁷⁵⁴ *Ibidem*, I-II q. 53 a. 3 in c: «Existe una doble causalidad eficiente en las cosas: una directa, propia del que se mueve por su propia forma, como el fuego por su misma naturaleza caliente; otra accidental, que elimina indirectamente los obstáculos. En este segundo sentido, la cesación del acto disminuye y corrompe los hábitos, en cuanto que suspende la actividad que preservaba al hábito de las causas de su corrupción y disminución, pues, como se dijo, los hábitos se corrompen y disminuyen directamente por la acción de una forma contraria. Por consiguiente, las formas contrarias a los hábitos que deben ser eliminadas por su actividad, y que se desarrollan a través del tiempo-debilitan y destruyen los hábitos al cesar el ejercicio, como se ve en la ciencia y en la virtud. Es manifiesto, en efecto, que el hábito de la virtud

De este modo, no solo se cesa en su acto, sino que el influjo de una forma contraria influye en que no se pueda conocer lo sucedido⁷⁵⁵. Si además este desorden se perpetúa en el tiempo o se repite dicho suceso en diversos momentos, las consecuencias serán devastadoras⁷⁵⁶.

De esta reflexión podemos resaltar que existen determinadas disposiciones presentes en los sentidos internos que conforman la razón particular que, como consecuencia de vivir un trauma pueden quedar alteradas. La repercusión de estas indisposiciones en el desarrollo, aumento y génesis de hábitos provoca que, en el caso del desorden traumático pueda adquirir manifestaciones muy diferentes, en función de aquellos hábitos estrictamente hablando cuyo uso es impedido.

moral dispone al hombre para la elección del justo medio en nuestras pasiones y operaciones. Ahora bien, cuando uno no hace uso del hábito virtuoso para moderar sus propias pasiones y operaciones, la inclinación desordenada del apetito sensitivo y el influjo de otras causas exteriores necesariamente producen muchos actos que contrarían el orden de la virtud. Luego la virtud puede desaparecer o disminuir por la cesación de su acto.-Lo mismo sucede con los hábitos intelectuales, que disponen al hombre para juzgar rectamente de las cosas sensibles. Así, cuando el hombre suspende el uso del hábito intelectual, surgen imaginaciones extrañas que inducen a ideas contrarias a la verdad; de tal manera que, si el uso frecuente del hábito no reprime tales desviaciones, el hombre se hace menos apto para juzgar con rectitud y a veces llega a juicios contrarios. Así la cesación del acto disminuye, y a veces destruye, los hábitos intelectuales.»

⁷⁵⁵ *Ibidem*, I-II q. 53 a. 3 ad 2: «Los hábitos disminuyen o desaparecen indirectamente, como dijimos, por cesación de su actividad; la cual es el obstáculo que oponen al influjo de las formas contrarias.»

⁷⁵⁶ *Ibidem*, I-II q. 53 a. 3 ad 3: «La parte intelectual del alma en sí misma trasciende toda medida de tiempo; mas no así la parte sensitiva, que con el transcurso del tiempo se altera, tanto en sus facultades apetitivas como cognoscitivas. De ahí las palabras del Filósofo: el tiempo es causa del olvido.»

3.4. Los hábitos buenos y malos

Los hábitos buenos o malos se diferencian por la disposición conveniente o disconforme con la naturaleza, así los hábitos malos disponen a actos no convenientes con la naturaleza. Pueden ser contrarios a la naturaleza humana o contrarios a la razón⁷⁵⁷.

⁷⁵⁷ *Ibidem*, I-II q. 54 a. 3 in c: «Como hemos dicho, los hábitos se distinguen específicamente no sólo por razón de sus objetos y principios activos, sino también por razón de la naturaleza; distinción que, a su vez, puede ser doble: una por razón de la conformidad o disconformidad con la naturaleza: de esta manera se distinguen específicamente el hábito bueno y malo. Se dice bueno o malo, según que disponga para un acto conveniente o no con la naturaleza del que obra; así, los actos de las virtudes son convenientes con la naturaleza humana; y los hábitos malos disponen a actos no convenientes con la misma. Es claro, en consecuencia, que la diferencia del bien y mal distingue específicamente los hábitos. Otro modo de distinción del hábito por orden a la naturaleza es la distinta disposición del mismo, bien para un acto conveniente a la naturaleza superior, bien a la naturaleza inferior. Así, la virtud humana, que dispone para un acto conveniente a la naturaleza humana, se distingue de la virtud divina o heroica, la cual dispone convenientemente a una naturaleza superior.»

Sabemos que el entendimiento puede ser sujeto de diversos hábitos⁷⁵⁸. Sabemos además que existen hábitos en el apetito sensible⁷⁵⁹ y que en tanto que obedecen a la razón son racionales por

⁷⁵⁸ *Ibidem*, I-II q. 56 a. 3 in c: «La virtud, como dijimos, es el hábito por el cual se obra bien. De dos maneras un hábito se ordena al acto humano. Primero, en cuanto que por él adquiere el hombre la capacidad para obrar bien. Así, por el hábito de la gramática el hombre tiene la capacidad de hablar correctamente. Sin embargo, la gramática no hace que el hombre hable siempre correctamente, puesto que un gramático puede decir barbarismos o solecismos. Y lo mismo sucede en otras ciencias y artes. -Segundo, un hábito puede conferir no solamente la aptitud para obrar, sino también el recto uso de tal aptitud; por ejemplo, la justicia da al hombre no sólo la pronta voluntad para obrar lo justo, sino que también le hace obrar justamente. Y puesto que el nombre de bien, como el de ente, no se da pura y simplemente a una cosa en cuanto que está en potencia, sino en cuanto que está en acto, solamente por los hábitos de esta segunda modalidad se dice pura y simplemente que un hombre obra el bien y es bueno; por ejemplo, que es justo o moderado; y lo mismo debe decirse respecto de otras virtudes semejantes. Y siendo la virtud la que hace bueno a su poseedor y buena su obra, son éstos los hábitos que llevan el nombre puro y simple de virtudes, porque hacen que la obra sea actualmente buena y bueno también su poseedor. Por el contrario, los hábitos de la primera modalidad no se dicen de modo absoluto virtudes, porque no hacen buena la obra, sino que confieren cierta capacidad para hacerla tal, y porque no hacen a su poseedor bueno absolutamente. En efecto, no se llama simplemente bueno a un hombre por el solo hecho de ser sabio y artifice, sino que se llama bueno relativamente [...] De aquí que el sujeto del hábito, que se llama virtud en un sentido relativo, puede residir en el entendimiento, y no sólo en el entendimiento práctico, sino también en el especulativo, prescindiendo de todo orden a la voluntad; por eso el Filósofo señala que la ciencia, la sabiduría y el entendimiento, y también el arte, son virtudes intelectuales. Por el contrario, el sujeto del hábito, llamado virtud en sentido puro y simple, no puede ser sino la voluntad u otra potencia en cuanto movida por la voluntad. Y la razón es porque la voluntad mueve a obrar a todas las demás potencias que de algún modo son racionales, como hemos visto; así cuando alguien obra bien actualmente, lo debe a tener buena voluntad. [...] Pero sucede que la voluntad mueve al entendimiento como alas demás facultades; así, considera el hombre algo actualmente porque quiere hacerlo así. Por eso el entendimiento, en cuanto que dice orden a la voluntad, puede ser sujeto de la virtud estrictamente dicha. Y de este modo el entendimiento especulativo o razón, es sujeto de la fe; pues para dar su asentimiento a las cosas de fe, el entendimiento es movido por el imperio de la voluntad, puesto que “nadie cree si no quiere”. -Por otra parte, el entendimiento práctico es sujeto de la prudencia. Siendo la prudencia recta razón

“participación”⁷⁶⁰. Santo Tomás llega incluso a mostrar la necesidad de que existan estos hábitos, para que se dispongan bien⁷⁶¹,

de lo practicable, para poseerla el hombre debe estar bien dispuesto respecto a los principios de nuestras razones de obrar, que son los fines; y respecto a los fines, esta disposición se alcanza por la rectitud de la voluntad, como respecto a los principios de orden especulativo se obtiene mediante la luz natural del entendimiento agente. Por eso, de la misma manera que la ciencia-recta razón en materia especulativa-tiene por sujeto el entendimiento especulativo en relación con el entendimiento agente, así la prudencia tiene por sujeto el entendimiento práctico en relación con la voluntad recta.»

⁷⁵⁹ *Ibidem*, I-II q. 56 a. 4 in c: «El apetito sensible y el concupiscible pueden considerarse de dos modos: en primer lugar, en sí mismos, en cuanto que son partes del apetito sensitivo, y, así considerados, no pueden ser sujeto de la virtud. En segundo lugar, en cuanto participan de la razón, pues naturalmente están destinados a obedecerla, y, así considerados, pueden ser sujetos de la virtud humana, pues son principios de acción humana en la medida que participan de la razón. Y a estas potencias es preciso asignarles virtudes. Es evidente que en el irascible y concupiscible se dan algunas virtudes. Porque el acto que procede de una potencia en cuanto movida por otra, no puede ser perfecto si ambas potencias no están bien dispuestas al acto; así el acto del artífice no puede ser conveniente si el artífice y su instrumento no están bien dispuestos para obrar. Por consiguiente, cuando se trata de materias en que operan el irascible y concupiscible, en cuanto movidos por la razón, es necesario que el hábito que asegura la perfección de su acto se encuentre no sólo en la razón, sino también en ellos. Y como la buena disposición de una potencia que mueve siendo movida depende de su conformidad con la potencia que a ella le mueve, síguese que la virtud que reside en el irascible y concupiscible no es otra cosa que la conformidad habitual de estas potencias con la razón.»

⁷⁶⁰ *Ibidem*, I-II q. 56 a. 4 ad 1: «El irascible y concupiscible [...]en cuanto que, obedeciendo a la razón, vienen a ser racionales por participación.»

⁷⁶¹ *Ibidem*, I-II q. 56 a. 5 ad 2: «El cuerpo es regido por el alma de distinta manera a como el concupiscible e irascible lo son por la razón. Así, el cuerpo obedece a voluntad e irresistiblemente al alma en aquellas cosas en que tiene aptitud natural para ser movido por ella. Por eso dice el Filósofo: “El alma rige al cuerpo con poder despótico”, como un señor a su esclavo; de ahí que todo el movimiento del cuerpo se refiera al alma. Por esta razón, la virtud no está en el cuerpo, sino en el alma.-Pero el irascible y concupiscible no obedecen ciegamente a la razón, sino que tienen movimientos propios, que a veces se oponen a la razón; de ahí que diga el Filósofo: “La razón dirige el apetito irascible y concupiscible con poder político”, es decir, con el que son regidos los hombres libres, que hacen su voluntad en algunas cosas. Por eso en el irascible y concupiscible debe haber algunas virtudes, por las cuales se dispongan bien a su operación.»

siendo fundamental su correcta ordenación para el desarrollo de la prudencia⁷⁶² y tantos otros hábitos.

En los sentidos internos existen disposiciones, pero dichas disposiciones no son hábitos virtuosos porque no se “consume” la verdad en ellos, es decir, son “disposición” o indisposición para el conocimiento intelectual⁷⁶³. Así dichos sentidos internos mueven⁷⁶⁴ a la inteligencia que consume el conocimiento de la verdad. Sin embargo, debemos precisar que en tanto que participan

⁷⁶² *Ibidem*, I-II q. 56 a. 5 ad 4: «En la elección hay dos cosas: la intención del fin, que pertenece a la virtud moral, y la selección de los medios para el fin, que pertenece a la prudencia, como dice Aristóteles. Ahora bien, cuando se tiene recta intención del fin respecto de las pasiones del alma, es debido a una buena disposición del irascible y concupiscible. De ahí que las virtudes morales, concernientes a las pasiones, residan en el irascible y concupiscible; mas la prudencia está en la razón.»

⁷⁶³ *Ibidem*, I-II q. 56 a. 5 in c: «En las facultades internas de conocimiento sensitivo hay hábitos. Consta principalmente por las palabras del filósofo, cuando dice “para acordarse de una cosa después de otra interviene la costumbre, que es como una segunda naturaleza”; pero el estado consuetudinal no es otra cosa que un hábito adquirido por una costumbre en la memoria y en las demás facultades de conocimiento sensitivo no constituye hábito propiamente dicho, sino algo anejo a los hábitos de la parte intelectual, como ya dijimos. Pero aun cuando haya hábitos en tales facultades, no puede decirse que sean virtudes. La virtud, en efecto, es un hábito perfecto por el cual no se pueden hacer más que buenas obras; de ahí que la virtud resida en aquella facultad que es capaz de consumir una buena obra. Mas el conocimiento de lo verdadero no se consume en las facultades sensibles aprehensivas, sino que éstas son más bien disposición para el conocimiento intelectual. Por eso las virtudes por las cuales se conoce la verdad no se dan en estas facultades, sino en el entendimiento o razón.»

⁷⁶⁴ *Ibidem*, I-II q. 56 a. 5 ad 1: «El apetito sensitivo, respecto de la voluntad, que es el apetito racional, es como movido por ella. De aquí que la actividad de la potencia apetitiva se consume en el apetito sensitivo y sea por ello sujeto de la virtud. Pero las facultades de conocimiento sensitivo, respecto del entendimiento, se comportan más bien como motrices, puesto que las imágenes, son para el alma intelectual como los colores para la vista, como dice Aristóteles. Por consiguiente, la acción de conocer se consume en el entendimiento; por eso las virtudes cognoscitivas residen en el entendimiento o razón.»

de la razón particular (imaginación, cogitativa y memoria), es decir, en tanto que, perfeccionados por la razón, la verdad particular se da en ellos y, por tanto, pueden ser denominadas dichas disposiciones con la palabra hábito. Así, por ejemplo, la buena memoria es condición indispensable sin la cual no se puede mover a la prudencia, es “parte integral” de ella⁷⁶⁵. En este sentido, vemos cómo no se trata de memoria solo como sentido interno, sino en tanto que perfeccionada y sirviendo a la razón particular. De este modo no es solo toda potencia apetitiva racional por participación⁷⁶⁶, sino también aquellos sentidos internos que son de algún modo perfeccionados racionalmente (imaginación, cogitativa y memoria)⁷⁶⁷.

Los hábitos intelectuales son llamados virtud porque confieren la “facultad para obrar bien” pero no inclinan necesariamente a su recto uso⁷⁶⁸. Dichos hábitos son operativos y se subdividen en

⁷⁶⁵ *Ibidem*, I-II q. 56 a. 5 ad 3: «No se pone la memoria como parte de la prudencia a la manera que la especie es parte de un género: ello sería hacer de la misma memoria una virtud propiamente dicha; sino que se quiere significar que una de las condiciones requeridas para la prudencia es la buena memoria, que de esta suerte viene a ser, respecto de la prudencia, como una parte integral.»

⁷⁶⁶ *Ibidem*, I-II q. 56 a. 6 ad 2: «No solamente el irascible y concupiscible son racionales por participación, sino en general “toda facultad apetitiva”, como dice el Filósofo. Ahora bien, la voluntad es facultad apetitiva. Por tanto, si alguna virtud hay en la voluntad, será moral, a menos que sea teológica, como más adelante veremos.»

⁷⁶⁷ BASSO, D. M., *Los principios internos de la actividad moral*, p.124-125: «En los sentidos humanos internos, sin embargo, a causa de su proximidad con la razón, existe una inclinación a ser adiestrados o disciplinados por ella; tal es el caso de la imaginación, de la memoria y de la cogitativa. Esas habilidades no son hábitos en sentido estricto, pero pueden ser consideradas disposiciones secundarias e instrumentalmente subordinadas a los hábitos intelectuales.»

⁷⁶⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología* I-II q.57 a.1 in c: «Puesto que toda virtud se define por orden al bien, como se dijo, un hábito, ya lo hemos notado, puede llamarse virtud por dos razones: primera, porque da facultad para obrar bien; segunda, porque junto con la facultad confiere también su buen uso; y esto, como ya se ha dicho, compete solamente a aquellos hábitos

prácticos o especulativos en función de si se ordenan a la obra exterior o a “la obra interna del entendimiento”⁷⁶⁹. Las virtudes también se dividen en cognoscitivas y apetitivas en función de si se ocupan de los “objetos” de la bienaventuranza o de los “actos” por los cuales se llega a dicha bienaventuranza⁷⁷⁰.

Santo Tomás diferencia 3 hábitos intelectuales especulativos. En primer lugar, está el “hábito de los primeros principios” que son evidentes por sí mismos o “entendimiento”; en segundo lugar, la

que afectan a la parte apetitiva, porque es la facultad apetitiva, porque es la facultad apetitiva del alma la que aplica a sus respectivos actos todas las potencias y hábitos. Ahora bien, como los hábitos intelectuales especulativos no perfeccionan la parte apetitiva ni la afectan de ningún modo, sino sólo la intelectual, pueden ciertamente llamarse virtudes en cuanto que confieren aptitud para la buena operación, es decir, para considerar la verdad (puesto que tal es el acto bueno del entendimiento); pero no se llaman virtudes por la segunda razón, como si confirieran el recto uso de la potencia o hábito. En efecto, por el hecho de poseer el hábito de una ciencia especulativa, uno no está necesariamente inclinado a usar de él, sino que únicamente se hace capaz de conocer la verdad en aquellas materias cuya ciencia posee. Pero usar de la ciencia adquirida es efecto del impulso de la voluntad; por eso una virtud que perfecciona la voluntad como la caridad o la justicia, hace que se use bien de los hábitos especulativos. Y de ahí también que en los actos de estos hábitos puede darse el mérito si se hacen por caridad; y así dice San Gregorio que “la vida contemplativa tiene mayor mérito que la activa”.

⁷⁶⁹ *Ibidem*, I-II q. 57 a. 1 ad 1: «Hay dos clases de obras: la exterior y la interior. Luego lo práctico u operativo, que se distingue por oposición a lo especulativo, se convive en función de la obra externa, a la cual no se ordena el hábito especulativo; y, sin embargo, se ordena a la obra interna del entendimiento, que consiste en considerar la verdad, y en este sentido es hábito operativo.»

⁷⁷⁰ *Ibidem*, I-II q. 57 a. 1 ad 2: «La virtud concierne a las cosas de dos modos: en primer lugar, comprende los objetos; y desde este punto de vista, las virtudes especulativas no se ocupan de los medios por los cuales el hombre llega a ser bienaventurado, a menos que la partícula “por” indique la causa eficiente o el objeto de la perfecta bienaventuranza, Dios, que es el objeto supremo de contemplación.-En segundo lugar comprende los actos, y en este sentido las virtudes intelectuales se refieren a aquellos medios por los cuales el hombre se hace bienaventurado, ya porque los actos de estas virtudes puedan ser meritorios, como se dijo; ya porque son un comienzo de la perfecta bienaventuranza que consiste, como queda explicado, en la contemplación de la verdad.»

“sabiduría” o hábito de las “causas supremas” a las cuales se accede por “investigación”; y, en tercer lugar, la “ciencia” que versa sobre “las verdades que son últimas en este o aquel género de verdades cognoscibles”⁷⁷¹. Dichos hábitos intelectuales especulativos no se diferencian entre sí del mismo modo, sino que existe una jerarquía, y así, la ciencia depende de algo más elevado que es el entendimiento y a su vez ambas dependen de la sabiduría que es “totalmente superior”, por lo que la sabiduría “juzga de las conclusiones de las ciencias y los principios en que se basan”⁷⁷².

⁷⁷¹ *Ibidem*, I-II q. 57 a. 2 in c: «Como hemos dicho ya, la virtud intelectual especulativa es la que perfecciona el entendimiento especulativo para considerar la verdad, pues que tal es su buena operación. Ahora bien, lo verdadero es cognoscible de dos maneras: en cuanto que es evidente por sí mismo o por otra cosa. Lo que tiene evidencia por sí mismo es como un principio y la inteligencia lo percibe inmediatamente; por eso el hábito que en la consideración de esta verdad perfecciona el entendimiento se llama “entendimiento”, que es el hábito de los primeros principios. La verdad, conocida a través de otra cosa, no es percibida por la inteligencia inmediatamente, sino mediante la investigación de la razón, y tiene razón de término, que puede ser, o último en un determinado género, o último respecto de todo el conocimiento humano. Y puesto “que las cosas menos cognoscibles para nosotros son las más cognoscibles en sí mismas”, como dice el Filósofo, se sigue que lo último respecto de todo el conocimiento humano es en sí lo primero y lo más cognoscible. Y de tales verdades se ocupa la sabiduría, que considera las causas supremas, como dice Aristóteles. Por eso juzga y ordena rectamente acerca de todas las verdades, porque no puede darse un juicio perfectivo y universal a no ser por resolución a las primeras causas. Y en orden a las verdades que son últimas en este o aquel determinado género de verdades cognoscibles, es la ciencia la que perfecciona al entendimiento. De aquí que, según los géneros distintos de verdades cognoscibles, se diversifiquen los hábitos científicos, en tanto que la sabiduría es una.»

⁷⁷² *Ibidem*, I-II q. 57 a. 2 ad 2: «[...] si rectamente se juzga, estas tres virtudes no se distinguen por igual entre sí, sino según cierto orden, como sucede en el todo potencial, donde una parte es más perfecta que otra; por ejemplo, el alma racional es más perfecta que la sensitiva, y ésta más que la vegetativa. De esta manera, en efecto, la ciencia depende del entendimiento como de algo más elevado; y una y otra dependen de la sabiduría como de algo totalmente superior, puesto que la sabiduría contiene el entendimiento y la

Es ahora cuando queremos detenernos en la prudencia y su afectación en el trauma. Esta virtud tiene por sujeto la razón y presupone la rectitud de la voluntad⁷⁷³, es definida como “recta razón en el obrar”⁷⁷⁴ y es la virtud por la cual nos aconsejamos bien “en

ciencia, ya que juzga de las conclusiones de las ciencias y los principios en que se basan.»

⁷⁷³ *Ibidem*, I-II q. 56 a. 2 ad 3: «La prudencia está realmente en la razón como en su sujeto, pero presupone como principio la rectitud de la voluntad, según veremos más adelante.»

⁷⁷⁴ *Ibidem*, I-II q. 57 a.4 in c: «Donde hay diversa razón de virtud se dan virtudes distintas. Pero ya queda dicho que hay hábitos que poseen la razón de virtud por el solo hecho de conferir capacidad para obrar bien; en tanto que otros son virtudes no sólo por dar esa capacidad, sino también el uso de ella. Ahora bien, el arte sólo da la facultad de obrar bien, puesto que no dice relación alguna al apetito. La prudencia, por el contrario, da no solamente la aptitud para obrar bien, sino también el uso de tal aptitud; dice, en efecto, relación al apetito en cuanto que presupone su rectitud. La razón de esta diferencia está en que el arte es “la recta razón en la producción de las cosas”, mientras que la prudencia es “la recta razón en el obrar”. He aquí la diferencia que hay entre hacer y obrar, según el Filósofo: el primero es una acción que pasa a una materia exterior-edificar, cortar, etc.-;el segundo es acto que permanece en el mismo agente-ver, amar, etc.-. Así, pues, la prudencia, respecto de esta actividad humana que es el uso de potencias y hábitos, está en la misma relación que el arte respecto a las obras externas, porque una y otra son la perfecta razón de las cosas a que se aplican. Ahora bien, la perfección y rectitud de la razón en materias especulativas depende de los principios, a partir de los cuales hace ella sus deducciones; así la ciencia depende, lo hemos dicho ya, del entendimiento, que es el hábito de los primeros principios, y lo presupone. Mas en los actos humanos los fines juegan el mismo papel que los principios en las materias especulativas, como dice Aristóteles. Por eso la prudencia, que es la recta razón en el obrar requiere en el hombre buena disposición acerca de los fines, y esto depende de la rectitud del apetito. De ahí que la prudencia exija la virtud moral que rectifique el apetito. Así se explica que sea más de alabar el artífice que yerra conscientemente que aquel que comete las faltas sin querer; mientras que pecar voluntariamente contra la prudencia es peor que faltar involuntariamente a ella; y es que la rectitud de voluntad es esencial a la prudencia, pero no al arte. Por consiguiente, es manifiesto que la prudencia es virtud distinta del arte.»

materias que se refieren a la vida íntegra del hombre”⁷⁷⁵. La virtud por la cual ordenamos los medios al fin y que es “necesaria para vivir bien”⁷⁷⁶. No se trata de obrar bien por otro sino por uno mismo⁷⁷⁷.

Según comenta Santo Tomás, como partes integrales de esta virtud encontramos la buena memoria y la inteligencia de lo presente⁷⁷⁸. No es de extrañar que esta virtud se encuentre grave-

⁷⁷⁵ *Ibidem*, I-II q. 57 a. 4 ad 3: «La prudencia aconseja bien en materias que tocan a la vida íntegra del hombre y al fin último de la vida humana; pero el consejo, en algunas artes, es acerca de cosas que atañen a los fines propios de esas artes. De ahí que algunos hombres, en cuanto que son buenos consejeros en asuntos de guerra o navegación, reciben el nombre de prudentes caudillos o pilotos, pero no simplemente el calificativo de hombres prudentes. Tal calificativo sólo se aplica a aquellos que aconsejan bien en materias que se refieren a la vida íntegra del hombre.»

⁷⁷⁶ *Ibidem*, I-II q. 57 a. 5 in c: «La prudencia es la virtud más necesaria para la vida humana. Vivir bien, en efecto, consiste en obrar bien. Mas, para obrar bien, no sólo se requiere la obra que se hace, sino también el modo de hacerla, es decir: es necesario obrar conforme a una elección recta y no meramente por impulso o pasión. Mas como la elección es acerca de los medios que conducen al fin, su rectitud requiere dos cosas: el debido fin y los medios adecuadamente ordenados a él El hombre se dirige convenientemente a su debido fin mediante la virtud que perfecciona el alma en su parte apetitiva que tiene por objeto el bien y el fin; en orden a los medios, que conducen rectamente al debido fin, el hombre debe disponerse directamente por un hábito de la razón, ya que deliberar y elegir-que son operaciones relativas a los medios-son actos de la razón. De ahí la necesidad de que en la razón se dé una virtud intelectual para perfeccionarla y disponerla debidamente en orden a los medios que conducen al fin. Y esta virtud es la prudencia. Por consiguiente, la prudencia es una virtud necesaria para vivir bien.»

⁷⁷⁷ *Ibidem*, I-II q. 57 a. 5 ad 2: «Cuando el hombre obra bien, no a impulsos de su propia razón, sino movido por el consejo de otro, es que su conducta todavía no alcanzó la perfección ni en cuanto a la razón que la dirige ni en cuanto al apetito que la mueve. Por eso, aun cuando obre el bien, no obra simplemente bien, que es lo que se requiere para observar una buena vida.»

⁷⁷⁸ *Ibidem*, I-II q. 57 a. 6 ad 4: «Memoria, inteligencia y previsión, lo mismo que la precaución, la docilidad y otras semejantes, no son virtudes distintas de la prudencia; se consideran en cierto modo como partes integrales de la misma prudencia, en cuanto que todas ellas se requieren para la perfección de esta virtud. Hay, además, partes subjetivas o especies de la prudencia:

mente afectada en nuestros pacientes o al menos su uso, precisamente por la alteración en sus partes integrales. La consideración de este hábito no solo es fundamental en sí mismo, sino en tanto que dirige las demás virtudes morales⁷⁷⁹; y sin el cual no pueden darse las demás virtudes⁷⁸⁰. En este sentido, el papel de la pasión traumática tendrá, en función de si puede ser ordenada o no, un

prudencia doméstica o económica, prudencia del estado o política, etc. Pero las tres predichas son como partes potenciales de la prudencia, porque a ella están subordinadas como lo secundario a lo principal, y de ellas hablaremos más adelante.»

⁷⁷⁹ *Ibidem*, I-II q. 58 a. 3 ad 4.

⁷⁸⁰ *Ibidem*, I-II q. 58 a. 4 in c: «La virtud moral puede existir sin alguna de las virtudes intelectuales, por ejemplo, sin sabiduría, ciencia o arte; pero no puede darse sin entendimiento y prudencia. Sin prudencia no puede haber virtud moral, porque la virtud moral es un hábito electivo, es decir, el hábito que hace buena la elección. Ahora bien, para que la elección sea buena se requieren dos cosas: primera, recta intención del fin, y ésta la da la virtud moral que inclina la facultad apetitiva al bien conforme con la razón, que es el fin debido; segunda, que el hombre elija rectamente los medios conducentes al fin, y esto no lo puede hacer sino mediante la razón que aconseje, juzgue e impere rectamente, todo lo cual es obra de la prudencia y de sus virtudes anejas, como queda dicho. Luego no puede darse virtud moral sin prudencia. Por consiguiente, porque, en efecto, mediante el hábito de entendimiento son conocidos los principios naturalmente, tanto de orden especulativo como del práctico. Y así como la recta razón en el orden especulativo en cuanto que procede de los principios naturalmente conocidos, presupone el entendimiento de éstos, así también la prudencia, que es la recta norma de las acciones humanas.»

papel fundamental en la imposibilidad de uso, corrupción o disminución de hábitos⁷⁸¹. Así, podemos diferenciar un dolor o tristeza desordenado de un dolor y tristeza ordenado⁷⁸². Si dicha pasión que es signo de un atentado contra nuestra naturaleza desordena o remueve ciertas cualidades habituales será precisamente porque al atentar contra la naturaleza, de algún modo impide aquella incoación natural de éstas, ya sea por alterar alguna parte integral o un principio necesario para su consecución⁷⁸³.

⁷⁸¹ *Ibidem*, I-II q. 59 a. 2 in c: «Estoicos y peripatéticos fueron desacordes en esta cuestión, como dice San Agustín. Los estoicos sostuvieron que las pasiones del alma no pueden darse en el sabio o en el virtuoso; mientras que los peripatéticos, escuela fundada por Aristóteles, defendieron, como dice el mismo San Agustín, que las pasiones son compatibles con la virtud moral, pero reducidas a un justo medio. Esta divergencia, observa San Agustín, estaba más en las palabras que en el fondo del pensamiento. Porque los estoicos[...] no llegaron a ver la distinción entre las pasiones del alma y los demás afectos humanos[...] Los peripatéticos llegaron a hacer esta distinción; pero la que establecieron los estoicos consistía solamente en dar el nombre de pasiones a todos los afectos contrarios a la razón. Estos afectos, si surgen deliberadamente, no pueden darse en lo sabio o virtuoso; pero si cuando brotan espontáneamente, pues en frase de Agelio, citada por San Agustín, “no está en nuestro poder impedir que las visiones interiores, llamadas fantasías, sorprendan al ánimo. Y entonces, si representan cosas terroríficas, es inevitable que el sabio se conmueva interiormente, hasta el punto de temblar de miedo o estremecerse de tristeza, como si estas pasiones previnieran la intervención de la razón; y, sin embargo, no se aprueban estas cosas ni se consiente en ellas”. Si, pues, se llama pasiones a los afectos desordenados, no pueden darse en el virtuoso en cuanto deliberadamente consentidas. Y así pensaban los estoicos. Pero si por pasiones entendemos cualesquiera movimientos del apetito sensitivo, pueden darse en el hombre virtuoso en cuanto subordinadas a la razón. De aquí que Aristóteles diga que “algunos describen la virtud como una liberación de pasiones y alteraciones; esto es incorrecto, porque tal aserción debe ir calificada”, y debiera decirse la virtud es liberación de aquellas pasiones que se dan “como y cuando no deben darse”.»

⁷⁸² *Ibidem*, I-II q. 59 a. 3 ad 3: «La tristeza desmedida es enfermedad del alma; pero la moderada es señal de un alma bien dispuesta en el estado de la vida presente.»

⁷⁸³ *Ibidem*, I-II q. 63 a. 1 in c: «Para esclarecer este punto hay que tener en cuenta que una cosa es natural a un hombre de dos modos: por naturaleza específica o por su naturaleza individual. [...] De ambos modos, la virtud es

Hablar de hábitos malos en el hombre es hablar de vicios o disposiciones para ser “conforme a las exigencias de la naturaleza”⁷⁸⁴. Si los hábitos buenos o virtudes perfeccionan al hombre, los vicios lo destruyen o lo desordenan conforme a lo que es y debe ser. Como mencionamos en el caso de hábitos buenos, el vicio no solo designa el desorden de la potencia que es principio

natural en el hombre según cierta incoación. Lo es en la naturaleza de la especie, en cuanto que en la razón del hombre existen ciertos principios conocidos naturalmente, tanto del orden especulativo como del orden práctico, principios que son como ciertas semillas de virtudes intelectuales y morales; y en cuanto que la voluntad tiene cierto apetito natural del bien conforme a la razón. Lo es también en la naturaleza del individuo, en cuanto que, por razón de sus disposiciones corporales, algunos están mejor o peor dispuestos para ciertas virtudes [...] Y en este sentido, tanto las virtudes intelectuales como las morales existen en nosotros por naturaleza, a saber, según una incoación consistente en nuestra capacidad de adquirirlas. Pero no en su estado consumado, porque la naturaleza está determinada a una sola cosa, en tanto que la consumación de estas virtudes no se alcanza por un modo único de acción, sino según diversos modos conformes a la diversidad de la materia en que ellas obran y a la diversidad de las circunstancias. Así, pues, es evidente que las virtudes existen en nosotros por naturaleza, aptitudinal e incoativa, pero no según la perfección, excepto las virtudes teologales, que nos vienen totalmente “*ab extrínseco*” .»

⁷⁸⁴ *Ibidem*, I-II q. 71 a. 1 in c: «En la virtud podemos distinguir dos cosas: su propia esencia y aquello a que la virtud se ordena. Y aun dentro del orden esencial cabe considerar un elemento directamente y otro como derivación del primero. Pues bien, directamente la virtud designa cierta disposición de un sujeto convenientemente dotado según las exigencias de la naturaleza. Por eso dijo el Filósofo que “virtud es la disposición de un ser perfecto para lo mejor”, entendiéndolo por perfecto” lo que está dotado conforme a las exigencias de su naturaleza”. Síguese aquí, por tanto, que la virtud es bondad del ser, ya que la bondad de una cosa consiste en hallarse dotada de lo que su naturaleza exige. Y aquello “óptimo” a que la virtud se ordena es el acto bueno, como se declaró anteriormente. Tenemos, en conclusión, tres cosas que se oponen a la virtud: primero, el pecado, como opuesto a aquello a que la virtud se ordena. El pecado designa propiamente un acto desordenado, lo mismo que el acto de virtud es ordenado y recto. Segundo, la malicia, como opuesta a la bondad que de la razón de virtud se deriva. Y, por fin, el vicio, como opuesto a lo que constituye directamente la razón de virtud, pues el vicio de cada cosa consiste en no estar conforme al modo propio de su naturaleza. Por eso dice San Agustín: “A todo lo que veas que carece de la perfección de su propia naturaleza, aplícale el nombre de vicio” .»

de la operación, sino el desorden del sujeto total⁷⁸⁵. Considerar estas indisposiciones de potencias cognoscitivas sensibles implica reconocer que suponen, por su implicación en la vida del hombre, “un desarreglo de disposiciones y afectos en toda la vida, en estado de disgregación”⁷⁸⁶. No es solo la indisposición o mala disposición de la potencia, sino un desorden que afecta a toda la persona humana.

Como señalamos en aquellos cuasihábitos que encontrábamos en la imaginación, la memoria y la cogitativa, la indisposición de estas potencias no es vicio en toda su perfección (es decir, no cumple con todas las características propias de la definición de

⁷⁸⁵ *Ibidem*, I-II q. 71 a. 1 ad 2: «La virtud no sólo designa perfección de la potencia que es principio de operaciones, sino que también implica una disposición conveniente del sujeto total en que radica; y esto por la ley universal de que todo ser, para obrar, necesita ser perfecto. Se requiere, en consecuencia, que todo sujeto, para poder obrar, esté bien dispuesto en sí mismo. De ahí proviene la oposición del vicio a la virtud.»

⁷⁸⁶ *Ibidem*, I-II q. 71 a. 1 ad 3: «Como afirma Tulio, “la enfermedad e indisposición no son más que comienzo del estado vicioso del organismo”. Comienza “la enfermedad, estado morbo en que todo el cuerpo está alterado”, cual sucede con la fiebre o cosa semejante; sigue luego “la debilidad, enfermedad que pone a prueba las últimas energías”; y, por fin, el “vicio”, nombre reservado para el caso “en que las partes del cuerpo se disgregan”. Y aunque por parte del cuerpo, puede sobrevenir una enfermedad que no esté acompañada de debilidad, como acontece cuando uno está interiormente enfermo sin estar impedido para obrar exteriormente, “estas dos notas no se pueden separar sino mentalmente cuando se trata el alma”. Es necesario que el alma interiormente enferma, desordenada en sus afectos, se haga impotente para ejercer las debidas operaciones. “Todo árbol se conoce por sus frutos”; el hombre, por sus obras, como afirma San Mateo. Pues bien: cuando hablamos de “vicio del alma” entendemos, como dice el mismo Tulio en el referido lugar, “un desarreglo de disposiciones y afectos en toda la vida, en estado de disgregación”. Y como este estado puede darse aun sin enfermedad o debilidad, por ejemplo, cuando uno peca por flaqueza o pasión, síguese que vicio dice algo más que enfermedad o debilidad, lo mismo que virtud dice algo más que salud, pues incluso la salud es virtud, como dice el Filósofo. Por tanto, más se opone a la virtud el vicio que la enfermedad o debilidad.»

vicio) pues no es perfectamente racional, pero sí contraría la naturaleza⁷⁸⁷.

En este sentido, no se trata de vicios propiamente hablando, pues no hay un consentimiento o aceptación de “impulsos de la naturaleza sensitiva contra el orden de la razón”⁷⁸⁸, sino un impulso de la naturaleza sensitiva al margen de la razón o violentada la razón. No se trata de un vicio porque racionalmente se considere como bueno consentir dicho impulso o estimación, sino porque un agente violentamente altera la inclinación natural de la víctima. El movimiento sensitivo que surge es debido a que la inclinación natural “produce necesariamente el acto a que está ordenada” y, al ser violentada, el movimiento consiguiente es un movimiento natural sin razón; “un acto que es propio de la inclinación contraria”⁷⁸⁹. Decimos, en conclusión, que es un vicio contrario a las “virtudes naturales”, y un vicio contrario a la virtud

⁷⁸⁷ *Ibidem*, I-II q. 71 a. 2 ad 1: «Es muy cierto que las virtudes, en toda su perfección, no proceden de la naturaleza; pero si nos imprimen una inclinación conforme al modo de ser de la misma naturaleza, es decir, según el orden de la razón. Por eso dice Tulio que la “virtud es un hábito racional conforme con el modo de ser de la naturaleza”. De ahí proviene el que la virtud se conforme al modo de ser de la naturaleza y que el vicio, a su vez, lo contraríe.»

⁷⁸⁸ *Ibidem*, I-II q. 71 a. 2 ad 2: «En el hombre existe una doble naturaleza: racional y sensitiva. Y como por vía de los sentidos, parte sensitiva, llega el hombre a los actos de la razón, son más los que siguen las inclinaciones de la naturaleza sensitiva que el orden de la razón; son más los que se contentan con el principio que quienes se elevan a la última perfección. Por eso los vicios y pecados de los hombres provienen de aceptar los impulsos de la naturaleza sensitiva contra el orden de la razón.»

⁷⁸⁹ *Ibidem*, I-II q. 71 a. 4 in c: «El pecado se puede comparar a la virtud como el acto malo se compara al hábito bueno. Pero no podemos establecer proporción entre el hábito respecto del alma y la forma natural respecto a la cosa informada. En efecto, la forma natural produce necesariamente el acto a que está ordenada, siendo de todo punto imposible que coexista con un acto que es propio de la forma contraria. Es imposible, por ejemplo, que coexistan la forma del calor y el acto de tener frío o que un cuerpo más ligero que el aire descienda, a no ser por violencia extrínseca. En cambio, el hábito del alma no produce sus actos necesariamente, sino que el hombre “usa de

del alma⁷⁹⁰, en tanto que fundamentadas en las anteriores. Decir que esta indisposición o conjunto de indisposiciones es un vicio contrario a la naturaleza y a sus exigencias⁷⁹¹, es decir que en alguna medida es contrario a aquello que es propio del ser hombre, su razón de ser.

Para “obrar bien” es necesaria una “doble ciencia”. Puede que no se considere en acto algo que se conoce habitualmente por la ciencia universal porque existe algún impedimento como por ejemplo una “ocupación exterior o enfermedad corporal”. Y así “dominado por la pasión no considera en particular lo que en universal ya conoce”⁷⁹². Según esto, tanto para obrar bien como

él a placer”. Y en virtud de esa libertad de acción, existiendo de hecho el hábito en el hombre, puede no usar de él y producir el acto contrario. O sea, que puede realmente, poseyendo la virtud, realizar un acto contrario, un pecado.»

⁷⁹⁰ *Ibidem*, I-II q. 71 a. 4 ad 3: «Las virtudes naturales obran por necesidad y, mientras permanezcan íntegras, es imposible poner un acto malo. En cambio, las virtudes del alma no obran por necesidad.»

⁷⁹¹ *Ibidem*, I-II q. 71 a. 2 in c: «Hemos defendido que el vicio contraría la virtud. Sabemos también que la perfección de cada ser consiste en hallarse dotado de las cualidades propias de su naturaleza. Llamaremos, pues, vicio a toda disposición contraria a las exigencias de la naturaleza. [...] Pero hay que considerar que la naturaleza de las cosas consiste, ante todo, en la forma que da la especie. Así, el ser animal racional es la forma que cataloga al hombre en su especie propia. Por consiguiente, cuando contraría al orden de la razón es directamente opuesto a la naturaleza del hombre en cuanto tal; y es, por el contrario, conforme a esa naturaleza cuando siga el orden de la razón: “El bien del hombre, dice Dionisio, es conforme a la razón; y su mal, descartarla”. De donde se deduce que la virtud humana, que “hace buenos al hombre y sus obras”, en tanto está conforme con la naturaleza en cuanto que se armoniza con la razón; y el vicio, por el contrario, en tanto es malo en cuanto se opone al orden de la razón.»

⁷⁹² *Ibidem*, I-II q. 77 a. 2 in c: «Como para obrar bien el hombre se gobierna por una doble ciencia, universal y particular, basta que falte cualquiera de ellas para que falle la rectitud de la voluntad y de la obra, como se ha dicho ya. Puede, por tanto, suceder que uno posea conocimiento universal, por ejemplo, de que no se puede fornicar, pero que desconozca que un acto determinado que es fornicación no se puede poner. Esto basta para que la voluntad no siga la ciencia universal de la razón.-Además, no hay inconveniente en que se sepa una cosa a modo de hábito y que actualmente no se

para padecer bien es necesario una doble ciencia, quedando, en el caso del trauma, indispuesta la segunda, al menos en lo referente al mal que lo dañó. Y esto tiene una repercusión tremenda en el hombre precisamente porque la ciencia universal no tiene la “primacía en el obrar” sino la “ciencia particular”⁷⁹³. Así, no se puede actuar humanamente si se encuentra alterada esta ciencia del particular, pues la pasión afecta al juicio de la razón particular⁷⁹⁴. En este sentido, planteamos que se puede tener ciencia del “principio universal” pero no entender un particular concreto⁷⁹⁵. De este modo, la pasión impide al traumatizado sacar conclusiones de un principio de la ciencia universal, porque no

recapacite sobre ella, siendo así posible que uno tenga conocimiento universal y singular y no se acuerde de ello. En cuyo caso no parece difícil obrar al margen del propio pensamiento que actualmente no se tiene presente. Ese defecto de no considerar actualmente lo que habitualmente se sabe, puede sobrevenir por varios motivos: primero, por falta de intención; por ejemplo, cuando un hombre que sabe geometría no se preocupa de considerar las conclusiones que saltan a los ojos.-Segundo, por algún impedimento que se interpone; por ejemplo, alguna ocupación exterior o enfermedad corporal. De esta forma el que está dominado por la pasión no considera en particular lo que en universal ya conoce, porque la pasión impide el considerarlo. Y lo impide de tres formas: primero por cierta distracción [...] segundo, por contrariedad [...] tercero, por ciertos trastornos corporales que sujetan de algún modo a la razón [...].»

⁷⁹³ *Ibidem*, I-II q. 77 a. 2 ad 1: «La ciencia universal, que es certísima, no goza de primacía en el obrar, sino más bien en la ciencia particular, debido a que las operaciones tienen por objeto cosas singulares. Por tanto, no es extraño que, en la práctica, la pasión se oponga a la ciencia universal, faltando la consideración en particular.»

⁷⁹⁴ *Ibidem*, I-II q. 77 a. 2 ad 2: «Ese mismo defecto de que a la razón le parezca buena una cosa que no lo es, es efecto de la pasión. Es la base de que el juicio particular vaya contra la ciencia universal de la razón.»

⁷⁹⁵ *Ibidem*, I-II q. 77 a. 2 ad 3: «No puede darse el caso de que uno tenga actualmente ciencia u opinión verdadera de un principio universal afirmativo y opinión falsa de un particular negativo, o viceversa. Pero sí puede darse que uno tenga ciencia verdadera habitual del principio universal afirmativo y opinión falsa actual de un particular negativo, pues el acto no se opone directamente al hábito, sino al acto.»

puede ser aplicado dicho principio⁷⁹⁶. Sin embargo, esto no impide que podamos derivar de otro principio natural o incluso, que exista una cierta preservación de la ciencia particular referida a otro objeto. El niño que ha sido violentado en su familia, cuando llega del colegio a su casa no entiende esa situación concreta desde la bondad de la familiaridad, sino desde la potencial contrariedad a su conservación. La víctima de atentado terrorista entiende las situaciones sociales concretas no desde el principio de que vivir en sociedad es bueno, sino desde la posible vulnerabilidad que supone. La mujer violada no entiende la relación sexual desde la bondad de la unidad de los sexos, sino desde la nocividad contra su conservación. Si decimos que no entiende es porque no es capaz de entender, a tenor de lo vivido en el pasado, que dicho bien concreto es un bien natural. Entiende, pero entiende desde la propia conservación. El compromiso, la amistad concreta, el vivir en sociedad, etc., son entendidos y apetecidos bajo el prisma de la natural conservación y no de aquella bondad natural que le es propia a cada uno de ellos.

De lo referido anteriormente podemos afirmar que el trauma es un mal, un mal que radica en el hombre de diferente modo. En este sentido, una pasión traumática, es decir, manifestativa de un atentado contra la naturaleza puede indisponer a los sentidos internos para su operación en tanto que dependientes de un fin mayor, lo cual a su vez puede provocar la disminución o corrupción de hábitos indispensables para la vida del hombre e incluso provocar un estado habitual de aquellos principios o tendencias

⁷⁹⁶ *Ibidem*, I-II q. 77 a. 2 ad 4: «Quien tiene la ciencia en universal se siente impedido por la pasión para hacer su aplicación y sacar 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 debe cometer”-, otra de la pasión -por ejemplo, que “la delectación hay que seguirla”-. La pasión impide que la razón siga y concluya a base de la primera, y, dominándola, le hace tomar y seguir la segunda.»

primeras que son ley impresa en el hombre. Un verdadero atentado contra la naturaleza humana y su perfeccionamiento que somete al hombre a un estado de “enfermedad psíquica”, enfermedad animal o “*aegritudo animalis*”⁷⁹⁷. Esta categoría ya contemplada por Aristóteles, creada por Santo Tomás y explicada por Echavarría, puede ser producida por tres causas: sociales, traumáticas y estrictamente morales. Ya sea por el modo de vivir al que se acostumbra al paciente, por las pérdidas o ataques directos, o por su propia acción, el paciente queda sumido en un estado bestial⁷⁹⁸, ya sea por el modo desordenado de temer, de entristecerse, de deleitarse o de sentir ira.

3.5. El desorden traumático como *aegritudo animalis*.

Cualquier mala disposición en el hombre es denominada vicio. La enfermedad corporal, la intemperancia, la pusilanimidad..., son considerados por Santo Tomás vicios en tanto que indisponen al hombre ya sea conforme a sí mismo o conforme a un objeto. La palabra vicio en Santo Tomás tiene un significado más amplio que abarca todo defecto y no solo el defecto moral (significado actual).

El sufrir un evento traumático en el que el agente actúa directamente contra la víctima de un modo físico puede provocar que la víctima desarrolle una enfermedad en sentido estricto, es decir, un hábito entitativo⁷⁹⁹ según el cual las partes corporales pierden su natural disposición. Este hábito entitativo es producido por una pasión corporal como consecuencia de la acción de un patógeno o en nuestro caso por la acción física de un agente contra nuestro cuerpo. Fruto de un accidente de tráfico o de un

⁷⁹⁷ ECHAVARRÍA, M. F., *Santo Tomás y la enfermedad psíquica*.

⁷⁹⁸ ECHAVARRÍA, M.F., *De Aristóteles a Freud y vuelta*, p.221-223

⁷⁹⁹ ECHAVARRÍA, M.F., *Las enfermedades mentales según Tomás de Aquino (I) Sobre el concepto de enfermedad*, p. 93-96

atentado terrorista podemos sufrir un traumatismo craneoencefálico que afecte a la función cerebral de un modo más o menos permanente. En este sentido, Santo Tomás ya contempló que, fruto de este traumatismo corporal, podría desarrollarse una enfermedad de la esfera cognitivo-apetitiva particular, es decir, que fruto de un daño corporal se desarrollase un desorden apetitivo o cognitivo por razón de la alteración de aquellos órganos de los que dependían⁸⁰⁰. A nuestro modo de entender esto es lo propio de un traumatismo físico que puede desencadenar una enfermedad psíquica por causas corporales. Sin embargo, nuestra tarea es mostrar en qué consiste un trauma psicológico, es decir una enfermedad anímica. Que asociada a esta enfermedad exista una enfermedad de tipo corporal es algo que debe tenerse en cuenta, pero, a nuestro modo de entender no constituye la generalidad de los casos y, por tanto, lo propio del desorden traumático.

Adentrarnos en la naturaleza de este desorden es remitir al concepto propuesto por Santo Tomás de *aegritudo animalis*, enfermedad mental o psíquica. Martín F. Echavarría ha analizado en profundidad este desorden en la obra del Doctor Angélico, distinguiendo tres posibles significados de enfermedad mental o del alma⁸⁰¹: las enfermedades mentales con causa corporal, los vicios y la incontinencia; y, finalmente, la enfermedad animal en sentido estricto (*aegritudo animalis*).

En primer lugar, tenemos aquellas enfermedades mentales que podríamos denominar psiquiátricas o con causa corporal, que producen accidentalmente en el alma una pasión animal. En segundo lugar, nos encontramos las enfermedades del alma como son los vicios y la incontinencia, que, como expusimos, aparta de las exigencias de la naturaleza, pero no de un modo completo. En tercer y último lugar, tenemos un tipo de vicio que no solo

⁸⁰⁰ *Ibidem*, p.96-102

⁸⁰¹ ECHAVARRÍA, M.F., *Santo Tomás y la enfermedad psíquica*.

aparta de las exigencias de la naturaleza, sino que supera los límites de la vida sensitiva humana apartándonos incluso del propio instinto natural. Este tipo de enfermedad propuesta por Santo Tomás incluye aquel concepto desarrollado por Aristóteles al cual se refería como “estados mórbidos” o “hábitos bestiales”⁸⁰².

Este último significado es el que más nos interesa para nuestro desarrollo. Una enfermedad psíquica por la que se apetecen objetos que no convienen en el orden sensitivo. Entendemos que este significado es un grado mayor de desorden que excede en gran medida al vicioso o al incontinente, pues se trata de una enfermedad que atenta incluso contra la natural inclinación del ser humano, desbordando esos límites de los desórdenes contra la razón y constituyendo un desorden contra la misma sensibilidad. Se trata de un desorden del apetito sensitivo en su propio nivel, que no es solo desordenado con respecto al dictamen de la razón, sino desordenado respecto a la inclinación natural de la especie humana en el orden propiamente sensitivo.

En los tres desórdenes anteriormente expuestos se da de algún modo esta contradicción. El que por causas biológicas o corporales se siente inclinado a un determinado tipo de operaciones o actos desordenados, siente que por razón de este desorden existe una ruptura en su ser. El que por un vicio o por incontinencia actúa de un modo desordenado, siente que podría actuar de otro modo, siempre dentro de los límites de la naturaleza. El que padece una *aegritudo animalis*, estrictamente hablando, también. Sin embargo, la contradicción no es dentro del orden sensitivo, sino que escapa a dicha ordenación o inclinación, llegando a contradecir aquello para lo que el apetito está preparado para apetecer. Al que tiene una depresión endógena (por causas corporales) le

⁸⁰² *Ibidem*, p. 39-41.

gustaría ser de otro modo. El intemperante consiente determinados impulsos, aunque sabe que podría no consentirlos. El incontinente intenta contenerse porque sabe que existe un modo mejor de ser y operar, pero no consigue refrenar el impulso. En todos ellos existe la posibilidad de resolver esta contradicción realizando actos de virtud. Igualmente en la *aegritudo animalis*, pero la contradicción que se plantea es muy diferente. En todos los anteriores la contradicción establecida es entre la apetición de dos bienes dentro del orden racional y dentro del orden de la sensibilidad, pero en la enfermedad animal la contradicción es entre un mal contrario a la sensibilidad que es apetecido como bien y un bien para la sensibilidad que es apetecido como nocivo, aversivo o carente de todo bien. Para que se comprenda mejor esta afirmación podemos plantear el siguiente ejemplo: un hombre casado que tiene el vicio de la lujuria siente un impulso desordenado de satisfacer su impulso sexual teniendo relaciones con muchas mujeres. El impulso de tener relaciones sexuales con otras mujeres, si bien es algo sumamente desordenado y contrario al compromiso matrimonial, sigue la lógica del instinto sexual previsto por naturaleza en el hombre, porque existe una inclinación natural. Es contrario al orden de la razón en tanto que da rienda suelta a esos impulsos. Pero, en el hombre que padece una *aegritudo animalis* el impulso sexual no solo está desenfrenado, sino que tiene por objeto acciones que son contrarias al mismo orden sensitivo, como violar, tener relaciones sexuales con niños, etc. Puede también ocurrir que ese impulso no solo tenga por objeto acciones que escapan al orden sensitivo, sino también que dicho impulso sea buscado, no por la ordenación natural que es raíz, sino por otro motivo. Acostarse con veinte mujeres en una semana porque así escapo del dolor de mi vida y del profundo vacío que siento, no es una cuestión de simple satisfacción de deseo sexual, sino que se usa la relación sexual para aliviar una tristeza profunda por la cual cada vez altero más mi ordenación natural. No es solo una cuestión de cantidad, sino

que esas relaciones son buscadas por una inclinación que escapa al modo de vivir natural incluso del animal o modo de vivir sensitivo. El objeto de dicha inclinación es precisamente lo que caracteriza este tipo de desórdenes.

Podría parecer que estamos describiendo más al agresor que a la víctima y, en efecto, muchos pacientes son traumatizados por acciones de agentes profundamente bestiales e incluso inimaginables para un animal. Pero también en la víctima puede imprimirse este desorden, en tanto que siente un miedo desmesurado ante cualquier bien natural; porque la desesperanza de alcanzar cualquier bien le hace anularse incluso como animal, no cuidando las necesidades más básicas; porque el dolor por el acontecimiento vivido es tan grande que busco fuera del orden natural un deleite que me permita escapar o distraerme; porque objetos neutros o incluso buenos producen en el paciente una aversión de tal intensidad que incluso escapa a su misma ordenación natural. Un león que teme a la gacela es un león enfermo; un mastín que teme al gatito es un perro enfermo; un cocodrilo que prefiere estar en la jaula en vez de nadar por el río, es un cocodrilo enfermo; un hombre que teme la presencia de cualquier hombre, o al cual la relación sexual le produce aversión, o que vive con aversión y dolor el ser querido, es un hombre enfermo. No enfermo porque tenga un desorden corporal, sino porque alguien o algo ha establecido en su ser una profunda contradicción cognoscitiva y apetitiva que le hace aborrecer y odiar lo propio y necesario. Bienes a los cuales me siento inclinado a proseguir como son la vida en sociedad, la amistad, la relación sexual, la crianza de los hijos, la filiación, son percibidos y apetecidos como contrarios a mi conservación como hombre, porque en algún momento así lo viví.

Las causas propuestas por Santo Tomás que pueden desencadenar este desorden tan particular en donde podríamos enmarcar el desorden traumático son las siguientes: costumbres sociales

contrarias a la naturaleza, acontecimientos inesperados como grandes privaciones, y por la progresión en la malicia⁸⁰³. A nuestro modo de entender, estas tres causas especifican tres grandes causas de lo traumático o, si se prefiere, aquellos eventos traumáticos que pueden desordenar al paciente. A ningún profesional le extrañará que digamos que es traumático que un niño viva en su familia violencia física, abandono o simplemente que no sea querido como hijo (costumbres); tampoco le extrañará que denominemos traumático al hecho de que alguien pierda violentamente a un ser querido o que vea en peligro su seguridad en un lugar que era bueno y seguro (grandes privaciones); como tampoco le extrañará que denominemos traumática para uno mismo la comisión de actos antinaturales en actos de guerra (progresión en la maldad). Tan traumático es vivir con violencia la convivencia con los iguales, como que asesinen a un ser querido o que alguien malvado acometa actos de maldad extrema que repercutan en su ser. Estas causas necesarias para desarrollar el desorden traumático no constituyen lo esencial del desorden, pero sí que de algún modo nos muestran que el atentado contra la ordenación natural del ser humano hace que, cuando el ser humano se desordene, dicho desorden también sea manifestativo de ese atentado, desarrollando inclinaciones que son contrarias a su misma ordenación natural en el objeto sensible.

Al encuadrar este desorden traumático en esta categoría estamos diciendo que, por alguno de los diferentes eventos traumáticos, la cognición y apetición del objeto particular queda desordenada fuera de los límites de la naturaleza incluso animal del ser humano. Un bien natural singular es estimado y apetecido como un mal tremendamente corruptivo; y males que son contrarios a mi natural inclinación como animal y como hombre, son estimados y apetecidos bajo razón de bien.

⁸⁰³ *Ibidem*, p. 41.

El hombre que se entrega a la ira indiscriminada contra otros o contra sí mismo; el hombre que teme cualquier objeto inofensivo; el hombre que lleva una vida desesperada que le impide incluso las actividades más básicas; el hombre que vive con profunda aversión aquellos objetos que merece por naturaleza; es un hombre enfermo psíquicamente, en sentido estricto de la palabra. No enfermo solamente porque sus órganos puedan haber sido alterados, sino porque su ordenación natural como persona ha sido alterada en el caso particular por otro; y, en lo futuro apetece, en el caso particular, de un modo contrario incluso a su animalidad, en donde la estimación antecedente del bien singular es vista como contraria a la natural conservación; y el mal singular contra la naturaleza animal es percibido y apetecido como un bien singular. El hombre que prefiere estar aislado porque así nadie le hace daño; la mujer que odia tener relaciones sexuales; el niño que no puede ir al colegio porque teme estar con iguales; todos son pacientes que han sido enfermos por agentes que, con su acción, desordenaron su sensibilidad de un modo contrario a ella misma.

3.6. Las cuatro causas del desorden traumático

Toda definición científica (considerada la ciencia clásicamente) debe incluir las cuatro causas de aquello que se está definiendo. Para ello, debemos atender a la segunda gran categoría propuesta por Aristóteles, la "relación"⁸⁰⁴. La relación a la que nos

⁸⁰⁴ MILLÁN PUELLES, A., *Fundamentos de filosofía*, p. 510-511: «Por la misma razón que la cualidad y que todas las demás categorías, la relación no puede ser verdaderamente definida. Es un concepto primario, un género supremo, cuyo sentido se patentiza con ejemplos. Así, la igualdad, la semejanza, la paternidad, la filiación son relaciones, no entidades absolutas. Cabe, en cierta forma, describir ampliamente la relación como la ordenación de una cosa a otra: *ordo unius ad aliud*. Se trata de algo que no conviene de una manera aislada a ningún ser, sino que afecta a su propio sujeto en tanto que hay otra entidad con la que este mantiene algún vínculo. Como accidente, la

estamos refiriendo no es la relación trascendental sino la relación predicamental⁸⁰⁵; es decir, la vinculación no esencial que se da entre los diferentes seres y, en este caso concreto, entre la persona y los diferentes seres que tiene por término o entre los diferentes entes que se ordenan a ella como término. La relación que aquí nos interesa para fundamentar adecuadamente el trauma es la de causalidad, según la cual, el ser que es término recibe el ser

relación no es nada incluido en la esencia de su sujeto, sino algo sobreañadido a ella. De aquí la necesidad de distinguir entre “relación trascendental” y “predicamental”. La relación predicamental es el accidente relación, o sea, la referencia u ordenación que afecta accidentalmente a su sujeto. Se denomina predicamental, por constituir un determinado predicamento o categoría. En cambio, es relación trascendental toda referencia u ordenación incluida en la esencia misma de una cosa, de tal manera que esta no puede ser definida sin aquella. Así, toda potencia guarda una relación esencial a su objeto y no puede ser sin esa relación. La potencia visiva incluye en su propia esencia una relación al color; la potencia intelectual, una relación al ser. Las mismas sustancias, en tanto que producidas, mantienen una relación esencial con su causa agente o productora. Estas relaciones esenciales no pueden constituir un grupo determinado de accidentes, precisamente por ser algo incluido en la estructura esencial de aquello a lo que afectan. No representa nada sobreañadido a un ente y distinto de él, sino que en realidad son su mismo sujeto en tanto que, por su propia naturaleza, está ordenado a otro. Y como esto no ocurre sólo a un determinado género de entes, sino que se da en cualquier predicamento o categoría, tal relación se denomina “trascendental”.»

⁸⁰⁵ *Ibidem*, p. 512: «La relación de que aquí se trata es la predicamental, un tipo o género de accidente caracterizado por no tener otro ser que el dirigirse a un término. La semejanza de este papel con otro no es una cosa absoluta que incluya en su esencia un respecto a otra cosa; es un puro respecto. [...] Es por así decirlo, la “adaliada”, la mera orientación hacia otro ser, lo que define a la pura relación, de tal manera que esta es un “hacia otro”, una tensión. Decir que este papel tiene, por ejemplo, una semejanza cromática con otro papel es reconocer en él algo indudablemente suyo, pero que no es tenido sino en función de otra cosa. [...] La relación implica, pues, como todo accidente, un *sujeto*, pero necesita también de un *término*, al que el primero se enlaza o dirige. Ella misma no es ni su sujeto, ni su término, sino algo por que aquel se vierte a este. Toda relación tiene además un *fundamento*. [...] La relación de paternidad de un hombre con su hijo no sólo implica como sujeto al padre y como término al hijo, sino que tiene precisamente por fundamento la generación de este por aquel.»

del ser que es origen⁸⁰⁶. Millán Puelles explica a qué nos estamos refiriendo con este modo particular de relación:

La analítica ontológica del ser finito no se limita a considerar a este según sus diversos modos de “constituir” estáticamente a las cosas, sino que se extiende a examinar también sus diversas maneras de “influir” en ellas. El estudio de lo primero da lugar a la clasificación de las “categorías” o modos de ser; el de lo segundo, a la división de las “causas”, que corresponde a ciertos modos de influir. En su acepción más estricta, causa es aquello que real y positivamente influye en una cosa, haciéndola depender de él. Toda causa es, por tanto, un principio, algo originativo de un acto. Pero no es cierto lo inverso. No todo principio es causa. Principio es, en general, aquello de lo que algo procede, sea cualquiera la forma de procedencia. Esta puede tener un sentido meramente lógico o, por el contrario, una verdadera significación entitativa [...] La causa, por oposición al mero principio, es un ente del que algo procede de un modo entitativo, no puramente lógico. Pero es, además, un ente positivo, no una falta de entidad.⁸⁰⁷

⁸⁰⁶ *Ibidem*, p. 512-513: «Esencialmente, la relación se divide según el fundamento en que se apoya. Si el fundamento hace que uno de los extremos de la relación reciba el ser del otro, se tiene la “relación de causalidad”; en el caso de que no se dé tal recepción del ser entre dos extremos, la relación no puede ser más que de “conveniencia” o “discrepancia” [...] En lo que concierne a la relación de causalidad, hay tantos tipos como modos correspondientes de causas [...] la relación puede ser dividida accidentalmente, o sea, según que la acontezca ir o no ir acompañada de otra relación, y asimismo según la manera en que el primer caso sea efectivamente correspondida por otra. Si una relación real va acompañada de otra relación real cuyo sujeto es lo que en la primera era término, se tiene la relación “mutua”. Si sólo es correspondida por una mera relación de razón, se llama “no mutua”. Por ejemplo, a la relación real de la paternidad responde la filiación, que también es real [...]. En cambio, no es mutua la relación entre el cognoscente y lo conocido; la que hay del primero al segundo es una relación real de dependencia, mientras que la que va de lo conocido al cognoscente es una simple relación de razón (ninguna cosa sufre modificación o determinación por el hecho de “ser conocida”). Las relaciones mutuas se subdividen, a su vez, en relaciones “de equiparancia” y “de discrepancia”, o, respectivamente, “simétricas” y “asimétricas”, según que la relación sea o no la misma si se intercambian sus extremos.»

⁸⁰⁷ *Ibidem*, p. 513-514.

Cuando hemos categorizado el desorden traumático hemos apuntado a que se trata de una patología que afecta al orden habitual de la persona humana disponiéndola de un modo enfermizo contrario a su misma naturaleza animal. Pero también se hace necesario preguntarnos qué es lo que real y positivamente influye en su formación⁸⁰⁸ o de qué depende que se desarrolle este fenómeno. Se trata de algo que está presente de modo habitual en la persona que lo sufre, pero ¿cuáles son las causas de que esté presente dicha indisposición o mala disposición?

No se trata tampoco de fundamentar la formación del trauma en función de la “condición y la ocasión”⁸⁰⁹. En psicología, cuando se intenta explicar el surgimiento de una patología, se habla de

⁸⁰⁸ *Ibidem*, p. 514: «La privación es también, a su manera, negativamente, un principio real imprescindible para que algo sea engendrado. De esta manera, la falta de una determinada forma sustancial es un principio real (negativo) de la generación (a partir de la potencialidad de la materia prima) de una nueva sustancia corpórea. Pero no es causa, porque la falta de ser no puede dar ser. Para tener la índole de causa, es preciso ser algo que influya en el ser de otro. De ahí que tampoco sea causa el principio entendido como simple comienzo. A la fase inicial de un movimiento puede, sin duda, denominarse principio de él, mas no causa, porque no es lo que determina al movimiento, sino algo determinado por aquello que ha hecho a este empezar. Dicho de otra forma: el comienzo es la parte que “precede” a las demás partes de un mismo todo; pero no aquello de lo que “proceden” ni el todo ni ninguna de sus partes. Por último, la causa no sólo influye en el ser de una cosa, sino que hace a esta depender de ella.»

⁸⁰⁹ *Ibidem*, p. 515: «Otros conceptos que tampoco deben confundirse con el de la causa son los de “condición” y “ocasión”. La condición no posee causalidad: es un simple requisito para el ejercicio de esta, es decir, algo sin lo cual no puede darse la actividad causal. Respecto de ella, la condición se comporta como algo preparatorio o como algo meramente auxiliar. El conocimiento de un bien es necesario para que este sea amado, pero no es más que un simple preparativo del correspondiente amor. El cerebro es necesario para el pensamiento humano, pero no como causa del mismo, sino como algo auxiliar que hace posible al entendimiento relacionarse con las cosas sensibles en que se apoya. Con el nombre de “ocasión” se designa aquello cuya presencia induce a la causa a obrar. Es una situación favorable para el ejercicio de la causalidad, pero no es por sí sola capaz de este ejercicio.»

factores predisponentes o factores detonantes. La inmensa mayoría de estos factores hacen simplemente referencia a las condiciones que se dieron en la vida de la persona y que pudieron contribuir o inducir a su formación de un modo auxiliar, pero nada indican de la relación causal. Se trata de hechos que podrían impedir o disminuir la actuación de una causa, pero no explican la no causalidad presente en la patología. El estudio de las condiciones y ocasiones es actualmente estudiado por la correlación, pero nuestro interés científico nos obliga a responder dando una explicación causal del trauma y no una descripción correlacional.

Clásicamente, tanto Aristóteles como Santo Tomas distinguen diferentes tipos de causalidad o modos de depender: la causa “material, formal, eficiente y final”⁸¹⁰. Lo que complica nuestra tarea es que el mal, como afirma el Aquinate, no tiene “causa por sí”, siendo el bien causa del mal. En este sentido, si tiene alguna causa es “accidental”, induciendo “a una cualidad contraria a la cualidad que se requiere para la buena disposición”⁸¹¹. Es decir, que si un bien, ya sea con algún defecto o sin este, es causa de mal accidentalmente hablando, será por parte del efecto que tiene en el hombre privándolo de una cualidad debida⁸¹².

⁸¹⁰ *Ibidem*, p. 516: «Hay tantas modalidades de causas cuantas, inversamente, maneras de depender. ARISTÓTELES distingue hasta cuatro géneros de causas: material, formal, eficiente y final. La entidad de una estatua depende intrínsecamente de aquello de que está hecha -por ejemplo, el bronce-, y a lo que, por tanto, se denomina causa material; y del aspecto o configuración que le hace ser precisamente lo que es -causa formal-. De una manera extrínseca, la estatua depende del escultor que la ha hecho -causa eficiente- y del objeto que con ella se pretendió lograr -causa final-. Estas cuatro modalidades de causas no son unívocas. Cada una de ellas representa un modo esencialmente distinto de influir en el ser del efecto. No son, por consiguiente, especies de un mismo género, sino miembros de una analogía de proporcionalidad propia. Todas coinciden en ser -cada cual a su modo- causas.»

⁸¹¹ TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones disputadas sobre el mal*, q. 1 a. 3 in c.

⁸¹² *Ibidem*, q. 1 a. 3 ad 14.

El mal puede ser considerado en tanto que “corrompe un bien”, en tanto que alguien o algo eficientemente obra algo mal, y en tanto que un fin es malo. En cualquiera de los casos, “el mal no obra ni es apetecido sino por razón de algún bien adjunto; de suyo no tiene razón de fin, y es ajeno a toda voluntad y a toda intención”⁸¹³. Cuando un mal corrompe, siempre corrompe un bien; cuando alguien hace algo mal, desea hacerlo bien; y cuando un fin es malo, es deseado bajo razón de bien. En este sentido, por razón del objeto puede darse una “privación simple y pura”, pero la privación en la víctima será una “privación no absoluta”⁸¹⁴, en tanto que la corrupción es parcial (retirada de una cualidad debida).

Puesto que el sujeto del mal es siempre un bien, el bien puede ser privado de tres maneras⁸¹⁵. El trauma como mal en el hombre, es

⁸¹³ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I q. 48 a. 1 ad 4: «El hacer se dice de tres modos. El primero es hacer formalmente, al modo como se dice que la blancura hace al sujeto blanco; y así el mal, aun en cuanto privación, se dice que corrompe el bien, puesto que es formalmente la corrupción o privación del bien. El segundo modo es hacer eficientemente, como cuando se dice que el pintor hace blanca la pared. El tercer modo es obrar el fin al mover a la causa eficiente. Del segundo y tercer modo el mal no obra nada por sí mismo, es decir, en cuanto que es privación; lo que obra de estos modos es por razón del bien con que va unido. Lo que en realidad se desea como fin es siempre alguna perfección. Y por eso dice Dionisio que el mal no obra ni es apetecido sino por razón de algún bien adjunto; de suyo “no tiene razón de fin”, y “es ajeno a toda voluntad y a toda intención”.»

⁸¹⁴ *Ibidem*, I-II q. 73 a. 2 in c: «Mas, considerando diligentemente el problema, se descubre un doble género de privación. Existe en primer lugar una privación simple y pura, la corrupción total del ser [...]. Hay otra privación no absoluta que retiene algo del hábito opuesto. Es una corrupción solamente parcial.»

⁸¹⁵ *Ibidem*, I q. 48 a. 4 in c: «El mal no puede consumir totalmente el bien. Para comprender esto debemos considerar que hay tres clases de bien. Uno que se suprime totalmente por el mal [...] hay otro bien, que no es totalmente suprimido por el mal, ni aun disminuido; tal es el bien que es sujeto del mal, puesto que no se disminuye en nada la substancia del aire al hacerse sujeto de la oscuridad. Hay un tercer bien, que se disminuye ciertamente por el mal, pero sin llegar a ser suprimido por completo; y este tercer bien es la capacidad o aptitud del sujeto para el acto. Pero la disminución de este bien no se

un mal que no destruye completamente el bien que es el hombre, sino que lo priva de algo. Sin embargo, por razón del objeto que produjo esa privación puede ocurrir que prive en parte de un bien o destruya completamente un bien apetecido. Así, puede ser traumático tanto el que asesinen a tu padre como el que lo hieran violentamente. En cualquier caso, si consideramos el desorden que se establece a raíz de una vivencia traumática, que hemos considerado oportuno categorizar como *aegritudo animalis* o enfermedad psíquica, la consideración de sus causas debe hacer referencia a cómo dichas causas se encuentran corrompidas. Se trata de un desorden en la víctima por razón de una o múltiples experiencias corruptivas que altera su buena disposición como hombre, por lo que si lo definimos por sus causas debemos atender a la corrupción de estas. Como se ha apuntado anteriormente, aquellas causas que hacen establecerse o aumentar los hábitos son aquellas que al corromperse provocan su disminución o extinción.

debe concebir al modo de una substracción, análoga a la de las cantidades, sino como una atenuación semejante a la de las cualidades y de las formas. La atenuación de esta capacidad o aptitud se explica en sentido inverso a la intensificación de las mismas. La aptitud se intensifica por las disposiciones que preparan la materia para el acto, las cuales, cuanto más se aumentan en el sujeto, tanto se hace este más apto para recibir la perfección y la forma. Y, por el contrario, se atenúa la aptitud por las disposiciones contrarias, las cuales cuanto más se multiplican en la materia y se hacen más intensas, tanto más disminuyen la potencia de ésta para el acto. [...] Si las disposiciones contrarias pueden aumentarse indefinidamente, entonces la aptitud susodicha se disminuye o atenúa también indefinidamente, sin llegar, no obstante, a suprimirse por completo, porque siempre permanece en la raíz, que es la substancia del sujeto. [...] Igualmente pueden añadirse pecados a pecados indefinidamente, por lo cuales se disminuye más y más la aptitud del alma para la gracia. Estos pecados son ciertamente como obstáculos interpuestos entre nosotros y Dios, según aquello del profeta Isaías: "Vuestras iniquidades cavaron un abismo entre vosotros y vuestro Dios". Mas tampoco se quita totalmente del alma la aptitud susodicha, porque esta aptitud va inseparablemente unida a la naturaleza del alma.»

Según esta reflexión, si pretendemos definir el desorden traumático por sus cuatro causas como algo malo en el hombre deberemos hacer referencia a dichas causas en tanto que corrompidas. Si el amor de los padres es causa del perfeccionamiento del hijo, el maltrato paterno será causa de que el hijo se desordene. Si existe un orden debido, la falta de dicho desorden será lo formalmente propio del trauma. Si el fin determina el bien del hombre, la corrupción de dicho fin será causa de dicho desorden, y así sucesivamente con todas las causas.

A. La causa material del trauma

La causa material es definida por Aristóteles como “aquello de lo que algo se hace y en lo cual es”⁸¹⁶. Es antes que nada el sujeto,

⁸¹⁶ MILLÁN PUELLES, A., *Fundamentos de filosofía*, p. 517: «La causa material es definida por ARISTÓTELES: [...] aquello de lo que algo se hace y en lo cual es. La estatua hecha de bronce no es fuera de este, sino en este. Tal estatua es *de* bronce y *en* bronce. La causa material es así el sujeto permanente de cuya potencia se educa un nuevo ser. En el ejemplo propuesto, lo que hace de causa material (el bronce, respecto de la estatua) es, sin embargo, en sí mismo, una sustancia completa, que consta de materia prima y forma sustancial. Esto significa que la sustancia bronce tiene, a su vez, por causa material a una sustancia incompleta -la materia prima-, de la que está hecha y en la cual es, como todo ente corpóreo. De donde resulta que la materia prima es causa material del bronce, y este por su parte, causa material respecto de la estatua. En un sentido estricto, la causa material es, en cada sustancia corpórea, la materia prima en la que inhiere la respectiva forma sustancial. En una acepción más amplia, toda sustancia corpórea es, a su vez, causa material de sus accidentes (y del compuesto de estos y su sustancia). Por último, en una acepción amplísima, toda sustancia, corpórea o incorpórea, es causa material de cualquiera de sus determinaciones. Por otra parte, conviene advertir que la causa material tiene un doble respecto: uno, al compuesto de ella y de la causa formal; otro, a la causa material de cualquiera de sus determinaciones. Por otra parte, conviene advertir que la causa material tiene un doble respecto: uno, al compuesto de ella y de la causa formal; otro, a la causa formal misma. Tanto el compuesto como la causa formal de este dependen, a su modo, de la causa material: el compuesto, por tenerla como un principio entitativo, del que está hecho; la causa formal, por estar sustentada y recibida en este coprinicio entitativo.»

el fundamento o sustrato de algo. Según la definición, clásicamente se han diferenciado aspectos o especies de la causa material por los cuales podemos dividir esta causa en tres. En primer lugar, la causa material *ex qua* que hace referencia a aquello de lo que algo se hace, de qué está hecho algo, cuál es su composición o cuáles son los elementos necesarios para su constitución. En segundo lugar, la causa material *in qua* que indica en lo cual algo es, es decir, su sujeto o aquello que es informado o perfeccionado por la forma. La tercera especie de causa material es la que se denomina *circa quam* u objeto material propio de las *realidades dinámicas intencionales* como son los hábitos. Esta materia *circa quam* hace referencia a aquello sobre lo que versa la acción propia de esa realidad intencional.

Con respecto a la causa material debemos responder en orden a cada uno de sus tres tipos. En cuanto a su causa *ex qua* (es decir, de qué está hecho algo y cuáles son sus elementos), como se trata de un mal, dicho mal no es sino en otro y, por tanto, no contiene elementos constitutivos. Decir que algo está hecho de partes es decir que algo bueno está formado por partes buenas, pero al decir que algo malo está formado de elementos no podemos afirmar que esté formado por partes buenas. Sin embargo, como ya sostuvimos anteriormente, el desorden traumático no es un desorden simple. Se trata de un desorden habitual que a su vez implica otra serie de desórdenes. Cada uno de esos desórdenes son a su vez males que afectan a la operación de aquellas potencias en las que inhiere alterando su ordenada disposición. Es en este sentido que podemos hablar de causa material *ex qua* en el trauma como aquellos desórdenes establecidos en aquellas potencias afectadas en el desorden traumático que lo constituyen materialmente. Siguiendo aquella analogía médica del trauma físico, o enfermedad por traumatismo físico, podemos decir que la enfermedad por traumatismo craneoencefálico está constituida por la ruptura del hueso del cráneo, la inflamación de algún área cerebral, la afectación de vasos sanguíneos, etc. Algo malo como

enfermedad corporal está constituido a su vez por elementos igualmente malos. Asimismo, el trauma psicológico está constituido por diferentes desórdenes que conforman el desorden traumático (psicológico).

En cuanto a su causa *in qua* (es decir, el sujeto en el que inhiere) debemos responder: la persona humana. En este sentido, el trauma como mal inhiere en un sujeto lejano que es la persona humana. Si su sujeto lejano es la persona humana, con respecto a su sujeto próximo (es decir, en concreto dentro del sujeto qué parte es inherida), debemos responder que los sentidos internos que conforman la razón particular (imaginación, cogitativa y memoria) y los apetitos sensibles. Finalmente, en cuanto a su causa material *circa quam* (u objeto material de las realidades dinámicas) debemos responder: aquellos bienes naturales en la vida del hombre. La relación sexual, el amigo, los hijos, los padres, etc. son bienes naturales en nuestras vidas, pero al vivir una serie de experiencias traumáticas pueden quedar alteradas su apetición y cognición en lo venidero. En base a estas distinciones, conviene que nos detengamos en aquellos elementos o desórdenes que consideramos materialmente en el trauma, describiendo aquellas potencias que pueden quedar desordenadas en su operación.

Ni a nivel de facultades vegetativas, ni a nivel de sentidos externos observamos una alteración que dé explicación a la génesis del trauma. Aunque como ha sido ampliamente descrito, sus efectos pueden repercutir en dichas facultades, pues se han observado mayores problemas de salud en las personas sometidas a traumas (alteraciones alimentarias, dificultades de crecimiento y desarrollo, e incluso, si se tratara de un trauma que incluyera un trauma físico, la posible alteración física de un órgano externo). No obstante, estas posibles alteraciones relacionadas con el trauma psicológico no explican su desarrollo, sino solo varios efectos que la alteración de operaciones superiores, de las que dependen entitativamente, tienen en las inferiores. Ratificamos

pues el realismo que sostiene el Aquinate afirmando que aquello que fue conocido por los sentidos externos fue realmente sentido. Puede ocurrir en determinados casos (por ejemplo: explosiones, golpes de gran intensidad, gritos fuertes o determinadas situaciones de rapidez extrema) que algunas de las vías sensitivas queden alteradas y, por tanto, no registren el dato sensitivo adecuadamente, o directamente no sea sentido un determinado objeto o aspecto de este. Pero esto en nada elimina el realismo de las sensaciones; es decir, aquello que impresionó correctamente al sentido preservado es un dato procedente del objeto y, por tanto, se corresponde con la realidad.

Es a nivel de sentidos internos que podemos comenzar a describir el desorden propio del trauma. Como consecuencia de las situaciones anteriormente descritas que podrían alterar la actividad de los sentidos externos, puede ocurrir en determinados casos que una sensación no pueda ser integrada en un objeto por el sensorio común o que no tengamos conciencia sensitiva de determinadas sensaciones. Esto puede darse por diferentes causas. En primer lugar, porque una sensación muy intensa produjo que las demás sensaciones no pudieran ser integradas, eliminándose la posibilidad de ser unificadas en el objeto. Por ejemplo, no poder integrar el rostro o forma física de un agresor, un ladrón o un violador. Esto no elimina la conciencia sensitiva de que las sensaciones integradas en el objeto sean reales. La segunda causa es precisamente por la costumbre o experiencia que tenemos de un objeto o persona. Normalmente, el sentido común configura las sensaciones en el objeto en función de cómo vamos aprendiendo que ese objeto es; es decir, la experiencia previa (imaginación y memoria) que tenemos acerca de ese objeto influye en el modo de integrar las sensaciones en la percepción de dicho objeto. Así, hay personas conocidas o situaciones ya experimentadas a las que no estamos acostumbrados a asociar determinadas sensaciones, lo que dificulta su integración perceptiva. En este sentido, puede ocurrir que determinadas sensaciones sean difícilmente

atribuibles como procedentes de un objeto previamente conocido, lo que puede implicar que seamos conscientes sensitivamente de la sensación, pero no poder integrar dicha sensación en el objeto; o bien ser consciente del objeto, pero no de la sensación disruptiva. Y esto ocurre porque por este sentido común se nos permite percibir relaciones de influjo de unas realidades sobre otras y esta correlación captada por el sentido común, cuando es contradictoria, puede dificultar la integración de una sensación, no siendo atribuible a ese objeto. Este caso lo encontramos cuando, por ejemplo, tenemos integrado como parte del objeto padre una serie de sensaciones que se han ido asociando durante cierto tiempo (determinada voz, su forma, su olor, su temperatura, su conducta exterior y movimiento), o sensaciones correlacionadas con el mismo; y, de repente, debemos integrar como parte de dicho objeto la sensación de dolor vaginal fruto de una violación o un dolor corporal fruto de una bestial paliza. De alguna manera, ya en este sentido y como consecuencia de su dependencia de facultades superiores, puede darse una disgregación de la configuración sensorial de ese objeto, impidiéndose su integración y unidad. Vemos cómo, de alguna manera, este sentido también recibe una serie de perfecciones que no son propias de su actividad sino de su integración en un acto de mayor envergadura en el que facultades superiores a este también intervienen. Así, la configuración de sensaciones es guiada en el hombre no solo por las cualidades del objeto, sino también por la intención o experiencia; por lo que en el establecimiento de dichas configuraciones se dará más primacía a una serie de sensaciones que otras, llegando incluso a desechar determinadas sensaciones irrelevantes de un objeto. Estas alteraciones no son exclusivas del trauma y, así, podemos identificar muchas vivencias normales en las que no se dio una completa integración de sensaciones en el objeto.

En cualquiera de los casos, estas situaciones solo hacen referencia a unas vivencias que no son propias de todos los traumas sino

solo de algunos casos en los que se da un desbordamiento a nivel sensitivo o integrativo por razón de las cualidades extremas del objeto o situación. Solo en determinados traumas, podemos identificar un golpe a nivel sensitivo en cuanto al exceso de intensidad y un golpe contra la adecuada integración de configuraciones sensoriales. Si bien es cierto que no las consideramos como algo esencial del trauma, sí que tiene su implicación en el caso de que se diera este tipo de alteraciones. Estaremos de acuerdo en que no es lo mismo padecer algo conociendo cómo fue la situación en la que se me hizo daño, el agente que me lo provocó y el acto llevado a cabo; que solo saber que fui dañado, pero sin saber bien por qué, cuando o en qué circunstancias concretas. No es lo mismo precisamente porque la primera situación permite con mayor facilidad reconocer el mal de aquello padecido, mientras que la segunda dificulta más el conocimiento de aquello que fue causa de mi mal.

También debemos aclarar que, independientemente de si se dan este tipo de alteraciones sensoriales o desunificadoras de sensaciones en el objeto, el trauma o desorden de operaciones de sentidos superiores o apetitos puede provocar el desbordamiento de este sentido afectando a la conciencia sensitiva, una vez ha ocurrido dicho evento. Su conexión operacional con la imaginación, los demás sentidos internos y su integración en los apetitos serán claves para comprender esta destrucción posterior de la configuración de sensaciones o correlaciones establecidas.

Tanto si se ha realizado una correcta integración de sensaciones como si no, el hecho es que la imaginación recibe y conserva esta configuración reproduciendo o representando una imagen acerca de dicho objeto en base a esas configuraciones. Como hemos mencionado al hablar del sentido común, la imaginación también recibe una serie de perfecciones racionales o cuasihábitos. Puesto que se trata de una potencia, dicha potencia es usada

por la persona; y en tanto que conviene o no conviene al compuesto, la representación de una imagen o aspecto de esa imagen será más detallada o sesgada. El influjo de sentidos superiores que detectan la intención y pasiones es fundamental para comprender esto que mencionamos. Si un objeto nos interesa y nos produce deleite será más detallada y actual su representación. En cambio, ante objetos dolorosos o estimados como nocivos, puede ocurrir que la representación de las imágenes de dichos objetos pueda ser alterada eliminando aquellos aspectos sentidos que son inimaginables o, si se prefiere, habitualmente imaginados. El ejercicio de esta facultad que supone la perfección racional de la fantasía no sólo nos es válida para reproducir imágenes no reales en base a reales, sino para eliminar aspectos de una imagen especialmente desagradables. En cualquiera de los casos, lo que es evidente es que para que algún aspecto de dicha imagen sea disgregado de dicha imagen debe, en algún momento, haber sido percibido como parte de ella.

Vemos nuevamente cómo, de alguna manera, si se da una destrucción de la imagen o una negación de ésta no es un defecto originario del trauma, sino un remedio contra el dolor que despierta, o una forma de sostener la coherencia perceptiva que tenemos acerca de un objeto ya conocido o incluso nuestra propia imagen personal. Según esto, consideramos que, en algún momento, por breve que sea, se representó la imagen de un objeto de forma más o menos completa y fue recogida por los sentidos internos intencionales. De este modo, su destrucción, negación o reexperimentación desordenada no es sino un efecto de un defecto concerniente a facultades sensibles superiores. Pensemos, además, que independientemente de que esta imagen pueda ser destruida o negada, el objeto que representa tiene una relevancia natural vital en su conjunto o algún aspecto de ella. Ya sea por una pasión o porque no puede ser considerada o comprendida, esta imagen (de un modo incompleto o completo, más detallado o menos) buscará integrarse en el conjunto de la conciencia; y, de

este modo, por más que pueda ser aplacada de forma consciente o inconsciente, más pronto o más tarde resurgirá, con toda la implicación que conlleva para la persona humana. Esta reevocación de una imagen habitual debida a determinados estímulos presentes (y, por tanto, mal discernida por el sensorio común como actualmente sentida) obedece a una tendencia unitaria de la experiencia cognoscitiva. Entendemos que este proceso que hemos descrito no puede ser comprendido sin la estimación de una intención, por lo que debemos encuadrar este fenómeno en un desorden más amplio. En este sentido, ya empezamos a discernir una verdad acerca del tema que estamos tratando: en el trauma existe un funcionamiento preservado del propio sentido, pero también un impedimento o desorden de las operaciones que son debidas a su integración en la persona humana, o informadas por lo que le es más propio al hombre: su racionalidad. Solo son posibles estos fenómenos descritos supuesto el ejercicio propio como facultad, pero de algún modo disgregado o enquistado de la actividad común de todas las facultades del ser humano.

Es ahora el momento de adentrarnos en los desórdenes fundamentales que constituyen materialmente el trauma, el desorden de la cogitativa y el desorden de la memoria. El sentido interno que consideramos más originalmente desordenado en el trauma es la cogitativa o estimativa. Si damos tanta relevancia a este sentido es precisamente por sus implicaciones en la pasión, en la memoria, en la experiencia y en la cognición intelectual del particular.

Como describimos en su momento, este sentido interno tiene un papel fundamental en la persona humana, precisamente porque su operación no solo se ordena a conocer particularmente el objeto, sino porque su fruto es acogido como objeto por la inteligencia. Según lo dicho, cabe un funcionamiento al margen de la razón, instintivo o estimativo, según el cual conocemos las cone-

xiones prácticas, las condiciones y consecuencias sin conocimiento intelectual de la finalidad; es decir, sin conocimiento particular de esa realidad que he vivido. De alguna manera, está previsto que, ante situaciones tremendamente nocivas para nuestra naturaleza animal, se dé un conocimiento perceptivo o *per se* sin razón.

La gravedad de lo nocivo que se está viviendo hace que dicha facultad funcione de un modo que no es propio del hombre en tanto que hombre. Si decimos que aquí se encuentra el núcleo del desorden no es porque se dé una estimación animal, sino porque se impide una valoración posterior como cogitativa o razón particular, pues en la generalidad de los casos podemos integrar una estimación animal en un juicio práctico. Así, el servicio de esta facultad a operaciones superiores queda impedido, ordenándose de algún modo a la preservación ante lo nocivo y dejando de lado la consideración del singular con juicio absoluto, e impidiéndose tanto la iluminación y abstracción como la aplicación intelectual de los primeros principios al singular y, por tanto, los juicios de causalidad, los juicios estáticos y los dinámicos, disgregándose el acto humano⁸¹⁷.

Existe una estimación de nocividad acerca de la pasión o padecimiento de esa situación (intención afectiva), una contradicción en la estimación de la propia acción (juicio de acción) y un impedimento para considerar el objeto del que procede la acción bajo una naturaleza común (juicio aspectual). Es decir, la estimación natural capta que se padece algo tremendamente nocivo, pero al exceder el repertorio de conductas de que es capaz el paciente para responder ante tal atentado, destroza el juicio acerca de lo que es capaz. Así como contradice el juicio de las propias capacidades, también se impide o pospone el juicio aspectual acerca

⁸¹⁷ DE HAAN, D., *Moral perception and the function of the vis cogitativa in Thomas Aquinas's Doctrine of Antecedent and Consequent passions.*

de ese objeto. Si había un juicio previo acerca de aquel agente, esta experiencia contradice dicho juicio; y si no había experiencia previa acerca de ese objeto, contradice el juicio acerca de lo que uno es capaz para contrarrestar lo nocivo.

De algún modo, de las tres especies que considera la cogitativa, solo queda preservado el juicio afectivo; pero incluso este juicio también queda de algún modo alterado al quedar desconectado del juicio aspectual y de acción, pues se conoce algo padecido como pasión, pero no en tanto que procede de un objeto que obra según un modo conocido.

Esta estimación antecedente podría ser considerada incluso en situaciones normales cuando no conozco de dónde procede ese daño o no he podido hacer nada para solventarlo, pues en el funcionamiento normal del ser humano, una vez ocurrida y estimada antecedentemente tal pasión, cabe un juicio práctico con deliberación que restablecería dichos juicios previamente no realizados o contradichos, restableciendo así la actividad normal de la cogitativa en un juicio consecuente o valoración; pero no en el trauma. Precisamente, en lo concerniente a esta facultad y su desorden debemos afirmar que el juicio práctico queda impedido y, por tanto, la estimación de las tres especies no se resuelve en una valoración consecuente. En este sentido, no son la imaginación o el sentido los que despiertan por su propia actividad dicha pasión, sino la estimación automática, espontánea, animal y al margen de la razón que lleva asociada.

Sin embargo, la gravedad de su desorden no radica en que esta facultad no pueda llevar a cabo sus operaciones de forma ordenada o completa, sino, y esto es a nuestro juicio lo fundamental, que estima objetos naturalmente buenos para la animalidad del hombre como malos o nocivos. Aquel acontecimiento vivido ha producido un desorden en esta facultad, según el cual, estima antecedentemente como tremendamente nocivo o corruptivo un bien particular. La mujer violada o abusada estima como nociva

la presencia de hombres a su alrededor; el niño que ha padecido violencia doméstica estima como nocivo el entrar en su casa o el entablar relación con su familia; el hombre que ha padecido un atentado terrorista estima como nocivo el salir a pasear o el estar en compañía de otros hombres; la mujer que abortó a su hijo estima como nocivo el pasar por parques infantiles; el niño que ha padecido acoso escolar estima el colegio como nocivo, etc.

Estas estimaciones son contrarias al *experimentum*. El obrar de ese agente rompe de tal modo la visión que teníamos de él, o la visión de nuestras capacidades, o el grado de nocividad que pensábamos que podíamos vivir, que dicha estimación destroza cualquier valoración personal o ajena existente. De esta forma, quedará grabado en la memoria como costumbre, es decir, como algo que se padece, sin una conexión temporal clara, sin una intención completa y desintegrada de un fin, es decir como un automatismo. El bien que quedó corrompido por el evento traumático es estimado antecedente y habitualmente como tremendamente corruptivo según nuestra conservación como hombres precisamente porque en algún momento de la vida del paciente así fue. Como en el pasado fue corruptivo, cada vez que dicho objeto o agente vuelve a estar presente, es estimado conforme aquella costumbre que se estableció en la memoria.

Según lo expuesto, a parte de las alteraciones de la actividad cogitativa debemos añadir que, fruto de tales estimaciones instintivas, surge una pasión vehemente, lo que todavía dificultará más la posibilidad de un juicio práctico que restablezca la normalidad cognoscitiva. Una pasión que, alterado el acto voluntario, tampoco puede ser regulada u ordenada impidiéndose el acto voluntario concreto. Una pasión que surge con las mismas características que la estimación que le dio lugar: automática, espontánea, animal y al margen de la razón.

Así, la primera facultad sensible que conforma la razón particular queda desordenada en lo referente a un bien que necesita por

naturaleza para ser hombre y perfeccionarse, ya sea un bien que es estimado natural e individualmente o natural y como especie, que es estimado bajo razón de mal.

Como ya podemos intuir, esta alteración anteriormente descrita, tiene su repercusión en la operación de la memoria (la segunda facultad particular que conforma la razón particular.) Privada esta facultad de dicha integración, sus operaciones quedan de algún modo afectadas. Así, en dicha facultad podemos diferenciar alteraciones que son debidas a la indisposición de la cogitativa y otras que son propias de su operación. Según comentamos en su momento, la reminiscencia o rememoración voluntaria es la perfección de esta facultad por la que podemos recordar una intención voluntariamente. Privada esta facultad de dicha perfección con respecto a dicho suceso, la imagen junto a su estimación es recordada espontáneamente mediante mecanismos animales, asumiendo además las deficiencias anteriormente descritas en la cogitativa. El bien corrompido por el evento traumático es estimado como tremendamente aversivo precisamente porque la memoria evoca ante tal presencia una serie de recuerdos de naturaleza nociva, relacionados con el evento pasado

También el recuerdo de lo acontecido se da como separado del tiempo e incluso puede darse una ruptura de la continuidad en el conocimiento de la propia identidad (referencias como: "a mí no me pasó eso" o "eso es un sueño"). Por esta alteración, no podemos reconocer aquello que nos ocurrió ni ubicarlo en el tiempo, impidiendo incluso la percepción de pasado de dicho recuerdo (reexperimentación). De algún modo, la afectación de esta facultad puede impedir el reconocimiento de uno mismo u otro actuando de un determinado modo, o incluso la posibilidad de que eso de lo que se habla haya ocurrido realmente. No estamos diciendo que haya una desintegración completa de la identidad por el momento, pero sí, al menos, un momento pasado en

el que no se puede identificar uno mismo como viviéndolo, sufriendolo o actuando. Que esto pueda desencadenar un fenómeno disociativo de la identidad es algo que excede el desarrollo de nuestro estudio, pero queda apuntado.

Para comprender esto, debemos atender a los diferentes modos de conservación que ya expusimos, especialmente el estado de latencia inconsciente o de olvido parcial⁸¹⁸. Con respecto a estos grados de conservación de la imagen estimada, pensamos que existe una gradación en la afectación que va desde el olvido total de dicho recuerdo hasta el olvido parcial. Sea como fuere, el recuerdo consciente y su evocación surge de modo disgregado y sin ningún tipo de control, obedeciendo bien a estímulos o situaciones externas, bien a estados pasionales presentes que comparten algo con la pasión que se derivó en su momento. En cualquier caso, la reminiscencia queda entorpecida, aunque se observan leyes que de un modo sibilino siguen actuando incluso en el recuerdo disgregado de lo acontecido.

Evidentemente, este desorden descrito, así como el descrito en la cogitativa, podría ser remediado con un restablecimiento del juicio particular, pero dicho juicio, y por tanto la información racional de estas dos facultades, queda impedido por la pasión vehementemente que despierta, alterando una consideración acerca del singular que lo causó.

Hasta el momento, hemos descrito unos desórdenes que responden al uso amplio e impropio de pasión (es decir, recepción de una forma) pero solo aquella pasión estrictamente hablando es la que implica una expulsión de cualidad conveniente. Y esto lo ratificamos precisamente por las reflexiones que hemos apuntado al decir que dichas alteraciones podrían ser solventadas si

⁸¹⁸ RODRÍGUEZ, V., *Los sentidos internos*.

no fuera por una pasión del apetito sensible. De algún modo, hemos sostenido que el desorden cognoscitivo de la memoria y de la cogitativa establece que padezcamos o recibamos determinadas formas de un modo desordenado. Este desorden cognoscitivo no se explica si no hacemos referencia a la pasión en sentido estricto que influye en tales desórdenes.

Tal como mencionamos al definir el evento traumático, existe una acidia o abatimiento inenarrable que surge ante tal experiencia. Si ahora decimos que existe un desorden del apetito sensible es porque fruto de aquel sufrimiento, la apetición de bienes particulares queda alterada, incluso fuera de los límites de la naturaleza animal en el hombre. La razón de este desorden radica en que si al querer llevar una vida buena y apetecer bienes naturales para el hombre, surge un sufrimiento de tal magnitud, queda alterada la consideración de lo bueno y lo malo y, por tanto, su apetición. Precisamente por aquella contradicción que en su momento se estableció, lo naturalmente amable es odiado en tanto que potencialmente puede ser contrario a mi conservación. Lo naturalmente deseado es evitado o aborrecido, porque potencialmente puede hacerme daño. Lo deleitable es ahora doloroso. Aquello en lo que confío o espero, produce temor o desesperanza. Esta inversión apetitiva radica en que todo lo que existe es visto bajo la propia conservación. Será bueno bajo esta consideración aquello que produce placer sensible, ya sea este ordenado o desordenado. Así, como sostuvimos en su momento, caben muy diferentes manifestaciones apetitivas dentro de este desorden. Podemos encontrar pacientes que se entregan a una ira desenfadada y autodestructiva que los lleva a enfrentarse físicamente con cualquiera, porque salir vencedor de una pelea es signo de que puedo seguir conservándome. Podemos encontrar pacientes que se entregan a una búsqueda indiscriminada de placer sexual no tanto por la bondad de dicha relación, sino porque el sentir placer es signo de que estoy conservado. Podemos encontrar pacientes que temen cualquier signo de bondad por parte

de otros para conservar aquello que todavía les queda. Encontramos pacientes que se hunden en la más profunda desesperanza, porque esperar es potencialmente doloroso. En todos estos pacientes y muchos otros observamos que, de forma habitual, se apetece lo que es bueno particularmente como malo y lo malo como bueno. Todo ello para huir de aquella experiencia vivida en el pasado. Si lo bueno es corruptivo, no puedo seguir apeteciéndolo como antes lo apetecía y, si lo malo me da placer y me hace distraerme de aquel dolor, será apetecido bajo razón de bien, por más que sea destructivo para mí. El niño abandonado no quiere confiar en sus padres adoptivos, que son buenos, porque como en su momento confió y amó a aquellos padres que lo maltrataron, confiar es, para él, signo de potencial dolor.

Existe un temor traumático como sostuvo Rojas Saffie, pero dicho temor se funda en un dolor tremendamente corruptivo que trastoca toda la experiencia apetitiva sensible. Existe un dolor traumático, un temor traumático, una desesperanza traumática, una ira traumática, una aversión traumática, etc. Y los denominamos traumáticos en tanto que suponen un desorden según el cual lo bueno no es bueno y lo malo no es malo. Esto que describimos ahora es sumo mal, pues por una pasión se impide el conocimiento y apetición de lo bueno y de lo malo.

Podemos afirmar que aquellos desórdenes que constituyen materialmente el desorden traumático son el desorden de aquellas facultades particulares que conforman la razón particular (imaginación, cogitativa y memoria) y el desorden del apetito sensible.

B. La causa formal del trauma

La causa formal “es aquello por lo que intrínsecamente una cosa es lo que es”⁸¹⁹. Dado que nos estamos refiriendo a una realidad de tipo accidental, la causa formal que nos interesa es la accidental y no la substancial⁸²⁰, porque nos interesa conocer lo que ocurre en una persona humana que ya está informada substancialmente cuando sufre un trauma. A su vez, la causa formal puede ser dividida de otro modo según sea intrínseca o extrínseca. Por su parte, la causa formal intrínseca especifica interiormente que algo sea lo que es; sin embargo, la extrínseca o causa ejemplar especifica de un modo exterior⁸²¹. Con esta segunda nos estamos

⁸¹⁹ MILLÁN PUELLES, A., *Fundamentos de filosofía*, p. 518: «La causa formal es, en un sentido estricto, aquello por lo que intrínsecamente una cosa es lo que es. Representa, por tanto, lo que en cada ente especifica o determina la manera de ser del mismo. Únese a la causa material, como el acto a la potencia; de suerte que le conviene también una doble relación: una al compuesto y otra a la causa material. Respecto del compuesto, es un coprincipio entitativo por el que este se especifica o determina; respecto de la causa material, es aquello por lo que esta se actualiza.»

⁸²⁰ *Ibidem*, p. 518-519: «Como la forma, la causa formal se divide en sustancia y accidental. Es sustancial la que determina original y primariamente a un ser. Si este ser es corpóreo, su forma sustancial puede caracterizarse como aquello que directamente actualiza a su materia prima. Forma accidental es todo acto segundo, toda determinación que ya suponga constituida a una sustancia. Si esta es corpórea, todas sus formas accidentales pueden ser definidas como actualizaciones de una materia segunda.»

⁸²¹ *Ibidem*, p. 519: «El carácter especificativo conviene, sin embargo, a ciertas formas que no están propiamente en los seres determinados por ellas. La idea ejemplar (paradigma, modelo), a cuyo tenor el artífice hace su obra, no se halla en esta, sino en la mente del artífice, y, sin embargo, es una cierta forma especificativa o determinativa de lo que este hace. Análogamente, el árbol que percibo especifica o determina mi aprehensión, diferenciándola de toda percepción mía de cualquier otro cuerpo, pero no es, en verdad, una parte integrante de ella, porque no puede rigurosamente decirse que el árbol sea de la percepción, sino más bien al revés: que la percepción lo es del árbol. Por consiguiente, si por causa formal se entiende solamente lo que se comporta de una manera especificativa, cabe también hablar de causa formal extrínseca, de la que son ejemplos los casos mencionados. En general, es causa formal extrínseca todo lo que especifica a un ente desde fuera: la idea

refiriendo a todo aquello por cuya imitación se produce la forma o, si se prefiere, aquello que hace que algo sea lo que es en tanto que procede de la imitación de otro ente. Del mismo modo que añadíamos la tercera especie (*circa quam* u objeto en la causa material), es necesario, por tratarse de realidades intencionales, indicar un tercer tipo de causa formal: el objeto formal (es decir, el modo específico en que se lleva a cabo la intención de ese objeto material). Si, por el objeto material, se indica sobre qué versa una acción, el objeto formal especifica el modo en que se lleva a cabo esa acción.

Con respecto a la causa formal, como desorden en el ser humano, debemos decir que se trata de una falta de forma debida. Como ya expusimos al comienzo de este apartado del desorden traumático, el mal como desorden consiste en la retirada o privación de una cualidad conveniente que afecta a nuestra ordenación para obrar según somos. En la causa material expusimos aquellos desordenes que constituían materialmente este desorden compuesto que denominamos desorden traumático, pero estos no son más que los elementos. Si lo consideramos un desorden en el hombre es porque afecta a toda su vida disgregándola. Existe en el hombre una falta de orden en su vida, una disgregación de su vida, una contradicción que no solo afecta a la operación de cada una de sus potencias sino a todo su ser.

Para entender esta noción de desorden es necesario partir de que la naturaleza del ser humano le inclina a diferentes bienes. Estas inclinaciones se encuentran jerarquizadas de tal modo que cada inclinación perfecciona a la anterior. La búsqueda del bien es perfeccionada en la búsqueda de la propia conservación. La inclinación a la propia conservación es perfeccionada por la inclinación a la unión de los sexos. La inclinación a la crianza de los hijos

ejemplar del artifice, para la obra que este hace; la forma conocida respecto del acto de conocerla y, en suma, todo término de la relación trascendental para el ser que con él la mantiene.»

perfecciona la inclinación natural a los sexos. La inclinación a la vida en sociedad perfecciona aquellas inclinaciones familiares. La inclinación a la búsqueda de la verdad divina perfecciona a todas las anteriores. De alguna manera, este orden según perfección establece que cada inclinación suponga una perfección para las inclinaciones anteriores, una especificación mayor acerca de lo propiamente humano.

Como consecuencia de aquella contradicción que se estableció en el evento traumático, la violencia con la que actúa este agente y la pasión que desata en la víctima, provoca una inversión en esta ordenación natural. Esta inversión también se encuentra en el mal moral, pero existen una serie de diferencias muy sustanciales que especifican la inversión traumática. Es un mal moral querer desatender a tu hijo para irte de fiesta; es un mal moral querer acostarse con otra mujer que no sea tu esposa; es un mal moral querer agredir o asesinar a otro ser humano. En todos estos males observamos una inversión según la cual se prioriza la derivación según la inclinación a la propia conservación frente a bienes que perfeccionan dicha inclinación. Priorizo mi placer, comodidad o bienestar según mi conservación, frente al bien del matrimonio, de la familia, de la vida en sociedad o la vida con Dios. Sin embargo, hay algo fundamental que diferencia el mal moral del mal traumático: el acto humano. En todo desorden moral existe un querer o un consentir voluntario, pero en el desorden traumático no. Esta inversión no es por un querer desordenado, por una elección mal realizada, sino por el influjo de la violencia por la cual el paciente es como actuado por otro de forma habitual.

Asimismo, esta inversión traumática también contiene elementos que la caracterizan frente a la del mal moral. La inversión moral o desorden moral, gracias a que parte de un acto humano, permite descubrir bondad en dos bienes aparentemente contrapuestos y realizar una elección más o menos ordenada o más o

menos desordenada. En la inversión traumática, el desorden establecido es entre un profundo dolor, un temor o aversión derivado de aquel atentado contra nuestra propia naturaleza y bienes que podrían distraerme o mitigar esos movimientos apetitivos referidos al mal. No se trata tanto de que el paciente traumatizado apetezca bienes que son derivados desordenadamente de la inclinación a la propia conservación, sino que cualquier bien puede suponer un atentado contra mi conservación. La vida del paciente se desordena traumáticamente porque, ante todo, no puede volver a pasar por lo que vivió en el evento traumático, ya sea en el recuerdo o en la vida real. Podría parecer que muchos pacientes traumatizados son lujuriosos porque se sienten inclinados a actos contrarios a la castidad; podría parecer que son imprudentes; podría parecer que son pusilánimes o iracundos. Nada más alejado de la realidad. Precisamente por aquellos desórdenes descritos en la causa material del trauma, algún bien o múltiples bienes son apetecidos bajo razón de mal porque en su momento supusieron un atentado contra la propia conservación. La vida del paciente traumatizado no es la de un vicioso, sino la de un hombre, mujer o niño que constantemente debe conservarse frente al mal. Una vida marcada por la constante necesidad de sobrevivir de un modo físico o psicológico.

Si afirmamos esta diferencia radical del desorden traumático es porque aquellos bienes que aparentemente podrían ser considerados como apetecidos moralmente mal, en realidad son apetecidos porque hacen que el paciente deje de sufrir. El hombre traumatizado que se entrega a la bebida, que se entrega a una vida desenfadada de placer sexual, que se recluye en un lugar seguro; no lo hace porque esos bienes sean apetecidos en tanto que bienes naturales o como procedentes de sus respectivas inclinaciones naturales, sino porque le permiten conservarse mitigando el dolor o el temor. El hombre, la mujer o el niño traumatizados son personas que buscan cobijo, que se encuentran constantemente en una situación de peligro y buscan consuelo en

aquello que, ya sea bueno o malo, les hace descansar en alguna medida de este sufrimiento.

Al margen de todos aquellos síntomas o efectos descritos como propiamente traumáticos, lo que subyace a todos ellos y a nuestro juicio es lo esencial del desorden traumático, es que lo bueno es apetecido como profundamente contrario a la propia conservación; y lo malo es apetecido en tanto que puede contener aspectos que mitigan ese dolor, sufrimiento o temor.

Aquellos desórdenes que conformaban materialmente el trauma suponen un estado de disgregación en la vida del paciente. La indisposición, fuera incluso de los márgenes de lo animal, justifica un desorden mayor que rompe la vida del hombre. Esta *aegritudo animalis*, ya tome forma de fobia traumática, forma de depresión traumática, forma de trastorno de la personalidad traumático, forma de adicción traumática, forma de trastorno de la conducta traumático, forma de trastorno de la identidad o forma de trastorno psicossomático traumático, consiste formalmente en una disposición contranatural por razón de la violencia vivida a padecer aquello que somos y odiar aquello que no somos. Una auténtica disposición a la huida de uno mismo, como señaló Rojas Saffie⁸²², precisamente porque lo bueno en el hombre es corruptivo para el paciente y lo malo, le da un cierto deleite.

Las diferentes derivas que puede tomar este desorden radican precisamente en que, como consecuencia de aquella pasión animal de acidia, pueden quedar desordenadas otra serie de pasiones en el paciente. El dolor puede desencadenar una pasión animal de temor o miedo hacia todo aquello que hace que recuerde o vuelva a sentir aquel dolor traumático; pero también puede hacer perder la esperanza básica de conseguir aquellos bienes per-

⁸²² ROJAS SAFFIE, J.P., *Terapia EMDR: un análisis a la luz de Santo Tomás*, p. 169.

didados o desencadenar una ira indiscriminada. De este modo, integramos aquel desarrollo que ya propuso Rojas Saffie según el cual, cada uno de los criterios diagnósticos del TEPT quedaban definidos en función del miedo, la desesperación, la tristeza o la ira. Consideramos que, son diferentes manifestaciones de un desorden más profundo que justifica que integremos dentro de lo traumático no solo este tipo de reacciones, sino también otra serie de desórdenes que, si bien en la actualidad son considerados como comórbidos, según nuestro parecer, hunden sus raíces en lo traumático y, por tanto, pueden ser igualmente considerados traumáticos.

C. La causa eficiente del trauma

Dice Aristóteles (y así lo recoge Millán Puelles) que la causa eficiente es “aquello de lo que primariamente procede el movimiento”⁸²³. Continúa explicando este autor, que, al considerar la causa eficiente estamos suponiendo que existe “un sujeto activo” (es decir, un “agente” y un “paciente”), pudiendo ocurrir que sea el mismo sujeto el agente y el paciente en virtud de su “pluralidad de partes” que pueden ser activas y pasivas. En este sentido, existe un agente con potencia activa que actúa y un paciente con potencia pasiva que padece⁸²⁴.

⁸²³ MILLÁN PUELLES, A., *Fundamentos de filosofía*, p. 520.

⁸²⁴ *Ibidem*, p. 523: «La actualidad de todo ente finito supone, en primer lugar, un sujeto activo y otro pasivo. El sujeto activo es denominado “agente”, y el pasivo, “paciente”. Puede acontecer -tal es el caso de los seres vivos- que la actividad termine en el mismo sujeto que la hace. Pero es preciso entonces que dicho sujeto tenga una parte activa y otra pasiva. De ahí la necesaria composición o pluralidad de partes, propia del ser viviente. En cualquier caso, el sujeto agente debe tener una potencia activa que le permita obrar. Esta potencia activa no se identifica con la esencia del sujeto, sino que es una cualidad del tipo denominado “hábito operativo” [...] A la potencia activa del sujeto agente corresponde una potencia pasiva en el sujeto paciente: pero esta potencia pasiva no es una cualidad ni ningún accidente, sino tan sólo una capacidad de tenerlo, es decir, uno de los aspectos de la potencialidad del sujeto pasivo. Tampoco basta, para la eficiencia, que el sujeto

Asimismo, debemos diferenciar dentro de la causa eficiente la “principal” o “aquella que actúa por su virtud propia”; y la “instrumental” o aquella que es “movidada por la causa principal”, es decir, que no produce un efecto en el paciente sino en virtud de la principal⁸²⁵.

Es aquí cuando debemos preguntarnos acerca de aquello que causa eficientemente este desorden. Como ha sido expuesto anteriormente, el evento traumático en tanto que algo padecido es producido por la acción de un agente. Sin embargo, aquí no nos preguntamos acerca de aquello que padeció el paciente, sino aquello desordenado en el paciente. Por tanto, nuestra tarea no es dar razón de una pasión contraria a la animalidad en el hombre sino un desorden contrario a la animalidad en el hombre.

Sabemos que no todos los hombres que viven un evento traumático se desordenan traumáticamente; pero todo hombre que se encuentra desordenado traumáticamente debe haber padecido un evento traumático que justifique tal desorden.

Existen dos tipos de contacto entre el paciente y el agente, como menciona Santo Tomás⁸²⁶. Un evento puede ser traumático por razón de su cantidad o su virtualidad; es decir, existen eventos traumáticos que dañan por el tipo de contacto corporal y eventos

agente posea una potencia activa, pues si esta no se halla en ejercicio, no se produce modificación alguna. El acto de la potencia activa es lo que se llama “acción”, a la cual corresponde en el sujeto paciente la “pasión”. Por la acción, el agente que tiene potencia activa determina el “efecto” en el paciente.»

⁸²⁵ *Ibidem*, p. 524: «Causa principal es la que actúa por su virtud propia; instrumental, la que lo hace movida por la causa principal, de tal manera, que sin esta moción no produciría el efecto que se le atribuye. El pincel es la causa instrumental del retrato, pues no produce a este si no interviene el pintor como causa principal.»

⁸²⁶ TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología*, I q. 75 a. 1 ad 3: «Hay dos modos de contacto, uno “cuantitativo” y otro “virtual” o dinámico. Por el primero solo un cuerpo puede entrar en contacto con otro cuerpo; pero del segundo modo puede establecer contacto con el cuerpo el ser incorpóreo que lo mueve.»

que dañan por razón de la virtualidad con la que el agente mueve al sujeto traumatizado. Dicho de un modo más concreto: puede ser traumática una paliza a un niño o que un niño vea cómo sus padres se pelean.

Existe un triple modo en que las acciones de otros son causa de delectación en nosotros⁸²⁷. Las acciones de otros pueden ser causa de dolor en nosotros también de un triple modo: primero, porque con su acción nos priven o impidan la adquisición de un bien, ya sea porque dicho bien depende del agente o porque de alguna manera se hace obstáculo de un bien que queremos; segundo, porque la acción de otro tenga por efecto no solo un declive en nuestro conocimiento y estima personal (humillación), sino también porque provoque un cierto odio, bajo algún aspecto, a lo que somos; y tercero, porque ese otro sea amigo y en tanto que hace algo malo se hace como malo en nosotros. Así, ya por el efecto, por el conocimiento o por el afecto, la acción de otro se une a mí⁸²⁸ y puede producir dolor. Si esto ocurre en la generalidad de los casos, en el trauma el bien privado es un bien natural que necesitamos y al cual tendemos con toda nuestra naturaleza; la denigración llevada a cabo hace que se huya de uno mismo; y el mal obrado por el ser querido destruye de tal modo

⁸²⁷ *Ibidem*, I-II q. 32 a. 5 in c: «Según lo ya dicho, para la delectación se requieren dos cosas, a saber: la consecución del bien propio y el conocimiento de este bien conseguido. De triple modo, por tanto, la operación de otro puede ser causa de delectación. Primero, en cuanto que por la operación de otro conseguimos algún bien. [...] Segundo, en cuanto de las operaciones de otros nos resulta algún conocimiento o estima del propio bien; por lo cual algunos hombres se deleitan en ser alabados y honrados por otros, pues por esto adquieren la prueba del bien que tienen en sí mismos [...]. El tercer modo, en cuanto que las mismas acciones de otros, si son buenas, se estiman como un bien propio a impulso del amor, que hacer estimar al amigo como idéntico a sí mismo. Y a causa del odio, que hace estimar el bien de otro como contrario a sí, viene a ser deleitable la mala acción del enemigo.»

⁸²⁸ *Ibidem*, I-II q. 32 a. 5 ad 1: «La operación de otro puede estarme unida, ya por el efecto, como en el primer modo; ya por el conocimiento, como en el segundo; ya por el afecto, con arreglo al tercero.»

la amistad que incluso deja de buscarse el mínimo grado de compromiso.

Si exponemos esto ahora es para mostrar en qué sentido podemos decir que el evento traumático es causa eficiente del desorden traumático. Y esto es algo que debemos precisar, pues es una diferencia sustancial con respecto al desorden moral. El desorden moral es algo que la persona tiene porque obra. En cambio, el desorden traumático es algo que la persona tiene porque padece. Que, además de un desorden traumático, pueda existir un desorden moral es algo que escapa a nuestro desarrollo, pero sí que queremos resaltar esta característica tan esencial que ya mencionamos en la causa formal y que ahora debemos precisar con más detenimiento. El desorden traumático no lo causa la víctima, sino que es causado en la víctima. Para justificar nuestra afirmación consideramos muy adecuado traer a colación aquel desarrollo realizado por Santo Tomás acerca de los actos humanos.

En el hombre se diferencian dos tipos de actos: los actos “humanos” y los actos “del hombre”⁸²⁹. Los actos que el hombre realiza

⁸²⁹ *Ibidem*, I-II q. 1 a. 1 in c: «De las acciones que el hombre ejecuta solamente pueden llamarse “humanas” aquellas que son propias del hombre como tal. El hombre difiere de las criaturas irracionales en tener dominio de sus actos. Por lo tanto, solamente aquellas acciones de las cuales el hombre es dueño pueden llamarse con propiedad humanas. Este dominio de sus actos lo tiene por la razón y la voluntad; por eso el libre albedrío se llama “facultad de la voluntad y de la razón”. En consecuencia, sólo se podrán considerar como acciones propiamente humanas las que proceden de una voluntad deliberada. Y si algunas otras acciones hay en el hombre, pueden llamarse acciones del hombre; pero no propiamente humanas, porque no son del hombre en cuanto tal. -Pero es evidente que todas las acciones que proceden de una potencia son hechas por ella bajo el motivo e impulso causal de su objeto. Este objeto de la voluntad es el fin y el bien; luego es menester que todas las acciones humanas sean por un fin.»

bajo el dominio de la razón y la voluntad son denominados “humanos” y los que son realizados en ausencia de este gobierno racional se denominan “del hombre”.

El trauma, como hemos mencionado, implica una indisposición de las facultades sensibles en tanto que imperadas por la razón, ya sea en el orden cognoscitivo como en el apetitivo, que establece una *aegritudo animalis*. Este desorden impide que el hombre pueda moverse con libre arbitrio, de tal forma que es movido según violencia. Por tanto, diremos que el desorden traumático es un mal que afecta a los actos humanos, a su capacidad para obrar entendiendo y queriendo. En este sentido, el hombre traumatizado queda en cierto grado impedido para el dominio de sí mismo; es decir, se mueve por “inclinación natural, como movidos por otro”⁸³⁰.

⁸³⁰ *Ibidem*, I-II q. 1 a. 2 in c: «Todo agente necesariamente obra por un fin. En efecto, si en una serie de causas subordinadas se quita la primera, necesariamente fallan las demás. La primera de todas las causas es la final. La razón es porque la materia no obtiene forma si no la mueve el agente, pues nada pasa por sí mismo de la potencia al acto; a su vez el agente no realiza el movimiento si no por la intención del fin; ya que, si no estuviese determinado a un efecto, no obraría más esto que aquello. Para que produzca, pues, un efecto determinado, preciso es que se determine a algo cierto, que tiene razón de fin. Esta determinación, así como en la naturaleza racional se realiza por el apetito racional o voluntad, en los demás seres se verifica por una inclinación natural, llamado apetito natural. Debemos, no obstante, tener en cuenta que una cosa en su acción o movimiento tiende al fin de dos modos: sea moviéndose por sí misma al fin, como el hombre, o bien movida por otro, como la saeta tiende a un fin determinado movido por el arquero que le imprime la dirección a tal fin. De este modo, los seres dotados de razón se mueven por sí mismos al fin merced al dominio de sus actos que les presta el libre albedrío, “facultad de la voluntad y de la razón”; mas los que de razón carecen, tienden al fin por una inclinación natural, como movidos por otro y no por sí mismos, pues no conocen la función del fin. Y nada pueden, por lo tanto, ordenar al fin, sino han de ser ordenados por otro.»

El hombre, cuando sufre un trauma, es gobernado o imperado por ese evento traumático (agente, acción y pasión) o por su imagen sin conocer el “fin”⁸³¹. Es aquí cuando el acto impulsivo cobra toda su propiedad, pues no se actúa solo por el impulso propio sino también por el impulso de ese evento que traumatiza (ese agente ata al hombre traumatizado haciéndole actuar por su impulso). El acto del traumatizado puede dirigirse hacia algún término como “pasión”⁸³² (como puede ser sobrevivir o evitar un daño), pero como principio pierde en algún grado el fin considerado racionalmente o querido voluntariamente.

Los actos que lleva a cabo un hombre traumatizado siguen un fin natural de donde “procederán diversos actos según la especie moral”⁸³³; es decir, la moralidad de esos actos es accidental a dicho acto, en función de si se encuentra en cierto grado preservado el autogobierno. Para aclarar esta cuestión podemos decir que el hombre traumatizado, en tanto que se ha atentado contra

⁸³¹ *Ibidem*, I-II q. 1 a. 2 ad 1: «Cuando el hombre se actúa por sí mismo hacia el fin conoce ese fin; mas cuando es actuado o guiado por otro, obrando, por ejemplo, bajo el imperio o a impulsos de otro, no es preciso que conozca el fin. Y esto mismo pasa en las criaturas irracionales.»

⁸³² *Ibidem*, I-II q. 1 a. 3 ad 1: «El fin no es algo enteramente extrínseco al acto, al cual se refiere como principio o como término. Y tal es asimismo la naturaleza del acto, que proceda de un principio en cuanto acción y se dirija a un término en cuanto a la pasión.»

⁸³³ *Ibidem*, I-II q. 1 a. 3 ad 3: «Un mismo acto en número no se ordena más que a un solo fin próximo, del cual toma la especie; pero puede ordenarse a muchos fines remotos, de los cuales uno es fin de otro. -Es posible, sin embargo, que la acción, una en su especie natural, se ordene a diversos fines de la voluntad, como el matar a un hombre puede ordenarse a la conservación de la justicia y a la satisfacción de la venganza: de ahí procederán diversos actos según la especie moral, porque en un caso será acto de virtud y en otro será acto vicioso. Mas la acción no se especifica por el término accidental, sino por lo que es término esencial; y como los fines morales son accidentales al ser natural y, por el contrario, el fin natural es accidental para el ser moral, de ahí que no hay inconveniente en que los mismos actos por su especie natural sean diversos en su especie moral, y a la inversa.»

su naturaleza, actúa naturalmente; pero como precisamente impide en algún grado el acto humano, la consideración de la especie moral en cada caso será muy diferente.

La razón intrínseca de que estos actos no sean voluntarios es que “la voluntad no alcanza a hacer que dos cosas opuestas existan juntamente”⁸³⁴. No puedo querer abrazar al padre y a la vez quererme defender de él porque es un peligro para mí. El actuar del hombre no seguirá más unos efectos que otros, haciendo su obrar azaroso, o si se prefiere, a merced del agente traumático.

Según esto, actúa en función de un principio externo que es el agente traumático; por decirlo de algún modo, es movido por el mal del otro que atenta contra sus inclinaciones más naturales⁸³⁵.

⁸³⁴ *Ibidem*, I-II q. 1 a. 6 ad 3: «El poder de la voluntad no alcanza a hacer que dos cosas opuestas existan juntamente; esto sucedería si tendiese a la vez a varios objetos completamente diversos como a fines últimos, según queda dicho.»

⁸³⁵ *Ibidem*, I-II q. 6 a. 1 in c: «Debe darse el voluntario en los actos humanos. Para cuya evidencia ha de considerarse que el principio de algunos actos o movimientos está en el agente, o sea en aquello que se mueve; mientras que el principio de otros actos o movimientos está fuera. Cuando la piedra se mueve hacia arriba, el principio de su movimiento está fuera de la piedra; pero cuando se mueve hacia abajo, el principio de esta moción está en la misma piedra. De las cosas que se mueven por un principio intrínseco, algunas se mueven a sí mismas, otras no. Y puesto que todo agente mueve o es movido por un fin, según queda dicho, solamente puede decirse que se mueven perfectamente en virtud de un principio intrínseco aquellos que en sí mismos tienen algún principio interno, no solo para moverse, sino para moverse hacia un fin. Ahora bien, condición indispensable para todo movimiento hacia un fin es el conocimiento del mismo. Así pues, todo el que obra o se mueve en virtud de un principio intrínseco y tiene algún conocimiento del fin, posee en sí mismo el principio de sus actos, no sólo para obrar, sino también para obrar por un fin; en tanto que el agente que no tiene noción alguna del fin, aun cuando tenga en sí mismo el principio de acción o de movimiento, no tiene, sin embargo, en sí mismo la facultad de obrar o de moverse por un fin. Tal agente ha de recibir de un principio externo la dirección de sus movimientos hacia un fin; por eso no se dice que estos agentes se muevan a sí mismos, sino que son movidos por otros.»

Estos primeros principios no solo informan al hombre en su racionalidad, sino que tienen su reflejo en su estimación y apetición natural particular, siendo esta apetición instintiva la que gobierna los actos del hombre en ausencia de razón⁸³⁶.

En el hombre traumatizado se da un “conocimiento imperfecto” por el cual solo es capaz de captar por el sentido y por el instinto natural, como ocurre con los niños y los irracionales. Para entender el obrar del hombre traumatizado debemos partir de un “conocimiento imperfecto”⁸³⁷ del fin. Se trata de un obrar irracional, por razón de la violación de la propia naturaleza.

La razón de que sea tan difícil delimitar si todos los actos son irracionales es que la consideración puede quedar impedida por ese mal o puede no llevarse a cabo porque no se quiere⁸³⁸. A

⁸³⁶ *Ibidem*, I-II q. 6 a. 1 ad 2: «Tal movimiento animal procede de un doble movimiento exterior: uno, aquel en virtud del cual se presenta al sentido del animal algún objeto sensible, que con su percepción mueve al apetito; así el león, viendo al ciervo que se acerca, comienza a avanzar hacia él; segundo, el movimiento exterior por el que se producen en el cuerpo del animal ciertas inmutaciones naturales, por ejemplo, de frío o de calor; inmutado así el cuerpo por el exterior movimiento, se inmuta también indirectamente el apetito sensitivo, que es potencia de un órgano corporal; por ejemplo, cuando por una alteración orgánica se excita el apetito a desear alguna cosa. Pero esto no se opone al concepto de voluntario, como queda dicho, ya que tales mociones procedentes de un principio exterior son de otro orden.»

⁸³⁷ *Ibidem*, I-II q. 6 a. 2 in c: «Hemos dicho que para ser voluntario un acto, ha de proceder de un principio intrínseco con algún conocimiento del fin. Pero hay dos modos de conocimiento del fin, uno perfecto y otro imperfecto. Aquél existe cuando no sólo se percibe la realidad material, sino también la noción del fin y la proporción de los medios que a él conducen; tal conocimiento es propio de la criatura racional. El conocimiento imperfecto se limita a la sola aprehensión de la realidad que constituye el fin, sin percibir su noción formal y su relación con el acto que a él se orienta. Este conocimiento imperfecto se halla en los irracionales, captado por el sentido y por el instinto natural.»

⁸³⁸ *Ibidem*, I-II q. 6 a. 3 ad 3: «Sucede con el acto de conocimiento lo mismo que con el acto de la voluntad, que es voluntario cuando el sujeto es dueño de ponerlo o no; y así como el no querer y no obrar cuando se puede y debe, es voluntario, del mismo modo lo es el no considerar.»

nuestro juicio, dada la gravedad de las situaciones a las que nos estamos refiriendo, preferimos pensar que esa falta de consideración no es, en el mejor de los casos, perfectamente voluntaria, pues se trata de males violentos que coaccionan al hombre y son contrarios no solo a su tendencia natural sino a su misma voluntad⁸³⁹.

La noción de violento o contrario a la "tendencia interior"⁸⁴⁰ será clave para definir este tipo de males, pues no solamente son contrarios a la propia voluntad, sino que son contrarios a la inclinación natural perfectiva del hombre. No se trata simplemente de una atracción de la sensibilidad voluntaria, sino que es contraria a la inclinación natural interior.

Otra cuestión es que, por culpa de ese atentado contra la naturaleza, se cometan por razón de pasiones o hábitos depravados,

⁸³⁹ *Ibidem*, I-II q. 6 a. 4 in c: «El acto de la voluntad es doble: uno, que le es inmediato y emana de ella, como el acto de querer; otro, que procede imperado por ella y mediante otra potencia ejecutado, como pasear y hablar, actos que la voluntad impera y son ejecutados mediante la potencia locomotiva. Tratándose de los actos imperados, la voluntad puede sufrir violencia al ser impedidos por la fuerza los miembros exteriores de ejecutar sus órdenes. Pero en cuanto al acto propio de la voluntad, no se la puede inferir violencia. Y la razón es que este acto de la voluntad no es otra cosa que la tendencia procedente de un principio cognoscitivo interior; como el apetito natural es inclinación nacida de un principio interior carente de conocimiento. Por el contrario, todo lo que es forzado o violento proviene de un principio exterior. Por lo tanto, la coacción o violencia son contrarios a la naturaleza misma del acto voluntario, como también a toda inclinación o movimiento natural.[...]el hombre puede ser forzado por la violencia; pero que esto brote de su voluntad es contrario a la idea de violencia.»

⁸⁴⁰ *Ibidem*, I-II q. 6 a. 4 ad 2: «No siempre que lo pasivo es alterado por su principio activo se verifica con movimiento violento, sino cuando esto sucede contra su tendencia interior; de otra suerte, todas las alteraciones y generaciones de los cuerpos simples serían antinaturales y violentas, siendo así que son naturales por la aptitud natural interior de la materia o del sujeto para tal disposición. De igual manera, cuando la voluntad es movida por el objeto apetecible según inclinación propia, no es moción violenta, sino voluntaria.»

una serie de pecados con la voluntad⁸⁴¹. En este sentido, el trauma no es un mal que elimine toda la vida racional en el hombre. Por ello, cabe que parte de la vida racional del hombre en la que sí realiza actos humanos quede preservada. Que quepa este tipo de vida racional no implica que dicha vida no pueda ser de algún modo afectada, lo que atenuaría dichos actos.

Como hemos dicho, el obrar ante un trauma procederá de un principio intrínseco natural pero no voluntario, porque la voluntad se encuentra anulada por un principio externo, de tal modo que el mal traumático es antinatural e involuntario y la reacción natural e involuntaria, siendo en ambos causa del “involuntario”⁸⁴². Esta violencia que caracteriza a lo traumático es contraria a los actos imperados como es contrario a la perfección recibida por la razón en los sentidos internos. De esta manera, como ocurría con los primeros principios que no pueden ser eliminados violentamente, tampoco los actos “elícitos” de la voluntad desaparecen por causa de la violencia⁸⁴³.

⁸⁴¹ *Ibidem*, I-II q. 6 a. 4 ad 3: «El objeto de la voluntad, cuando ésta peca, aun cuando en sí sea malo y contrario a la naturaleza racional, es, sin embargo, percibido como bueno y conveniente al hombre bajo la influencia de alguna pasión o de algún hábito depravado.»

⁸⁴² *Ibidem*, I-II q. 6 a. 5 in c: «La violencia se opone directamente a lo voluntario, así como a lo natural, ya que es común a ambos proceder de un principio intrínseco, mientras que lo violento nace de un principio extrínseco. De ahí que la violencia se opone a la voluntad de los seres dotados de conocimiento, del mismo modo que se opone a la naturaleza de los seres carentes de razón. Y como lo contrario a la naturaleza se llama “antinatural”, de igual modo lo contrario a la voluntad recibe el nombre de “involuntario”. Por lo tanto, la violencia causa el involuntario.»

⁸⁴³ *Ibidem*, I-II q. 6 a. 5 ad 1: «Lo involuntario se opone a lo voluntario. Ya se dijo antes que voluntario es no sólo el acto inmediato de la voluntad, sino también el imperado por la misma. En cuanto a los actos elícitos, ya hemos dicho que no puede inferirse violencia a la voluntad, y por lo mismo no pueden ser involuntarios; mas los actos imperados pueden ser violentados y, por lo mismo, pueden hacerse involuntarios por la violencia.»

En el trauma se da violencia porque en el que lo padece no se conserva la voluntad de sufrir, no cooperando ni activa ni pasivamente⁸⁴⁴; es decir, ni se quiere ese mal ni se quiere padecerlo. Esta es la causa de que ante grandes males existan personas menos vulnerables, pues pueden llegar a encontrar una razón por la que soportar esos padecimientos. Pensamos, por ejemplo, en el caso de algunos mártires que, por el influjo de la gracia, parece que sufren con menor violencia los padecimientos a los que son sometidos, pues es la propia acción divina la que les da la fortaleza y el conocimiento de la verdad divina de lo que está ocurriendo.

Sin embargo, existe un mecanismo perverso para hacer frente a estos grandes males que origina un sinnúmero de desórdenes, pues puede darse el caso de que para sufrir menos violencia se consienta ese sufrimiento y se entienda que sufrir ese tipo de eventos sea lo naturalmente humano. Se establece así un modo habitual de funcionar violento que podría encontrarse en muchos desórdenes que destruyen al ser humano.

Del mismo modo, puede ocurrir que se den actos voluntarios que surjan del miedo a que vuelva a ocurrir tal situación; en los cuales la voluntad posterior sea a toda costa evitar aquel horror que

⁸⁴⁴ *Ibidem*, I-II q. 6 a. 5 ad 2: «Como se denomina natural lo que es conforme a la inclinación de la naturaleza, así voluntario lo que es según la inclinación de la voluntad. Pero lo natural puede ser de dos modos; ya es tal porque procede de la naturaleza como de principio activo, como el calentar respecto al fuego; ya a causa del principio pasivo, por la natural disposición a recibir la acción de un principio extrínseco; por ejemplo, se llama natural el curso del cielo por la aptitud natural de los cuerpos celestes para tal movimiento, aun cuando su motor sea voluntario. Y de igual suerte algo puede decirse voluntario en dos sentidos: según la acción, como cuando uno quiere hacer algo; o bien en sentido pasivo, cuando uno quiere padecer algo de otro. En este caso, cuando la acción es inferida por algo exterior, permaneciendo en quien la recibe la voluntad de sufrirla, no hay propiamente violencia; pues, aunque el paciente no coopera activamente, si contribuye por la voluntad de sufrir. No es pues, algo absolutamente involuntario.»

se vivió⁸⁴⁵. Sin embargo, cabe la posibilidad de que la reacción de miedo sea tal que anule completamente la capacidad volitiva. La diferencia entre los actos que surgen del miedo y los que son llevados a cabo con violencia es que, en los primeros, la voluntad consiente, mientras que en los segundos “resiste enérgicamente”⁸⁴⁶. Lo formalmente propio del trauma no es ese miedo, sino la violencia, pues ese miedo surge de una cierta consideración. En este sentido, caben actos humanos de alguna manera consentidos, realizados con miedo, con desesperación, etc.

⁸⁴⁵ *Ibidem*, I-II q. 6 a. 6 in c: «Según dicen los autores citados, los actos hechos por miedo son “mixtos de voluntario e involuntario”. En efecto, si se considera en sí, lo que se hace por miedo no es voluntario; sólo se hace voluntario en el caso concreto, para evitar el mal que se teme. Mas bien considerado, en tales actos hay más de voluntario que de involuntario, pues son voluntarios absolutamente, y solo relativa o parcialmente involuntarios. Se considera una cosa en absoluto cuando existe en acto; y relativamente, cuando existe sólo en la aprehensión de la mente. Ahora bien, un acto hecho por miedo existe en acto, puesto que se realiza; siendo nuestras acciones individuales y, como tales, sometidas a las condiciones singulares de espacio y tiempo, entonces existirán en acto cuando son ejecutadas en tal espacio y tiempo, y en las demás condiciones singulares. Así, pues, lo que se hace por miedo es voluntario, pues que se ejecuta aquí y ahora, para evitar en este caso un mayor mal que se temía; por ejemplo, el acto de arrojar las mercancías al mar se hace voluntario en tiempo de tempestad por el temor del naufragio, y esto absolutamente. Por eso le conviene la cualidad de voluntario a este acto, porque procede de un principio interior. -Al contrario, si se le considera en sí, fuera de estas circunstancias concretas, se oponen entonces a la voluntad y sólo existe en una abstracción mental. Bajo este aspecto relativo es involuntario, esto es, considerado fuera del caso real propuesto.»

⁸⁴⁶ *Ibidem*, I-II q. 6 a. 7 ad 1: «Los actos hechos por miedo y por violencia no sólo difieren por relación al futuro o al presente, sino también porque en la violencia la voluntad no consiente, sino resiste enérgicamente; pero en el miedo la voluntad consiente en el acto, aunque no por sí mismo, sino para repeler el mal temido. Esto es suficiente para su voluntariedad, pues voluntario es no sólo lo que queremos por sí mismo como fin, sino lo que queremos por otro fin. Y es patente que en el acto hecho por violencia la voluntad nada obra, y en el realizado por miedo la voluntad obra y consiente. Por eso advierte Gregorio Niseno que en la definición de violento no sólo se dice que “tiene un principio exterior”, sino se añade, para distinguirlo del miedo: “al cual no presta concurso el paciente”, pues al acto hecho por miedo coopera la voluntad.»

A tenor de esta exposición podemos concluir que la causa eficiente del desorden traumático coincide con aquellas causas propuestas por Santo Tomás para explicar la *aegritudo animalis*, a saber: costumbres sociales contrarias a la naturaleza, grandes privaciones y la progresión en la malicia.

El niño que se encuentra desordenado traumáticamente, no es causa eficiente de su desorden, sino que es desordenado por otro que lo daña de un modo habitual. No se trata, en este sentido, de un desorden causado eficientemente por la acción desordenada de uno mismo, sino de un desorden causado eficientemente por otro que hace padecer de un modo desordenado e impide actuar ordenadamente.

Este desarrollo que hemos planteado es fácilmente reconocible a la hora de exponer aquellos agentes exteriores que obran sobre la víctima (el mar, el padre, otro ciudadano, el amigo, etc.). Sin embargo, como hemos defendido, también el propio hombre puede ser agente de dicho desorden (como cuando una mujer aborta a su hijo o un soldado comete crímenes de guerra). Este tipo de traumas dificultan más nuestro desarrollo pues introducen un elemento de responsabilidad o voluntariedad que niega de algún modo lo anteriormente descrito. ¿Podría considerarse que en este tipo de desórdenes traumáticos sí que el propio hombre es causa agente de dicho desorden? ¿Podría plantearse que el agente traumático al actuar quedara desordenado traumáticamente? ¿Puede el que progresa en la maldad quedar traumatizado?

El hombre puede realizar actos por enajenación, por el progreso en la maldad, o por impulsividad o descuido que lo dañen traumáticamente, estableciéndose un desorden traumático. Sin embargo, este tipo de eventos traumáticos que desencadenan el desorden traumático no son producidos por la acción violenta contra uno mismo, sino por la acción violenta contra otros, que produce dolor en uno mismo al percibirse de las consecuencias tan

graves que su acción ha tenido. Esto nos permite seguir sosteniendo que el desorden traumático no es algo que la persona que lo tiene produce, sino algo que padece. El hombre que atropella a un niño con su coche no es agente de su desorden. Es como si, de alguna manera, el evento traumático, aunque provocado por el mismo hombre, tuviera como un componente de exterioridad y, por tanto, de violencia. El soldado que queda con visiones de cadáveres de civiles y la mujer que escucha a niños recién nacidos llorando, contribuyeron en algún modo al evento traumático, pero no con plena conciencia de las consecuencias de dichos actos, que, cuando son percibidos en otros producen dolor. Según nuestro parecer, en estos casos lo violento no lo constituye el actuar propio que es querido bajo razón de bien, sino las consecuencias de los propios actos en otros. Estamos de acuerdo en que el que cometió ese daño a otros fue el propio paciente, pero el dolor traumático no surge por la propia acción pues no se llevaría a cabo, sino por las consecuencias de aquella acción llevada a cabo sin demasiado conocimiento, dirigido por otro o presionado por otro. En este sentido, es también de vital importancia considerar que muchos de estos traumas se realizan en condiciones muy adversas o en personas ya gravemente afectadas por desórdenes muy severos. Es como si al sentir el dolor, no pudiera reconocerse como agente de dicha acción, como si fuera otro. Podemos decir que, además del desorden traumático, existe un mal de culpa. Si aquellas acciones y sus consecuencias fueron queridas, no serán violentas, pero si fueron queridas las acciones, pero no las consecuencias, podemos plantear que dichas consecuencias sean traumáticas para aquel que las produjo con su acción.

En cualquiera de los casos el hecho es que la causa del desorden traumático coincide con aquellas tres grandes causas eficientes propuestas por el Aquinate para explicar la *aegritudo animalis*, que, por su antinaturalidad, establecen un desorden en el hombre que lo hace vivir contrariamente a lo que es incluso en su animalidad.

D. La causa final del trauma

En cuanto a la causa final, siguiendo a Millán Puelles, nos referimos a aquella causa que es primera y por la cual un agente se predetermina a obrar en orden a un fin. Así pues, no se trata del término de la acción o efecto final, sino el fin por el que un agente comienza a obrar o “aquello por lo que algo se hace”⁸⁴⁷.

Esta causa puede ser objeto de tres tipos de división. Por la primera de ellas distinguimos “entre fin objetivo (*qui*), subjetivo (*cui*) y formal (*quo*)”; por la segunda distinguimos entre “fin del operante” y “fin de la obra”; por la tercera entre, “fin último y no último”⁸⁴⁸. El fin objetivo es “lo que se apetece”; el fin subjetivo

⁸⁴⁷ MILLÁN PUELLES, A., *Fundamentos de filosofía*, p. 527: «La idea de causa implica la de principio. ¿No será, pues, una contradicción hablar de causalidad final? Al término de la acción se denomina fin de ella, y es algo que el agente ha producido; por tanto, no puede convenirle la índole de causa. Y, sin embargo, no sólo se habla del fin como aquello que se consigue con la acción, sino también como algo que con ella se persigue. Por virtud de esta nueva acepción, el fin ya no es un simple efecto determinado por el agente, sino, al revés, aquello por lo que el agente es determinado a obrar. Para poder hablar del fin como una causa, es necesario, pues, que lo entienda no como aquello en que la acción termina, sino como aquello por lo que el agente se predetermina. [...] Y esta es la razón por la que hay que afirmar que la causa final tiene primacía sobre las otras, ya que es naturalmente previa a la causa eficiente. Lo pretendido (el fin como causa) es, de esta suerte, aquello por lo que algo se hace.»

⁸⁴⁸ *Ibidem*, p. 528: «Entre las varias divisiones que se hacen del fin merece citarse la que distingue entre fin objetivo (*qui*), subjetivo (*cui*) y formal (*quo*). Fin objetivo es lo que se apetece; subjetivo, el sujeto para quien se le apetece; y por último, el fin formal es aquello en lo que se alcanza lo apetecido. El médico que se esfuerza en sanar al enfermo tiene como fin objetivo la salud de este; como fin subjetivo, al enfermo mismo; y como fin formal, su restablecimiento. No debe confundirse esta distinción con la que existe entre el “fin de la obra” y el fin del operante”. El fin de la limosna es remediar al pobre, aunque quien la practica puede tal vez tener un fin menos laudable. Distínguese también entre fin “último” y “no último”. Fin último es aquel que no se ordena a ningún otro fin. El fin no último no es, sin embargo, un puro medio, sino aquello que tiene en sí mismo alguna bondad, aunque a su vez esté subordinado a otro fin. Un edificio hermoso no es un puro medio, sino un fin no-último. En general, para que algo tenga índole de fin es necesario

“el sujeto para quien se quiere”; y el fin formal “aquello en lo que se alcanza lo apetecido”. El fin de la obra es aquello que determina la acción concreta; y el fin del operante, aquello que determina al operante a realizarla, pudiendo diferir en ocasiones. En cuanto a la tercera división, distinguimos entre fin último o aquel que “no se ordena a ningún otro”; y fin no último, aquel que “tiene en sí mismo alguna bondad” pero que se encuentra “subordinado a otro fin” (no es un medio).

Dado que el desorden traumático es un mal, como desorden es una falta de fin debido y supone un mal para el fin del hombre. Si hemos sostenido que el fin del hombre es la felicidad y todas esas inclinaciones naturales, así como cada una de sus potencias están impresas en el hombre para que alcance dicho fin; el desorden traumático establece como fin fundamental del hombre traumatizado la propia conservación física o psicológica, la propia supervivencia, prescindiendo de la consecución de aquellos bienes que potencialmente pudieran dañarlo y que igualmente son necesarios para su vida como hombre. El fin perverso que establece el desorden traumático es que más o menos bienes en la vida del hombre no son proseguidos en tanto que felicitantes, sino en tanto que permiten mi conservación. Busco la amistad de iguales porque así no tengo que sufrir a mi familia, busco placeres venéreos porque así no siento dolor, me autolesiono porque así no sufro, etc.

Esta inversión descrita anteriormente obedece a un fin que es bueno, la propia conservación. Pero, al ser perseguido desordenadamente según violencia, trastoca aquel fin al que todas las demás inclinaciones nos invitan a perseguir: la felicidad del hombre.

que de alguna manera sea apetecido por sí propio, y no únicamente en tanto que útil.»

4. REMEDIOS CONTRA EL TRAUMA

Habiendo definido el trauma psicológico desde la doctrina del Aquinate, las preguntas que probablemente surgirán al lector son: ¿tiene solución el traumatizado? ¿Existe alguna esperanza de recuperación? ¿Se curan los traumatizados?

Exponer nuestro modo de trabajar con estos pacientes desde una terapéutica fundamentada en el Doctor Angélico será nuestra prioridad en futuros trabajos, pero no por ello queremos dejar al lector sin un cierto fundamento para la esperanza, sentando las bases de cualquier terapéutica que se acerque al traumatizado

Santo Tomás, a lo largo de todo su desarrollo y especialmente en el Tratado de las Pasiones, propone una serie de remedios contra las pasiones de este tipo. Fundamentados en su doctrina, nuestra intención como terapeutas es restablecer el orden natural, para que pueda ser perfeccionado en lo venidero y que el paciente pueda alcanzar bienaventuranza⁸⁴⁹.

A nuestro modo de entender, el trauma es el desorden psicológico manifestativo de un daño en la naturaleza humana. Nuestros pacientes han sido abandonados, maltratados, violados, manipulados, engañados, heridos y humillados de las formas más perversas que un ser humano pueda imaginar. Vienen a consulta aterrados, desesperados, embotados y descontrolados, con un dolor inenarrable que incluso son incapaces de considerar. De alguna forma, lo ocurrido les ha dado a entender que no pueden vivir propiamente como hombres, pero igualmente sufren por no poder vivir de tal modo. El suceso vivido les ha puesto delante de una realidad: que algo o alguien no les permite ser hombres, mujeres, niños, ancianos, ciudadanos o creyentes.

⁸⁴⁹ ANTONÍN, P., *Aportación de la humildad a la práctica terapéutica desde una perspectiva tomista*.

No darnos cuenta, como terapeutas, de este grave atentado y del dolor que surge en ellos por un desconocimiento de la naturaleza humana o por encontrarnos impregnados de doctrinas psicológicas reduccionistas (que no contemplan lo que es el hombre y a lo que está llamado), tiene consecuencias terribles para el paciente. El desconocimiento de la naturaleza que pide mayor perfección provocará que, mediante la terapéutica, condenemos al paciente a una vida sin sufrimiento, estoica, cínica, carente de sentido, anestesiada y volátil.

Muchas teorías psicológicas, al no considerar lo natural o considerarlo limitadamente, postulan que la solución al trauma es el reconocimiento de que existe algo perverso en el hombre (ya sea de naturaleza cognoscitiva o afectiva) que debe ser aceptado, integrado o controlado. De forma sibilina pero tremendamente dinamitadora, se le propone al paciente que el origen de lo que está viviendo es consecuencia de unas fuerzas impulsivas de naturaleza perversa, o de un procesamiento cognoscitivo previo alterado, o incluso de una falta de conducta de afrontamiento. Estas propuestas, que no consideran el daño contra la naturaleza, posicionan al paciente como causante de su desorden. En consecuencia, se tergiversa la imagen personal, que queda sustituida por la imagen propuesta por la teoría psicológica empleada.

De forma más o menos directa, más adornada o menos, el criterio terapéutico es que, al surgir un estímulo o situación dolorosa relacionada con el acontecimiento vivido, no se evite esa situación o que la misma se descondicione de la emoción que provoca. Entendemos cómo el peligro de la disociación o el abandono de la terapia es casi normal ante tales planteamientos. El mensaje que se da al paciente, desde estos postulados, es: vuelve a hacer todo lo que antes hacías y que has dejado de hacer por miedo o dolor, sabiendo que tienes que controlar o asumir un nuevo modo de vivir, una vida que tiene por fin evitar la distorsión o consentir un impulso para no sentir dolor. Además, se considera oportuno

o más eficaz que sea el paciente el que realice este proceso de afrontamiento sin ayuda o, como mucho, con la ayuda del terapeuta.

Muchos pacientes acuden a nosotros después de haber pasado por este tipo de procesos, sin entender del todo por qué se les aplicaron tales técnicas, pero sabiendo que de alguna manera se han endurecido o sufren menos. El coste invisible de este tipo de intervenciones, en el caso del trauma, nos lo muestran los propios pacientes pues, de la misma forma que reconocen que se encuentran más anestesiados o sienten menos dolor, el hecho es que no se encuentran bien, que no son felices viviendo así y que, además de haber vivido lo que han vivido, ahora tienen que estar constantemente aplicando técnicas para parchear un problema que parece que no tiene fin y que va contagiando más esferas de su vida. Cada vez evitan más el compromiso; cada vez buscan más la soledad; cada vez evitan más su interioridad; cada vez se ven más débiles frente a bienes deleitables buscados desordenadamente. Por suerte, este no es el panorama general y existen diversos desarrollos, programas o planteamientos terapéuticos que contienen elementos muy rescatables, pero cuya exposición excede nuestro trabajo. No queremos que el lector piense que todo hasta el momento se ha hecho de un modo equivocado, sino hacerlo sensible a aquellos grandes peligros o errores presentes en muchas consideraciones psicoterapéuticas actuales.

Para plantear una terapia coherente con nuestro anterior desarrollo, debemos buscar con esperanza a aquellas personas que, a pesar de haber vivido atentados atroces, no se desordenaron o incluso alcanzaron cotas de perfección nunca vistas en la humanidad. ¿Qué persona podría sobrevivir, psicológicamente hablando, a tales acontecimientos? Los santos mártires, que fueron máximamente amados con misericordia y máximamente sostenidos en el ser ante los graves acontecimientos que sufrieron.

Según nuestra consideración y aunque pueda sonar ciertamente radical, no es posible que alguien atienda o ayude a estos pacientes si no es capaz de mirarlos con verdadera misericordia⁸⁵⁰. Una misericordia por la que el terapeuta se entristece ante el dolor del paciente porque conoce lo profundo de su herida; una misericordia que es fuente de ira en el terapeuta. Una tristeza e ira que el paciente debe de algún modo notar en el psicólogo de forma genuina y que es fruto del reconocimiento de lo más bello y lo más maligno que hay en la vida del paciente. No es nuestro propósito sumirlos en la melancolía o el resentimiento que los haría enfermar aún más, sino devolverles la capacidad para amar y desear aquello que era bueno en sus vidas. Lo que estamos diciendo es que no es posible acercarse a estos pacientes si no es para amarlos de un modo genuino y personal. Esto difiere de las consideraciones psicológicas que entienden lo profesional de un modo erróneo o desordenado, que proponen la distancia afectiva o incluso la relación terapéutica embotada afectivamente; bajo la excusa de proteger al propio terapeuta de ser traumatizado vicariamente.

Desde nuestra experiencia, podemos afirmar que, solo un acercamiento personalísimo⁸⁵¹ es capaz de provocar que el paciente se sienta verdaderamente mirado en su dolor. Evidentemente, esta mirada por parte del terapeuta no es aséptica o gratuita; tiene su repercusión en lo más hondo de su ser y es por esto por lo que defendemos que el primer elemento terapéutico es un terapeuta con corazón de carne, dispuesto al sacrificio que supondrá el ser instrumento de bienaventuranza para el paciente⁸⁵².

A tenor de nuestras afirmaciones queremos hacer consciente al lector del tremendo poder que ha otorgado Dios a los psicólogos

⁸⁵⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, II-II q.30.

⁸⁵¹ ECHAVARRÍA, M.F., *La madurez vista desde la tridimensionalidad de la vida personal: Una propuesta tomista*.

⁸⁵² SELIGMAN, Z., *La misericordia en la psicoterapia*.

que buscan colaborar en el sustento y perfeccionamiento del ser de sus pacientes. Un psicólogo que no se admira con cada paciente traumatizado; que no se pregunta cómo puede seguir viviendo este paciente; que no es capaz de reconocer el milagro que tiene delante; no es un psicólogo válido para atender a este tipo de víctimas.

En este sentido, la psicoterapia moderna o una moral distorsionada nos ha hecho acostumbrarnos a explicar lo patológico por un mal preexistente en la persona, cegándonos ante la realidad que estamos presenciando: un auténtico milagro que solo se explica porque el hombre es sostenido a lo largo de su vida y, especialmente, en los momentos más horribles.

El paciente, al acudir a consulta, al depositar su vida en nuestras manos, al hablarnos y llorar delante nuestro, nos permite presenciar aquello que de algún modo misterioso fue preservado en su vida y que clama por ser perfeccionado. Si, como mencionamos, el dolor era manifestativo de la bondad de la naturaleza, un terapeuta que no es capaz de darse cuenta de esta bondad y de que dicha bondad es sostenida por Otro, difícilmente será capaz de reconocer el daño producido y lo preservado en el paciente de un modo completo. Ésta no es una tarea deleitable o fácil, pues muchos pacientes acuden a consulta con comportamientos muy distorsionados, perversos e incluso destructivos, que hacen que el psicólogo de algún modo los condene en vida, o asuma dichos comportamientos como un mal irremediable que debe ser castigado. Esta tentación es fatal para el terapeuta, pues le impide mirar con aquella misericordia a la que nos estamos refiriendo. No se trata de ser laxos o permisivos con nuestros pacientes, sino de sostener constantemente el odio a lo que los daña y el amor a lo preservado en ellos. No se trata solo de una mirada misericordiosa sino también justa, que busca restablecer lo debido, que busca apartar con ira lo defectuoso, lo podrido, lo dañino y lo destructivo.

Explicado este primer elemento, que es remedio o medicamento fundamental, procedemos a exponer cuál es nuestro criterio terapéutico. Según la reflexión realizada, nuestros pacientes no pueden sentir tristeza, gozo, etc., en tanto que son dependientes de un acto de los sentidos internos informado de razón. Padecen, pero no entienden bien el motivo por el que padecen o no conocen aquello que los hizo padecer.

No es posible, a nuestro juicio, una recuperación sin pasar por la tristeza; una tristeza verdadera, ordenada, manifestativa de un daño real, que es consciente del bien dañado⁸⁵³. Planteamos, pues, una vuelta a aquel daño producido, pero desde un fortalecimiento de la persona. No se trata tanto de volver al horror de lo acontecido, sino al bien pasado y destruido. Este objetivo no se plantea como si fuera una exposición, sino como la culminación de un largo camino. Antes de llegar a este momento, que llegará de forma natural y no debe ser forzado, falta mucho trabajo por realizar.

Para esta tarea, la descripción realizada por Santo Tomás de la naturaleza humana, del desarrollo de las facultades apetitivas y cognoscitivas, del acto humano y de las virtudes, serán claves para dirigir nuestro trabajo. Si bien es cierto que en ocasiones el contenido que ahora conocemos puede ser complicado de entender, también lo es que esta doctrina se ha mostrado no solo muy eficaz sino también muy fácil de aplicar.

Todos nuestros pacientes, en algún momento de la terapia, han conocido en algún grado la teoría de las pasiones propuesta por el Aquinate: se les ha explicado alguna virtud, se les ha hablado de los sentidos internos y de las facultades racionales, así como de los primeros principios naturales o primeras tendencias. No ha hecho falta ningún esfuerzo de adaptación, sino simplemente

⁸⁵³ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I-II q. 38 a. 4 ad 1.

mostrar con claridad y de forma adecuada una doctrina verdadera que, una vez entendida, cala en lo más profundo de su ser y les devuelve a una imagen nueva de lo que son.

Que esto haya sido aplicable y eficaz para la tarea en la que nos encontramos no debe hacernos pensar que debemos plantear la sesión en modo formativo. Es el propio paciente el que, en muchos casos, demanda dicha explicación en momentos concretos del camino terapéutico. Si no es así, dado que se trata de un contenido claro, su exposición para dar sentido a las experiencias y fenómenos psicológicos que viven se da de forma muy natural y es recibida de igual modo.

Esto solo es un apoyo, pues el mero conocimiento de lo que el hombre es no sana a los pacientes. La terapia que hemos planteado es muy natural porque pretende restablecer la naturaleza. Así, las sesiones son planteadas desde sus vidas cotidianas, sus problemas del día a día; potenciando lo que ha sido preservado, es decir, haciéndolo vivir en virtud.

De algún modo, pretendemos que el paciente entienda y quiera la vida que tiene para que sea capaz de recuperar la vida que perdió por el trauma. En este sentido, es interesante dirigir al paciente al gozo, la esperanza, la audacia y la ira; pues solo un gozo contrario y opuesto a tal dolor permite comprender dicho dolor. El gozo por las pequeñas obras bien hechas; el gozo con los verdaderos amigos; el gozo de Dios; el gozo de la familia; el gozo de la contemplación, etc. En definitiva, el gozo o alegría de la virtud.

Podría parecer sencillo este propósito terapéutico (dejar gozar en la virtud al paciente), pero nada más alejado de la realidad. A lo largo de sus vidas, se han acostumbrado a buscar delectaciones que no son contrarias específicamente a ese dolor y que los distraen; delectaciones que muchas veces son según vicio, que de alguna manera alejan el miedo y el dolor (bebida, drogas, sexo, videojuegos, televisión, etc.). Es en la vida cotidiana donde experimentarán la potencia de este gozo que les proponemos.

De entre todos estos gozos anteriormente propuestos, la amistad verdadera y los propios actos virtuosos serán los dos más importantes; y, ante la imposibilidad del segundo, la amistad. Consideramos de vital importancia fomentar en la vida cotidiana del paciente el gusto por amistades verdaderas, que comprendan su dolor, que los miren con la misma bondad con la que los miramos nosotros.

No debemos ser ingenuos. No tiene ningún sentido que, en la sesión, nuestros pacientes hagan un trabajo extraordinario si en sus vidas no son mirados y tratados por alguien como amigos. Sentirse amados es el primer paso para reconocerse valiosos, no por lo que han vivido y les ha destruido (victimismo), sino por aquello que son y por lo que son capaces de hacer; esto es, por la virtud que aún hay en ellos.

Esta propuesta gozosa debe ir acompañada también por una propuesta a la audacia, la esperanza y la ira que fortalezca y permita gozar progresivamente de bienes arduos y luchar contra males que aún en su vida presente dañan. Lo que pretendemos es que sean capaces de ampliar el espectro de bienes a los que se han acostumbrado; y que sean capaces de luchar contra las injusticias que aún existen en sus vidas, dándoles la posibilidad de atacar de un modo ordenado aquellos males presentes o futuros, ya sean propios o procedentes de actos de otros.

En muchas ocasiones, para restablecer la naturaleza, será necesario que el paciente se aparte de agentes naturales que impiden su perfeccionamiento. Puede sonar un poco drástico, pero si un padre, una madre, un esposo o esposa, un hijo, un grupo de amigos o compañeros, o un profesor son, con sus acciones, impedimento para que se preserve la naturaleza y buscan la destrucción de la persona, consideramos muy lícito (aunque ciertamente doloroso) el apartamiento, el ataque y protección ante estos agentes, llegando incluso a establecer una nueva vida sin ellos. En todos los casos se trata de agentes más poderosos y ante los que es

difícil mostrar ira, por lo que en la sesión será clave que el paciente viva esta ira como buena y justa; ello le permitirá remover el mal de su vida.

Según este aspecto, habiendo gozado en el bien de la virtud, es importante que los pacientes aprendan a defenderlo con justicia, lo que de alguna manera les hará remover aquella imagen de pusilánimes, vulnerables e impotentes. Este enfoque será clave, especialmente en el momento de la revelación. Podemos fomentar la lucha en aspectos de la vida cotidiana, pero sobre todo en este momento. No se trata de luchar contra la tristeza que es buena, sino contra el mal que hizo que apareciera. Por tanto, no buscamos que no sientan tristeza, pues es bueno y lícito que se entristezcan profundamente. Buscamos que conozcan que la salida no es la desesperación o el temor, sino la audacia y la ira.

Teniendo presente que nuestros pacientes pueden sentir mucho dolor y desesperación, la comprensión profunda que presenta el Aquinate será un buen fundamento para conectar dichas emociones y dar una explicación adecuada de por qué se viven, qué información nos dan y qué representan. Conociendo la pasión, conectándola con las demás y explicando de un modo sencillo por qué surge, el paciente puede permitirse ordenarla.

Como se puede deducir, estamos desarrollando o incoando virtudes que permitan aplicar aquellos principios naturales de un modo adecuado, que desplieguen y perfeccionen la naturaleza que ha sido dañada, que permitan conocer mejor la realidad y la propia vida.

En definitiva, afirmamos que solo la vivencia de la virtud y de la amistad, en la familia, en la vida pública y social, en el trabajo, en el estudio y la contemplación permitirá al paciente recuperarse.

En esta tarea, la doctrina del Aquinate es válida psicológicamente hablando, muy aplicable y eficaz en el tratamiento de esta

enfermedad psicológica; que invita al paciente a gozar en la virtud y desde el estado de virtud contemplar el horror. No se trata de una tarea sencilla. Somos conscientes de la misión que se nos ha encomendado y del enorme sufrimiento que nos espera en dicha tarea; pero tenemos la certeza, y así lo seguirá siendo en el futuro, de que *un corazón quebrantado y humillado, Tú no lo desprecias, Señor.*

REFERENCIAS

Fuentes primarias

- Baars, C.W. y Teruwe, A. A. (2002). *Healing the unaffirmed: Recognizing Emotional Deprivation Disorder (Revised and updated edition)*. New Rochelle: St. Pauls.
- Basso, D. M. (1991). *Los principios internos de la actividad moral*. Buenos Aires: Centro de investigaciones en Ética Biomédica.
- De Haan, D.D. (2019). Aquinas on Perceiving, Thinking, Understanding, and Cognizing Individuals. En: Baltuta, E. (Ed.), *Medieval perceptual puzzles. Theories of Sense Perception in the 13th and 14th Centuries*, (13), p. 238-268. Leiden: Brill.
- (2014a). Moral perception and the function of the vis cogitativa in Thomas Aquinas's doctrine of antecedent and consequent passions. *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 25, p. 289-330.
- (2014b). Perception and the vis cogitativa: a thomistic analysis of aspectual, actional, and affectional percepts. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 88 (3), p. 397-437.
- (2011). Thomistic Hylomorphism, Self-Determination, Neuroplasticity, and Grace: The Case of Addiction. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 85, p. 99-120.
- Echavarría, M.F. (2023). La madurez vista desde la tridimensionalidad de la vida personal: Una propuesta tomista. En: Echavarría, M.F. y De los Bueis, F. (Eds.), *Virtud, psicología y salud mental. El aporte de la concepción cristiana de las virtudes a la psicología*. Madrid: Dykinson.
- (2022). *De Aristóteles a Freud, y vuelta* (2ª Ed.) Toledo: Ediciones Cor Iesu.
- (2020). Psicología y antropología cristiana: consideraciones epistemológicas a la luz de las enseñanzas del Magisterio. En: *III Diálogo entre las ciencias, la filosofía y la teología. Vol. I.* (2ª Ed.) Madrid: Universidad Francisco de Vitoria.
- (2019a). Las teorías psicológicas de las emociones frente a Tomás de Aquino. En: S.T. Bonino y G. Mazzotta (Eds.) *Le emozioni*

secondo San Tommaso, p. 47-82. Roma: Urbaniana University Press.

- (2019b). La corporalidad humana según Tomás de Aquino. *Revista Española de Teología*, 79, p. 345-366.
- (2018). La percepción de la sustancia en la unidad de la conciencia según Tomás de Aquino. En: Alarcón, E., Echavarría, M.F., García-Valdecasas, M., Pereda, R. (Eds.) *Opere et veritate. Homenaje al profesor Ángel Luis González*, p. 345-366. Pamplona: EUNSA.
- (2017). Naturaleza y voluntad según Tomás de Aquino. *Revista Espiritu*, 154, p. 345-377.
- (2016). El corazón: un análisis de la afectividad sensitiva y la afectividad intelectual en la psicología de Tomás de Aquino. *Revista Espiritu*, 151, p. 41-72.
- (2014). El conocimiento intelectual del individuo material según Tomás de Aquino. *Revista Espiritu*, 148, p. 347-379.
- (2013). *Corrientes de psicología contemporánea* (2ª Ed.) Barcelona: Scire Universitaria.
- (2012). La naturalización del alma en la psicología contemporánea. En: Martínez, J. y Barraycoa, J. (Eds.) *Hombre / Animal: la disolución de una frontera*, p.157-194. Barcelona: SCIRE.
- (2009a). Las pasiones del corazón. El Sagrado Corazón, modelo y remedio de la vida emocional humana. En: *Actas del congreso internacional "Cor Iesu, Fons Vitae"*. Amado, D. y Martínez, E. (Eds.) (p.335-347). Barcelona: Editorial Balmes.
- (2009b). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. La Plata: UCALP.
- (2008). El niño y su educación según Tomás de Aquino. En: Sowinska, E., Szcyrko, E., Guz, T. y Marzec, P. (Eds.) *Dziecko Studium Interdyscyplinarne* (p.30-55). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- (2006). La enfermedad psíquica (aegritudo animalis) según Santo Tomás. *Proceedings of the International Congress on Christian Humanism in the Third Millennium: the perspective of Thomas*

- Aquinas*. (p. 441-453). Ciudad del Vaticano: Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis.
- (2005). Santo Tomás y la enfermedad psíquica. En: *Actas de las jornadas de psicología y pensamiento cristiano. Bases para una psicología cristiana*. Andereggen, I. y Pavesi, E. (Eds.) Buenos Aires: EDUCA.
- (2002). Memoria e identidad según Santo Tomás de Aquino. En: Sacchi, M.E. (Dir.) *Sapientia*. Vol. LVII (p.91-112). Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina.
- Echeburúa, E. (2004). *Superar un trauma. El tratamiento de las víctimas de sucesos violentos*. Madrid: Ediciones Pirámide.
- Juanola, J.A. (2015). *Actualidad psicológica de la teoría de los sentidos internos en Santo Tomás de Aquino* (Tesis Doctoral) [en línea]. <<https://www.tdx.cat/handle/10803/361396#page=1>> [Consulta: 04 mayo 2023].
- (2012) La estimativa, facultad nuclear de la vida psíquica. *Inteligencia y filosofía*, p. 553-566.
- Juan Pablo II (1987). *La incapacidad psíquica y las declaraciones de nulidad matrimonial. Discurso al tribunal de la Rota Romana. Acta Apostolicae Sedis, LXXIX, 1453-1459*.
- Lombo J.A. y Giménez-Amaya, J.M. (2013). *La unidad de la persona. Aproximación interdisciplinaria desde la filosofía y neurociencia*. Pamplona: EUNSA.
- Manzanedo, D.M. (2004). *Las pasiones según Santo Tomás*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- Martínez, E. (2021). ¿Existe la naturaleza? Fundamentación del orden moral y de la vida personal. En: Martínez, E. (Coord.), *Naturaleza y creación en Santo Tomás de Aquino*, p. 109-129. Valencia: Tirant Humanidades.
- (2019). Las pasiones en la educación. En: Bonino, S.T. (Dir.), *Le emozioni secondo san Tommaso*, p. 239-357. Roma: Urbaniana University Press.
- (2011). Generación animal, generación humana. *Revista Espíritu LX*, 141, p. 51-69.

- (2002). *Persona y educación en Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Millán Puelles A., (1962). *Fundamentos de Filosofía*. (9ª Ed.) Madrid: Rialp.
- Palet, M. (2005). *La familia, educadora del ser humano*. Barcelona: Ediciones Scire.
- Parenti, S. (2017). *Magda Arnold, psicóloga de las emociones*. Pamplona: Pequeño Monasterio.
- Pinckaers, S.T. (2000). *Las fuentes de la moral cristiana: su método, su contenido, su historia* (3ª Ed.) Pamplona: EUNSA.
- Pie XII. “*Lis, qui interfuerunt Conventui internationali quinto de psychotherapia et psychologia (13-04-1953)*”: AAS 45 (1953) 278-279.
- Rodríguez, V. (1993). *Los sentidos internos*. Barcelona: PPU.
- Rojas Saffie, J.P. *Terapia EMDR: un análisis a la luz de la obra de santo Tomás* (Tesis Doctoral) [en línea]. Barcelona: Universitat Abat Oliba CEU, 2017. <<https://www.tdx.cat/handle/10803/456901#page=1>> [Consulta: 04 mayo 2023].
- Stein, D.J y Hollander, E. (2004). *Tratado de los trastornos de ansiedad*. Barcelona: Ars Médica.
- Tomás de Aquino, (2018). *Suma Teológica*. (Ed. Bilingüe) Madrid: BAC.
- (2015). *Cuestiones disputadas sobre el mal*. (2ª Ed.) Pamplona: EUNSA.
- (2001). *Cuestiones disputadas sobre la Verdad*. Pamplona: EUNSA.

Fuentes secundarias

- Adler, A. (1985). *El carácter neurótico*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Allers, R. (1960). *The psychology of character*. London: The New Ark Library.
- Álvarez-Segura, M., Echavarría, M.F., Lafuente, M., Zeiders, C., Antonín, P. y Vitz, P.C. (2017). Defense mechanisms determined or ethical choices or both? *European Journal of Science and Theology*, 13 (3), p. 11-25.
- Andereggen, I. (2005). Santo Tomás, psicólogo. *Revista Electrónica E-Aquinas*, 3, p. 24-36.

- Antonín, P. (2023). Aportación de la humildad a la práctica terapéutica desde una perspectiva tomista. En: Echavarría, M.F. y De los Bueis, F. (Eds.), *Virtud, psicología y salud mental. El aporte de la concepción cristiana de las virtudes a la psicología*. Madrid: Dykinson.
- Aristóteles (1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Asociación Americana de Psicología (2014). *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales (DSM-V)*. (5ª Ed.) Arlington, V.A.: Asociación Americana de Psiquiatría.
- Caturelli, A. (2011). *Orden natural y orden moral. Lecciones de filosofía moral*. Buenos Aires: Gladius.
- Delbosco, H.J. (1990). El problema de la "acción intencional" en el conocimiento sensible. *Sapientia*, 45 (176). Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina.
- Ferraro, C.(2015). Ser y conocer en la doctrina tomasiana de la sensación. La dúplex inmutatio y el problema de la spiritualis intentio en De Pot., q.5, a.8. *Revista Espiritu LXIV*, 149, p. 25-54.
- Larchet, J. C. (1992). *Thérapeutique des maladies mentales. L'expérience de l'Orient chrétien des premiers siècles*. París: Cerf.
- (2005). *L'inconscient spirituel*. París: Cerf.
- Muszalski, H. (2020). La aprehensión collativa de la estimativa natural en Tomás de Aquino. *Revista Espiritu LXIX*, 160, p. 291-310.
- Parenti, S. (2017). *Psicologia e Misericordia*. Italia: Mimep-Docete.
- Pieper, J. (2007). *Las virtudes fundamentales* (9ª Ed.) Madrid: Rialp.
- (1998). *El concepto de pecado* (3ª Ed.) España: Herder.
- Seligman, Z. (2016). *La misericordia en la psicoterapia* [en línea]. Semana Tomista: Justicia y Misericordia, XLI, 12-16 septiembre 2016. Sociedad Tomista Argentina; Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires. Disponible en: <http://biblioteca-digital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/misericordia-psicoterapia-seligmann.pdf> [Fecha de consulta: 20/07/2023].
- Slife, B. D. (2005). Are the natural science methods of psychology compatible with theism? En A. Dueck y C. Lee (eds.), *Why psychology needs theology? A radical reformation perspective* (pp.163-184). Grand Rapids (MI): Eerdmans Publishing.

- Slife, B. D. y Reber, J. S. (2009). Is There a Pervasive Implicit Bias Against Theism in Psychology? *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 29 (2), pp. 63-79.
- Slife, B. D. y Richards, S. (2001). How separable are spirituality and theology in psychotherapy? *Counseling and Values*, 45, pp. 190-206.
- Slife, B. D., Stevenson, T. y Wendt, D. (2010). Including God in psychotherapy: Weak vs. strong theism. *Journal of Psychology and Theology*, 38 (3), pp. 163-174.
- Verdier, P. (2011). *Psicología y psiquiatría: textos del Magisterio Pontificio*. Madrid: BAC.
- Villegas, M. (2018). *Psicología de los siete pecados capitales*. España: Herder.

