

Patricia ANTONÍN GARCÍA-MAURIÑO

LA HUMILDAD EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

Consideraciones psicológicas del estudio de la virtud
de la humildad en la Suma Teológica

*Trabajo de Fin de Máster
dirigido por
Dr. Martín F. ECHAVARRÍA*

*Universitat Abat Oliba CEU
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
Máster en Estudios Humanísticos y Sociales – Itinerario
Tomista
Departamento de Humanidades*

2016

Veritas liberabit vos.

Io. 8, 32

*A todos aquellos que se han atrevido
a vivir en la verdad.*

Resumen

La humildad, tratada por santo Tomás de Aquino en la Suma Teológica, tiene un papel fundamental en el desarrollo positivo de la vida humana. Gran parte de los conceptos acuñados por la psicología actual remiten a esta virtud, que es cimiento para la construcción de una psicología equilibrada. Estableciendo un diálogo entre filosofía, teología y psicología, este estudio ofrece una serie de consideraciones preliminares acerca de los aspectos psicológicos de dicha virtud.

Resum

La humilitat, tractada per sant Tomàs d'Aquino a la Suma Teològica, té un paper fonamental en el desenvolupament positiu de la vida humana. Gran part dels conceptes utilitzats avui en dia per la psicologia fan referència a aquesta virtut, que és la base per la construcció d'una psicologia equilibrada. Establint un diàleg entre filosofia, teologia i psicologia, aquest estudi ofereix una sèrie de consideracions preliminars sobre els aspectes psicològics d'aquesta virtut.

Abstract

Humility, treated by St. Thomas Aquinas in the Summa Theologica, plays a fundamental role in the positive development of human life. Many concepts used by psychology today refer to this virtue, which is the foundation of a balanced psychology. Establishing a dialogue between philosophy, theology and psychology, this study provides some preliminary considerations about psychological aspects of this virtue.

Palabras claves / Keywords

Psicología de las virtudes — Ética de las virtudes — Tomás de Aquino — Humildad — Madurez <i>Psychology of virtues — Ethics of virtues — Thomas Aquinas — Humility — Maturity</i>

Sumario

Introducción	11
I. Planteamiento de la cuestión	14
1. El pensamiento tomista y la disciplina psicológica	15
2. El vínculo filosofía-psicología a la luz de la historia	21
3. Conclusiones	28
II. La humildad en la <i>Suma Teológica</i>	32
1. El concepto de virtud en la obra de Tomás de Aquino	32
1.1. Nociones preliminares	32
1.2. La virtud en general	35
1.3. El sistema de virtudes en la filosofía tomista	38
2. El tratado de la Humildad	42
2.1. La humildad como virtud	43
2.2. La humildad reside en el apetito	45
2.3. La humildad como sumisión	46
2.4. La humildad como parte de la modestia y la templanza	48
2.5. El cimiento de la vida espiritual	49
2.6. Los doce grados de humildad de San Benito	51
2.7. El vicio contrario: la soberbia	52
III. Consideraciones psicológicas de la virtud de la humildad	56
1. La noción de virtud en la psicología contemporánea	56
2. “Conócete, acéptate, supérate”	58
2.1. Conocimiento personal	58
2.2. Autoestima	62
2.3. Madurez	66
3. Conclusiones	70
Conclusión	73
Bibliografía	77

SIGLAS Y ABREVIATURAS

Siglas

De malo	Quaestiones disputatae de malo
De veritate	Quaestiones disputatae de veritate
STh	Summa Theologiae

Abreviaturas

a.	artículo
a. un.	artículo único
co.	cuerpo del artículo
ed.	edición
lib.	libro
núm.	número
obj.	objeción
q.	cuestión
re. obj.	respuesta a la objeción

Introducción

Uno de los principales retos a los cuales se enfrentan los psicólogos católicos es la integración de un pensamiento en el cual ciencia y ética no solo no se opongan, sino que además se enriquezcan. La profunda escisión entre fe y razón, sobre la cual Juan Pablo II llamó la atención en numerosas ocasiones durante su Pontificado¹, toma en esta disciplina un carácter relevante. La necesidad de dar una personalidad científica a la psicología, especialmente a partir del siglo XIX, ha repercutido en detrimento de su propia identidad. Sin embargo, como veremos, ésta no puede ser comprendida sin hacer referencia al estrecho vínculo que la relaciona con la filosofía en su dimensión ética.

Conscientes de este desarrollo histórico, el estudio que se presenta a continuación pretende ser un instrumento pedagógico que introduzca al psicólogo católico en la reflexión entorno a la relación entre psicología y ética.

Las siguientes páginas tratarán de reflexionar sobre la aportación que el pensamiento tomista, como integración filosófica y teológica, ofrece al estudio de la psicología, siguiendo las anotaciones de autores como Andereggen, que presenta en sus planteamientos la figura de Santo Tomás como psicólogo:

La actividad correspondiente a lo que en nuestros días se denomina Psicología fue desarrollada en modo eminente, aunque por supuesto diferente en su contexto, modalidad, resultados y objetivos, por Santo Tomás de Aquino en su dimensión de "humanista".²

A partir de estas consideraciones, se intentará profundizar en la hipótesis de que la psicología, sin la ética, se ve impedida para dar una respuesta verdadera al sufrimiento del hombre. Asimismo, se defenderá la contribución que la obra del Aquinate supone para la psicología actual, como un enriquecimiento de las premisas para el desarrollo de una psicoterapia anclada en la concepción cristiana del hombre y de la felicidad. En concreto, nos centraremos en el análisis de la virtud de la humildad, tal como fue expuesta por el Doctor Angélico, para observar en ella algunos aspectos que, en nuestra opinión, están estrechamente relacionados con los objetivos psicoterapéuticos de la práctica del profesional de la salud mental.

Así, se tomará como eje de reflexión la obra de Tomás de Aquino (1225-1274). Canonizado el 18 de julio de 1323 por el Papa Juan XXII, nombrado Doctor de la Iglesia por San Pío V en 1567, Santo Tomás fue proclamado patrón de todas las

¹ La redacción de la Encíclica *Fides et Ratio*, publicada el 14 de septiembre de 1998, es buena muestra del interés de Juan Pablo II por promover el encuentro entre la ciencia y la fe.

² ANDEREGGEN, "Santo Tomás, psicólogo", p. 24.

universidades y escuelas católicas en 1880 por León XIII. Miembro de la Orden de Predicadores, llegó a ocupar la Cátedra de Teología de la Universidad de París. Escritor de numerosas obras, es considerado un filósofo y teólogo claro y profundo, dejando entrever en sus escritos las influencias de autores como Aristóteles y San Agustín. Se escoge este autor por desarrollar de modo muy completo los elementos que componen la virtud y, en concreto, la humildad, desde una perspectiva teológica y antropológica válida y acorde a la realidad de la naturaleza de la persona humana según el Magisterio de la Iglesia. La primera parte del estudio, desde una metodología argumentativa, defenderá la tesis sobre la cual se afirma que la doctrina tomista tiene mucho que aportar a la psicología contemporánea.

En la segunda parte, y con el objetivo de acotar la noción de humildad sobre la cual se asientan las premisas de esta investigación, se considerarán las reflexiones entorno a esta virtud recogidas en la *Suma Teológica*, una de las obras emblemáticas del Doctor Común. Para llegar a comprender correctamente qué es la *humilitas* definida por el Aquinate, es necesario adentrarse en las características básicas del sistema de pensamiento del autor en lo concerniente al tratado de las virtudes. Por ello se expondrá, por un lado, el concepto de virtud y su clasificación; y, por otro, la noción de humildad a partir del tratado sobre dicha virtud ubicado en la *secunda secundae*.

Apuntada la conveniencia del estudio del pensamiento tomista para el desarrollo intelectual y profesional del psicólogo católico, y determinado el significado de la virtud de la humildad, la tercera parte ofrecerá algunas reflexiones para el inicio de una conversación entre las disciplinas teológica, filosófica y psicológica. Debe recordarse, con Millán-Puelles, que este autor, como hijo de su tiempo, logró de modo singular realizar una integración entre filosofía y teología: “en la Edad Media la mayoría de los pensadores reunían y armonizaban en sus obras (Santo Tomás es el ejemplo más ilustre) la ciencia filosófica y la teología de la fe”³. Asimismo, su doctrina ha sido reconocida por la Iglesia como una de las principales integraciones entre filosofía y teología. En palabras de Canals:

La Iglesia no ha cesado de insistir desde entonces en la recomendación de la doctrina del doctor Angélico. Incluso hay que reconocer que ni se ha negado la autenticidad tomista de las veinticuatro tesis, ni se ha retirado tampoco la declaración del deber de proponerlas en las escuelas católicas *veluti tutae normae directivae*.⁴

³ MILLÁN-PUELLES, *El ámbito del saber filosófico*, p. 47.

⁴ CANALS, “Sobre la recomendación de la doctrina de Santo Tomás”, p. 72.

En consecuencia, el coloquio entre pensamiento tomista y psicología resulta, por tanto, un laborioso ejercicio de encuentro a tres bandas que supone un enriquecimiento para todas las partes.

En el intento por tender puentes entre disciplinas hermanas que han olvidado que proceden de un mismo origen y que tratan sobre una misma creatura, proponemos un camino de profundización para los psicólogos católicos, y especialmente para aquellos que aún se encuentran en su tiempo de formación. Presentamos a Santo Tomás como un autor que puede beneficiar su práctica terapéutica, dando un contexto antropológico y ético claro que esclarezca quién es el hombre y cuál es su fin último.

Agradecemos, por último, a todos aquellos maestros que, durante los cuatro años de formación universitaria, nos han transmitido con su ejemplo y enseñanza la necesidad de una integración personal y académica de estas premisas; muy especialmente al Dr. Martín Echavarría, director de esta investigación.

I. PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

La psicología contemporánea, especialmente a partir del siglo XIX con la aparición de autores como W. Wundt, se concibe como una ciencia empírica completamente ajena a juicios morales, basada en la metodología científica como prueba de su validez⁵. Es por eso que cada vez más se ha alejado y se aleja de los estudios filosóficos, con el objetivo de lograr la supuesta categoría científica que merece en el mundo académico y profesional. En este sentido, Echavarría señala:

Lamentablemente, la psicología contemporánea se ha desarrollado a partir de una impostación positivista, y ha voluntariamente renunciado al desarrollo de sus temas a nivel filosófico, aunque en realidad lo que ha hecho es renunciar a una filosofía explícita, porque de filosofía implícita hay muchísimo en la psicología actual.⁶

Sin embargo, no dejan de aparecer corrientes psicológicas que postulan la necesidad de recuperar conocimientos filosóficos, considerándolo como un beneficio no sólo para la psicología más académica sino también para la praxis psicoterapéutica⁷. Pensadores como Niebur, Gustafson, Crossin, Erikson, McIntyre, Murdoch, Porter, Pieper⁸ y Hampson, reconocen la carencia de estudios acerca de las virtudes morales y destacan el perjuicio que esto supone para la humanización de la psicología. Hampson, por ejemplo, defiende que el retorno a la noción de hábito es necesario para comprender la virtud y para desarrollar una psicología que responda correctamente a las necesidades del hombre actual. Así lo comenta Titus:

Tiene razón en retornar a los hábitos con el fin de comprender la naturaleza de la virtud y su uso potencial en la psicología. Él con valentía se hace eco no sólo de que los hábitos pueden tener un papel integrador en la psicología cristiana, sino que también pueden tenerlo en la psicología secular.⁹

Destaca, en este sentido, la corriente anglosajona denominada *Analytical Thomism*, fundada por John Haldane que, estudiando la filosofía analítica, considera necesario adentrarse en la filosofía aristotélico-tomista para dar una respuesta más profunda de las cuestiones que se plantea¹⁰.

⁵ Cfr. ECHAVARRÍA, "La naturalización del alma en la psicología contemporánea", p. 169-170.

⁶ ECHAVARRÍA, *Interdisciplinariedad, psicología y estudio del carácter: consideraciones epistemológicas*, p. 19.

⁷ En este estudio se entiende la psicoterapia como el tratamiento psicológico en general, desvinculada de cualquier corriente o escuela determinada, por lo que no debe confundirse con el concepto psicodinámico de "psicoterapia".

⁸ Cfr. LOBATO, *Josef Pieper y el humanismo tomista*.

⁹ TITUS, "The Christian difference of habitus in virtuous acts, dispositions, and norms", p. 38. Traducción nuestra de: [He is quite right to turn to habitus in order to understand the nature of virtue and its potential use in psychology. He courageously makes a case not only that habitus can serve an integrative role in Christian psychology but that it can do so in secular psychology as well.]

¹⁰ Cfr. JUANOLA, *Actualidad psicológica de la Teoría de los Sentidos Internos en Santo Tomás de Aquino*, p. 14.

Asimismo, puede considerarse como un retorno a la importancia de la Filosofía en el ámbito científico moderno la comparación entre la Psicología Cognitiva de Beck y la psicología tomista que realiza Giuseppe Butera¹¹; y la recuperación de la doctrina tomista como premisa para el estudio de la Psicología de las Emociones que propone Magda B. Arnold¹².

Así, se plantea la importancia de proporcionar a los profesionales de la salud mental unos fundamentos antropológicos y éticos que les capaciten para desarrollar del mejor modo posible su vida profesional, de acuerdo a la vocación de servicio propia de quienes desempeñan una labor de ayuda a la persona sufriente.

Siendo Santo Tomás de Aquino uno de los autores de referencia en el estudio, entre otros, de la ética clásica, muy vinculada en su objeto y materia a lo que hoy en día se llama Psicología, cabe realizar la siguiente pregunta: ¿tiene el pensamiento tomista algo que aportar a la Psicología contemporánea? La pregunta cuestiona la conveniencia y utilidad del estudio de la filosofía del Doctor Angélico en la comprensión de los datos empíricos que la ciencia moderna proporciona en el campo de estudio de la Psicología.

1. El pensamiento tomista y la disciplina psicológica

En primer lugar, resulta necesario aclarar qué se entiende por “pensamiento tomista” referido al estudio de la Psicología y que, en este caso, hace referencia al sistema de pensamiento propuesto a partir de la filosofía y teología de Tomás de Aquino.

Si bien es cierto que la obra tomística es muy amplia y abarca muchos y muy diversos temas, también lo es que en su conjunto logra responder de modo completo a la pregunta sobre qué es el hombre, cuál es su obrar, qué es la felicidad y cuál es el camino para alcanzarla. En este sentido, su relación con la psicología es clara¹³, pues ambos son intentos por descubrir, en última instancia, el camino de la felicidad para cada individuo.

¹¹ Cfr. JUANOLA, *Actualidad psicológica de la Teoría de los Sentidos Internos en Santo Tomás de Aquino*, p. 405.

¹² Cfr. JUANOLA, *Íbid.*, p. 407.

¹³ Para un estudio ampliado sobre la relación histórica entre la filosofía y la psicología puede acudirse al primer capítulo de *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino* de M. ECHAVARRÍA, quien ofrece un estudio del recorrido histórico de la filosofía de la historia de la praxis de la Psicología, p. 21-33.

El tratado *De Homine*, que engloba las cuestiones relacionadas con lo que hoy se ha dado en llamar “antropología”¹⁴, quedan recogidos especialmente en la *Summa Theologiae*. Esto responde al hecho de que, para los autores clásicos, el estudio del hombre formaba parte de la Teología de la Creación, al considerar parcial el estudio del hombre sin atender a su ser “espíritu encarnado”¹⁵ y a lo que su Creador le ha revelado sobre sí mismo. Desde la concepción clásica, el análisis del hombre que toma en cuenta su realidad ontológica es más completo y veraz, dado que su comprensión se ve facilitada por el contexto natural del mismo.

Toda psicología parte de una antropología, una cosmovisión y una epistemología concretas, y la que proporciona el Aquinate permite integrar la realidad humana y comprender las dinámicas cognitivas, afectivas y conductuales del individuo atendiendo a su origen y su fin último, a su naturaleza, a su dignidad, a su obrar y a su padecer.

Desde esta perspectiva, Santo Tomás desarrolla un tratado sobre las virtudes y los vicios, conceptos clásicos que designan lo que la psicología contemporánea denomina “fortalezas” y “debilidades” del carácter, y estudia su relación con el bienestar psicológico de la persona. Esto lo reconoce incluso un autor secular como Erich Fromm, que comenta:

En Tomás de Aquino se encuentra un sistema psicológico del cual se puede probablemente aprender más que de gran parte de los actuales manuales de tal disciplina; se encuentran en él interesantísimos y muy profundos tratados de temas como narcisismo, soberbia, humildad, modestia, sentimientos de inferioridad, y muchos otros.¹⁶

En resumen, lo que en estas líneas se entiende por “pensamiento tomista” alude especialmente a la reflexión del Doctor Angélico sobre la persona humana, su naturaleza y su camino de perfección; esto es, sobre su felicidad. Se trata, por tanto, de un planteamiento que se presenta como síntesis de una filosofía perenne¹⁷.

Aclarada la noción de “pensamiento tomista” en este contexto, es necesario preguntarse a qué nos referimos cuando hablamos de Psicología. Una definición que a simple vista parece sencilla pero que, en realidad, no lo es.

Para distinguir una ciencia de otra, se pueden tomar en cuenta tres elementos: el objeto, el método y el fin.

¹⁴ Según el Diccionario de la Real Academia Española, la disciplina antropológica se define como “la ciencia que trata de los aspectos biológicos y sociales del hombre”, por lo que no debe confundirse con la disciplina clásica denominada Antropología Filosófica.

¹⁵ Término acuñado por el P. Ramón Lucas Lucas, L.C., autor del compendio de Antropología Filosófica *El hombre, espíritu encarnado: compendio de filosofía del hombre*.

¹⁶ Cfr. FROMM, “*Psicología per non psicologi*”, en Echavarría, *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*, p. 33.

¹⁷ Cfr. MARTÍNEZ, *Santo Tomás de Aquino, Doctor Común de la Iglesia*, p. 2.

En relación al objeto propio de esta disciplina, son muchos los puntos de vista. Para unos, el objeto de la Psicología es el alma¹⁸; mientras que para otros, lo es la mente. Los hay también que consideran como objeto de estudio la conducta, la experiencia o el inconsciente. Como se comentará más adelante, la distinción de objetos que aquí se menciona corresponde a diferentes corrientes que comprenden la Psicología de modo diverso. En concreto, en este caso hablamos de la Psicología Conductual, la Psicología Cognitiva y la Psicología Psicodinámica, respectivamente.

Acerca del método, cada corriente postula uno diverso, planteándose algunos tan distintos como el estadístico, el experimental, el clínico, el observacional o el introspectivo, siempre en atención al objeto que consideran propio.

La finalidad de cada una de estas concepciones, teniendo un objeto y un método diversos, será también distinta. Así, quienes consideran como objeto el inconsciente, desde una metodología introspectiva y observacional, tendrán como fin la comprensión del presente a la luz del pasado. Este es el caso, por ejemplo, de la corriente psicoanalítica de Freud y, más ampliamente, de las corrientes psicodinámicas, que buscan comprender el pasado del hombre para realizar una lectura lógica de su presente¹⁹. Las corrientes centradas en la conducta, por su parte, buscarán la predicción, modificación y control de la misma a través de la observación. Ejemplo de ello son las escuelas conductistas que, bajo postulados científicistas, consideran que la única labor psicológica debe centrarse en las conductas del individuo, por ser éstas objetivas, cuantificables y verificables; y quedando todos los demás aspectos psíquicos fuera del alcance de una ciencia moderna como es la Psicología²⁰.

Recapitulando, podemos decir que nos encontramos ante una disciplina que puede considerarse “ciencia del alma”, según la perspectiva aristotélico-tomista²¹; “ciencia de la mente”, según la definición de psicología dada por William James, padre de la psicología empírica, que la considera “ciencia de la vida mental, tanto de sus fenómenos como de sus condiciones”²²; “ciencia de la experiencia integral”, definición de psicología según Wilhelm Wundt, padre de la psicología experimental²³;

¹⁸ En este punto, se entiende el alma como núcleo espiritual central de la naturaleza humana, esto es, usando el término “alma” en su sentido más clásico, dado por Aristóteles y retomado posteriormente por santo Tomás. Puede profundizarse el estudio del concepto aristotélico-tomista de alma en ECHAVARRÍA, “*La naturalización del alma en la psicología contemporánea*”, en *Hombre - Animal: la disolución de una frontera*, p. 162-165.

¹⁹ Cfr. ECHAVARRÍA, *La naturalización del alma en la psicología contemporánea*, p. 174.

²⁰ Cfr. ECHAVARRÍA, *Íbid.*, p. 178.

²¹ Cfr. CAPONNETTO, *Santo Tomás de Aquino y la ciencia del alma. Una propuesta integradora*, p. 1.

²² Cfr. JAMES, *Principios de Psicología*.

²³ Cfr. ECHAVARRÍA, *La naturalización del alma en la psicología contemporánea*, p. 170.

“ciencia de la conducta”, definición dada por el conductismo en general²⁴; o “ciencia del inconsciente”, concepción propia de las Psicologías del Inconsciente como el Psicoanálisis de Sigmund Freud, la Psicología Analítica de Carl G. Jung o la Escuela de Jacques Lacan, entre otros²⁵. La multiplicidad y variedad de definiciones que pueden darse, según las corrientes y planteamientos subyacentes, obligan a delimitar bajo qué perspectiva se comprende la Psicología en la presente argumentación.

Para ello, cabe observar, en primer lugar, el significado etimológico del término “psicología”. Acuñado como título de un libro por el teólogo protestante Göckel a finales del siglo XVI, significa “discurso sobre el alma”²⁶. Compuesto de los términos griegos *psykhé* (alma) y *logos* (palabra), puede considerarse estrechamente relacionada con la Ética que, como ciencia clásica²⁷ práctica sobre el perfeccionamiento del hombre, está basada en la Psicología, ciencia teórica sobre el la vida.

Siendo su objeto el concepto clásico de alma humana, se puede considerar la distinción entre dos realidades: la Psicología Filosófica y la Psicología Científica. Ambas unidas no sólo en su origen sino en sus fines últimos y en su categoría de ciencias. La primera de ellas se enmarca en el saber filosófico y la segunda, en el contexto de las ciencias empíricas²⁸. El estudio del concepto de alma, que corresponde a la Psicología Filosófica, queda complementado por la Ética, que estudia el perfeccionamiento del hombre a través de las virtudes del carácter.

La ciencia psicológica, sin embargo, engloba diversas especialidades. Para algunos autores, podría considerarse que corresponden a la Psicología Filosófica la Psicología General, la Psicología Básica y la Neuropsicología, por ejemplo, por tratarse de estudios más teóricos; mientras que la Psicología de la Personalidad o la Psicología Social se integrarían en la Ética, por tratarse de estudios más prácticos que los anteriores. Así lo argumenta Echavarría:

La práctica que se sigue de la teoría de la personalidad, de la psicología social y de la psicología positiva, aún cuando reciba a veces nombres emparentados con la práctica médica (psicoterapia, psicología clínica), es, en lo fundamental, a nuestro juicio, de orden ético, aunque, por la unidad hilemórfica del ser humano pueda tener repercusiones más o

²⁴ Cfr. ECHAVARRÍA, *Íbid.*, p. 178.

²⁵ Cfr. ECHAVARRÍA, *Apuntes de Psicología General*. Trabajo no publicado. Barcelona: 2012.

²⁶ Cfr. FERRATER, *Diccionario de Filosofía*, p. 2736.

²⁷ “Los clásicos entendían la ciencia como el hábito de un conjunto de proposiciones obtenidas a través de silogismos demostrativos. Por ello, consideraban las disciplinas filosóficas como ciencias”. En ECHAVARRÍA, *Apuntes de Psicología General*. Trabajo no publicado. Barcelona: 2012.

²⁸ CAPONNETTO asegura que “para el Aquinate la psicología (la ciencia del alma) pertenece a la *Physica* o Filosofía de la Naturaleza.” En “*Las dificultades de la psicología científica*”, p. 16.

menos importantes en su salud [...], porque el carácter humano, aun dependiendo de factores naturales y biológicos, tiene como elemento formal determinante la voluntad.²⁹

En su aplicación práctica, el mismo autor defiende que la práctica clínica no puede relegar al olvido el plano ético, precisamente porque la vida del hombre es también una vida moral:

Todas las prácticas de consejo psicológico que no tienen como base una auténtica patología [...] son en lo esencial de orden ético, porque el ser humano es un ser moral y responsable, y su carácter globalmente considerado no se puede entender sino desde su consideración como ser moral.³⁰

Para comprender esta distinción resulta enriquecedor recordar las numerosas clasificaciones realizadas a lo largo de los siglos para delimitar la diversidad de conocimiento y, con especial interés, la distinción entre las ciencias.

La Psicología, en el debate sobre su estatuto científico, puede considerarse a caballo entre las denominadas Ciencias Sociales y Ciencias Naturales, puesto que en sí misma engloba objetos, métodos y fines muy diversos. Así, la Psicobiología pertenece al ámbito biomédico y "científico", en el sentido moderno del término, mientras que la Psicología de la Personalidad es más propia de la Ciencia Social o Moral.

La unidad analógica que existe entre las diversas ramas de la psicología es evidente. A pesar de la variedad de ciencias que engloba, por las distinciones comentadas acerca del objeto, método y fines, se puede afirmar un orden y una interrelación vital entre ellas³¹.

Una vez aclarado el origen etimológico de la Psicología y habiendo reconducido la multiplicidad de definiciones a aquella considerada más clásica, se puede concluir que en las siguientes líneas se concibe como una disciplina que busca conocer el alma humana y el perfeccionamiento del hombre y que, gracias a las numerosas ramificaciones de la misma, se considera ciencia tanto en el sentido clásico como moderno.

Desde esta visión de la Psicología, puede entenderse que el pensamiento tomista, por su carácter eminentemente filosófico, queda vinculado a la Psicología Filosófica; y, solo de modo secundario, a la Psicología Experimental, que se basa en el

²⁹ Cfr. ECHAVARRÍA, *Interdisciplinariedad, psicología y estudio del carácter: consideraciones epistemológicas*, p. 21.

³⁰ Cfr. ECHAVARRÍA, *Ídem*.

³¹ Cfr. ECHAVARRÍA. *La psicología como ciencia*, p. 8.

experimento³². Ambos tipos de Psicología, como comenta Ferrater, fueron desde un inicio totalmente complementarias: “en principio, la Psicología Empírica no era incompatible con la Racional; se trataba de dos partes distintas de la investigación filosófica”³³.

Queda definida, por tanto, la Psicología como ciencia inicialmente filosófica que ha desarrollado una serie de saberes de carácter más empírico, con el objeto de dilucidar de modo más claro quién es el hombre y cuál es su bien.

Como se ha dicho con anterioridad, son muchas las posturas acerca de qué es la Psicología y cuál es su lugar en el conjunto de las ciencias y los saberes. En el trasfondo de esta discusión pueden reconocerse básicamente dos posiciones que, a grandes rasgos, sintetizan la visión actual de la misma.

Numerosos autores de renombre promulgan la total separación entre ciencias experimentales y ciencias filosóficas, incluyendo la Psicología en la primera clasificación. Estos rechazan taxativamente que el estudio de la filosofía convenga al psicólogo, ya que, a su parecer, Psicología y Filosofía son dos disciplinas ajenas que nada tienen que ver. Dicha postura responde a una visión pragmática y científicista de la disciplina e incluso de las ciencias en general, delimitando el término “ciencia” a los saberes que optan por una metodología científica moderna. Este conocimiento científico se entiende como un conjunto de pasos establecidos, aceptados por toda la comunidad científica, que aseguran la obtención de resultados objetivos, puesto que posibilitan la descripción, explicación y predicción de los objetos de estudio. Para estos autores, la psicología no es más que “el estudio científico del comportamiento y de los procesos mentales”³⁴. Con ello incluyen como objetos de estudio tanto lo observable como lo no observable, dando cabida dentro de su definición a todas las escuelas y corrientes actuales. Dentro de esta primera postura se encontrarían un sinfín de corrientes psicológicas, tales como el Conductismo, el Constructivismo, la Psicología de la Gestalt o las Teorías de la Información, dedicadas principalmente a analizar lo objetivo y medible de la conducta humana.

A pesar de ser esta primera posición la más extendida en el mundo de la Psicología contemporánea, es destacable la aparición de algunas corrientes que promueven el retorno a una alianza entre Filosofía y Psicología, llegando incluso a sugerir el modo práctico en que ésta podría realizarse. Ciertamente, se trata de propuestas de

³² Cfr. FERRATER, *Diccionario de Filosofía*, p. 2737.

³³ *Ibid.*

³⁴ Definición clásica de psicología dada por PAPALIA en el año 1988. En *Psicología*, p. 4.

escasa relevancia si se las compara con el común denominador de esta materia, que es de corte científicista. Sin embargo, van tomando forma y llamando la atención sobre la necesidad de devolver a la Psicología el sentido de su existencia dentro del conocimiento acerca de la verdad del hombre, de su naturaleza y de su bienestar³⁵.

Rudolf Allers, filósofo y psiquiatra católico, es un ejemplo de esta propuesta, ya que asegura que el correcto desarrollo de la praxis psicoterapéutica pasa por una fundamentación antropológica sólida que sustente la práctica del psicólogo³⁶. Del mismo modo, la autora Magda Arnold sugiere esta recuperación del conocimiento filosófico en sus estudios sobre la psicología de la emociones y de la personalidad³⁷.

2. El vínculo filosofía-psicología a la luz de la historia

Un breve repaso a la historia de la Psicología evidencia el vínculo profundo que existe entre esta disciplina y la Filosofía.

Reconocidos personajes de la Psicología contemporánea no dudaron jamás en afirmar su interés por los saberes humanísticos y muy especialmente filosóficos. Ejemplo de ello es, entre otros, Sigmund Freud, erróneamente considerado padre de la psicología, quien sentía una reconocida pasión por la lectura de autores como Nietzsche y Schopenhauer³⁸. Viktor Frankl, Karl Jaspers o Erich Fromm son también figuras relevantes de la historia de esta disciplina, cada uno de muy diversa índole, que compartieron un gran interés por los temas filosóficos y se formaron en ellos, cada uno desde una corriente y escuela diversa³⁹.

En la actualidad, el desarrollo de la llamada Psicología de las Virtudes ha supuesto un giro importante a la hora de recuperar, en los estudios procedentes del continente americano, una visión menos acomplejada de la materia que contempla en sus postulados y práctica el papel fundamental del libre albedrío en el desarrollo de la personalidad y, por ende, de los trastornos psicológicos. Así, ya en 1999 la Asociación Americana de Psiquiatría publica artículos sobre la concepción

³⁵ En este sentido, Paul Vitz presenta una serie de consideraciones sobre el retorno a la alianza entre la Psicología y la Filosofía en el artículo "*Psychology in recovery*".

³⁶ Cfr. ECHAVARRÍA, *Rudolf Allers, psicólogo católico*.

³⁷ JUANOLA, *Actualidad psicológica de la Teoría de los Sentidos Internos en Santo Tomás de Aquino*, p. 407.

³⁸ Cfr. ASSOUN. *Introducción a la epistemología freudiana*.

³⁹ Acerca del interés personal y académico por el estudio filosófico de autores como Freud, Frankl, Jaspers o Fromm pueden consultarse los capítulos 1, 2, 6 y 10 de ECHAVARRÍA, *Corrientes de psicología contemporánea*.

aristotélica de la virtud y, más tarde, comienzan a adquirir cierta relevancia internacional las propuestas de Seligman y su Psicología Positiva⁴⁰.

Estos indicios de renovación en los planteamientos positivistas que limitan la ciencia a lo empíricamente observable, medible y controlable, remiten el estudio de la Psicología a sus orígenes, puesto que para reconocer su carácter científico, en sentido amplio, es necesario recuperar la génesis de la cual surge esta área del conocimiento.

Más allá de los intereses intelectuales de los referentes modernos de la materia y del retorno de los autores contemporáneos al estudio del hombre desde postulados filosóficos, la historia demuestra que el origen de esta ciencia radica en los estudios clásicos de la Ética, denominada en el ámbito de la teología cristiana como Filosofía Moral⁴¹.

Considerando el origen histórico y etimológico del término “psicología”, el Diccionario de Filosofía de Ferrater señala:

Este estudio empezó a llevarse a cabo mucho antes de que se usara el mencionado nombre. El *De Anima*, de Aristóteles, es uno de los primeros estudios sistemáticos de psicología. La mayor parte de los filósofos, a partir de Platón, cuando menos, han abrigado opiniones, más o menos sistemáticas, sobre la naturaleza del alma y sobre las actividades anímicas y mentales. Importantes han sido especialmente las investigaciones y especulaciones sobre la relación entre alma y cuerpo –uno de los “problemas permanentes” en la tradición filosófica-. El vocabulario de los filósofos ha estado a menudo impregnado de términos con connotaciones psicológicas.⁴²

Para Aristóteles, toda ciencia consiste en un conocimiento de las causas⁴³. El saber filosófico concebido desde esta perspectiva, estudia al ente desde diversas perspectivas, atendiendo a aspectos concretos. Es en este sentido en el cual se dice que la Filosofía incluye una variedad de disciplinas diversas entre sí, sobre todo por sus fines y sus objetos⁴⁴. Así lo señala Millán Puelles:

El estudio del ente en cuanto ente no es, como ya dijimos, ningún saber parcial, sino la forma propia y rigurosa del saber filosófico, la filosofía simplemente dicha y sin ninguna condición o limitación. A su vez, los demás saberes filosóficos son, antes que miembros de un sistema, modos imperfectos, secundarios, de la noción de filosofía (“filosofía segunda”).⁴⁵

⁴⁰ Ejemplo de ello es la publicación de la revista *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology* publicado en 2012 por la AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION, que analizaba la relación entre Psicología y virtudes, bajo el título “*Eudaimonia and Virtue*”.

⁴¹ Así lo afirma, entre otros, Martín ECHAVARRÍA quien presenta el recorrido histórico de la psicología y su vinculación a la filosofía en el primer capítulo de su obra *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos*, p. 21-91.

⁴² FERRATER, *Diccionario de Filosofía*, p. 2736.

⁴³ Cfr. MARTÍNEZ, *La filosofía de la educación como saber filosófico*, p. 37.

⁴⁴ Cfr. *Ídem*, p. 38.

⁴⁵ MILLAN PUELLES, *Fundamentos de filosofía*, p. 58.

La diferenciación de las ciencias por sus fines, para la concepción aristotélico-tomista, engloba tres áreas generales: la Filosofía Racional, la Filosofía Especulativa y la Filosofía Práctica⁴⁶.

La primera, a la cual Aristóteles llamaba la ciencia de la demostración y que también se ha llamado Lógica, consiste en el estudio de las formas mentales. Siendo su propósito regular la actividad de la razón, se dedica al análisis del conjunto de normas necesarias para que los pensamientos sean rectos y verdaderos⁴⁷.

La Filosofía Especulativa o Filosofía Natural, por su parte, se divide en dos disciplinas: la Metafísica y la Filosofía de la Naturaleza. La primera, que consiste en el estudio del ser de los entes en cuanto entes, es la considerada como filosofía primera, ya que “estudia el ente sin contraerlo a ninguna especial modalidad”⁴⁸. La Filosofía de la Naturaleza, que tiene por objetivo la reflexión acerca de los seres materiales y, por tanto, sujetos a cambio, es el segundo de los saberes filosóficos incluidos en esta clasificación. Esta última disciplina se divide a su vez en la Filosofía General de la Naturaleza, que profundiza acerca del mundo físico material y de las propiedades de todo ente mutable; y en la Psicología Filosófica, que versa únicamente sobre los entes que tienen un alma, entendida como principio vital que anima a los seres vivos⁴⁹.

Por su parte, la Filosofía Práctica consta de dos disciplinas: la Ética y la Filosofía de la Cultura. La Ética o Filosofía Moral consiste en la reflexión acerca de la bondad de la conducta humana y tiene como objetivo “la consideración especulativa de la dirección de los actos voluntarios a su debido fin”⁵⁰. La Filosofía de la Cultura, por su parte, consiste en el conocimiento de las artes o técnicas que persiguen unos fines muy particulares como son la belleza, la utilidad y el placer. Ésta contiene dos partes: la Filosofía del Arte o Estética, que estudia la belleza como obra artística a producir, y la Filosofía de la Técnica⁵¹.

La segunda división está relacionada con el objeto formal de cada una de las ciencias. Ésta es la propiamente definitoria de las mismas, puesto que el objeto formal es el único que manifiesta la distinción última entre una ciencia y otra. Beuchot comenta, a este respecto:

⁴⁶ Cfr. MARTÍNEZ, *La filosofía de la educación como saber filosófico*, p. 38.

⁴⁷ Cfr. MILLÁN PUELLES, *Fundamentos de filosofía*, p. 61.

⁴⁸ Cfr. *Ídem*, p. 59.

⁴⁹ Cfr. *Ídem*, p. 60.

⁵⁰ *Ídem*, p. 61.

⁵¹ Cfr. *Ídem*, p. 63.

La división según su causa formal, que es el objeto formal, nos da una división esencial, porque la causa material y la causa formal son causas intrínsecas y esenciales. Ahora bien, el objeto formal funge como causa formal, y el objeto material, como causa material de la ciencia; y de lo material se toma lo genérico o el género, y de lo formal se toma la diferencia específica. [...] Y que la ciencia tiene división esencial según los objetos formales se prueba porque todo hábito (como lo es la ciencia) se especifica por los objetos formales, y lo que especifica o identifica también distingue o divide.⁵²

Sin embargo, el modo en que cada ciencia se aproxima a su objeto formal puede variar en función de su nivel de abstracción. Como explica Martínez, esta distinción resulta indispensable para comprender en profundidad la esencia de cada una de las ciencias:

La abstracción del objeto formal admite diversos grados, según se profundice más o menos la formalidad concebida. Así, el más penetrante es aquel en el que se considera la razón formal de la *entidad*, resultando el concepto de *ente en cuanto ente*, que estudia la Metafísica. De menor abstracción es aquel que considera la razón formal de la *cantidad*, obteniéndose el concepto de *ente quanto*; la ciencia que se ocupa de él es la Matemática. La razón de la *mutabilidad* es aún menos abstracta en lo formal; con ella tenemos el concepto de *ente móvil*, del que se ocupa la Filosofía de la Naturaleza, y que hay que diferenciar de aquellas disciplinas que no alcanzan la formalidad de la mutabilidad.⁵³

Resumida la división de las disciplinas que abarca la ciencia filosófica, puede anotarse la relación existente entre ciertas partes de la Filosofía y los objetos de estudio propios de la Psicología tal como es entendida en este estudio y según la concepción que se ha aclarado en apartados anteriores. Para ello, se analizarán las disciplinas que quedan englobadas dentro de la denominada Filosofía Moral o Ciencias Prácticas y se pondrán en interrelación con la Psicología.

El objeto material de las ciencias prácticas son los actos humanos, pero cada una de ellas posee un objeto formal que las diferencia. Martínez lo explica del siguiente modo:

[...] Las ciencias prácticas encuentran su objeto formal en la razón por la que el acto se ordena al fin correspondiente. Los actos humanos constituyen el objeto material de todas estas ciencias, coincidiendo así con la Psicología racional, parte de la Filosofía de la Naturaleza. Sin embargo, la Ética estudia estos actos en su ordenación al fin propio de la naturaleza humana, esto es, bajo la razón de moralidad; y es que un acto es bueno o malo moralmente en la medida en que se corresponde con el fin del hombre: "Las acciones humanas, y las otras cosas cuya bondad depende de otra, tienen razón de bondad que procede del fin del que dependen". Por otro lado, las diversas artes estudian los actos humanos bajo la razón formal de su ordenación a la obra que buscan producir; tenemos entonces tantas formalidades artísticas y artes como obras: la Arquitectura -o arte de la edificabilidad- para la construcción de viviendas, la Medicina -o arte de la sanabilidad- para la curación, etc.⁵⁴

Siguiendo esta división, puede dibujarse la relación existente entre la Psicología Experimental y la Psicología Filosófica que estudia el ente móvil humano y que se

⁵² BEUCHOT, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, p.44.

⁵³ MARTÍNEZ, *Fundamentos de pedagogía tomista*, p. 42.

⁵⁴ *Ídem*.

engloba en el tratado sobre Filosofía de la Naturaleza; y la Ética o Filosofía Moral. El objeto material de la Psicología y de estos saberes filosóficos que se destacan es compartido, ya que las tres versan sobre los actos humanos. Sin embargo, su objeto formal es diverso y se complementa con las divisiones actuales de la Psicología.

La denominada Psicología Racional tenía por objeto formal el análisis de los actos humanos y la búsqueda de sus causas de un modo especulativo, es decir, atendiendo a las funciones y sistemas implicados en la realización de la conducta. Los autores clásicos introdujeron este saber como una parte del conocimiento del ente viviente, siendo modelo de este tratado el *De Anima* de Aristóteles. En esta obra profundizaba, por ejemplo, en las diversas funciones del alma y su interrelación, en el conocimiento a través de los órganos sensitivos y en el estudio de facultades como la imaginación, la voluntad, el intelecto y otras funciones cognoscitivas del hombre⁵⁵.

Esta disciplina estaría relacionada con todas aquellas áreas de la Psicología que, en la actualidad, atienden al conocimiento del hombre desde una perspectiva más teórica. Éstas podrían ser la propia Psicología Científica o Experimental, la Biopsicología, la Psicología Comparada o las áreas más específicas de estudio como la Psicología de las Sensaciones o la Psicología de los Procesos Mentales. La Psicología Filosófica, en este sentido, es fundamento de todas estas ciencias, ya que proporciona una integración de lo que es el viviente en sí mismo, y constituye el punto de partida para la profundización del conocimiento del ser humano individual.

Siendo innegable la importancia de este primer tipo de saber filosófico para el desarrollo de la Psicología tal como se concibe hoy en día, lo es también que queda por explicar el origen de una segunda parte, del todo complementaria a la primera, que dé razón del estudio práctico del hombre en su globalidad, esto es, del conocimiento que pretende dilucidar el porqué de sus conductas y el modo en que el ser humano individual puede desarrollarse en plenitud y ser feliz.

Estos objetivos, que responden a las áreas más prácticas de esta disciplina, se dan por ejemplo en la Psicología de la Personalidad, la Psicología Social, la Psicología Positiva, la Psicología del Desarrollo o la Psicología de las Emociones, entre otras, ya que están dirigidas al desarrollo pleno de la persona, según su naturaleza. En este sentido, se trata de ramas psicológicas que corresponderían a la Ética, que es la ciencia que preside el estudio para modelar a la persona virtuosa.

⁵⁵ Como puede observarse en el índice de contenidos de la obra. En ARTISTÓTELES, *Acerca del Alma*.

Este saber filosófico, fue desarrollado sobre todo por Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* y elaborado posteriormente por Santo Tomás de Aquino en sus *Comentarios a la Ética* y en la *secunda secundae* de la *Suma Teológica*. Su objeto son “los actos humanos y el hombre como agente libre en orden a su fin”⁵⁶, esto es, lo bueno para el hombre, aquello que le permite desarrollar plenamente su naturaleza humana y, por ende, le hace feliz. Se trata, así pues, de la ciencia del carácter.

Gracias a estos trabajos, tanto Aristóteles como el Aquinate se adentraron filosóficamente en el estudio de los conceptos que hoy llamamos “normalidad humana”, “madurez” o “personalidad equilibrada”. Los escritos de ambos autores son demostración de tratados clásicos que hablan de lo que actualmente se entiende por Psicología. En ellos pueden encontrarse reflexiones acerca de la formación de virtudes que solidifican la personalidad equilibrada y el desarrollo de vicios con sus consecuentes patologías, como puede observarse con la simple lectura de los índices de ambas obras. Podría decirse, tal como hace Fromm, que los autores clásicos mencionados formularon una verdadera ciencia del alma:

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

En concreto, este autor reconoce en la obra del Doctor Angélico un estudio verdaderamente psicológico:

[...] En Tomás de Aquino se encuentra un sistema psicológico del cual se puede probablemente aprender más que de gran parte de los actuales manuales de tal disciplina; se encuentran en él interesantísimos y muy profundos tratados de temas como narcisismo, soberbia, humildad, modestia, sentimientos de inferioridad, y muchos otros”.⁵⁷

Como se ha podido observar, el objeto de estudio de algunas áreas de la Filosofía como ciencia clásica es claramente similar al de la Psicología, sobre todo en sus inicios. No obstante, ya a partir del siglo XVIII esta vinculación entre Filosofía y Psicología se empieza a desgajar:

[...] A partir cuando menos del siglo XVIII, la psicología se ha independizado crecientemente de la filosofía. Los materialistas franceses, los empiristas británicos y, en particular en el curso del siglo XIX, los filósofos-psicólogos alemanes han contribuido a la independencia de la psicología respecto a la tutela filosófica.⁵⁸

⁵⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética*, lib. I.

⁵⁷ FROMM, *Psicología para no psicólogos*. Extraído de ECHAVARRÍA, *La praxis de la psicología...*, p.13.

⁵⁸ FERRATER, *Diccionario de Filosofía*, p. 2736.

La afluencia de corrientes de pensamiento científicas a partir del siglo XIX y la aparición de la Psicología Experimental de Wundt, entre otras circunstancias, contribuyeron al olvido de la génesis filosófica y moral de la misma. El deseo de reformular una Psicología que fuera ciencia en el sentido más empírico y moderno del término es una de las explicaciones que pueden darse a este fenómeno:

La mencionada independencia de la psicología respecto a la filosofía se ha desarrollado casi siempre al hilo de la constitución de la psicología como ciencia empírica y de los trabajos de psicología experimental, con los "laboratorios de psicología experimental" del tipo del de Wundt en Alemania y del de Titchener en Estados Unidos. Las relaciones entre psicología y fisiología, en particular fisiología del sistema nervioso, se han hecho muy estrechas, con la óptica fisiológica de Helmholtz y la psicofísica de Weber y Fechner.⁵⁹

Mario Caponnetto señala, como ingredientes de la constitución de la Psicología Científica en el siglo XIX, que marcaron un antes y un después en el conocimiento psicológico del hombre, las influencias del racionalismo cartesiano, las aportaciones de la fisiología en el proceso de conocimiento del sistema nervioso y las contribuciones de la psicofisiología al conocimiento de la anatomía de los órganos sensoriales y al desarrollo de una metodología de estudio precisa y rigurosa⁶⁰.

Desligar la Psicología de sus orígenes no redundará en beneficio de su "cientificidad", sino que la despoja de sus propios fundamentos y de su sentido más profundo, creyendo erróneamente que Filosofía y Ciencia son dos realidades contrapuestas. Frente a ello, el argumento histórico es definitivo. No se puede estudiar historia de la Psicología sin hablar de Filosofía, de Ética y de Moral.

Asimismo, el reciente interés de algunos autores por la Psicología de las Virtudes desempolva la necesidad de reconectar el estudio del carácter propio de la Ética para lograr una profundidad aun mayor de los estudios sobre la personalidad que, alejados de este aspecto más ético de la conducta humana, no han logrado dar con una ciencia que verdaderamente promueva el desarrollo pleno del hombre en cuanto tal.

El continuo existente entre la vertiente filosófica y la vertiente científica de la Psicología como integración del estudio de diferentes áreas de la persona humana, manifiesta la riqueza de dicha ciencia y, al mismo tiempo, la necesidad de un diálogo abierto y sincero entre posturas que, a pesar de haberse visto históricamente confrontadas, son del todo complementarias. Siendo su fundamento el conocimiento de la vida humana que pretende concretar qué es el ser humano, propio de la

⁵⁹ FERRATER, *Diccionario de Filosofía*, p. 2736.

⁶⁰ Cfr. CAPONNETTO, "Las dificultades de la psicología científica", p. 4.

Antropología Filosófica, se pregunta sobre el carácter y su correcta formación, objeto de estudio propio de la Ética.

Las escuelas que postulan un reencuentro entre Psicología y Filosofía, partiendo de lo dicho, consideran que la primera puede beneficiarse mucho de la segunda. La praxis psicológica del profesional podría verse muy favorecida por el estudio de autores como el Doctor Angélico quien, estudiando la ética aristotélica desde una perspectiva cristiana y desarrollando en sus obras un tratado antropológico exhaustivo, aporta grandes claves de comprensión de la conducta y del dinamismo interior del hombre de ayer y de hoy.

Es más, en sus obras se puede encontrar un marco teórico que permite integrar las dimensiones cognitiva, afectiva y conductual del ser humano que tanto interesan a la psicología, dando la posibilidad de conocer con mayor precisión la realidad colectiva y personal⁶¹.

3. Conclusiones

Hasta el momento, ha quedado claro que la Psicología aún diversas disciplinas acerca del hombre que pueden clasificarse en general en dos tipos: una de corte experimental o empírica, en el sentido moderno del término, y otra de corte filosófico.

Asimismo, distinguidos los métodos de ambas ramas, se ha realizado un breve recorrido en el cual se ha puesto de manifiesto el vínculo histórico innegable entre la Filosofía y la Psicología, pudiendo sintetizar esta relación del siguiente modo: la Psicología contemporánea y la Ética o Filosofía Moral clásica comparten un mismo objeto de estudio y un mismo fin⁶².

Ahora bien, ¿tiene el pensamiento tomista algo que aportar a la Psicología contemporánea? Para responder a la cuestión planteada es menester una última apreciación. La comprensión del objeto de la Psicología Empírica pasa por un

⁶¹ Para una mayor profundización de los niveles epistemológicos de la psicología puede consultarse en ECHAVARRÍA, *Interdisciplinariedad, psicología y estudio del carácter: consideraciones epistemológicas*, p. 19 – 24.

⁶² En este sentido, MILLÁN-PUELLES afirma que el saber filosófico debe tratar, por su esencia, los temas teológicos y psicológicos: “Por guardar el sentido de esa totalidad la filosofía tiene que plantearse las cuestiones “centrales” del saber humano. El término “central” se toma aquí en su más inmediata significación. La totalidad supone el centro, en torno al cual se da. En un sentido meramente psicológico, la totalidad gira en torno al yo –al yo individual de cada cual-, al que también engloba, a la vez que se opone. [...] Tales son las razones por las que la sabiduría filosófica debe necesariamente plantearse estos temas centrales: la subjetividad y Dios. Merced a esta sabiduría el hombre saborea su subjetividad y atisba algo de lo que es la Realidad suprema”. En *El ámbito del saber filosófico*, p. 54.

conocimiento cierto acerca de la naturaleza y fin último del hombre, dado que solo teniendo clara la meta se pueden discernir los medios para alcanzarla.

La Psicología contemporánea, en su vertiente más empírica, se centra en la tipificación de la patología. Numerosos recursos económicos y laborales se destinan a la elaboración de manuales diagnósticos y estadísticos como el “Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales – 5ª versión”, en el cual se estipulan criterios empíricos, observables y medibles, para reconocer la enfermedad psíquica. Por el contrario, a la pregunta de cuál es la normalidad pocos saben dar respuesta, precisamente porque los criterios estadísticos son difícilmente aplicables en este campo. La normalidad es tan amplia y tan rica que resulta difícil encerrarla en una clasificación criterial.

El peligro, en este contexto, estriba en convertir la Psicología en una ciencia cuyo objeto sea la tipificación de la enfermedad. Ello iría en detrimento del verdadero objeto de la misma, que es el perfeccionamiento de la naturaleza humana, puesto que no se tiene una noción concreta de qué es en realidad lo bueno, lo mejor, aquello que da al hombre la felicidad. Seligman, desde su perspectiva particular, hace referencia a esta necesidad de dar un enfoque más completo a la disciplina psicológica:

Durante los últimos cincuenta años la psicología se ha dedicado a un único tema, la enfermedad mental, y los resultados han sido bastante buenos. En la actualidad los psicólogos miden conceptos antes confusos como la depresión, la esquizofrenia y el alcoholismo con una precisión considerable. [...] Pero este progreso se ha obtenido a un precio elevado. Parece ser que el alivio de los estados que hacen que la vida resulte espantosa ha relegado a un segundo plano el desarrollo de los estados que hacen que merezca la pena vivir.⁶³

En la práctica, el profesional debe reconocer la patología, pero también e incluso antes que eso, debe saber cuáles son los signos y modos de desarrollar plenamente la naturaleza humana, ya sea bajo el nombre de “virtudes”, “fortalezas”, “resiliencia”, u otros términos similares.

La filosofía tomista proporciona, a este respecto, un marco teórico excepcionalmente articulado sobre quién es el hombre, cuál es su naturaleza y cuál es su fin último. *Los tratados De Homine* del Aquinate ofrecen una explicación completa tanto de la “normalidad” como de la “patología” o, en términos clásicos, un estudio amplio de las virtudes y los vicios, respectivamente.

⁶³ SELIGMAN, *La auténtica felicidad*, p. 11.

La integración de estos estudios en la formación del psicólogo resulta muy interesante. Es importante reconocer, no solo el trastorno, sino también el estado pleno del hombre y las fortalezas que debe desarrollar para ser feliz.

La ausencia de una psicología práctica que se fundamente en la psicología filosófica, desde esta perspectiva, propicia el surgimiento de nuevas corrientes como la Psicología Positiva de Seligman, en un intento por acercarse al mundo de las virtudes desde un estudio “científico” moderno.

Santo Tomás de Aquino aporta, por consiguiente, una antropología en la cual se ofrece un conocimiento profundo de los movimientos internos del hombre, a nivel intelectual, afectivo y volitivo; así como una epistemología bien definida en la cual se resuelven las interrelaciones entre las diversas facultades mentales y la libertad, el papel de la memoria y del juicio en el conjunto de la razón humana, la naturaleza de los movimientos apetitivos y su moderación, etc. Proporciona, de este modo, una teoría del conocimiento, del amor, del deseo, que responde a las preguntas que la psicología actual se plantea sobre todo ante la proliferación de trastornos mentales en la posmodernidad.

De hecho, se han llevado a cabo estudios científicos modernos que prueban la veracidad del planteamiento tomista en cuanto al conocimiento de la realidad, la teoría de la percepción o de la memoria, entre otros. En este sentido, Titus afirma: “como realistas implícitos, los científicos contemporáneos pueden apreciar la apelación de Aquino a la experiencia, la observación y la realidad, lo que implica un realismo crítico y metafísico”⁶⁴.

Además, el amplio tratado sobre las virtudes que el Doctor Angélico incluye en la *Suma Teológica* facilita la clarificación de la noción de normalidad o madurez de la psicología humana, desarrollando una visión positiva del hombre, centrada en su crecimiento personal y en la consecución de su fin último.

A la pregunta inicial respondemos, en conclusión, que el pensamiento tomista ofrece la reconsideración del marco filosófico y metafísico en el cual se comprende el fin de la conducta humana en toda su integridad, como reconoce Palet:

Este olvido del fin de las acciones en la psicología contemporánea es consecuencia inmediata de la separación o independización de la Psicología de su iluminación a la luz

⁶⁴ Cfr. TITUS, “*The Christian difference of habitus in virtuous acts, dispositions, and norms*”, p. 38. Traducción nuestra de: [As implicit realists, contemporary scientists can appreciate Aquinas’ appeal to experience, observation, and reality, which involves a critical and metaphysical realism.]

de la metafísica y de la antropología perennes, y muy especialmente de la Psicología que enseña Santo Tomás de Aquino.⁶⁵

La lectura tomista resulta interesante para la formación básica de cualquier psicólogo y especialmente para los psicólogos católicos, dado que sus premisas y argumentaciones son totalmente acordes a las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia y preparan al profesional para una práctica enriquecida por la visión positiva del hombre que ofrece la Antropología Filosófica a la luz de la fe.

En respuesta a posibles objeciones que puedan plantearse, se puede decir que la dificultad para clasificar la Psicología dentro de una categoría puramente científica o puramente filosófica no es estrictamente negativa. Desde la perspectiva expuesta en este estudio la complejidad en este caso no indica una problemática sino una riqueza. El conocimiento del hombre abarca tanto su ser alma como su ser cuerpo y, en esa medida, se puede esperar de la psicología la misma unidad entre materia y forma que se da en el hombre, su objeto.

Frente a la negación de la aportación de la Filosofía a la Psicología, cabe recuperar lo dicho anteriormente: negar el origen histórico y el vínculo de objeto y fin tan solo contribuye a la pérdida de la identidad de la psicología como disciplina.

Y, por último, una breve reflexión permite reconducir las corrientes psicológicas contemporáneas, en última instancia, al Empirismo y Racionalismo modernos. La focalización constante en el seguimiento de una metodología científica, en aras de lograr una posición relevante en el conjunto de las ciencias contemporáneas, es tan propia del pensamiento moderno que, una vez más, se reconoce en ella un origen en nada ajeno a la Filosofía.

⁶⁵ PALET, Mercedes. "Interioridad y autoconcepto: la formación de la conciencia y la vida práctica". En: ECHAVARRÍA, *La Formación del Carácter por las Virtudes. Volumen II. Prudencia, Fortaleza, Justicia y Amistad: Propuestas terapéuticas y educativas*, p. 295.

II. LA HUMILDAD EN LA SUMA TEOLÓGICA

Justificada la relación entre la filosofía del Doctor Angélico y la psicología, se presenta a continuación el estudio de la humildad en la Suma Teológica, obra en la cual el Aquinate ofrece de modo más completo sus enseñanzas sobre dicha virtud.

En primer lugar, se expondrá brevemente el contexto en el cual el autor desarrolla esta doctrina: el estudio de la virtud desde una perspectiva escolástica. En segundo lugar, se explicará el concepto de humildad que el autor presenta en la obra citada, haciendo referencia no solo a la virtud en sí misma sino a su vicio contrario: la soberbia.

1. El concepto de virtud en Tomás de Aquino

1.1. Nociones preliminares

Toda explicación de la virtud en la obra del Doctor Común precisa la aclaración previa de ciertas nociones que faciliten la comprensión de la trascendencia de su propuesta para la psicología moderna. Para ello, es indispensable definir algunos principios y conceptos que articulan su visión⁶⁶. En particular: el fin último del hombre, los apetitos, las disposiciones y los hábitos, sin los cuales la asimilación del concepto de humildad como virtud se ve dificultada.

– *El fin último del ser humano*

La antropología clásica que subyace al tratado de virtudes observa en el hombre diversas partes integradas en un todo.

El Aquinate señala, en reiteradas ocasiones, que para conocer verdaderamente algo es preciso descubrir cuál es su fin. La noción de finalidad acuñada en este contexto remite a la causa por la cual el sujeto o agente de una acción se mueve a obrar. Es

⁶⁶ Es importante recordar las siete tesis que el Doctor Común defiende sobre el hombre y de las cuales emana toda su propuesta, tal como las sintetiza PIEPER en *Las virtudes fundamentales*, p.13: “1) El cristiano es el hombre que mediante la fe penetra en la realidad del Dios-Trinidad; 2) En la esperanza el cristiano se proyecta hacia la plenitud definitiva de su ser en la Vida Eterna. 3) En la virtud divina de la caridad el cristiano mantiene hacia Dios y hacia el prójimo una disponibilidad a toda prueba que va muy por encima de la capacidad natural del amor. 4) El cristiano es prudente, es decir su mirada no se deja engañar por el sí o el no de la voluntad; más bien logra que el sí o el no de la voluntad dependa de la verdad, de cómo son en realidad las cosas. 5) El cristiano es justo, es capaz de vivir “con los demás” en la verdad; es consciente de ser un miembro de la Iglesia, del pueblo y de la sociedad. 6) El cristiano es valiente, o mejor dicho aún es fuerte, es decir que por la defensa de la verdad y por amor a la justicia, está dispuesto a dejarse herir y si fuera necesario a afrontar la muerte. 7) El cristiano es un hombre moderado, es decir que no permite que la tendencia hacia el tener y hacia el placer se convierta en destructiva y contraria a su destino”.

por eso que todo acto se define por aquello que da razón de su existencia. En otras palabras, su motivo. Ese fin posee dos características: por una parte, unifica los fines relativos, aquellos fines múltiples que se dan en la vida humana y que actúan como medios para alcanzar otros fines superiores; por otra, que todo fin, para ser tal, debe ser conocido por el sujeto como un bien para sí, ya que la voluntad humana solo es movida por un objeto en cuanto este es percibido como un bien, nunca como un mal⁶⁷.

Esta idea se aplica también al ser humano, cuyo fin último no es otro que la felicidad. Refiriéndose a la *Ética* de Aristóteles, Abbagnano señala:

Los fines de las actividades humanas son múltiples y algunos de ellos son deseados solamente en vista de fines superiores; [...] pero debe existir un fin supremo, que es deseado por sí mismo, y no solamente como condición o medio para un fin ulterior. Si los otros fines son bienes, éste es el *bien supremo*, del cual dependen todos los otros. Y Aristóteles no duda de que este fin sea la *felicidad*.⁶⁸

Ante esta afirmación, pocas son las dudas y objeciones. No obstante, cuando se plantea una definición de esa felicidad, una concreción que responda a este deseo natural e irrenunciable de todo corazón humano, son muchas las respuestas. Unas satisfactorias y otras insuficientes.

La felicidad, para Santo Tomás, consiste en la contemplación y unión con el Dios Creador, quien ha dado la existencia al hombre para disfrutar de la posesión del Bien Absoluto, que es Él mismo. Así pues, el hombre feliz es aquel que ejerce plenamente su potencialidad intelectual, cuya máxima acción es la contemplación de Dios como el mejor y más perfecto objeto de su inteligencia humana. Como el mismo autor señala:

En la primera acepción, por tanto, el fin último del hombre es el bien increado, es decir, Dios, el único que con su bondad infinita puede llenar perfectamente la voluntad del hombre. En la segunda acepción, el fin último del hombre es algo creado existente en él, y no es otra cosa que la consecución o disfrute del fin último.⁶⁹

Esta bienaventuranza, que resulta ser el fin último de todo hombre, ordena y es culmen de todos los actos humanos.

– *El apetito*

La noción de apetito hace referencia a la tendencia o inclinación del sujeto a un fin. El Aquinate distingue dos tipos de apetito: el intelectual, que corresponde a la voluntad, y el sensitivo, que se subdivide a su vez en apetito irascible y

⁶⁷ Cfr. TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, I-II, q. 1.

⁶⁸ ABBAGNANO, *Historia de la Filosofía*, p. 148.

⁶⁹ Cfr. *STh*, I-II, q. 3, a.1, co.

concupiscible. De estos proceden las diversas pasiones o, en lenguaje contemporáneo, emociones. Es importante resaltar, en este punto, que para el autor ambos son sujetos de virtud, porque son capaces de obedecer al acto de la razón y de la voluntad, que son las facultades que mueven los apetitos.

El apetito concupiscible, por una parte, es la tendencia a buscar el bien y huir del mal. Sus pasiones propias son el amor, el odio, el deseo, la aversión, el gozo y la tristeza, en función de si el objeto es un bien o un mal para sí en el momento presente, o se encuentra ausente⁷⁰.

El apetito irascible, por otra, es la tendencia hacia un bien difícil de alcanzar, e implica una resistencia contra los obstáculos. Sus pasiones propias son la esperanza, la desesperanza, la audacia, el temor y la ira. Éstas se distinguen según el objeto: si es un bien o un mal arduo, y si este es posible o está presente.

- Cabe remarcar la actualidad de esta doctrina clásica de los apetitos, que ha sido recuperada por autores como Magda Arnold. En sus investigaciones acerca de las emociones, esta psicóloga se basa en la concepción tomista de las mismas para desarrollar una teoría de las emociones denominada “Appraisal Theory”⁷¹. Basándose en sus propuestas, Richard Lazarus elaboró una de las teorías sobre la valoración, el estrés y la emoción más extendidas actualmente entre la comunidad científica⁷². *La disposición*

Santo Tomás explica, también, que el ser humano posee una serie de disposiciones, que entiende como el “orden de lo que tiene partes”⁷³. Éstas son tendencias comunes a todos por naturaleza, de carácter individual, y pueden ser de dos tipos: “naturales”, cuando son innatas, y “adquiridas”, cuando suponen el desarrollo de una tendencia innata. Las disposiciones naturales son aquellos instintos o simplemente tendencias comunes a la propia naturaleza. Las adquiridas, en cambio, se presentan como modificaciones a las disposiciones innatas a través de la experiencia.

Partiendo de esta definición, el Doctor Común entiende que en el hombre existen ciertas disposiciones estables. Éstas se ordenan en función de la naturaleza y la operación, y son el resultado de un despliegue de las posibilidades de la propia

⁷⁰ Cfr. *STh.* I-II q. 23, a. 4, co.

⁷¹ ARNOLD, *Emoción y personalidad*, p. 208.

⁷² PÉREZ et al. *Procesos de valoración y emoción: características, desarrollo, clasificación y estado actual*, p. 7.

⁷³ Cfr. *STh.* I, q. 66, a.2

naturaleza humana. Son llamadas “hábito” cuando son estables y difíciles de modificar; y “simples disposiciones”, cuando son pasajeras.

– *El hábito*

Los hábitos o disposiciones estables son, en palabras del Doctor Angélico:

Una cierta cualidad, de la cual dice Aristóteles, en el libro V *Metaphys.*, que el hábito es una *disposición por la cual el sujeto está bien o mal dispuesto en sí mismo, o en relación con otra cosa, al modo como es un cierto hábito la salud*. Y en este sentido hablamos ahora del hábito.⁷⁴

Estos pueden ser de dos tipos: operativos y entitativos. Los hábitos operativos son aquellos que se ordenan a la operación, mientras que los entitativos están ordenados a la propia naturaleza. Los primeros tienen un carácter duradero y son voluntarios, por lo que su adquisición y pérdida resulta costosa. Estos impulsan a actuar de un modo concreto pero en ningún caso determinan al sujeto, que siempre mantiene intacto su libre albedrío.

El hábito, por otra parte, puede ordenar o desordenar. Si es un hábito orientado al bien, es llamado “virtud”; si está orientado al mal, se llama “vicio”.

1.2. *La virtud en general*

Hechas las distinciones terminológicas anteriores, se procede a definir el concepto de virtud desde el pensamiento tomista.

Etimológicamente, la noción de virtud procede de la raíz latina *vis* que significa fuerza o poder:

La virtud [...] designa un complemento de la potencia. Por eso también se la llama “fuerza”, porque cuando una cosa tiene completado su poder puede seguir su propio ímpetu o movimiento [...] Por consiguiente, *la virtud es lo que hace bueno a quien la tiene, y hace buena su obra* [...] y por esta vía se evidencia que es también la *disposición de lo perfecto a lo óptimo*, como se dice en la I. VII de la *Metafísica*.⁷⁵

El Catecismo de la Iglesia Católica, tomando como fundamento las enseñanzas del Aquinate, la define como:

[...] Disposición habitual y firme a hacer el bien. Permite a la persona no sólo realizar actos buenos, sino dar lo mejor de sí misma. Con todas sus fuerzas sensibles y espirituales, la persona virtuosa tiende hacia el bien, lo busca y lo elige a través de acciones concretas.⁷⁶

⁷⁴ *STh.* I-II, q. 49, a. 1, co.

⁷⁵ TOMÁS DE AQUINO, *De virtutibus*, q. 1, a. 1, co.

⁷⁶ *Catecismo de la Iglesia Católica*, núm. 1803.

Aquino plantea la virtud como una disposición estable hacia la mejor operación. Esto es, hacia la acción más acorde a la naturaleza. Se trata de una capacidad operativa que completa a una potencia, permitiéndole que obre por sí misma del modo más perfecto. Por ello, declara: “virtud es una buena cualidad de la mente por la que se vive rectamente, de la cual nadie usa mal”⁷⁷.

Ésta es siempre voluntaria y natural, y posibilita al hombre obrar según su naturaleza racional. Desde esta perspectiva, el hombre virtuoso es aquel que está perfectamente preparado para obrar según su propia naturaleza. Si lo virtuoso es aquello que alcanza su operación completa en orden a su fin, el hombre virtuoso es aquel que vive como hombre. En palabras de Pieper:

La virtud es, como dice Santo Tomás, *ultimum potentiae*, lo máximo a que puede aspirar el hombre, o sea, la realización de las posibilidades humanas en el aspecto natural y sobrenatural. El hombre virtuoso es tal que realiza el bien obedeciendo a sus inclinaciones más íntimas.⁷⁸

Hablar de virtudes, en este contexto, es sinónimo de hablar acerca del hombre plenamente desarrollado. En términos más propios de la psicología, esta vida virtuosa se entiende como una personalidad madura y, en el ámbito ético, como una vida moral ordenada al bien. En este sentido, el *Catecismo de la Iglesia Católica* declara que la vida virtuosa equivale a la vida del hombre que obra acorde al Bien:

Las virtudes humanas son actitudes firmes, disposiciones estables, perfecciones habituales del entendimiento y de la voluntad que regulan nuestros actos, ordenan nuestras pasiones y guían nuestra conducta según la razón y la fe. Proporcionan facilidad, dominio y gozo para llevar una vida moralmente buena. El hombre virtuoso es el que practica libremente el bien. Las virtudes morales se adquieren mediante las fuerzas humanas. Son los frutos y los gérmenes de los actos moralmente buenos. Disponen todas las potencias del ser humano para armonizarse con el amor divino.⁷⁹

Las funciones más propias de la virtud son, por tanto, tres: dar coherencia al obrar humano, permitir que la operación perfecta sea espontánea al sujeto y formar esa “segunda naturaleza” que produce gozo al hombre⁸⁰. Estas funciones suponen, además, la razón por la cual la virtud es necesaria para el desarrollo pleno de toda vida humana.

Gracias a la primera función se construye lo que la psicología denomina “carácter”, puesto que permite que nuestro obrar siga un determinado continuo y, así, se dé la estabilidad de acción⁸¹. La segunda función facilita la acción, porque libra de pensar

⁷⁷ Cfr. *Sth*, I-II, q. 55, a. 4.

⁷⁸ Cfr. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, p. 15.

⁷⁹ *Catecismo de la Iglesia Católica*, núm. 1804.

⁸⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Virtutibus*, q. 1, a. 1, co.

⁸¹ Cfr. SELIGMAN, *La auténtica felicidad*, p. 174.

constantemente antes de actuar, lo cual provocaría gran pesadumbre. Por último, la tercera función hace referencia a que el placer en el obrar es signo de posesión de la virtud. La persona virtuosa se deleita en su misma operación, mientras que los actos que no son fruto de la virtud forjada provocan tedio y exigen sacrificio.

El fin de la virtud es, asimismo, la realización plena de la operación humana que le es propia⁸²; y la operación más propia del hombre es el acto de la vida intelectual que le ha sido dada como parte de su naturaleza.

Como es común en la filosofía clásica, toda virtud puede ser definida por sus causas: formal, material, final y eficiente. Como asevera Santo Tomás: “la definición perfecta de cada cosa se hace teniendo en cuenta todas sus causas”⁸³.

Siguiendo la doctrina del Aquinate, expuesta la I-II de la *Suma Teológica*, se puede decir que la causa formal de la virtud es el modo de la misma que, como se ha comentado anteriormente, consiste en el hábito bueno y operativo.

La causa material, a su vez, se divide en tres tipos: *ex qua*, *in qua* y *circa quam*. La causa material *ex qua* es aquella de la que algo está hecho, como pueden ser los ladrillos para una casa. En el ámbito de las virtudes no se puede identificar una causa material de este tipo. La causa *in qua* o en la cual algo es soportado, identifica el “sujeto” de la misma, que en general es el alma o mente. Sin embargo, este se concreta en cada una de las potencias. Por tanto, se entiende por “sujeto” de una virtud aquella facultad o potencia del alma que es perfeccionada gracias a la acción del hábito bueno. Y estos solo pueden ser las facultades operativas: la voluntad, la inteligencia, el apetito irascible o el apetito concupiscible. La causa material *circa quam*, por último, responde al objeto sobre la que versa la virtud, es decir, aquello que es ordenado o, en otras palabras, la potencia en la que se ejerce. Este tipo de causa material también depende de cada virtud concreta⁸⁴.

La causa final de la virtud es, de modo general, el objetivo último de la misma operación y, en este caso, se concreta en la definición de virtud como la disposición al bien⁸⁵.

La causa eficiente es, por último, Dios. Sin embargo, debe tomarse en cuenta que existen dos tipos de virtudes: las infusas y las adquiridas. Las primeras tienen por

⁸² Cfr. *STh.* I-II, q. 55, co.

⁸³ *Ídem*, I-II, q. 55, a. 4, co.

⁸⁴ *Ídem*.

⁸⁵ *Ídem*.

causa eficiente a Dios puesto que no precisan la intervención humana para ser causadas. Las segundas, son causadas por el hombre, aunque Dios es su causa primera. En este caso se distingue una causa próxima, que es el agente, y una causa primera, que es Dios. En ambas, en última instancia, es Dios la causa, porque Él es la Causa Última de todo⁸⁶. Santo Tomás concluye:

Por consiguiente, la virtud del hombre ordenada al bien, cuyo modo lo establece la regla de la razón humana, puede ser causada por los actos humanos, en cuanto que estos actos proceden de la razón, bajo cuya potestad y regla se establece tal bien. Pero la virtud que ordena al hombre al bien, cuyo modo lo establece la ley divina, y no la ley humana, no puede ser causada por los actos humanos, cuyo principio es la razón, sino que es causada en nosotros únicamente por la acción divina. Por eso, refiriéndose a esta clase de virtudes, ponía San Agustín en la definición de virtud: *que Dios causa en nosotros sin nosotros*.⁸⁷

Realizadas estas distinciones, puede decirse que cada virtud específica se identifica en función de su sujeto o causa material *in qua*, su objeto o causa material *circa quam*, su modo y sus partes.

El “modo” es el aspecto más formal de la definición de la virtud, puesto que responde a la pregunta sobre la manera en que la virtud se enfrenta al objeto. Existen principalmente dos modos, dentro de la categoría de virtudes morales referidas a las pasiones, en las cuales nos centramos en esta investigación: el retraerse, que implica cierta repulsión hacia un bien arduo que incluye un mal; y el impulsarse o tender hacia un bien. Siguiendo esta clasificación, el Aquinate concluye que hay unas virtudes que son moderantes y otras que son fortificantes.

Las “partes” que se dan en toda virtud son tres: “subjetivas”, “potenciales” e “integrales”. Las partes subjetivas son las especies en que se divide el género; las partes potenciales, las virtudes que participan del modo de la virtud pero difieren en el objeto y el sujeto; y las integrales son las condiciones para que se dé la virtud.

1.3. El sistema de virtudes en la filosofía tomista

El Aquinate, en la segunda sección de la segunda parte de la Suma Teológica, expone un amplio tratado acerca de las virtudes en el cual recoge los tipos y su interrelación. La primera clasificación es aquella que distingue tres tipos de virtudes en general: las teologales, las cardinales o morales y las intelectuales.

⁸⁶ *Sth.* I-II, q. 5, a. 4, re. 6.

⁸⁷ *Ídem.* I-II, q. 63, a. 2, co.

A continuación expondremos brevemente cada uno de los tipos, señalando los aspectos más relevantes para la comprensión del tratado de las virtudes del Doctor Angélico.

– *Las virtudes teologales*

Las virtudes teologales son la fe, la esperanza y la caridad. Reciben este nombre porque ordenan a la persona principalmente a Dios.

Dado que el hombre se orienta a la felicidad y ésta tiene una vertiente humana y otra sobrenatural, es necesario que existan virtudes que perfeccionen las potencias que permiten llegar humanamente al desarrollo de la propia naturaleza. Éstas son virtudes de carácter humano. Pero, además, es menester que existan otras que auxilien al sujeto para alcanzar esa “cierta participación de la divinidad” que constituye su fin último. Partiendo de esta reflexión, Santo Tomás concluye que:

Estos principios se llaman virtudes teológicas, en primer lugar, porque tienen a Dios por objeto, en cuanto que por ellas nos ordenamos rectamente a Dios; segundo, porque sólo Dios nos las infunde; y tercero, porque solamente son conocidas mediante la divina revelación, contenida en la Sagrada Escritura.⁸⁸

Así pues, se trata de tres virtudes que ordenan al hombre a la felicidad sobrenatural como inclinación propia de su naturaleza. Y esto ocurre de tres formas distintas:

[...] Primeramente, en cuanto al entendimiento, se dota al hombre de ciertos principios sobrenaturales conocidos por la luz divina: son las verdades a creer, sobre las que versa la fe. En segundo lugar, la voluntad se ordena a aquel fin, en cuanto al movimiento de intención, que tiende a él como a algo que es posible conseguir, lo cual pertenece a la esperanza; y en cuanto a cierta unión espiritual, por la que se transforma de algún modo en aquel fin, lo cual se realiza por la caridad.⁸⁹

La fe, por la cual el hombre cree en Dios y en todo lo que por Él ha sido revelado⁹⁰, pertenece al entendimiento; la esperanza, por la cual se aspira a la felicidad eterna poniéndose en Sus manos⁹¹, a la voluntad; y la caridad, por la cual se ama a Dios y en él a todos los demás hombres como hermanos⁹², a la unión espiritual. Por tanto, el sujeto de la caridad y de la esperanza es el mismo: la voluntad, cada una de un modo distinto en función de su relación con el objeto: la esperanza mira a Dios como bien futuro posible de conseguir; mientras que la caridad atiende a Dios como amigo, amable por sí mismo.

– *Las virtudes intelectuales*

⁸⁸ *STh.* I-II, q. 62, a. 1, co.

⁸⁹ *Ídem.* I-II, q. 62, a. 3, co.

⁹⁰ Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, núm. 1814.

⁹¹ Cfr. *Ídem*, núm. 1817

⁹² Cfr. *Ídem*, núm. 1822

Las virtudes intelectuales atienden al ejercicio mismo de la razón, siendo aquellas que perfeccionan la inteligencia para el conocimiento de la verdad⁹³, pero no aseguran necesariamente que ese hábito se use para bien. Su sujeto es el entendimiento, que es la facultad que mueve todas las potencias racionales⁹⁴.

Estas virtudes pueden ser de tipo especulativo y de tipo práctico. Las virtudes intelectuales especulativas son la inteligencia, la ciencia y la sabiduría⁹⁵. La inteligencia es definida en este caso como el hábito de los primeros principios; la ciencia, como el hábito de las verdades propias de cada género; la sabiduría, como el hábito especulativo de las causas supremas. Las virtudes intelectuales prácticas son el arte, también denominado “técnica”, y la prudencia⁹⁶. El arte es la recta razón de lo factible, mientras que la prudencia es la recta razón de lo agible⁹⁷.

– *Las virtudes morales*

Las virtudes morales son aquellas que atienden al dominio de la razón sobre los impulsos sensibles, determinando las buenas costumbres⁹⁸. Consisten, por tanto, en perfeccionar el carácter, puesto que se trata de virtudes éticas que residen en la facultad apetitiva⁹⁹. Entre ellas, se cuentan las denominadas cardinales puesto que actúan como eje en torno al cual giran todas las demás virtudes. Son tratadas de modo general en la cuestión 61 de la I-II, y consisten en disposiciones estables hacia el bien según la recta razón. Se dividen principalmente en cuatro: la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza¹⁰⁰. Para hacer esta clasificación, el Aquinate se basa en los antecedentes de la filosofía griega y en la Sagrada Escritura, tales como “La República” y “Las Leyes” de Platón, el estoicismo de Cicerón o el Libro de la Sabiduría.

Tratada en las cuestiones 47 a 56 de la *secunda secundae*, la prudencia se define como la “recta razón de lo agible”¹⁰¹ y su sujeto es la inteligencia. Sus actos son el consejo, el último juicio práctico y el imperio; y sus partes subjetivas son, a su vez, de dos tipos: la prudencia personal y la prudencia social. Las partes integrales imperativas son la providencia o previsión, la circunspección o consideración de las circunstancias, y la precaución o evitación de obstáculos que impiden la acción. Las

⁹³ ABBAGNANO, *Historia de la Filosofía*, p. 149.

⁹⁴ *Sth.* I-II, q. 58, a. 2, co.

⁹⁵ *Ídem.* I-II, q. 57, a. 2, co.

⁹⁶ Cfr. *Ídem.* I-II, q. 57, a. 3, co.

⁹⁷ Cfr. *Ídem.* I-II, q. 57, a. 4, co.

⁹⁸ ABBAGNANO, *Historia de la Filosofía*, p. 149.

⁹⁹ *Sth.* I-II, q. 58, a. 1, co.

¹⁰⁰ *Ídem.* I-II, q. 61, a. 3

¹⁰¹ *Ídem.* I-II, q. 57, a. 4

partes potenciales de la prudencia son la *eubulia* o rectitud en el consejo, la *synesis* o rectitud en el juicio de acciones particulares ordinarias, y la *gnome* o agudeza para juzgar rectamente aquello que se aparta de las leyes comunes del obrar¹⁰².

La virtud de la justicia, por su parte, se define como la “perpetua y constante voluntad de dar a cada uno lo suyo”¹⁰³. Consiste en la igualdad en las condiciones de relación con los demás y su sujeto es la voluntad. Se desarrolla en las cuestiones 61 y 80 de la segunda sección de la segunda parte. Las partes subjetivas de la justicia son la *epikeia* o moderación al cumplir la ley en los casos excepcionales y particulares; la justicia legal, que ordena el bien de las personas al derecho del bien común; y la justicia especial, que se subdivide en justicia distributiva y conmutativa. La justicia distributiva es aquella que ordena el bien común al derecho de las personas particulares; y la justicia conmutativa, aquella que vela por la ordenación del bien de uno al derecho del otro¹⁰⁴.

La fortaleza, que se presenta como la virtud que sostiene ante los temores y audacias¹⁰⁵, tiene por sujeto el apetito irascible. Se divide según dos movimientos que le son propios: el atacar y el resistir. Las virtudes que impulsan al ataque son la magnanimidad o confianza, que dispone generosamente el ánimo para emprender tareas grandes y costosas; y la magnificencia, que consiste en la realización de actos grandes según el orden de la recta razón¹⁰⁶. Las virtudes que permiten resistir son la paciencia, la perseverancia y la longanimidad. La paciencia es aquella tolerancia voluntaria y continuada de lo arduo, motivada por la honradez o por la utilidad de la misma. La perseverancia, por su parte, es la permanencia estable en la decisión tomada tras una reflexión madura. Finalmente, la longanimidad se refiere a la resistencia de las tristezas de larga duración¹⁰⁷.

La templanza, por último, es la virtud que refrena las pasiones del apetito concupiscible, que es su sujeto propio. Su acción es principalmente la de moderar los placeres sensibles o carnales. Desde una perspectiva cronológica, se puede afirmar que todas las virtudes se adquieren a partir de la templanza, puesto que implica tanto un orden interior como exterior que permite desarrollar todas las demás. Consiste, por tanto, en un cierto equilibrio en las pasiones¹⁰⁸.

¹⁰² *STh.* I-II, q. 57, a.6.

¹⁰³ *Ídem.* II-II, q. 58, a.1.

¹⁰⁴ *Cfr. Ídem.* II-II q. 61.

¹⁰⁵ *Ídem.* II-II q. 123, a. 3.

¹⁰⁶ *Cfr. Ídem.* II-II, q. 134, a.1

¹⁰⁷ *Cfr. Ídem.* II-II, q. 128, a.1.

¹⁰⁸ *Cfr. Ídem.* II-II q. 143.

Las partes subjetivas de la templanza son: la abstinencia, la sobriedad, la castidad, el pudor y la virginidad. Todas ellas actúan moderando el uso y el deseo desordenado, pero cada una se refiere a una materia diversa. La abstinencia, al alimento; la sobriedad, a las bebidas alcohólicas. La castidad, el pudor y la virginidad se refieren a los actos venéreos, cada una de un modo diverso: la castidad, al orden de los mismos; el pudor, a los signos externos; y la virginidad, a la abstintencia total. Las partes integrales son dos: la vergüenza, que es el temor a la humillación como consecuencia de la realización de un acto torpe; y la honestidad, que es el amor a la belleza de la templanza como tal, también definida por Aquino como “hermosura espiritual”. Las partes potenciales, por último, se refieren a la moderación propia de la templanza pero se dividen según los dos movimientos a los que pueden hacer referencia: los internos del alma y los actos externos¹⁰⁹.

En cuanto a los actos internos, encontramos tres virtudes: la continencia, la mansedumbre y la clemencia. La continencia, respecto del ímpetu de las pasiones del apetito concupiscible; la mansedumbre, como moderación de la ira; y la clemencia o moderación de la ira en su manifestación¹¹⁰.

La principal virtud referida a la moderación de los actos externos es la modestia. Sin embargo, ésta se divide en 5 virtudes más: la studiosidad, la *eutrapelia*, la compostura, el decoro y la humildad. La studiosidad tiene por materia el deseo de conocimiento; la *eutrapelia*, los placeres del juego; la compostura, los movimientos y acciones corporales; y el decoro, la vestimenta y presentación externa. La humildad, objeto de nuestra investigación, tiene por materia el deseo de excelencia¹¹¹.

2. El tratado de la humildad

Esbozada la doctrina tomista acerca de la virtud en general y delimitado el lugar que la humildad ocupa en el sistema de virtudes, se procederá a desarrollar las ideas principales que el Doctor Angélico propone en la *Suma Teológica* a este respecto.

El discurso, basado primordialmente en dicha obra, tiene como objetivo la aclaración de la doctrina filosófica y ética de esta virtud para, más adelante, realizar una lectura psicológica de la misma. Por ello, se traerán a colación diversos textos de santo Tomás y de otros autores, con el fin de ofrecer una reflexión clara y comprensible.

Como respuesta a esta intención, se seguirá el siguiente esquema temático: la humildad como virtud (2.1), la humildad reside en el apetito (2.2), la humildad como

¹⁰⁹ Cfr. *STh.* II-II q. 141

¹¹⁰ Cfr *Ídem.* II-II, q. 143, a. 1, co.

¹¹¹ Cfr *Ídem.* II-II, q. 143, a. 1, co.

sumisión (2.3), la humildad como parte de la modestia y la templanza (2.4), el cimiento de la vida espiritual (2.5), los doce grados de humildad (2.6) y la soberbia como vicio contrario (2.7).

Para iniciar este estudio, recordamos brevemente, en primer lugar, que la humildad se encuentra inserta en la virtud cardinal de la templanza, cuyo movimiento más propio es el refrenar las pasiones del apetito concupiscible, dentro de las llamadas partes “potenciales”: aquellas virtudes que se refieren a la moderación más propia de la templanza. Estas partes potenciales se dividen a su vez en movimientos internos¹¹² y actos externos, que son propiamente denominados “modestia”. La humildad, dentro de este esquema, se ve incluida en la modestia.

En segundo lugar, retomamos lo dicho anteriormente: toda definición filosófica que se tenga por completa debe incluir la determinación de las cuatro causas: material, formal, final y eficiente. En el caso que nos ocupa, la materia sobre la cual opera esta virtud es la apetencia de la propia excelencia; su causa formal o, en otras palabras, el modo de la materia antes mencionada es la moderación, siendo su causa material *in qua* la voluntad y secundariamente el apetito irascible; la finalidad de la misma es mantener esa apetencia dentro de los límites de la razón por medio de la moderación, para dar reverencia a Dios; y, finalmente, su causa eficiente es la voluntad del hombre junto a la acción de Dios.

Por tanto, la humildad, como parte potencial de la templanza, supone la aplicación de esta virtud cardinal al deseo de excelencia propia, bajo la guía de la razón. Tomando en cuenta las cuatro causas, Bermúdez elabora la siguiente definición de humildad, que puede ser de utilidad para iniciar este análisis de la doctrina tomista expuesta en la Suma: “virtud por la cual una persona, considerando su deficiencia, se atiene a lo que es bajo, de acuerdo con su medida, por reverencia a Dios”¹¹³.

2.1. *La humildad como virtud*

El Aquinate inicia su estudio de la humildad aclarando que se trata de una virtud que modera y refrena los impulsos del apetito irascible, que está relacionado con el bien arduo. Constituye, pues, una de las partes potenciales de la virtud cardinal de la templanza, ya que su acción es la de moderar el deseo desmedido de excelencia:

Los movimientos del apetito que se comportan como impulsos exigen una virtud que los modere y refrene, mientras que aquellos que indican un retraimiento necesitan una virtud moral que los reafirme y empuje. Por eso es necesaria una doble virtud sobre el apetito

¹¹² Estos movimientos internos del alma engloban las virtudes de la continencia, mansedumbre y clemencia, como se ha comentado en el apartado anterior.

¹¹³ BERMÚDEZ, *La virtud de la humildad en Santo Tomás*, p. 24.

del bien arduo. Una de ellas ha de atemperar y refrenar el ánimo, para que no aspire desmedidamente a las cosas excelsas, lo cual pertenece a la humildad, y la otra ha de fortalecer el ánimo contra la desesperación y empujarlo a desear las cosas grandes conforme a la recta razón, y es lo que hace la magnanimidad. Queda claro, pues, que la humildad es una virtud.¹¹⁴

Este impulso por sobresalir, como dice Pieper, supone una tendencia natural que se traduce en el afán por ser reconocido como superior a los demás¹¹⁵. Ante esta inclinación natural que supone el deseo del bien ordenado por la recta razón¹¹⁶, la humildad recuerda al hombre la realidad de su existencia y de su honor. Se trata de una decisión interna que ordena la búsqueda de la propia gloria, dándole un sano equilibrio:

La humildad obra principalmente refrenando. Lo que refrena la humildad es la esperanza y la confianza en sí mismo, esto es, la materia inmediata de la humildad. El refrenar de la humildad hace referencia también a la materia remota, es decir, a los honores o cosas a propósito de las cuales uno puede ensoberbecerse. Sin embargo, lo que la humildad refrena sobre todo es la esperanza y la confianza. La humildad refrena el movimiento hacia los honores y no los honores como tales. La humildad afecta a la relación del sujeto con respecto a las cosas dignas de honor, pero no refrena ni modera esas cosas en modo alguno.¹¹⁷

Gracias a ella, la aspiración humana hacia la realización de cosas grandes se mantiene ordenada a la recta razón, como dice Bermúdez:

El fin de la virtud moral en general es hacer que el hombre viva según la recta razón, es decir, de forma racional; y el fin de cada virtud en particular es mantener su propia materia dentro de los límites de la razón a través de su modo de obrar.¹¹⁸

Es esta recta razón quien se encarga de mantener al hombre en una postura de equilibrio entre lo que es y lo que quiere ser¹¹⁹.

El autor aclara, en las respuestas a las objeciones, que existen dos formas de entender esta virtud. Por un lado, puede considerarse humilde a una persona a quien se le castiga mediante el desprecio; por otro, a quien se ve a sí mismo como

¹¹⁴ *STh.* II-II, q. 161, a. 1.

¹¹⁵ PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, p. 276: "Una de las cosas en que el hombre, por instinto natural, procura hallar el logro de sí mismo es la tendencia a sobresalir, el demostrar superioridad, categoría y preeminencia. La virtud de la templanza, en cuanto aplicada a ese instinto para someterlo a los dictados de la razón, se llama humildad. Esta consiste en que el hombre se tenga por lo que realmente es".

¹¹⁶ *De Malo*, q. 8, a. 2, re.: "Ahora bien, para todas las otras cosas que el hombre desea naturalmente, una es la excelencia. En efecto, es natural no solo para el hombre, sino también para cualquier ser, desear la perfección del bien amado, lo cual es una cierta excelencia. Así, si el apetito desea la excelencia según la regla de la razón informada por Dios, será un apetito recto y conducirá a la magnanimidad". Traducción nuestra de: ["*Ora, fra tutte le altre cose che l'uomo naturalmente desidera, una è l'eccellenza. Infatti, è naturale non solo per l'uomo ma anche per qualsiasi essere desiderare la perfezione nel bene amato, la quale consiste in una certa eccellenza. Dunque, se l'appetito desidera l'eccellenza secondo la regola della ragione informata da Dio, sarà un appetito retto e appartiene alla magnanimità...*"]

¹¹⁷ BERMÚDEZ, *La humildad en las obras de Santo Tomás*, p. 7.

¹¹⁸ *Ídem.*, p. 9.

¹¹⁹ *STh.* II-II, q. 161, a. 1, re. obj. 3.

pequeño, fruto de la consideración objetiva de sus defectos, sin exagerarlos ni para bien ni para mal¹²⁰.

Tomando en cuenta lo anterior, cabe destacar que la humildad incluye en sí misma un “cierto laudable rebajamiento de sí mismo”¹²¹. Este rebajarse, cuando parte de un acto interno del alma que se reconoce limitada, produce efectos externos visibles en el hombre. Esas manifestaciones de una actitud humilde pueden darse, sin embargo, movidas por una falsa humildad, a la cual el Doctor Angélico, siguiendo las enseñanzas de San Agustín, considera una “gran soberbia”. Cuando los signos externos no proceden de una actitud vital, aparecen como fingidos y, lejos de manifestar una virtud, ponen de relieve su vicio contrario.

En conclusión, la humildad es una virtud que modera la tendencia humana a la excelencia, recordando al hombre su papel de creatura respecto a Dios y de hermano respecto a los demás hombres. Por ella, el sujeto opera según sus propias capacidades y aspira a perfeccionarse según su naturaleza sin caer en la soberbia: “la humildad consiste, pues, en obrar según la propia capacidad. En efecto, hay cosas grandes a las que algunos pueden aspirar sin caer por ello en la soberbia”¹²².

Es una virtud, por tanto, que se puede dar en todo hombre, en la medida en que se ame correctamente a sí mismo y modere su deseo de obtener aquellos honores que no le corresponden.

2.2. *La humildad reside en el apetito*

La consideración de la humildad como virtud que reside en el apetito, y no en el juicio de la razón¹²³, concede al Aquinate un espacio para abordar uno de los aspectos más psicológicos de esta virtud: el conocimiento de los defectos propios.

Como se ha dicho anteriormente, lo que distingue a la humildad de otras virtudes es el acto por el cual refrena al propio sujeto para que no desee aquellas cosas que superan sus posibilidades. Sin embargo, para que este movimiento pueda darse,

¹²⁰ “[...] En primer lugar, por un principio extrínseco, cuando alguien es despreciado por otro. Bajo este aspecto, la humildad es un castigo. En segundo lugar, por un principio intrínseco. Esto puede hacerse bien, cuando alguien, viendo sus defectos, se considera pequeño, como Abrahán decía al Señor en Gen 18, 27: *Hablaré a mi Señor, aunque soy polvo y ceniza*. En este caso, la humildad es una virtud. Pero también puede hacerse mal, cuando *el hombre, no conociendo su honor, se compara con los animales que no entienden y se hace semejante a ellos*.” *STh.* II-II, q. 161, a. 1, re. obj. 1.

¹²¹ *Ídem.* II-II, q. 161, a. 1, re. obj. 2.

¹²² Cfr. BERMÚDEZ, *La virtud de la humildad en Santo Tomás*, p. 24.

¹²³ El sujeto principal de la humildad es la voluntad y el sujeto secundario, el apetito irascible, aunque esta virtud también se relaciona con el apetito concupiscible. En cuanto a su dirección, ésta corresponde a la razón, que hace las veces de regla directiva. Sobre estas distinciones, puede profundizarse en la tesis doctoral de BERMÚDEZ, *La virtud de la humildad en Santo Tomás*, p. 11 – 17.

será necesario que el sujeto reconozca sus debilidades y fortalezas¹²⁴. De este modo, la virtud de la humildad, a la cual pertenece el reconocimiento de las propias debilidades¹²⁵, queda ligada de forma natural al ejercicio personal de autoconocimiento.

En este sentido, el autor distingue esta virtud tanto de las actitudes de temor a la comparación con los demás, como del deseo de cosas superiores sin contar con la ayuda divina. Sería, por tanto, tan falsa humildad el reconocerse incapaz frente a los demás por miedo a fracasar, como el creerse capaz de cualquier empresa por sus solas fuerzas.

Es en este punto donde Santo Tomás introduce una variable esencial para la comprensión de la humildad: la consideración de Dios como Aquel al cual el hombre está sujeto. Solo desde esta perspectiva puede comprenderse el equilibrio que la virtud persigue entre la superación personal y la conciencia de las limitaciones y debilidades propias del hombre. “La humildad lleva consigo principalmente una sujeción del hombre a Dios”¹²⁶; es más, está relacionada con ese santo temor por el cual el hombre teme perder la relación de amistad con su Señor.

2.3. La humildad como sumisión

En el tercer artículo de la cuestión dedicada a la humildad, el Doctor Angélico se pregunta acerca de la humildad como una forma de sumisión.

En concreto, considera una primera objeción por la cual podría comprenderse ésta como una actitud de sometimiento que únicamente se debe a Dios y, por tanto, que no debe darse en la relación con otros iguales. Si esto fuera cierto, el hombre debería reverencia solo a Dios, su Creador, dejando las relaciones con los demás fuera del plano de la humildad.

A este planteamiento, el Doctor Angélico responde que la reverencia abarca no solo a las Personas Divinas sino a toda aquella manifestación de Dios que reside en cada hombre: “la humildad tiene también una cara que da hacia el mundo de la convivencia con los demás. Entendida así habremos de definirla como la virtud que inclina a los hombres a rebajarse los unos a los otros”¹²⁷.

¹²⁴ “[...] Para esto es preciso que conozca lo que falta respecto de lo que excede sus fuerzas. Por eso, el conocimiento de los defectos propios pertenece a la humildad como regla directiva del apetito.” *STh.* II-II, q. 161, a. 2, re.

¹²⁵ *Ídem.* II-II, q. 123, a. 1, ad. 1.

¹²⁶ *Ídem.* II-II, q. 161, a. 2, re. obj. 3.

¹²⁷ PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, p. 280.

Por tanto, “no solo debemos reverenciar a Dios en sí mismo sino lo que hay de Dios en cualquier hombre”¹²⁸. Si Dios está en el hermano, existe cierto grado de sano sometimiento a los iguales en virtud de su condición de creaturas que reflejan el Ser Divino.

Por otra parte, surge la pregunta respecto a las personas que ostentan cargos de autoridad. En estos casos, la humildad es también aplicable, ya que siempre “puede haber oculto en el otro algo por lo que sea superior a nosotros”¹²⁹. Así, aunque una persona sea superior a otra por su inteligencia, por ejemplo, vivirá con humildad si sabe reconocer en el prójimo cualidades diversas en las que el menos inteligente le es superior.

Finalmente, la última objeción presenta la posibilidad de que la humildad de un sujeto provoque el envanecimiento de otro. Tomando el ejemplo anterior, podría darse que, al reconocer externamente el sujeto menos inteligente la superioridad de su amigo en el plano intelectual, este se enorgulleciera de los halagos e incurriera en soberbia. Para responder a ello, el autor realiza dos apreciaciones. En primer lugar, aclara que el acto humilde es principalmente interno, propio del alma, por lo que puede existir sin que el otro se dé cuenta. En segundo lugar, recuerda que la realización de un acto ordenado al bien, si resulta ocasión de pecado para otro, no es culpa del humilde¹³⁰, sino del sujeto que peca, ya que una virtud no puede ser causa de pecado.

Por tanto, en lo que se refiere a la relación entre humildad y sometimiento, el Aquinate concluye que esta virtud se ocupa principalmente de la reverencia debida a Dios, a quien el hombre está sujeto. Desde su condición de creatura, “todo hombre, en lo que es suyo, debe someterse a cualquiera que sea su prójimo en cuanto a lo que hay de Dios en este”¹³¹. No se somete, entonces, el hombre a otro hombre más que en aquello en lo que este es reflejo de Dios.

Siguiendo este discurso, matiza que por humildad no se debe la sumisión de los dones propios recibidos de Dios respecto a los dones que se dan en otros, ya que ambos son obra del mismo Señor. Y, del mismo modo, no se debe sumisión de los propios defectos y pecados en relación a los defectos ajenos.

¹²⁸ *STh.* II-II, q. 161, a. 3, re. obj. 1.

¹²⁹ *Ídem.* II-II, q. 161, a. 3, re. obj. 2

¹³⁰ “[...] Ahora bien: si uno hace lo que debe y sirve de ocasión de pecado a otros, no es ello culpa del que se comporta humildemente, porque este no trata de escandalizar, aunque el otro se escandalice.” *Ídem.* II-II, q. 161, a. 3, re. obj. 3

¹³¹ *Ídem.* II-II, q. 161, a. 3, re.

En conclusión, el hombre humilde se somete a Dios y a lo que de Él hay en su prójimo, haciendo honor a la verdad de su ser creatura limitada y aun así receptora de los favores divinos. Es precisamente por esta virtud que el hombre es capaz de reconocer su naturaleza necesitada¹³² de su Creador, dejando que de esta experiencia brote una actitud de amor filial que le perfeccione. Y es gracias a ella que el hombre puede someterse a otros hombres en aquellos aspectos en los que el prójimo actúa como superior.

2.4. La humildad como parte de la modestia y la templanza

A la hora de ofrecer un estudio sistemático de la humildad, el autor se encuentra con la necesidad de aclarar si ésta forma parte de la virtud de la templanza o de la modestia. Ésta pertenece a ambas, ya que se trata de una virtud que, por una parte, refrena el movimiento de la esperanza y, por otra, supone la moderación del espíritu en su tendencia a las cosas grandes¹³³. La represión, propia de la templanza, es la que se da en el sujeto cuando frena el deseo desmedido del espíritu hacia lo más grande. La modestia es, así pues, una parte de la templanza que está en estrecha relación con la humildad, ya que la humildad es, en cierta forma, “una moderación del espíritu”¹³⁴.

Lo propio de la virtud cardinal de la templanza es la moderación de los placeres y deseos del tacto, por lo que, en sentido estricto, se refiere a los placeres venéreos, de la comida y de la bebida. Esto puede ocurrir de tres formas: en los movimientos del alma, en los movimientos del cuerpo y en las cosas externas. La humildad, virtud que tiene como materia la esperanza y como movimiento la moderación, forma parte de aquellas que se incluyen en ese refrenar los movimientos internos del alma que es propio de la templanza¹³⁵.

Por tanto, dado que el Aquinate clasifica las virtudes por su modo de obrar y no por su sujeto, la humildad se considera parte de la templanza y la modestia, aunque resida en el apetito irascible¹³⁶.

Asimismo, matiza que, a pesar de coincidir en la materia, se distingue de la magnanimidad por su modo. Puede decirse, de forma sintética, que la humildad

¹³² “[...] La humildad, en cambio, es necesaria por parte de la persona que pide, para hacerle reconocer su indigencia”, en *STh.* II-II, q. 83, a. 15. co.

¹³³ Santo Tomás considera que la virtud de la modestia es la que modera el deseo de los objetos menos difíciles de refrenar, mientras que la templanza refrena los movimientos más arduos. Cfr. *Ídem.* II-II, q. 160, a. 2, co.

¹³⁴ *Ídem.* II-II, q. 161, a. 4, re.

¹³⁵ Cfr. *Ídem.* II-II, q. 143, a. 1, co.

¹³⁶ *Ídem.* II-II, q. 161, a. 4, re. obj.

refrena mientras que la magnanimidad impulsa y, por tanto, que no se trata de virtudes contrapuestas, a pesar de que parecen tender a cosas enfrentadas, porque actúan según modos diversos¹³⁷. Según Santo Tomás, a la magnanimidad se le atribuye un cierto desprecio de los demás considerados como “privados de los dones de Dios”¹³⁸, mientras que la humildad “honra a los demás y los cree superiores en cuanto ve en ellos algo de los dones de Dios”¹³⁹.

2.5. *El cimiento de la vida espiritual*

En el quinto artículo de la cuestión dedicada a la humildad, Tomás de Aquino se pregunta cuál es la virtud más importante, atendiendo a numerosos comentarios de San Juan Crisóstomo o San Agustín, que traen a colación citas como el “aprended de mí que soy manso y humilde de corazón”¹⁴⁰.

En su respuesta, el Doctor Común parte del principio: “el bien de la virtud humana consiste en el orden de la razón, el cual se mira principalmente por orden de fin”¹⁴¹. Sentadas las bases de su discurso, señala que la jerarquía de las virtudes en atención a su fin es la siguiente: en primer lugar, las virtudes teologales; en segundo lugar, las intelectuales; en tercer lugar, la justicia; y, en cuarto lugar, la humildad. Lo expresa contundentemente: “después de las virtudes teologales y las intelectuales, que dicen orden a la misma razón, y de la justicia, sobre todo la legal, la humildad es la más excelente de todas”¹⁴².

Esto es así ya que la humildad actúa como cimiento de la vida espiritual, puesto que aleja la soberbia, la raíz de todos los vicios. Así lo remarca Bermúdez en su comentario a la cuestión dedicada a la soberbia en la Suma Teológica: “la soberbia es la madre y reina de todo defecto, es decir, su origen y su fin. De modo que las otras lacres, como hijas naturales, tienen cierto parecido a la madre y, asimismo, cierta propensión a rendirle honores”¹⁴³.

La importancia del desarrollo de la virtud de la humildad como base de la vida espiritual es una tesis defendida por numerosos maestros de la vida espiritual de la Iglesia. San Juan Crisóstomo, por ejemplo, señalaba:

¹³⁷ *STh.* II-II, q. 129, a. 3, ad. 4.

¹³⁸ *Idem.*

¹³⁹ *Idem.*

¹⁴⁰ *Evangelio de San Mateo*, 11, 29.

¹⁴¹ *STh.* II-II, q. 161, a. 5, re.

¹⁴² *Idem.* II-II, q. 161, a. 5, re.

¹⁴³ BERMÚDEZ, *La soberbia según Tomás de Aquino*, p. 3.

Porque la soberbia fue la raíz y la Fuente de la maldad humana: contra ella pone (el Señor) la humildad como firme cimiento, porque una vez colocada ésta debajo, todas las demás virtudes se edificaran con solidez; pero si ésta no sirve de base, se destruye cuanto se levanta por bueno que sea.¹⁴⁴

El Santo Cura de Ars, en su *Sermón sobre la humildad*, advertía que “poseyendo la humildad, tenemos también todas las demás [virtudes], pero, si nos falta, nada valen todas las demás”. Y, del mismo modo, San Bernardo exhortaba: “amad la humildad, que es fundamento y guarda de todas las virtudes”¹⁴⁵.

Calvo, trayendo a colación las palabras de San Agustín, asegura que, sin esta humildad, la edificación de las virtudes en el sujeto resulta vana, ya que el alma no posee una base sólida que pueda sustentar dicha construcción:

Si la soberbia es el principio de todos los males, ¿no habría que deducir que la humildad es el principio de todas las virtudes? A este propósito dice San Agustín: “si me preguntáis qué es lo más esencial en la religión y en la disciplina de Jesucristo, os responderé: lo primero es la humildad, lo segundo, la humildad; y lo tercero, la humildad”.¹⁴⁶

Santa Teresa de Ávila, siguiendo al Obispo de Hipona, otorga a esta virtud un papel fundamental para el establecimiento de la intimidad con Dios: “como este edificio todo va fundado en humildad, mientras más llegados a Dios, más adelante ha de ir esta virtud, y si no va todo perdido”¹⁴⁷.

Además de permitir la relación filial con el Señor, a la humildad se le atribuye la acción por la cual el hombre obedece a Dios y se somete a Él¹⁴⁸, dos actitudes indispensables para que este pueda recibir la gracia que eleva la naturaleza y la transforma. De igual modo, señala:

Cristo nos recomendó la humildad, ante todo, porque mediante ella se elimina un obstáculo para la salvación humana, la cual consiste en que el hombre aspire a lo celestial y espiritual, para llegar a los cuales encuentra un obstáculo en el deseo de ser exaltado en lo terreno.¹⁴⁹

La humildad dispone al hombre, de esta manera, a desear la recompensa eterna en lugar de la gratificación terrenal, haciéndole sujeto apto para que en él residan los bienes espirituales y la gracia que transforma. Pero ello no implica que deba ser considerada como la más importante de las virtudes, ya que aquellas cuyo acto llevan directamente a Dios son superiores, como ocurre, por ejemplo, con la virtud de la caridad.

¹⁴⁴ SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Homilía sobre San Mateo*, 15.

¹⁴⁵ SAN BERNARDO, *Sermón 1, en la Natividad del Señor*.

¹⁴⁶ CALVO, *La humildad, ¿un valor en decadencia?*, p. 22.

¹⁴⁷ TERESA DE ÁVILA, *Vida*, 12, 2.

¹⁴⁸ Cfr. *STh.* II-II, q. 161, a. 5, re. obj. 2

¹⁴⁹ *Ídem.* II-II, q. 161, a. 5, re. obj. 4

En este sentido, el Aquinate otorga a la humildad un papel muy relevante en la construcción del edificio espiritual: el de ser el cimiento más sólido. Numerosos padres de la espiritualidad cristiana señalan este rol fundamental de la humildad. San Agustín, por ejemplo, ofrece la siguiente reflexión:

Si quieres ser grande, comienza por ser pequeño; si quieres construir un edificio que llegue hasta el cielo, piensa primero en poner el fundamento de la humildad. Cuanto mayor sea la mole que se trate de levantar y la altura del edificio, tanto más hondo hay que cavar el cimiento. Y mientras el edificio que se construye se eleva hacia lo alto, el que cava el cimiento se abaja hasta lo más profundo. El edificio antes de subir se humilla, y su cúspide se erige después de la humillación¹⁵⁰.

Al hilo del tratado sobre la fe, aclara que, desde una perspectiva directa o esencial, “la primera de las virtudes es la fe”¹⁵¹, pero que de modo accidental existen otras virtudes que la preceden. Para comprender esta afirmación, es necesario resaltar que, para el autor, una virtud accidental puede convertirse en causa primera, ya que elimina aquello que obstaculiza la conquista de la virtud. Así, la humildad puede actuar como causante de la fe en la medida en que permite al entendimiento someterse a las verdades que ésta le propone: “la humildad, por su parte, rechazando la soberbia, que hace que el entendimiento se niegue a someterse a la verdad de la fe”¹⁵².

2.6. Los doce grados de humildad de San Benito

En el último artículo de la cuestión dedicada a la humildad, se ofrece una reflexión acerca de los doce grados de humildad, propuestos por San Benito en su Regla para la vida monástica. Santo Tomás los resume del siguiente modo:

Primero, tener siempre los ojos bajos y manifestar humildad interior y exterior; segundo, hablar poco, cosas razonables y en voz baja; tercero, no ser muy proponente a la risa; cuarto, callarse hasta ser interrogado; quinto, observar lo prescrito por la regla común del monasterio; sexto, creerse y mostrarse como el más indigno de todos; séptimo, creerse sinceramente indigno e inútil para todo; octavo, confesar los propios pecados; noveno, llevar con paciencia la obediencia en cosas ásperas y difíciles; décimo, someterse a los mayores por obediencia; undécimo, no tratar de satisfacer la propia voluntad; duodécimo, temer a Dios y acordarse de todos sus mandamientos.¹⁵³

En ellos, considera que se contiene tanto la raíz de la virtud, que es el temor de Dios, como lo propio de la misma: no buscar la excelencia personal de forma desordenada. Asimismo, se describen actos relacionados con el conocimiento de los propios defectos, como son el confesar los pecados, saberse limitado y ver a los demás como mejores a uno mismo. Igualmente, se anotan los signos internos y externos, frutos de la virtud, tanto en hechos como en palabras.

¹⁵⁰ SAN AGUSTÍN DE HIPONA, Sermón 69.

¹⁵¹ *STh.* II-II, q. 4, a. 7, co.

¹⁵² *Ídem.*

¹⁵³ *Ídem.* II-II, q. 161, a. 6.

Es por esto que el Aquinate considera correctos los doce grados y, en las respuestas a las objeciones, aprovecha para matizar algunos aspectos relacionados con la humildad. Por una parte, recuerda que el edificio de las virtudes está ensamblado. Es decir, que las virtudes no actúan de modo solitario sino que se mantienen interrelacionadas. Precisamente por esto, puede suceder que haya actos de humildad que deriven o estén contenidas en otras virtudes. Por otra parte, señala que el camino para alcanzar humildad tiene dos vías: la gracia y el esfuerzo humano, que es la base para que en él se construya la virtud a través de los dones divinos.

2.7. El vicio contrario: la soberbia

Una vez analizada la doctrina que el autor ofrece sobre la humildad, se puede profundizar en esta virtud adentrándose en la reflexión acerca de su vicio contrario, ya que la comprensión de un concepto se ve facilitada no solo por la definición de lo que es sino también por contraposición a lo que no es. Es por ello que en este subepígrafe se estudiará la cuestión inmediatamente posterior al tratado de la humildad, que está dedicada al vicio de la soberbia, dividido en ocho artículos¹⁵⁴.

En el primer artículo, Santo Tomás define la soberbia como vicio que se opone a la recta razón. De esta afirmación se desprende que se trata de un pecado, ya que el hombre soberbio, buscando su propia excelencia por encima de sus posibilidades, está aspirando a algo que no le corresponde. Para el Aquinate, pecado es todo aquello que lleva consigo oposición a la recta razón. Por ende, considera la soberbia como una realidad apta para esta categoría moral:

Es claro que la soberbia lleva consigo algo que se opone a la recta razón, y esto constituye pecado, ya que, según Dionisio en *De Div. Nom.*, el mal del alma consiste en apartarse de la recta razón. Es pues, evidente que la soberbia es pecado.¹⁵⁵

Es por ello que este vicio se opone directamente a la humildad, por la cual el hombre se retrae del deseo desordenado de excelencia y se somete a Dios y a lo que de Dios hay en los demás. Al despreciar la sumisión, el soberbio se ve a sí mismo superior a Dios y a los demás. Así lo explica Sellés:

Para con el ser divino la soberbia cierra progresivamente la apertura ínsita a él en el corazón humano. En efecto, la *intimidad personal* humana está abierta natural y sobrenaturalmente a la realidad personal divina que le trasciende; el *yo*, en cambio, se abre siempre a lo inferior a él. Por tanto, una vida engreída, centrada en el *yo*, tiende a

¹⁵⁴ *STh.* II-II, q. 162.

¹⁵⁵ *Ídem.* II-II, q. 162, a. 1, re.

perder de su horizonte existencial a Dios. En el fondo, si el yo recaba su propia finitud, tal pretensión favorece el *ateísmo*.¹⁵⁶

Y este sentimiento de superioridad que, como dice Manzanedo, es característico de la soberbia, aleja de la actitud humilde de quien sabe reconocer los dones recibidos: “el apetito desordenado de los bienes arduos o difíciles corresponde a la soberbia de la vida, porque la soberbia es un deseo desordenado de sobresalir”¹⁵⁷.

Asimismo, como “elevación defectuosa del apetito”¹⁵⁸, la soberbia aumenta de forma falsa el amor que el sujeto tiene hacia sí mismo, por lo que el individuo se encuentra en una postura de debilidad que le supedita a la opinión ajena. No siendo la realidad la fuente de su honor, sino el ser reconocido como superior a los demás, esta necesidad le hace esclavo de los juicios de quienes le rodean. Silvestre de Ferrara dice, a este respecto:

La felicidad del soberbio depende siempre de los demás, porque el honor no está en la potestad de aquel que es honrado, sino en la decisión de aquel que honra. Es decir, la felicidad del soberbio siempre está en manos del aplauso ajeno, por lo que tiene una base y un soporte muy débil. [...] Pocas cosas existen en la vida de un ser humano que sean tan inestables como la fama¹⁵⁹.

Puede ser considerado, por ello, un pecado especial, ya que las consecuencias del mismo se dejan ver de dos modos: por una parte, corrompiendo la humildad¹⁶⁰; por otra, usando las demás virtudes para ensoberbecerse, ya que “la soberbia corrompe cualquier virtud en cuanto que de las mismas virtudes toma ocasión para ensoberbecerse, igual que de cualquiera otra cosa que signifique excelencia”¹⁶¹. Así, puede atribuirse a este vicio la capacidad de servirse de los dones recibidos para engrandecerse, porque lo más propio del soberbio es “magnificar su propio bien, creyéndose más grande de lo que realmente es y atribuyéndose a sí mismo el mérito del bien recibido”¹⁶². Con ello, fomenta una actitud de enfrentamiento y odio al Creador.

No obstante, la soberbia no puede ser considerada solo como pecado especial. Por sus características, este vicio constituye también un pecado mortal, según la argumentación del Doctor Común:

Se dice en Eclo. 10,14: *el principio de la soberbia humana es apartarse de Dios*, es decir, se considera como raíz de la soberbia el hecho de que el hombre, en alguna medida, no

¹⁵⁶ SELLÉS, *La soberbia según Tomás de Aquino*, p. 8.

¹⁵⁷ MANZANEDO, *Las pasiones o emociones según Santo Tomás*, p. 3.

¹⁵⁸ *De Malo*, q. 8, a. 2, co.

¹⁵⁹ Comentario de NICUESA a la obra de Silvestre de Ferrara *In Summa Contra Gentiles*, lib. III, cap. XXVIII, 84. En *La soberbia y la humildad*, p. 2.

¹⁶⁰ Cfr. *STh.* II-II, q. 162, a. 2, re. obj. 3.

¹⁶¹ *Ídem.* II-II, q. 162, a. 2, re. obj. 4.

¹⁶² Cfr. *In II Sent.*, ds. 42, q. 2, a. 4, ad 5.

se somete a Dios ni a su regla. Ahora bien: es claro que el no someterse a Dios es pecado mortal, porque equivale a apartarse de Él. De donde se sigue que la soberbia, en sí misma, es un pecado mortal.¹⁶³

Dado que la soberbia es contraria al amor de Dios, puede ser considerada, por último, “el pecado mayor del hombre”¹⁶⁴, puesto que el acto principal de este vicio es rechazar la presencia de Dios, apartarse de Él y vivir al margen de su Bondad. En el fondo, se trata de un odio exacerbadísimo al Creador, que es lo más propio del pecado. La aversión a Dios convierte este vicio en el “principio de todos los pecados”¹⁶⁵, porque tiene la capacidad de ser raíz de la cual los demás pecados pueden nacer.

La reflexión acerca de la gravedad de la soberbia puede llevar a pensar en ella, también, como un vicio capital. No obstante, el Aquinate matiza que, aun ejerciendo una influencia tan elevada sobre los demás pecados, no puede incluirse dentro de los vicios capitales porque es “reina y madre de todos los vicios”, tomando en cuenta la cita de San Gregorio: “la soberbia, reina de los vicios, cuando se apodera del corazón lo entrega a los siete vicios capitales como si fueran capitanes de un ejército devastador, de los cuales nacen otros muchos vicios”¹⁶⁶. Por la soberbia, el hombre desprecia todo aquello que obstaculiza la consecución de las metas que se propone, desarrollando otros vicios como son la jactancia, la hipocresía, la desobediencia, la desesperanza, la infidelidad o la presunción, según los grados de soberbia que el sujeto desarrolle¹⁶⁷. Por tanto, queda fuera de la clasificación de los vicios capitales porque está por encima de ellos, y es considerada un pecado común a todos los vicios¹⁶⁸.

Esta rebeldía contra Dios impide al soberbio conocer la verdad. En su postura de falsa superioridad, el hombre anclado en este vicio es incapaz de someter su razón a Dios para que Él la ilumine, e incapaz de escuchar a sus hermanos para aprender de ellos. De este modo, el soberbio puede llegar a sentir “fastidio por la excelencia de la verdad”¹⁶⁹, del mismo modo que un rayo de luz puede ser molesto a los ojos acostumbrados a la tiniebla.

La soberbia mantiene al hombre en la creencia de ser más de lo que realmente es; algo totalmente contrario a la humildad, por la cual la persona tiene hacia sí misma un amor equilibrado y verdadero. En esta línea, apunta Santo Tomás que “todas las

¹⁶³ *STh.* II-II, q. 162, a. 5, re.

¹⁶⁴ *Ídem.* II-II, q. 162, a. 6, re.

¹⁶⁵ *Ídem.* II-II, q. 162, a. 7, re.

¹⁶⁶ *Ídem.* II-II, q. 162, a. 8, re.

¹⁶⁷ Cfr. NICUESA, *La soberbia y la humildad*, p. 2.

¹⁶⁸ *De Malo*, q. 8, a. 2, co.

¹⁶⁹ Cfr. *STh.* II-II, q. 162, a. 3, re. obj. 1.

cosas que contribuyan a la sobreestimación de sí mismo llevan al hombre a la soberbia¹⁷⁰.

El reconocimiento de las propias cualidades y dones, que para el humilde supone un crecimiento en la virtud en cuanto le permite elevar la mirada a Dios, su Bienhechor, es para el soberbio ocasión pecado, puesto que se las atribuye a sí mismo sin consideración alguna hacia su Creador. Por ello, declara Pieper: “soberbia es ante todo una postura ante Dios. Quiere decir, fundamentalmente, la negación de la relación criatura-Creador; el soberbio niega la dependencia de Dios como criatura¹⁷¹”.

El deseo de excelencia sin moderación alguna puede verse reflejado en muchas y muy diversas manifestaciones, clasificadas por San Bernardo y recuperadas por el Aquinate en el cuarto artículo de la cuestión dedicada a la soberbia¹⁷². Pueden apuntarse, por ejemplo, la curiosidad, la altanería, la alegría necia, la jactancia, la apariencia de mayor santidad, la arrogancia, la presunción, la defensa de los propios pecados, la confesión engañosa, la rebelión, el deleitarse en hacer lo que uno quiere y la costumbre de pecar. Cada una de ellas se opone directamente a uno de los doce grados de humildad recogidos por San Benito en su Regla y comentados en el subepígrafe anterior. Estos pecados dibujan a la perfección los matices del desarrollo de la soberbia como vicio contrario a la construcción del edificio espiritual.

La única vía para derrotar esta soberbia es la humildad, como recuerda Calvo:

Los vicios nunca se dan por satisfechos hasta que alcanzan su plena satisfacción, por lo que la lucha contra ellos solo tiene dos posibilidades: o los vences o te vencen. Este principio es aplicable sobre todo a la soberbia. El arma con que se le vence es la humildad; construir la humildad es dar muerte a la soberbia; la estrategia que reúne los conocimientos necesarios y nos proporciona los remedios adecuados para hacer frente a la soberbia está representada por la humildad.¹⁷³

En conclusión, se puede decir que la consideración de la soberbia como vicio opuesto a la humildad recuerda que lo esencial al hombre es la vida según la recta razón ordenada al fin último, que es el Bien Absoluto. En ese camino espiritual hacia la conquista de la amistad con Dios, el ser humano debe esforzarse en la moderación del deseo de excelencia, contando con la gracia divina que siempre le sostiene y guía en ese andar. De este caminar en humildad emana la sana estima de uno mismo y la apertura al conocimiento de la verdad, sin las cuales se ve muy dificultada la construcción de una personalidad equilibrada.

¹⁷⁰ *STh.* II-II, q. 162, a. 3, re. obj. 2.

¹⁷¹ Cfr. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, p. 279.

¹⁷² *STh.* II-II, q. 162, a. 4, re. obj. 4.

¹⁷³ CALVO, *La humildad, ¿un valor en decadencia?*, p. 22.

III. CONSIDERACIONES PSICOLÓGICAS DE LA HUMILDAD

Una vez analizadas las enseñanzas de Tomás de Aquino sobre la virtud de la humildad, se presentan una serie de reflexiones que pretenden tender puentes entre el conocimiento que la ética y la psicología ofrecen acerca del desarrollo de esta virtud. Tal como se apuntaba en la primera parte del estudio, los saberes filosóficos y psicológicos enriquecen, cada uno desde su ámbito particular, el conocimiento que se tiene sobre el hombre, y permiten profundizar en la comprensión del desarrollo pleno al cual el ser humano está llamado por naturaleza.

Para ello, en primer lugar, se analizará la presencia de la noción de virtud en la psicología. En segundo lugar, se reflexionará entorno a tres de los matices más psicológicos de la humildad como son el conocimiento personal, la autoestima y la madurez, en las cuales podría ser traducido el adagio popular: “conócete, acéptate, superáte”. Con esta finalidad, se pondrán en relación los conocimientos que cada una de estas ciencias aportan sobre la cuestión.

Siendo el psicólogo católico el principal destinatario de este estudio, se pondrán de manifiesto aquellas consideraciones que pueden ayudar al profesional en cuestión a recordar algunos principios filosóficos y psicológicos que deberían estar presentes en toda intervención.

1. La noción de virtud en la psicología contemporánea

La pérdida de la noción de virtud en nuestros días es un hecho que numerosos autores contemporáneos denuncian. Así lo hace, por ejemplo, Josef Pieper, quien recoge, en la introducción de su libro sobre las virtudes, un fragmento del discurso que Paul Valéry, poeta y filósofo francés, pronunció ante la Academia Francesa:

Virtud, señores, la palabra “virtud”, ha muerto o, por lo menos, está a punto de extinguirse... A los espíritus de hoy no se les muestra como la expresión de una realidad imaginable de nuestro presente... Yo mismo he de confesarlo: no la he escuchado jamás, y, es más, sólo la he oído mencionar en las conversaciones de la sociedad como algo curioso o con ironía. Podría significar esto que frecuento una sociedad mala si no añadiese que tampoco recuerdo haberla encontrado en los libros más leídos y apreciados de nuestros días; finalmente, me temo no exista periódico alguno que la imprima o se atreva a imprimirla con otro sentido que no sea el del ridículo. Se ha llegado a tal extremo que las palabras “virtud” y “virtuoso” sólo pueden encontrarse en el catecismo, en la farsa, en la Academia y en la opereta.¹⁷⁴

Con esta cita, queda descrita la actual depreciación del término virtud y su “incorrección política” en el campo de los saberes científicos actuales. Arrinconado

¹⁷⁴ PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, p. 14.

como término únicamente válido en el ámbito de la teología, como expresa Valéry, la virtud ha sido y es omitida por muchos autores que, sin embargo, buscan con celo la clave del desarrollo psicológico equilibrado del ser humano.

Una explicación para este fenómeno, como se apuntaba en la primera parte de la investigación, puede ser el creciente interés, surgido en el siglo XIX, por hacer de la psicología una ciencia empírica, observable y medible, en nada relacionada con la filosofía y, mucho menos, con la teología moral.

Las consecuencias de este interés por la cientificidad han llevado a diversos pensadores a replantearse la importancia de recobrar el concepto de virtud en el ámbito del saber psicológico, desde muchas y muy diversas corrientes y escuelas. Tal es el caso de Martín Echavarría, que promueve la integración del estudio de las virtudes en la psicología:

Puede llamar la atención el tratamiento del tema de la virtud en el contexto de la profundización sobre el sentido de la praxis de la psicología, que comúnmente es considerada como una actividad ajena a la moral. Ya hemos adelantado en nuestro análisis histórico-filosófico que la conexión entre ética o moral y psicología es más profunda de lo que a primera vista puede parecer.¹⁷⁵

En el preciso instante en el cual se opta por analizar la conducta humana relegando su dimensión moral, nos adentramos en el peligro de dividir al hombre y contemplarlo bajo un aspecto parcial que, por más interesante que sea, no explicará la complejidad del todo que el ser humano representa. Ésta es una de las causas del desatino de numerosas terapias, que parecen basarse implícitamente en un deseo frustrado de anti-moralidad y que, por ende, no ofrecen al hombre una visión global de su persona.

Si el papel principal de la psicología es el de ofrecer una re-educación al hombre para que sea capaz de enfrentarse a la vida y ser, en última instancia, feliz, ésta no puede olvidar que todo acto humano tiene unas consecuencias y que éstas son positivas o negativas, pero nunca neutras. Defender, en psicología, la no implicación ética resulta, por tanto, un sinsentido, ya que solo se puede guiar a otro hacia el bien si se es capaz de reconocer ese bien y optar por él.

Otro intento muy rescatable de recuperar la noción de virtud se halla en la Psicología Positiva de Seligman. Ésta postula la necesidad de enfocar la investigación psicológica hacia el desarrollo de las fortalezas del hombre, ofreciendo una visión más positiva de la persona y de sus potencialidades¹⁷⁶; y tiene el mérito de devolver

¹⁷⁵ ECHAVARRÍA, *Praxis de la Psicología...*, p. 245.

¹⁷⁶ Cfr. PETERSON & SELIGMAN, *Character, Strengths and Virtues. A Handbook and Classification*.

el foco de atención del estudio psicológico hacia el desarrollo positivo y pleno del hombre. Siendo muy limitada en algunos aspectos, esta corriente ha contribuido a la reincorporación del concepto de virtud en la praxis psicoterapéutica.

Las enseñanzas del Doctor Angélico y los recientes estudios acerca de las fortalezas psicológicas ofrecidas por la corriente de Seligman aportan una valiosa reflexión sobre el hombre, sus fines y su dinamismo interior, como destaca Echavarría:

Tanto los principios de santo Tomás, como a su manera los recientes desarrollos de la *Positive Psychology*, nos llevan a recordar que el ser humano, poseedor dentro de su ser de distintos grados de vida, como también de impulsos psíquicos derivados de sus condiciones orgánicas, sin embargo es un ser moral, alguien capaz de hacerse cargo libremente de tales dimensiones, o, por el contrario, por los motivos que fueren, de librarse a sus tendencias egocéntricas que terminan llevándolo a la autodestrucción desde su base.¹⁷⁷

La psicología se encuentra en un momento histórico para la recuperación de nociones clásicas. Los intentos por elaborar terapias que favorezcan el desarrollo equilibrado de las personas, cuando se realizan con verdad, apuntan a la necesidad de estudiar al hombre en todas sus dimensiones. Esta evidencia lleva a muchos a plantearse la conveniencia de recuperar el concepto de virtud como clave de comprensión del dinamismo interior del ser humano que, en su complejidad, solo puede ser entendido cuando es contemplado en orden a su fin último.

Cuando la consideración de su naturaleza se pone en el centro del estudio de la psicología, el entramado psíquico se ve iluminado. Ésta es la visión que el psicólogo católico debe buscar en su práctica profesional, recordando en todo momento que la persona sufriende que tiene delante solo puede ser comprendida en plenitud desde la mirada de Cristo, quien “revela el hombre al propio hombre”¹⁷⁸.

2. “Conócete, acéptate, supérate”

2.1. Conocimiento personal

El hombre, para desarrollarse como hombre, debe realizar un proceso de crecimiento psicológico que pasa irremediamente por el autoconocimiento.

Desde una perspectiva psicológica, este conocimiento personal puede ser definido como la correcta relación entre lo que el individuo es y lo que cree que es. Consiste, por tanto, en un conocimiento verdadero, puesto que realidad y conocimiento se adecúan. Se trata, así, de un tipo de conocimiento difícilmente observable desde el exterior.

¹⁷⁷ ECHAVARRÍA, *La formación del carácter por las virtudes. Vol I*, p. 60.

¹⁷⁸ *Gaudium et Spes*, núm. 22.

La psicología, para evaluar de algún modo esta introspección del sujeto, considera la relación entre lo que el individuo cree que es y lo que otros dicen que es, de modo que se comparen dos conocimientos diversos sobre un mismo individuo y se observen las diferencias.¹⁷⁹ Ésta parece ser la forma más sencilla de identificar si un determinado autoconocimiento es verdadero. Sin embargo, puede plantearse la duda sobre qué elementos debe considerar el profesional de la salud mental para afirmar que una persona posee un correcto conocimiento de sí mismo. Los estudios de Sears, Norman y Vernon, recogidos por Allport, señalan algunas características observables. En primer lugar, afirman que las personas que conocen sus defectos tienden a no proyectar esas faltas en otros, a ser mejores jueces de las conductas ajenas y ser más fácilmente aceptados por los demás. En segundo lugar, observan cierta correlación entre el correcto conocimiento de sí y niveles altos de inteligencia¹⁸⁰.

La tarea de introspección necesaria para el conocimiento personal es ardua y puede provocar cierto rechazo en personas con tendencia a huir de las dificultades. Maslow, desde un planteamiento humanista, habla, por ejemplo, del “miedo al conocimiento” como un mecanismo de defensa de la autoimagen:

[Se trata de un] Temor defensivo, en el sentido de que constituye una protección de nuestra propia estimación, de nuestro amor y respeto por nosotros mismos, sentirnos inferiores, débiles, inútiles, malvados, sin escrúpulos. Nos protegemos a nosotros mismos y a la imagen ideal que de nosotros hemos forjado, mediante la represión y defensas similares, que son esencialmente técnicas que nos permiten evitar adquirir conciencia de verdades desagradables o peligrosas.¹⁸¹

Ese miedo a conocer la realidad sobre uno mismo se torna, de algún modo, en una barrera que impide al sujeto adentrarse en su propia identidad y reconocer en ella los aspectos positivos de su personalidad. La actitud evitativa frente a lo negativo de uno mismo actúa, en este caso, como enemigo del crecimiento personal y supone un obstáculo en nada desdeñable para la consecución de una personalidad asentada en la verdad de uno mismo. El sujeto anclado en el temor anula la tendencia al desarrollo positivo a la que todo hombre tiende por naturaleza y queda sometido a una especie de parálisis psicológica provocada por la aversión a la verdad, lo cual impide un sano crecimiento personal.

Qué duda cabe que, ante esto, el papel del psicólogo puede ser esencial. Recuperar el deseo de conocimiento de la realidad como tal, tan propio de la naturaleza

¹⁷⁹ ALLPORT, *La personalidad. Su configuración y desarrollo*, p. 348.

¹⁸⁰ *Ídem*.

¹⁸¹ MASLOW, *El hombre autorrealizado*, p. 91.

humana, será un elemento esencial en ese camino psicoterapéutico orientado al conocimiento personal.

Este tipo de conocimiento supone la realización de un camino de introspección que ha sido señalado como esencia del desarrollo personal desde tiempos antiguos. La disciplina filosófica, por ejemplo, apunta desde sus orígenes la importancia de este proceso personal. La máxima griega del templo de Delfos, construido en el siglo IV a.C., es una buena muestra de la proclamación de esa necesidad intrínseca de autoconocimiento que existe en todo ser humano. Así lo recuerda Prevosti:

El imperativo “conócete a ti mismo”, célebre por la inscripción que lo ostentaba en Delfos, es un cierto lugar común, que podemos hallar repetido incluso más allá de la tradición filosófica occidental en muy diversas sabidurías de otras raíces culturales.¹⁸²

La forma de conocimiento a la cual se hace referencia en este momento implica, por tanto, la reflexión acerca de las propias fortalezas y debilidades del carácter. Esto es, de lo que, como apunta el mismo autor, la ética ha denominado vicios y virtudes:

No sabemos con precisión a qué tipo de conocimiento de sí mismo se refiere, aunque podamos especular acerca de ello. Parece que Sócrates lo interpreta como conocimiento reflexivo acerca del propio saber o no saber, y, por tanto, acerca de la propia finitud humana. Pero muy bien podría entenderse como una máxima práctica, de conocimiento de las propias virtudes y vicios, de las propias capacidades y defectos, para alcanzar aquella sabiduría práctica que es la prudencia en todos los órdenes de la vida.¹⁸³

La reflexión en torno a las fortalezas y debilidades propias es una labor harto difícil. Como ser racional, el hombre posee la capacidad innata de volver sobre sí mismo. Preguntarse sobre la identidad propia, es decir, responder a ese “¿quién soy?” que todos se plantean tarde o temprano, pasa por un conocimiento de lo positivo y lo negativo que el individuo encuentra en lo más profundo de su alma.

Prescindir de este proceso personal redundaría en detrimento del desarrollo ético y psicológico del hombre, puesto que lo más natural al ser humano es la apertura de su razón a la verdad y, muy especialmente, a la verdad sobre sí mismo.

Esta verdad sobre sí mismo, este conocimiento personal, es una de las partes fundamentales de la virtud de la humildad. Tal como resume Bermúdez, puede decirse que “la humildad dice relación a la verdad sobre uno mismo en concreto”¹⁸⁴, en el aquí y ahora en el que se encuentra. Contraria al conocimiento por exceso y por defecto, la humildad presupone el equilibrio de la razón que se adecúa a la verdad.

¹⁸² PREVOSTI, “El autoconocimiento del yo según Santo Tomás”, p. 381.

¹⁸³ Cfr. *Ídem*.

¹⁸⁴ BERMÚDEZ, *La humildad en las obras de Santo Tomás*, p. 10.

El discurso elaborado por Santo Tomás en la *Suma Teológica* respecto a la virtud de la humildad está relacionado, como hemos remarcado, con un laborioso ejercicio de sincera introspección. El propio autor declara: “el conocimiento de los defectos propios pertenece a la humildad”¹⁸⁵, dejando claro que una de las actitudes más propias de la persona humilde es adentrarse en lo profundo de sí mismo y reconocer tanto las fortalezas como las debilidades que posee.

La realización de esta tarea, desde una perspectiva teológica, debe partir de una premisa básica ofrecida por la Revelación: la conciencia personal de ser creatura dependiente del Creador. A partir de esta visión, el conocimiento de las propias debilidades y miserias nace de una actitud verdaderamente positiva y esperanzadora, y se aleja del juicio severo en el cual todo recuento de defectos podría convertirse.

Obviando la realidad de ser creatura dependiente de un Creador amoroso, se puede caer fácilmente en una imagen derrotista de las propias cualidades y faltas, que pueden derivar en actitudes de victimismo, pesimismo, frustración o cinismo. Es el caso de quienes acometen esta labor, por ejemplo, movidos por una egocéntrica búsqueda de honores o reconocimiento, como puede suceder con sutil frecuencia en personas con un cierto cultivo de la vida espiritual que se dejan llevar por la vanagloria de ser considerados muy avanzados en el camino de la virtud.

Esa introspección basada en el saberse creatura es uno de los fundamentos de la obra del Aquinate. Así lo recuerda Forment:

Enseña Santo Tomás que toda criatura es un ser dependiente absolutamente de Dios en todo. Necesita del influjo actual de Dios. Abandonada en sí misma volvería a la nada. La criatura está radicada en Dios. Este estatuto metafísico de dependencia de la criatura, le lleva a afirmar que el mismo obrar de toda criatura depende de Dios. El ser que produce un agente creado con su obrar, no es por virtud propia, sino por Dios.¹⁸⁶

El hombre que reconoce en Dios a su Padre no teme estar sujeto a Él. La reverencia a Dios propia del humilde guarda estrecha relación con la sujeción a él debida:

La reverencia a Dios supone sujeción a Él: “la humildad se ocupa propiamente de la reverencia por la que el hombre se somete a Dios”. En efecto, la humildad guarda una relación muy estrecha con la sujeción [...] Si en el sometimiento a Dios está nuestra perfección, en la insumisión a Él está nuestra perdición.¹⁸⁷

Ante todo, el hombre humilde es consciente de que su relación con el Creador no es de servilismo sino de amor. Bajo esta mirada, lo que el soberbio afronta como

¹⁸⁵ *STh.* II-II, q. 161, a. 2, co.

¹⁸⁶ Cfr. FORMENT, *Id a Tomás. Principios fundamentales del pensamiento de Santo Tomás*, p. 43.

¹⁸⁷ BERMÚDEZ, *La humildad en las obras de Santo Tomás*, p. 11.

sumisión humillante es considerado para el humilde como la respuesta más perfecta de amor de un hijo agradecido hacia su Padre y Bienhechor. La postura de creatura frente al Creador se traduce, para el hombre humilde, en una actitud positiva que favorece el crecimiento personal, ya que nada hay más verdadero que vivir en Verdad.

Es importante notar que la sujeción o sometimiento no tiene un cariz negativo, sino al contrario. Se trata de algo eminentemente positivo, pues se refiere precisamente a lo que perfecciona a la persona: "La perfección de las cosas está en la subordinación a lo que les es superior; así, el cuerpo vivificado por el alma, y el aire iluminado por el sol". Es más, la bienaventuranza consiste precisamente en la perfecta sumisión a Dios.¹⁸⁸

Pieper, a partir del estudio de la obra del Aquinate, recuerda que la humildad, "aplicada a la relación Dios-criatura, es la aceptación sin reservas de aquello que por divina voluntad es lo real"¹⁸⁹. Consiste, así, en una aceptación serena de la propia realidad fruto del conocimiento honesto de sí mismo.

En resumen, podemos decir que la relación entre los conceptos autoconocimiento y humildad es muy estrecha. La virtud, tal como es definida por el Doctor Angélico, requiere un laborioso proceso de introspección basado en el conocimiento verdadero de uno mismo, que debe tomar en cuenta tanto las fortalezas como las debilidades del individuo. Todo ello, desde la experiencia de ser amado por el Dios Padre que nos ha hecho "a su imagen y semejanza". Asumiendo esta premisa, puede reconocerse en la humildad el fundamento del desarrollo psicológico positivo, ya que solo quien se ve a sí mismo con realismo es capaz de asentar sobre roca el edificio de las virtudes que llevan al perfeccionamiento del hombre.

2.2. Autoestima

El segundo concepto al cual puede remitirse la virtud de la humildad es el de autoestima. Esta noción hace referencia a la necesidad de aceptación de la propia realidad que sigue al conocimiento personal, tal como reza la máxima "conócete, acéptate, supérate". La autoestima, vinculada a ese "acéptate", resulta de capital importancia para que el sujeto alcance la moderación del deseo de la propia excelencia que es característica de la humildad.

La estima de sí ha sido definida por muy diversos autores. En particular, este concepto fue delimitado por Rosenberg quien, tras la elaboración de su Escala de Autoestima (EAR) en el año 1989, ofreció al mundo de la investigación en psicología

¹⁸⁸ *Ídem.*

¹⁸⁹ PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, p. 279.

uno de los instrumentos más utilizados en la práctica clínica para evaluar dicho constructo¹⁹⁰. Siguiendo a este autor, se entiende la autoestima como:

La actitud valorativa que una persona tiene hacia sí mismo, o el componente afectivo de la actitud hacia uno mismo, que puede ser básicamente de aprecio y respeto o de menosprecio y rechazo, favorable o desfavorable.¹⁹¹

Se trata, por tanto, del amor que el propio sujeto tiene hacia sí mismo, como su nombre indica. Esta visión personal de sí, puede ser desglosada en dos aspectos: “uno cognitivo, que se refiere a los pensamientos sobre un determinado objeto, y otro afectivo, que determina la actitud positiva o negativa del individuo en relación con el objeto”.¹⁹²

El aspecto cognitivo queda relacionado, de alguna manera, con el ejercicio de introspección que, en el apartado anterior, se ha denominado conocimiento personal. El pensamiento sobre sí mismo constituye un elemento esencial del complejo concepto de autoestima, ofreciendo la base de realidad sobre la cual el sujeto siente un determinado sentimiento positivo o negativo. Después de conocerse, el hombre dirige su afecto hacia lo conocido, en este caso, sobre su propio modo de ser.

Sin embargo, a la hora de definir qué es la sana autoestima, nos encontramos ante la necesidad de incorporar al estudio de este constructo algunos matices éticos que resultan esenciales para comprender en profundidad su importancia.

En primer lugar, Fromm advierte del peligro de entender el amor a sí mismo como una realidad contraria al amor a los demás, vinculando de algún modo autoestima y egoísmo:

Debemos destacar la falacia lógica que implica la noción de que el amor a los demás y el amor a uno mismo se excluyen recíprocamente. Si es una virtud amar al prójimo como a uno mismo, debe serlo también –y no un vicio- que me ame a mí mismo, puesto que también yo soy un ser humano. [...] La idea expresada en el bíblico “ama a tu prójimo como a ti mismo”, implica que el respeto por la propia integridad y unicidad, el amor y la comprensión del propio sí mismo, no pueden separarse del respeto, el amor y la comprensión del otro individuo.¹⁹³

¹⁹⁰ VÁZQUEZ, *Escala de autoestima de Rosenberg: fiabilidad y validez en población clínica española*, p. 248.

¹⁹¹ RAMOS, *Autoestima y Trastornos de Personalidad: de lo lineal a lo complejo*, p. 123.

¹⁹² BEVILAQUA et al., “*Estigma internalizado e autoestima: uma revisão sistemática da literatura*”, p. 118. Traducción propia del texto en portugués: [A formação da autoestima está relacionada a dois componentes: um cognitivo, que se refere aos pensamentos sobre determinado objeto, e outro afetivo, que determina a atitude positiva ou negativa do indivíduo em relação ao objeto (Rosenberg, Schooler, Shoenbach, & Rosenberg, 1995).]

¹⁹³ FROMM, *El arte de amar*, p. 63.

Siguiendo esta reflexión, se puede decir que solo el hombre que se ama correctamente es capaz de amar con equilibrio a los demás. La relación entre los términos autoestima y egoísmo es, tomando en cuenta esto, la opuesta a la planteada anteriormente: la incorrecta estima de sí permite el desarrollo de actitudes de egoísmo propiciadas por el desconocimiento real de uno mismo, mientras que la sana autoestima se convierte en trampolín hacia el amor generoso a los demás. Como dice Fromm: “si un individuo es capaz de amar productivamente, también se ama a sí mismo; si solo ama a los demás, no puede amar en absoluto”¹⁹⁴.

La persona egocéntrica, que sólo se ama a sí misma, es incapaz de amar a los demás. La actitud interior de estar completamente volcado en uno mismo impide que el individuo desarrolle su capacidad de darse al otro, lo cual repercute directamente en el decrecimiento de su autoestima. Así, el egocentrismo, como apunta Álvarez, está en el trasfondo de muchos de los trastornos de personalidad, siendo esa actitud ética una de las causas de la instauración de rasgos de personalidad que acaban configurando una psicopatología.¹⁹⁵

Es en la apertura al otro y, por tanto, en el amor, donde el hombre encuentra el camino de desarrollo más natural. Un amor dirigido tanto hacia sí mismo como hacia los demás, con el sano equilibrio que representa la virtud.

En segundo lugar, existe la posibilidad de confundir esa autoestima con una actitud infantil, nacida del desconocimiento de los propios defectos y virtudes. En este escollo, el peligro radica tanto en minusvalorar la realidad como en magnificarla. En esta línea, Allers reconoce que “con mucha frecuencia la postura del desprecio y la condenación de sí mismo no es otra cosa que una forma de huida; una huida no tan sólo de esa lucha, sino también de otros cometidos que la vida impone”¹⁹⁶.

Ese desprecio hacia uno mismo, que en psicología podría considerarse como una incorrecta autoestima, está estrechamente ligado al concepto de “falsa humildad”. Frente a la tentación de creer que la persona humilde es aquella que se valora negativamente, debe recordarse que dicha virtud consiste propiamente en un movimiento de moderación o, lo que es lo mismo, en el punto medio entre el desprecio y el engrandecimiento que supone vivir siendo consciente de la propia realidad. Por esa falsa humildad, la persona o bien se considera peor, o bien se

¹⁹⁴ *Ídem*, p. 64.

¹⁹⁵ ÁLVAREZ, *Increase of egocentricity as an index of psychopathology in personality disorders*, p. 135-150.

¹⁹⁶ ALLERS, *Naturaleza y educación del carácter*, p. 201.

considera mejor de lo que realmente es. Una actitud que tanto la psicología como la ética de las virtudes confluyen en considerar errónea.

Como psicólogo y, al mismo tiempo, profesando la fe católica, Allers no duda en apuntar a esa dosis de autoestima que necesariamente incluye la humildad:

No sólo está permitida una cierta dosis de amor propio, sino incluso está ordenada; y ha de estimarse natural y lícito el deseo de ser estimado. No es una postura verdadera el no estimarse en nada. Lo que importa es hallar el justo medio entre el necesario aprecio de sí mismo y el exagerado amor propio, entre el lícito deseo de estima y la falsa vanidad.¹⁹⁷

De nuevo, la referencia a la virtud como equilibrio entre dos vicios resulta interesante y conduce nuestra investigación a dar un paso más en la relación entre virtud y salud mental.

Desde la perspectiva integradora que tratamos de desarrollar en este estudio puede matizarse también que la humildad, en su vertiente psicológica relacionada con la sana autoestima, cobra mayor sentido enmarcada en el contexto trascendente que ofrece la teología.

Por una parte, la conciencia de ser conocido sin reservas, con todo lo bueno y todo lo malo que hay en uno mismo, y al mismo tiempo infinitamente amado, otorga una seguridad que permite afrontar la vida desde una óptica nueva y sanadora, que pasa por el desarrollo de una autoestima equilibrada.

No buscamos aquí, por tanto, que la persona se vea a sí misma como un ser defectuoso y malvado. Muy al contrario, como lo expresa Pieper, hablamos de un sano realismo que dé al hombre la fuerza necesaria para sacar lo mejor de sí mismo:

Ese carácter de criatura, que es inherente al hombre y que la soberbia niega y destruye, es afirmado y mantenido por la humildad. Si ese carácter creacional del hombre, el ser hechura de Dios, es lo que constituye su esencia, la humildad, en cuanto "sometimiento del hombre a Dios", es la aceptación de una realidad primaria y definitiva.¹⁹⁸

La conciencia de ser imperfecto podría generar derrotismo y frustración. No obstante, el saberse criatura imperfecta posibilita el desarrollo de una confianza que va más allá de las meras capacidades personales; porque no es lo mismo reconocerse débil, que reconocerse débil y aún así infinitamente amado.

¹⁹⁷ *Ídem*, p. 200.

¹⁹⁸ *Ídem*.

La actitud realista es parte esencial de lo que, como hemos visto con anterioridad, Santo Tomás denomina humildad. Ser humilde, como asevera Bermúdez, supone necesariamente saberse pecador:

Esto es precisamente lo que distingue al soberbio del humilde. [...] Los soberbios son ciegos porque les ciegan espiritualmente sus pecados [...], y, por lo mismo, no ven, no reconocen sus pecados. El humilde, en cambio, los ve y los reconoce.¹⁹⁹

El soberbio, en consecuencia, puede definirse como el hombre que con cierta voluntariedad se desconoce. Este desconocimiento puede darse bien por defecto, bien por exceso. Por defecto, cuando se considera peor de lo que en realidad es; por exceso, cuando se cree mejor de lo que es. Ambos extremos y sus variantes intermedios pueden conducir a ese deseo desordenado de excelencia que el Aquinate define como vicio. Y es que, como afirma Sellés, uno de los frutos de la soberbia es esa “ceguera de la mente” que encierra al hombre en sus propios pensamientos y le impide ver la realidad tal cual es:

El sólo hecho de dudar si existen bienes superiores al propio ya es, pues, síntoma de este defecto [la soberbia]. Es amor desordenado, porque como el soberbio no se conoce como quién es, sino que tiene un conocimiento de sí como de aquél que quiere ser, desea para él lo que no le es adecuado.²⁰⁰

En conclusión, podemos afirmar que el “adecuado conocimiento que alguien tiene de sí”²⁰¹ es elemento *sine qua non* toda intervención psicológica resulta infértil, porque solo partiendo de la verdad se puede tener la seguridad de cimentar sobre roca el crecimiento personal. Conocer lo positivo y lo negativo de uno mismo es el inicio del camino que lleva a la madurez, porque permite la correcta estima de uno mismo que es necesaria para construir una psicología equilibrada. Es en esta autoestima donde el hombre encuentra el mejor resorte interior para abrirse a los demás, porque el movimiento de apertura al otro revierte en beneficio del propio desarrollo personal. El psicólogo, en este trayecto, debe ser capaz de identificar las manifestaciones de una estima desordenada de sí para no comulgar con las falsedades de sus pacientes y ordenarles hacia la verdad. Solo de este modo, el sujeto experimentará un crecimiento real y duradero.

2.3. Madurez

Siguiendo el discurso propuesto entorno a la máxima “conócete, acéptate, supérate”, y habiendo señalado algunas conexiones entre los constructos psicológicos del conocimiento personal y la autoestima con la virtud que el Aquinate denomina humildad, se ofrece a continuación una sencilla reflexión en torno al proceso de

¹⁹⁹ BERMÚDEZ, *La humildad en las obras de Santo Tomás*, p. 17.

²⁰⁰ SELLÉS, *La soberbia según Tomás de Aquino*, p.3.

²⁰¹ *Ídem*, p.3.

superación personal. No existe superación sin el conocimiento de lo que uno realmente es. Y no existe aceptación sin una sana estima de sí anclada en la realidad descubierta por el autoconocimiento.

Ese proceso de integración, en el cual el autoconocimiento y la autoestima llevan a la superación personal, es lo que, en este estudio, entendemos por madurez. Usamos indistintamente, en este caso, los términos psicología equilibrada, sana, normal o madura, puesto que todos ellos hacen referencia al resultado del orden adecuado de las facultades psicológicas del individuo.

En el terreno de la psicología, queda evidenciada la dificultad que entraña la definición de la personalidad sana, principalmente porque así como la patología se presenta con patrones de conducta objetivables y medibles, la normalidad aflora con tal variedad de conductas en los sujetos que resulta compleja su clasificación.

Autores como Erikson tratan, no obstante, de delimitar cuáles son los criterios que permiten identificar la madurez humana. En este caso, dando especial importancia al desarrollo del sentido de identidad personal como fundamento del equilibrio. En palabras del propio Erikson: “sin sentido de la identidad (¿quién soy yo?) no puede alcanzarse la verdadera madurez”²⁰².

Otros, como Maslow, consideran que los atributos propios de la normalidad son tan variados como: la correcta percepción de la realidad, la autoaceptación y aceptación de los demás, la espontaneidad, la capacidad de concentración, la independencia, la responsabilidad, los horizontes amplios, el sentido de pertenencia social, las relaciones profundas pero selectivas, la tolerancia, el saber lo que es justo e injusto y distinguir los fines de los medios, el sentido del humor y la creatividad²⁰³. A la hora de concretar este concepto, como se observa, se postula, explícita e implícitamente, el carácter ético de este proceso psicológico.

En el caso de Maslow, la vertiente ética de la madurez es evidente, sobre todo al citar como criterios el “saber lo que es justo e injusto” o “distinguir los fines de los medios”, dos acciones humanas que remiten directamente a cuestiones filosóficas fundamentales como son los conceptos de bien y de fin. De algún modo, estos autores participan de la idea de que la psicología no basta para dar una definición

²⁰² ERIKSON, *Identity and the life cycle: selected papers*. En ALLPORT, *La personalidad...*, p. 331.

²⁰³ MASLOW, *Motivation and personality*, 1954. En ALLPORT, *La personalidad...*, p. 334-335.

completa, puesto que “está implicado hasta cierto punto el juicio ético”²⁰⁴ a la hora de identificar qué se entiende por psicología sana.

Preguntaron a Freud: “¿De qué debe ser capaz una persona madura?” Respondió: “Debe ser capaz de amar y trabajar”. Estamos de acuerdo con esta afirmación, pero nos preguntamos: “¿Es esto todo lo que una persona normal debe ser capaz de hacer?” Otro médico, Richard Cabot, presentó una lista doble: trabajar, amar, jugar y adorar. Éstas son las actividades por las que vive una persona normal. Tanto si preferimos la primera lista, como si adoptamos la segunda, nuestra elección se basa en consideraciones de tipo ético, no en hechos científicos. La ciencia por sí sola no nos dirá nunca lo que es sano, normal o bueno.²⁰⁵

En este estudio, donde se pretenden tender puentes entre la psicología, la filosofía y la teología, consideramos que las características esenciales de la madurez son aquellas que también se observan en el hombre virtuoso, ya que virtud y madurez están estrechamente relacionadas. Hablar de virtud es hablar de la construcción de una personalidad equilibrada, dado que la vida virtuosa, como vida plenamente humana, posibilita el desarrollo psicológico sano que constituye la madurez. Martín Echavarría lo explica del siguiente modo:

Más concretamente, la virtud consiste, según Aristóteles, a quien sigue el Aquinate, en un “término medio” entre dos vicios extremos referidos al mismo objeto. En este sentido, el que posee la virtud es además el hombre equilibrado, pues mantiene la medida de la que no se aparta ni por exceso ni por defecto.²⁰⁶

Así, se toman como manifestaciones de una personalidad madura las siguientes características, reelaboradas a partir de la propuesta que Allport ofrece como conclusión del estudio de diversas definiciones de madurez:

Simplificando de detalles y como conclusión, podemos señalar las siguientes características que distinguen al virtuoso: 1) El centro de su personalidad está constituido en la luz de la razón, que guía con objetividad y esclarece la parte apetitiva: es prudente. 2) No posee impulsos inmoderados en la afectividad. Por el contrario es templado, manso y humilde. 3) No se retrae del bien difícil ni se deja llevar por el temor o la tristeza aún ante grandes peligros. Es decir, es fuerte. Además aspira y se mueve con confianza y seguridad hacia las cosas grandes: es magnánimo. 4) Ordena su acción no sólo a su bien individual, sino al bien común, según la ley civil y la ley natural. También es equitativo en sus relaciones con las otras personas. Es justo. Por ello, no falta tampoco en dar la reverencia debida a la fuente del ser y bien común del universo: es religioso. 5) Es capaz de establecer relaciones interpersonales profundas, amando a los otros como se ama a sí mismo. Es decir, es capaz de tener amistad.²⁰⁷

Hablar de virtud es, por otra parte, hablar de realización plena, una de las principales metas de muchas de las psicoterapias actuales. Estas corrientes y sus propuestas prácticas de intervención suelen rechazar cualquier atisbo de moralidad, pero no puede negarse que abren una vía de estudio muy interesante para la reincorporación del concepto de virtud en el campo de la psicología:

²⁰⁴ ALLPORT, G., *La personalidad. Su configuración y desarrollo*, p. 329.

²⁰⁵ *Ídem*, p. 329.

²⁰⁶ ECHAVARRÍA, *Praxis de la Psicología...*, p. 263.

²⁰⁷ *Ídem*, p. 332.

Recuperar las nociones de carácter y de virtud significa recuperar la tradición humana y disciplinar en la que estas nociones tienen sentido. Aprovechemos, entonces, la oportunidad que estas tendencias nos dan de volver a proponer a la virtud como tema central en la comprensión de la personalidad humana, pero sin perder de vista el marco existencial y teórico que éstas suponen.²⁰⁸

Cabe aquí preguntarse si puede haber auto-realización sin referencia ética o moral. Siguiendo las enseñanzas del Aquinate, es innegable el vínculo existente entre virtud y verdad. La humildad, como un estilo de vida enraizado en la verdad de uno mismo, de los demás y del mundo en general, resulta ser uno de los pilares del desarrollo de la verdadera personalidad humana.

En el camino hacia la felicidad como fin último, el hombre desea en lo más profundo de su ser, llegar a ser aquello para lo cual está capacitado. En ese proceso, que requiere un laborioso ejercicio de conocimiento personal y un entrenamiento cuidadoso para aprender a amar, el hombre encuentra, en el desarrollo de las virtudes en general y de la humildad en particular, un camino seguro para alcanzar el perfeccionamiento de sus potencias. Y es que “la virtud es, como dice Santo Tomás, *ultimum potentiae*, lo máximo a que puede aspirar el hombre, o sea, la realización de las posibilidades humanas en el aspecto natural y sobrenatural”²⁰⁹.

Por otra parte, y de la misma forma en que la virtud se relaciona con la madurez, resulta enriquecedor el planteamiento del desarrollo de la psicopatología desde la perspectiva del vicio²¹⁰, una cuestión de trascendental importancia, a nuestro juicio, para el desarrollo de una intervención clínica acorde a las necesidades de los pacientes.

Como apunta Álvarez en su investigación sobre la relación entre el egocentrismo y la psicopatología, una psicología estructurada bajo la inclinación de los vicios equivale, desde esta perspectiva, a una personalidad patológica:

Under this view, the transformation of a mere predisposition into a disorder is possibly due to the establishment of a vicious character. It is due to enduring maladaptative dispositions that vices inculcate into their sensory, affective, rational and volitional powers through repeated choices of particular kinds. Thus, personality can be structured under the inclination of different vices and, therefore, different pathological complexes can be distinguished depending of the vices they depend on.²¹¹

²⁰⁸ *Ídem*, p. 262.

²⁰⁹ PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, p. 15.

²¹⁰ Acerca de la relación entre psicopatología y vicio puede consultarse la siguiente bibliografía: ECHAVARRÍA, “La enfermedad psíquica (aegritudo animalis) según santo Tomás”, p. 441-453; *Las enfermedades mentales según Tomás de Aquino [II]. Sobre las enfermedades mentales en sentido estricto*, p. 85-105.

²¹¹ En ÁLVAREZ, *Increase of egocentricity as an index of psychopathology in personality disorders*, p. 57.

En consecuencia, se puede realizar la afirmación inversa: una psicología estructurada desde la virtud equivale a una personalidad sana.

3. Conclusiones

A modo de conclusión, se puede decir que la humildad, como se ha dicho anteriormente, no consiste en el desarrollo de una baja autoestima sino en un conocimiento personal realista realizado desde la mirada del Dios amoroso que es Creador, mirada bajo la cual el individuo aprende a amarse a sí mismo como Dios le ama: con equilibrio.

Tampoco es humildad la actitud de autorreproche constante, que se trataría más bien de una falsa modestia y humildad. Ese tipo de autoinculpación es, de hecho, uno de los síntomas recurrentes en los trastornos del estado de ánimo, en los cuales se considera, por ejemplo, que los sentimientos de culpa excesivos pueden ser síntoma de depresión, según el criterio del DSM-V que dice: “sentimiento de inutilidad o culpabilidad excesiva o inapropiada (que puede ser delirante) casi todos los días”.

No consiste esta virtud, por consiguiente, en un sentimiento de inferioridad anclado en la personalidad, que procede de un falso autoconocimiento. Ni en su contrario: una autosuficiencia cuyo origen no es más que un incorrecto conocimiento personal que lleva a obviar la necesidad de Dios y de los demás que todo ser humano tiene. Decimos, por tanto, con Pieper que:

En todo el tratado de Santo Tomás sobre la humildad y la soberbia no se encuentra ni una frase que diera pie a pensar que la humildad pueda tener algo que ver, como tampoco lo tiene ninguna otra virtud, con una constante actitud de autorreproche, con la depreciación del propio ser y de los propios méritos o con una conciencia de inferioridad.²¹²

La humildad es, ante todo, un modo de vincularse al Creador, como expresa el mismo autor:

Tampoco la humildad es en primer término una forma de relacionarse con los demás, sino una forma determinada de estar en la presencia de Dios. Ese carácter de criatura que es inherente al hombre y que la soberbia niega y destruye, es afirmado y mantenido por la humildad. Si ese carácter creacional del hombre, el ser hechura de Dios, es lo que constituye su esencia, la humildad, en cuanto sometimiento del hombre a Dios, es la aceptación de una realidad primaria y definitiva.²¹³

²¹² PIEPER, *Las virtudes fundamentales...*, p. 276.

²¹³ *Ídem*, p. 279.

El hombre, consciente de su realidad de creatura dependiente de su Hacedor, aprende a amarse a sí mismo y a los demás al reconocer el Amor de Dios en el conocimiento de sus fortalezas y debilidades. Podría rezar el sujeto: si Dios me conoce y me ama tal cual soy, ¿cómo no amarme a mí mismo y amar a los demás?

En el acto de reconocimiento de su dependencia radical de Dios, el humilde encuentra el fundamento de la sana estima de sí que le permite ver el mundo con ojos nuevos. Si el Dios conocedor de todo es capaz de amarme en mi pequeñez, cómo no ser capaz de amar a ese Dios que reside en mí y que me ha creado. En esa virtud forjada desde la propia libertad, la persona encuentra un potente motor de cambio que le impulsa a la madurez de quien toma en sus manos las riendas de su vida y se somete voluntariamente a la realidad de lo que las cosas son:

[...] “La humildad no es tampoco en primer término un comportamiento exterior, sino una forma de ser por dentro, que nace de una decisión libre y consciente de la voluntad.” [...] En este sentido, consiste en doblegarse conscientemente al hecho de que ni la humanidad ni el hombre particular son Dios, ni están tampoco creados de naturaleza divina.²¹⁴

La humildad consiste, por tanto, en un modo de ser interior que tiene su reflejo en el exterior, pero cuya principal actividad se da dentro del sujeto, partiendo de una decisión libre y voluntaria. Lejos de las interpretaciones que pudieran asimilar la humildad a una cierta relación de esclavitud, parece interesante destacar el carácter eminentemente libre de la misma, recordando que sin libertad es imposible desarrollar una virtud.

En resumen, podemos afirmar que no existe crecimiento humano sin conocimiento personal, ni existe conocimiento personal verdadero que lleve a una pobre estima de sí. Consideramos también que no existe personalidad madura sin conocimiento personal y sana autoestima; y que ésta no puede desarrollarse sin una orientación hacia el bien como fin último de la persona.

Los fines de la psicoterapia, como declara Allport, deben estar orientados a este principio antropológico, ético y psicológico: ayudar al sujeto en su camino de madurez, aportándole herramientas para conocerse, aceptarse y superarse del mejor modo posible.

En concordancia con la psicoética [...] afirmamos que el ser humano plenamente desarrollado busca en la madurez alguna forma de crecimiento y desarrollo continuo. Sugerimos que los objetivos de la psicoterapia deberían establecerse en este sentido y que los seis criterios de madurez antes descritos se deberían aceptar como objetivos por

²¹⁴ *Ídem*, p. 279.

todos los consejeros, padres y terapeutas que quieran ayudar a otras personas en el camino de la vida.²¹⁵

Aseveramos, por tanto, que la persona debe ser comprendida a la luz de la verdad y del amor, ya que solo de este modo es posible realizar el camino que lleva al perfeccionamiento del hombre. Esto es, a vivir plenamente como hombre.

²¹⁵ ALLPORT, *La personalidad. Su configuración y desarrollo*, p. 364.

CONCLUSIÓN

En la primera parte de nuestra investigación hemos considerado la estrecha relación existente entre la ética filosófica y la psicología, tanto en su desarrollo histórico como en sus fines y objeto. En la segunda parte, después de presentar, de modo general, la teoría de las virtudes del Aquinate, hemos reflexionado el significado y contenido de la humildad tal como la explica el autor. En tercer y último lugar, hemos sugerido un encuentro disciplinario donde teología, filosofía y psicología aúnen esfuerzos en beneficio del crecimiento humano. Rescatando algunas premisas y conceptos que el Doctor Común ofrece como conocimiento singular sobre el hombre, hemos destacado la importancia de recuperar la noción de virtud y, especialmente, la atención al desarrollo de la humildad como fundamento de la psicoterapia.

La psicología contemporánea, en su diálogo con los saberes propuestos por Santo Tomás, se enriquece de un conocimiento del hombre amplio que le permite adentrarse con mayor eficacia en el mundo psíquico del sufriente. Como afirma Titus, para el psicólogo cristiano la importancia de la comprensión de la teoría de la virtud y su aplicación a la psicología es esencial, ya que ofrecen un bagaje de conocimiento sobre el hombre que complementa y sustenta la acción psicológica efectiva:

Aquino es parte de la herencia común cristiana pre-moderna y anterior a la Reforma. Él ofrece un realismo sofisticado y una rica enseñanza sobre la relación entre naturaleza y gracia, acción y hábito, y virtud y el modelo de virtud que es Cristo.²¹⁶

En ese diálogo a tres bandas, el psicólogo católico permite que la fe envuelva su conocimiento de forma singular²¹⁷, enriqueciendo su práctica psicoterapéutica diaria. Expulsar de la praxis aquello que por la fe conocemos sobre el hombre se convierte en un craso error.

²¹⁶ TITUS, *"The Christian difference of habitus..."*, p. 38. Traducción nuestra de: [Aquinas is part of the common Christian heritage that is both pre-modern and pre-Reformation. He offers a sophisticated realism and rich teaching on the relationship between nature and grace, action and habitus, and virtue and the model of virtue who is Christ.]

²¹⁷ Cfr. LOBATO, "Josef Pieper y el humanismo tomista": "La fe no es un obstáculo para la razón sino una nueva posibilidad de ampliar su horizonte. La filosofía sólo se despliega en la totalidad, en el horizonte donde tiene cabida todo cuanto es real, cuando se propone el ser como objeto. Con Cristo se han abierto horizontes nuevos a la humanidad; por ello la filosofía cristiana tiene su fundamento y prepara al hombre para una comprensión cabal de las cosas, del mundo, del hombre y de Dios, a la luz de esa nueva visión de las cosas, que en vez de excluir las demás aportaciones las integra en una síntesis más alta y profunda. En verdad Tomás ha pensado desde esa posición de total apertura a la verdad, porque venga de donde viniere, en definitiva procede del Espíritu Santo. La filosofía es un camino hacia la verdad. El pensador cristiano no renuncia a su inteligencia, sino que la pone al servicio de la fe, como "obsequio racional". La filosofía que se ha elaborado en occidente a partir de la Edad Media, por obra y gracia de Tomás de Aquino, lleva ese sello de la totalidad y de la verdad integral acerca del hombre como ser personal."

En todo momento, este estudio ha pretendido evidenciar la relación entre humildad y verdad, siendo la primera un modo de vivencia de la segunda. En la práctica psicológica, desde esa perspectiva, defendemos la postura que observa la terapia como una vía hacia el conocimiento, aceptación y superación de la realidad del paciente, siempre acorde a aquella verdad que reconoce lo que las cosas son. De este modo, seguimos la exhortación de Juan Pablo II a los profesionales de la salud mental: “ninguna terapia auténtica o tratamiento de disturbios psíquicos puede estar en conflicto con la obligación moral del paciente de perseguir la verdad y crecer en la virtud”²¹⁸.

Frente al peligro de convertir la psicología en una tecnología de la conducta, el psicólogo católico debe tener la suficiente formación para aunar en su práctica profesional los conocimientos sobre la naturaleza humana y la ética, de modo que ofrezca terapias que hagan al hombre más libre, más responsable y más dueño de sí mismo. Dista mucho de esta concepción cualquier tipo de paternalismo o técnica de modificación conductual, como señala Echavarría:

Si es urgente la formación de psicólogos que tengan una profunda comprensión de la naturaleza humana y de su vocación sobrenatural, es todavía más imperioso, y condición de realización de lo anterior, el redescubrimiento, no sólo práctico, sino también científico (en el sentido aristotélico-tomista del término) de la ética y de la teología moral. De otro modo, aún escapando del conductismo, haremos una psicología o una pedagogía que no sean sino una nueva forma de tecnología de la conducta. En vez de aprendizaje y esfuerzo, diremos carácter y virtudes, pero nuestra perspectiva no será mucho más humana ni cristiana.²¹⁹

En resumen, podemos señalar tres conclusiones de nuestro estudio.

En primer lugar, la importancia de recuperar la noción tomista de virtud, de modo que la ética católica enriquezca la psicología. Dando una antropología en la cual sustentar la práctica clínica, la teología y la filosofía colaboran con las nuevas corrientes psicológicas que buscan el desarrollo de una disciplina desde una perspectiva positiva, esto es, centrada en el crecimiento personal más que en la psicopatología.

En segundo lugar, existe una estrecha relación entre la virtud de la humildad y la verdad, lo cual sugiere la consideración de que la madurez o equilibrio psicológico pasa por el desarrollo de la dimensión moral y trascendente del hombre.

²¹⁸ JUAN PABLO II, *Discurso, enero 1993*. En VERDIER, *Psicología y Psiquiatría. Textos del Magisterio Pontificio*, p. 201.

²¹⁹ ECHAVARRÍA, *La Praxis de la Psicología...*, p. 261.

Por último, se ha señalado la importancia de que el psicólogo católico integre los conocimientos que la ciencia y la fe le ofrecen. Así se evitarán incoherencias entre lo que cree, lo que piensa y lo que hace como profesional de la salud mental.

En cuanto a las limitaciones de la presente investigación señalamos, por un lado, que nos hemos encontrado con la dificultad de sugerir un diálogo entre disciplinas que no dominamos. Ante esto, nuestro objetivo ha sido únicamente ofrecer un camino pedagógico que incite a la reflexión personal. Favorecer un encuentro entre hermanas históricamente expuestas a conflicto es, por otro lado, una tarea de suyo compleja. Existe, y se hace patente en este tipo de contextos, el peligro de que cada una de las partes entienda como un reduccionismo de su disciplina el acercamiento a nociones de otros saberes.

A pesar de ello, agradecemos la oportunidad de adentrarnos en la sabiduría de la Iglesia, a través de la obra de Santo Tomás, desde una perspectiva psicológica. Tenemos la esperanza de que, al menos, esta investigación sirva de aliciente para nuevos y mejorados estudios sobre el papel de las virtudes en la psicología humana y su práctica clínica concreta.

En un mundo donde la ciencia empírica se erige como única verdad, el profesional no termina de dar respuesta a las necesidades del hombre. Por ello, resulta indispensable que reflexione acerca de quién es el sujeto que pide cita en su consulta y le expone su sufrimiento. El psicólogo católico no puede olvidar que el sufriente que acude a él es, ante todo, una creatura que depende existencialmente de Dios y está en camino hacia el encuentro con su Creador.

El psicólogo que así contempla su profesión se convierte, desde esta perspectiva, en colaborador eficiente de Jesucristo, único Médico de las almas. Una responsabilidad que solo puede asumir teniendo presente que, para quien sirve a Dios en los hermanos, siempre está dispuesta la gracia.

Bibliografía

FUENTES PRIMARIAS

SANTO TOMÁS DE AQUINO (1947-1960), *Suma de Teología*. Madrid: B.A.C.

___, (1999), *Il Male*. Milano: Rusconi.

FUENTES SECUNDARIAS

ABBAGNANO, N. (1973), *Historia de la Filosofía*. Tomo I. 2ª Ed. Barcelona: Montaner y Simón.

ALLERS, R. (1957), *Naturaleza y educación del carácter*. 5ª Ed. Barcelona: Labor.

ALLPORT, G. (1986), *La personalidad. Su configuración y desarrollo*. 8ª Ed. Barcelona: Herder.

ÁLVAREZ, M. (2015), *Increase of egocentricity as an index of psychopathology in personality disorders*. Tesis Doctoral Internacional. Universidad Abat Oliba CEU: Barcelona.

ANDEREGGEN, I. (2005), "Santo Tomás, psicólogo". *Revista Electrónica E-aquinas*. Año 3, p. 24-36.

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION (2015), *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales V*. España: Médica Panamericana.

ARISTÓTELES, *Acerca del Alma*. Biblioteca Básica Gredos. Versión on-line extraída de http://biblio3.url.edu.gt/Libros/2011/acer_alma.pdf, consultada el 20 de diciembre de 2015.

ARNOLD, M. (1969), *Emoción y personalidad. I Parte: Aspectos Psicológicos*. Buenos Aires: Losada.

ASOCIACIÓN DE EDITORES DEL CATECISMO (2010), *Catecismo de la Iglesia Católica*. 4ª Ed. España.

ASSOUN, P. (2001), *Introducción a la epistemología freudiana*. 1ª Ed. México: Siglo XXI.

BERMÚDEZ, J. (2003), *La humildad en las obras de Santo Tomás*. Tesis doctoral. Facultad de Teología de la Universidad de Navarra.

BEVILAQUA, F., CORREIA, G., GONTIJO, R., SANTOS, P., MOTA, T. (2013), "Estigma internalizado e autoestima: uma revisão sistemática da literatura". *Revista Psicologia: Teoría e Prática*, 15 (I), p. 116-129.

BEUCHOT, M. (2004), *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. 2ª Ed. Salamanca: San Esteban.

CANALS, F. (1954), "Sobre la recomendación de la doctrina de Santo Tomás". En *Cristiandad*, XI/239, p. 72-76.

CAPONNETTO, M. (2005), "Las dificultades de la psicología científica". *Revista E-Aquinas: año 3*.

___ (2015), *Santo Tomás de Aquino y la Ciencia del Alma. Una propuesta integradora*. Società Internazionale Tommaso d'Aquino. Consultado en <http://www.sitaroma.com> el 20 de diciembre de 2015.

CONCILIO VATICANO II, (1965), "Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual". Publicada el 7 de diciembre. Consultado en www.vatican.va el 3 de julio de 2015.

ECHAVARRÍA, M.F. (2015), *La Formación del Carácter por las Virtudes. Volumen II. Prudencia, Fortaleza, Justicia y Amistad: Propuestas terapéuticas y educativas*. Barcelona: Scire.

___ (2015), "Interdisciplinariedad, psicología y estudio del carácter: consideraciones epistemológicas". En: *La formación del carácter por las virtudes. Volumen I. Templanza e intemperancia: propuestas terapéuticas y educativas*. Barcelona: Ed. Scire. p. 11-26.

___ (2015), "Templanza e intemperancia. Actualidad psicológica de la concepción tomista de las virtudes". En: *La formación del carácter por las virtudes. Volumen I. Templanza e intemperancia: propuestas terapéuticas y educativas*. Barcelona: Ed. Scire. p. 27-62.

___ (2013), "Aportes de Rudolf Allers a la fundamentación antropológica de la psicoterapia". *Revista Espíritu*. Vol. LXII, núm. 146, p. 419-431.

___ (2013), *Corrientes de Psicología Contemporánea*. 2ª Ed. Barcelona: Scire Universitaria

___ (2012), *Apuntes de psicología general*. Manuscrito no publicado.

___ (2012), "La naturalización del alma en la psicología contemporánea". En: *Hombre/Animal. La disolución de una frontera*. Barcelona: Scire, p. 157-194.

___ (2009), *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires: UCALP.

___ (2004), "Rudolf Allers, psicólogo católico". *Revista Vida y Espiritualidad*. Enero – Abril, año 20, núm. 57, p. 73-105.

FERRATER, J. (1990), *Diccionario de Filosofía. Vol. III (K-P)*. 7ª Ed. Madrid: Alianza Editorial.

FORMENT, E. (2005), *Id a Tomás. Principios fundamentales del pensamiento de Santo Tomás*. 2ª Ed. Pamplona: Fundación Gratis Date.

FROMM, E. (1959), *El arte de amar*. Barcelona: Paidós.

JAMES, W. (1983), *Principios de psicología*. México: Fondo de Cultura Económica USA.

- JUANOLA, J.A. (2015), *Actualidad psicológica de la Teoría de los Sentidos Internos en Santo Tomás de Aquino*. Tesis Doctoral, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Abat Oliba CEU.
- LOBATO, A. (2000), "Josef Pieper y el humanismo tomista". Pontificia Universidad Católica de Chile. *HUMANITAS, Revista de Antropología y Cultura Cristiana*. Santiago de Chile, oct.-dic., núm. 20.
- MANZANEDO, M. F. (1984), *Las pasiones o emociones según Santo Tomás*. Instituto Pontificio de Filosofía "Santo Tomás". Madrid.
- MARTÍNEZ, J.; BARRAYCOA, J. (2012), *Hombre / Animal: la disolución de una frontera*. Barcelona: Scire Universitaria.
- MARTÍNEZ, E. (2015), *Santo Tomás de Aquino, Doctor Común de la Iglesia*. Consulta on-line desde Academia.edu, realizada el 15 de diciembre de 2015.
- ___ (2004), *Ser y Educar: Fundamentos de Pedagogía Tomista*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- MASLOW, A. (2003), *El hombre autorrealizado. Hacia una psicología del Ser*. Barcelona: Kairos. 15ª Ed.
- MILLÁN-PUELLES, A. (1966), *Fundamentos de filosofía*. 4ª Ed. Madrid: Rialp.
- PALET, M. (2015), "Interioridad y autoconcepto: la formación de la conciencia y la vida práctica". *La Formación del Carácter por las Virtudes. Volumen II. Prudencia, Fortaleza, Justicia y Amistad: Propuestas terapéuticas y educativas*. Barcelona: Ed. Scire. p. 293-313.
- PAPALIA, D., Y WENDKOS, S. (1990), *Psicología*. México: Mac Graw-Hill.
- PÉREZ, M.A., Y REDONDO, M.M. (2006), "Procesos de valoración y emoción: características, desarrollo, clasificación y estado actual". *Revista Electrónica de Motivación y Emoción*. Vol. IX, núm. 22, p. 7.
- PIEPER, J. (2007), *Las virtudes fundamentales*. 9ª Ed. Madrid: Rialp.
- PREVOSTI, A. (2014), "El autoconocimiento del yo según Santo Tomás". *Revista Espiritu*. Vol.LXIII, núm. 148, p. 381-402.
- RAMOS, J.M. (2012), "Autoestima y Trastornos de la Personalidad: de lo Lineal a lo Complejo". *Revista Clínica y Salud*: Madrid. Vol. 23, nº 2, p. 123-139.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2001), *Diccionario de la lengua española*. 22ª Ed. Consultado en <http://www.rae.es/rae.html> el 12 de julio de 2015.
- SELIGMAN, M. (2003), *La auténtica felicidad*. Barcelona: Ediciones B.

SELLÉS, J. F. (2012), *La soberbia según Tomás de Aquino*. Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Consultado en <http://encuentra.com/revista> el 15 de julio de 2015.

TITUS, C. (2012), "The Christian difference of habitus in virtuous acts, dispositions, and norms". En Revista Digital EDIFICATION. *The Transdisciplinary Journal os Christian Psychology*, vol. 6, issue 1.

VÁZQUEZ, A.J., JIMÉNEZ, R., VÁZQUEZ-MOREJÓN, R. (2004), "Escala de autoestima de Rosenberg: fiabilidad y validez en población clínica española". *Apuntes de Psicología*, vol. 2, nº 2, p., 247-255.

VERDIER, P. (2011), *Psicología y Psiquiatría. Textos del Magisterio Pontificio*. España: Biblioteca de Autores Cristianos.

VITZ, P. (2005), *Psychology in recovery*. Consultado en <http://www.firstthings.com> el 15 de enero 2016.