

Principios filosóficos para una teoría de la enfermedad psíquica y de la psicoterapia

Martín F. Echavarría

1. Introducción. Lo “psíquico”

El presente trabajo entronca con mis estudios anteriores sobre la enfermedad psíquica según santo Tomás de Aquino, y no son otra cosa que un desarrollo de las ideas contenidas en ellos.¹ De tal modo que se puede llamar a la que aquí desarrollo una teoría tomista de la enfermedad psíquica. Por razones de espacio, he reducido la cantidad de citas al mínimo posible. Los textos fundamentales del Aquinate se pueden encontrar en mis trabajos anteriores.

Utilizo la expresión enfermedad psíquica no sólo por retomar la tomasiana “*aegritudo animalis*”² sino también para acotar el objeto de estudio. No se desarrolla aquí una teoría que abarque todo el amplio abanico de las que hoy se llaman enfermedades o desórdenes mentales, sino que me centraré en un grupo de trastornos bien preciso: los desórdenes anímicos y del comportamiento que tienen causa anímica.

Es necesario aclarar que no es mi intención determinar las causas específicas y próximas de cada uno de los desórdenes psíquicos, sino poner los fundamentos que permitan luego desarrollar teorías específicas en el ámbito particular de cada trastorno. La que aquí explico es, entonces, una teoría general y filosófica de la enfermedad psíquica, que puede servir de marco conceptual a otras teorías específicas que se muevan en el terreno más concreto y más cercano a la práctica de los distintos desórdenes psíquicos.

Desde el punto de vista etimológico, lo psíquico es todo lo que pertenece al alma, por lo tanto equivalente a “anímico”. El alma es el principio actual de los seres vivos. Lo mismo vale para el alma espiritual del hombre. En este sentido amplio son tan psíquicos el intelecto como las capacidades nutritivas y reproductivas. Aunque el estudio de la vida vegetativa, aún de la humana, no se incluye hoy dentro de las disciplinas psicológicas, la psicología actual sí se ha ocupado de la inteligencia, aún cuando generalmente tiene de ella una concepción evolucionista, funcionalista y constructivista.

Pero en un sentido más limitado, que es el que asumiremos en este ensayo, se suelen llamar psíquicas las potencias sensitivas interiores y los apetitos y sus movimientos

¹ Cfr. M. ECHAVARRÍA, “La enfermedad psíquica (*aegritudo animalis*) según santo Tomás”, en *Proceedings of the International Congress on Christian Humanism in the Third Millennium: The Perspective of Thomas Aquinas*, Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, Vatican City 2006, 441- 453; *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*, Documenta Universitaria, Girona 2005, 435-662; “Santo Tomás y la enfermedad psíquica”, en AA. VV., *Bases para una psicología cristiana*, Ediciones de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 2005, 113-152.

² *In VII Ethicorum*, l.5, n. 1374 et 1379.

consiguientes, las pasiones o emociones. A esta región de la vida del alma se refiere santo Tomás con el adjetivo “animal” (v. g. *passio animalis*, *dolor animalis*, *aegritudo animalis*). Se trata no sólo del *anima ut anima*, del alma en cuanto forma (en contraposición al alma en cuanto substancia intelectual, es decir espiritual), sino de una región específica de ésta, aquella que el Aquinate llama “interior”. Cuando aquí se habla de enfermedad psíquica se trata de un desequilibrio de esta parte específica del alma, de los sentidos internos (sentido común, imaginación, cogitativa y memoria) y, muy especialmente, de los apetitos sensitivos (concupiscible e irascible).

Esta parte sensitiva interior puede ser considerada de dos modos³:

1) En sí misma. Es evidente que esta parte no es exclusiva del hombre, sino que la compartimos con los animales, dotados únicamente de alma sensitiva. Aún en el hombre esta parte tiene su propia actividad que es en cierto modo autónoma respecto de la parte racional. Los escolásticos llamaban “*sensualitas*” a las potencias apetitivas sensitivas consideradas independientemente de la razón. Por esta autonomía vital de la sensualidad, la razón y la voluntad no la pueden dirigir con gobierno despótico (como a los miembros exteriores, que si no hay enfermedad obedecen sin resistencia al mandato de la razón), sino con gobierno político (a la vida emocional no se le impone el mandato, sino que en cierto sentido se la “convence” razonando, meditando e imaginando).

2) En relación con la razón y la voluntad. Lo último que venimos de decir nos lleva a la segunda manera de considerar esta región de nuestra alma. La vida sensitiva y apetitiva interior, animal, está hecha (*nata est*) para ser guiada, educada, por la razón y la voluntad, para cuyo servicio y complemento existe. A diferencia de la parte vegetativa de la vida psíquica, que no puede ser influenciada por vía directa por la razón y la voluntad (sino a través de movimientos exteriores o de la afectividad sensitiva), estas facultades pueden ser influidas directa y deliberadamente por la parte racional. Por eso existen virtudes y vicios morales que tienen como sujeto apetitos sensitivos (¡y que, a través de éstos, afectan al cuerpo mismo!): la templanza y la intemperancia, la fortaleza y la debilidad, la clemencia y la crueldad, etc.⁴

2. Las distintas formas de vicio y de enfermedad

Ya se ha aclarado suficientemente lo que se entenderá por psíquico en el contexto de este ensayo. Paso entonces tratar el tema de la enfermedad. Habiendo mencionado en el párrafo anterior la noción de vicio, es importante señalar que los vicios, como toda

³ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 81; *De veritate*, q. 25.

⁴ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 60, a. 4.

disposición o hábito, pueden residir tanto en el cuerpo como en el alma, y ser entitativos u operativos.⁵

1) La enfermedad (corporal) es un ejemplo de vicio del organismo. Se trata de un hábito entitativo (que mejor sería llamar disposición) que dispone mal al organismo vivo respecto de su ser natural, que recibe del alma. La enfermedad corporal es un desequilibrio de los componentes del organismo, y tiene como causa una acción física que produce en el organismo una correlativa pasión que lo arrastra fuera de su disposición natural. En este padecimiento, el sujeto propio de la pasión es el cuerpo orgánico, que es el único que puede sufrir la transmutación en que se cumple propiamente la razón de pasión. Pero, enseña el Aquinate, el alma padece también *per accidens* por tres razones diversas: A) En toda pasión corporal, el alma es afectada accidentalmente en cuanto es forma substancial del cuerpo viviente; B) Algunas potencias del alma padecen (también *per accidens*), cuando la pasión afecta los órganos que le sirven de sostén (por ejemplo, cuando se lesiona el órgano de la memoria ésta como facultad padece *per accidens*, en cuanto es como la forma de ese órgano) o que son presupuesto de su acción (como si se lesionan los órganos de los sentidos internos, la razón no puede funcionar); C) El sentido del tacto también se dice que padece (*per accidens*) en cuanto el dolor, que se percibe por el tacto, es el sentimiento de la disolución de los componentes del organismo.⁶

Al igual que la pasión física, que es su causa, la enfermedad afecta al alma *per accidens*. Algunas de las llamadas “enfermedades mentales” son enfermedades en sentido estricto. Pensemos en tantas enfermedades del sistema nervioso (degenerativas, tóxicas, etc.) que alteran el funcionamiento de las facultades mentales o incluso hacen que algunas de ellas se pierdan totalmente. Estas enfermedades, en tanto que enfermedades, no son mentales sino *per accidens*. Como se ha dicho, no es este tipo de enfermedad el que centra mi interés en esta sede.⁷

2) Hay también vicios en la parte racional, hábitos (operativos esta vez) que disponen mal a las potencias apetitivas (razón y voluntad) respecto de sus objetos. Así tenemos los vicios de la razón (como la ignorancia y el error) y los vicios morales (de la voluntad o, como veremos, de las potencias imperadas por ella). Tanto la enfermedad como el vicio moral (que santo Tomás llama “*malitia*”, malicia) son hábitos viciosos. En las potencias vegetativas no hay hábitos operativos, ni tampoco en el sentido exterior (aunque sus órganos puedan sufrir

⁵ Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 71, a. 2, ad. 3.

⁶ Cfr. *De veritate*, q. 26, a. 3, co.

⁷ Cfr. E. KRAPF, *Tomás de Aquino y la psicopatología. Contribución al conocimiento de la psiquiatría medieval*, Index, Buenos Aires 1943.

del hábito entitativo de la enfermedad). Pero sí en los apetitos interiores y, en cierto modo, incluso en los sentidos interiores (como la memoria, que conserva el *experimentum*, que es la síntesis última de la vida sensitiva).⁸

3) Los vicios de esta parte sensitiva interior son de dos especies: A) por una parte están los desórdenes contra la recta razón. Se trata de inclinaciones del apetito en un sentido opuesto a la recta razón, que es aquella informada por el recto apetito del fin. Este tipo de vicio, aún cuando reside en la parte sensitiva, la afecta de un modo que podríamos llamar exterior, pues se trata de su adecuación a una regla propuesta por otra potencia, la razón. Por otra parte, se da formalmente este tipo de vicio, que es un vicio moral, cuando la voluntad consiente o impera esta inclinación.

B) Luego están los que santo Tomás llama vicios *contra natura*.⁹ La diferencia con los anteriores es ésta: no se trata aquí de desórdenes del apetito en relación con la regla exterior de la recta razón, sino respecto de la propia tendencia natural del apetito del hombre en cuanto animal. Por ejemplo: una cosa es excederse en el comer cosas dulces, que naturalmente agradan al apetito animal del hombre; esto puede ser gula. Otra cosa muy distinta es sentir placer en comer cucarachas o carne humana. Aquí hay un desorden objetivo, independiente de la cantidad (mucho o poca carne humana), que se debe a que tales objetos son contrarios a la tendencia natural apetito sensitivo humano. Este tipo de desorden es el que nos interesa profundizar en esta sede.

3. La enfermedad psíquica (*aegritudo animalis*)

Según santo Tomás las causas de estas inclinaciones *contra natura* pueden ser tres: a) un defecto innato en la constitución corporal; b) una enfermedad corporal; c) las malas costumbres.¹⁰ Las dos primeras pertenecen al orden de los hábitos entitativos. La última, al de los hábitos operativos. Cuando estas inclinaciones contra la naturaleza animal del hombre son causadas por la *prava consuetudo*, es decir cuando el desorden animal tiene una causa también animal (las costumbres, que dependen del conocimiento y del apetito) son llamadas por santo Tomás *aegritudo animalis* (literalmente “enfermedad animal”), que se puede traducir perfectamente como *enfermedad psíquica*, en el sentido restringido que hemos dado a la expresión psíquico o animal en el comienzo de esta comunicación: correspondiente al

⁸ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 50, a. 3.

⁹ Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, L. VII, c.5 y el correspondiente comentario de santo Tomás, quien acuña la expresión *aegritudo animalis*.

¹⁰ *Summa Theologiae* I-II q. 32 a. 7 in c.

conocimiento y afectividad interiores (sentidos internos y apetitos sensitivos).¹¹ A este género preciso de trastornos es al que se llama en el contexto de esta teoría “enfermedad psíquica”.

Esta enfermedad psíquica, en cuanto psíquica, es un tipo específico de desequilibrio de nuestras pasiones o emociones. Aunque las pasiones del alma sean tales en tanto que están unidas al cuerpo, es fundamental diferenciar la pasión animal de la pasión corporal, ya que esto permite distinguir la enfermedad corporal de la psíquica. Ya hemos dicho que la enfermedad corporal era resultado de una pasión corporal. La psíquica es tanto el resultado de una pasión animal, como consistente ella misma en una disposición del apetito animal. Las pasiones *animales* no son pasiones en tanto que animales, sino en tanto que los apetitos son potencias que funcionan como forma de determinados órganos. La pasión psíquica o animal es pasión porque implica un movimiento corporal, que es casi un efecto del afecto psíquico. El movimiento corporal consiguiente al apetito animal es una adecuación del cuerpo a manifestar y a actuar según la inclinación del afecto. Aquí también la potencia animal padece *per accidens*, en cuanto unida al órgano. Así como una acción corporal arrastra al cuerpo vivo fuera de su disposición natural por una pasión corporal; de modo semejante, las facultades sensitivas interiores son arrastradas fuera de su disposición natural, por las costumbres. Y esto por varias causas. Aristóteles señala tres: el vivir en una comunidad carente de buenas leyes (es una causa mas bien remota, como un caldo de cultivo de la enfermedad psíquica); fuertes traumas infantiles que, en una edad en que no se tiene control racional y volitivo de las propias facultades sensitivas interiores arrastra fuertemente la psique fuera de su disposición natural (se podría pensar también en fortísimos traumas de la vida adulta, como en las “neurosis de guerra”, por ejemplo); el exceso de malicia, que puede hacer que desde la misma voluntad se pervierta la tendencia natural del apetito animal, por ejemplo, por el afán de nuevas sensaciones.¹²

Este modo de pasión es irreductible a la pasión corporal y las inclinaciones generadas por la habituación en este nivel son irreductibles a la enfermedad corporal, aunque se puedan llamar también enfermedades *por analogía*. Por eso, *en cuanto tal*, la enfermedad psíquica (*aegritudo animalis*) es distinta tanto de la enfermedad corporal como de la *malitia*. Por

¹¹ *In VII Ethicorum*, I.5, n. 1374: “*Exemplificat de his quae fiunt contra naturam delectabilia ex consuetudine. Et dicit, quod quibusdam accidunt innaturales delectationes propter interiorem aegritudinem vel corruptionem proveniente ex consuetudine. Sicut quidam propter consuetudinem delectantur evellere sibi pilos, et corrodere ungues, et comedere carbones et terram, nec non et uti coitu masculorum. Omnia autem praedicta, quae sunt contra natura delectabilia, possunt reduci ad duo. Quibusdam enim accidit ex natura corporalis complexionis, quam acceperunt a principio. Quibusdam vero accidunt ex consuetudine, puta quia consueverunt ad huiusmodi a pueritia. Et simile est de his qui in hoc incidunt ex aegritudine corporali. Nam prava consuetudo est quasi quaedam aegritudo animalis*”.

¹² *In VII Ethicorum*, I. I, n. 1303.

semejanza con la enfermedad corporal se la llama enfermedad animal, pues la noción de enfermedad se realiza primero y según su pleno significado propiamente en la enfermedad corporal, y secundariamente se aplica a lo anímico pero no según su completo significado. Por semejanza con el vicio contra la razón se la llama *malicia o incontinencia* (patológica o “bestial”). En ambos casos se trata de un analogía de proporcionalidad metafórica.¹³

Aristóteles y santo Tomás dicen que estos desórdenes se pueden dar en el campo de todos los vicios, y ponen ejemplos que corresponden a los ámbitos de lo que hoy se llama *trastornos de la personalidad y neurosis*: lujuria contra natura (onanismo, homosexualidad, zoofilia, etc.); inclinaciones antisociales o sádicas; fobias; canibalismo; trastornos de la conducta alimentaria.¹⁴ En todos los casos, bien diversos por sus causas y gravedad, el apetito sensitivo humano ha sido desviado de la inclinación connatural a la especie.

4. Enfermedad psíquica y desorden moral

De lo dicho queda bien clara la especificidad de la enfermedad psíquica respecto de la enfermedad corporal y de la malicia. Esto no quita que entre estas distintas especies analógicas de vicio haya a veces muy estrechas relaciones. Es bien sabido que muchas enfermedades (llamadas psicósomáticas) son disparadas por motivos psíquicos. Aunque la vida vegetativa no puede ser movida desde dentro voluntariamente, la vida sensitiva asienta sobre órganos que viven con vida vegetativa. Así como una enfermedad corporal puede dañar el funcionamiento psíquico, en modo inverso, también un desequilibrio psíquico puede alterar el funcionamiento orgánico y vegetativo. Pero en este caso las relaciones no son tan unívocas. No sólo la *aegritudo animalis* puede ser el detonante de una enfermedad psicósomática, sino también una vida de vicio “normal” e incluso la virtud misma (*per accidens*, porque *per se* la virtud, en la medida en que es según la naturaleza es saludable), pues el ejercicio de la virtud moral (especialmente de las virtudes cristianas) nos puede poner en situaciones y ambientes en los cuales nuestro organismo padezca un fuerte *stress*. De aquí no se puede deducir que la vida virtuosa sea patógena, sino que el mundo está muy mal y que, por lo tanto, la vida según la verdadera naturaleza del hombre se hace muchas veces muy difícil.

¹³ La palabra “semejanza” (*similitudo*) es utilizada por el Aquinate para referirse a la analogía metafórica. Tanto el vicio como la enfermedad se dicen de la *aegritudo animalis*, “por semejanza” (“*per similitudinem*”). Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 9, co: “Un nombre puede ser comunicable de dos maneras: propiamente o por semejanza. Propiamente es comunicable lo que es comunicable a muchos según toda la significación del nombre. Es comunicable por semejanza lo que es comunicable según algo de lo que se incluye en la significación del nombre. Así, el nombre *león* se comunica propiamente a todos aquellos en los que se encuentra la naturaleza que se significa por este nombre, *león*. Pero es comunicable por semejanza a aquellos que participan de algo leonino, como de la audacia o de la fortaleza, a los que se los llama metafóricamente leones.”

¹⁴ Cfr. M. ECHAVARRÍA, “La enfermedad psíquica (*aegritudo animalis*) según santo Tomás”, 447-449.

En cambio, la relación entre *aegritudo animalis* y malicia puede ser muy estrecha. Aun manteniendo la diferencia entre ambas, es claro que muchas veces hay una profunda relación. Es cierto que según su concepto es posible admitir la existencia de enfermedades puramente psíquicas en las que el uso de la razón se hubiera perdido completamente, a tal punto que no hubiera responsabilidad de ningún tipo sobre las propias inclinaciones y conductas. Pero muchas veces, tal vez en la mayoría de los casos, en la medida en que no se pierde completamente el uso de la razón (aunque naturalmente haya alteraciones cognitivas que derivan de la interrelación entre afectividad y potencias cognitivas), hay una cierta responsabilidad (a veces en la causa, como en el ejemplo aristotélico mencionado antes, otras veces después de ya causado el desorden).¹⁵ Esto es así porque, según la antropología tomista, la parte animal está hecha para ser guiada por la razón. La sensualidad humana no debe entenderse como una realidad cerrada en sí misma e inaccesible por completo a la influencia racional y volitiva, sino que, muchas veces, aunque con trabajo, es accesible a su guía. Esto explica por qué algunos desórdenes, como la homosexualidad, pueden ser a la vez calificados como una enfermedad psíquica y como un desorden moral.

5. Consecuencias psicoterapéuticas

De lo dicho se siguen importantes consecuencias para la psicoterapia. En primer lugar, queda de manifiesto su especificidad frente a la terapia médica en sentido estricto. Ésta se ocupa de la enfermedad corporal en cuanto tal, a través de distintas técnicas que influyen principalmente desde lo corporal. La psicoterapia, en el sentido restringido del tratamiento de la *aegritudo animalis*, en la medida en que apunta a las causas psíquicas de un trastorno que tiene que ver con otro orden, el orden “animal”, implica el uso de medios psíquicos.

En segundo lugar, es claro que se pueden desarrollar, y se han desarrollado, técnicas de diagnóstico y de terapia psíquicos. No se puede negar la necesidad de este aspecto técnico en gran parte de los desórdenes “animales” (más allá de la opinión que nos merezcan las técnicas efectivamente disponibles hoy, y la diversidad de métodos y escuelas). Sin embargo, la importancia de este aspecto no debe eclipsar el hecho fundamental: la psicoterapia no se puede aplicar si la persona no tiene un cierto grado de comprensión intelectual de su problema y de dominio, por pequeño que sea, de su voluntad. Como la parte sensitiva está hecha para ser gobernada por la racional, la psicoterapia implica siempre un aspecto moral, que es

¹⁵ Jean-Claude Lachet lo explica del siguiente modo: “Les maladies psychiques ne sont pas, comme les maladies spirituelles, indépendantes. D’autre part, elles ont une indépendance moindre que les maladies corporelles: les troubles *sui generis* sont plus rares dans la sphère psychique. Les maladies psychiques sont le plus souvent provoquées soit par des maladies corporelles, soit par des maladies spirituelles, soit par une intervention extérieure de type démoniaque, soit par la conjugaison de plusieurs de ces facteurs”; (J.-C. LARCHET, *L’inconscient spirituel*, Les Éditions du Cerf, Paris 2005, 16-17).

esencial y definitorio. No se puede reducir la praxis psicoterapéutica a una mera aplicación técnica de la psicología científica. Aun cuando este aspecto pueda estar presente, es esencial e imprescindible la guía prudente del psicoterapeuta y, por lo tanto, el compromiso de toda su personalidad (pues en la prudencia están conectadas todas las virtudes morales).¹⁶

Como según santo Tomás no se puede adquirir perfectamente la virtud moral proporcionada a nuestras fuerzas connaturales sin la ayuda sanante de la gracia¹⁷, una psicoterapia completa e ideal es aquella que se hace en un contexto antropológico y práctico en el que los aspectos técnicos y morales naturales son reforzados y alimentados por todos los recursos que la gracia pone a disposición de nuestra vida, especialmente los sacramentos y la oración. Rudolf Allers decía que la psicoterapia implicaba una *metánoia*. Evidentemente, muchos desórdenes psíquicos puntuales se pueden superar sin una conversión radical, con una asunción de la responsabilidad sobre sí parcial. Esto es innegable desde la experiencia. Pero una terapia que busque no sólo la desaparición del síntoma sino el logro de un desarrollo pleno de la personalidad implican un cambio radical y el auxilio de la gracia. Así lo decía Josef Pieper: “[...] raro será que obtenga éxito la curación de una enfermedad psíquica nacida de la angustia por la propia seguridad, si no se la hace acompañar de una simultánea "conversión" moral del hombre entero; la cual a su vez no será fructuosa, si consideramos la cuestión desde la perspectiva de la existencia concreta, mientras se mantenga en una esfera separada de la gracia, los sacramentos y la mística”.¹⁸

¹⁶ Dice con razón Larchet (*op. cit.*, 15): “[...] la vie psychique ne peut être considérée comme un simple jeu, mécanique, de forces dont il s’agirait simplement de contrôler la puissance et l’harmonie. Et le psychothérapeute ne saurait être considéré comme un équivalent de ce qu’est l’orthopédiste ou le cardiologue pour le domaine somatique.” Al tratar de la prudencia militar, santo Tomás ya había demostrado la posibilidad de una actividad que implique el dominio de técnicas, pero que en lo esencial es ejercicio de la virtud de la prudencia; cfr. *Summa Theologiae* II-II q. 50 a. 4 ad 1: “El militar puede ser un arte en cuanto tiene ciertas reglas para usar bien algunas cosas exteriores, como las armas y los caballos, pero en cuanto se ordena al bien común tiene más razón de prudencia”.

¹⁷ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 109, a. 2.

¹⁸ J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Rialp – Quinto Centenario, Bogotá 1988, 214. Gerard Van den Aardweg, psicoterapeuta holandés especialista en el tratamiento de homosexuales, sugiere esto mismo; cfr. G. J. M. VAN DEN AARDWEG, *The Battle for Normality*, Ignatius Press, San Francisco 1997, 130: “Such an approach, Christian and psychological, is, on the whole, the best guarantee for change.” Este autor señala también la necesidad del compromiso moral y la insuficiencia de la terapia psicoanalítica: “no psychotherapy can provide sudden liberation, as is pretended by certain ‘schools’, by unblocking repressed memories or emotions. [...] What is required is much common sense and quiet, daily perseverance” (*ib.*, 92-93). Algo semejante decía Pío XII, proponiendo una alternativa al psicoanálisis: “Sería mejor, en el dominio de la vida instintiva, conceder más atención a los métodos indirectos y a la acción del psiquismo conciente sobre el conjunto de la actividad imaginativa y afectiva. Esta técnica evita las desviaciones señaladas. Tiende a esclarecer, curar y dirigir” (Pío XII, *Alocución a los participantes al I Congreso Internacional de Histopatología del Sistema Nervioso*, AAS, XXXIV (1952), 783-784).

Martín F. Echavarría

“Principios filosóficos para una teoría de la enfermedad psíquica y de la psicoterapia”

Resumen

En esta comunicación se hace un intento de poner de manifiesto las consecuencias teóricas y prácticas de la concepción tomasiana de la enfermedad psíquica expuesta por el autor en otros artículos. Santo Tomás distingue de la enfermedad mental con causa orgánica y de la malicia lo que él denomina enfermedad animal (*aegritudo animalis*). Se trata de un desorden específico de la parte sensitiva interior (cognoscitiva y apetitiva), que se puede llamar enfermedad y vicio por analogía. A pesar de su especificidad, este trastorno guarda estrechas relaciones con el desorden moral. A partir de aquí se sacan conclusiones que afectan la práctica de la psicoterapia.

Curriculum del autor

- Doctor en Filosofía por el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum (Roma, 2004).
- Licenciado en Psicología y en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires, 1997 y 1999).
- Vicedecano de Psicología en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universitat Abat Oliba CEU (Barcelona, España), de cuya Licenciatura en Psicología es Director desde su creación en el curso 2003-2004.
- Profesor de las asignaturas Historia de la Psicología, Corrientes de Psicología Contemporánea y Psicología de la Personalidad, en la Licenciatura en Psicología de la Universitat Abat Oliba CEU.
- Coordinador de la Cátedra de Estudios Tomistas del Instituto Santo Tomás de la Fundación Balmesiana (Barcelona), donde es profesor desde el curso 2006-2007 de una Diplomatura en Estudios Tomistas.
- Ha sido profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina (1996-1999) y en el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum (2001-2003), así como profesor invitado en varias universidades entre las cuales la Universidad de los Andes (Santiago de Chile, 2006), la Pontificia Università della Santa Croce (Roma, 2007) y la Universidad Europea de Roma (Roma, 2007).
- Autor de artículos y capítulos sobre temas de psicología y filosofía, así como autor de los libros *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según santo Tomás de Aquino*, Documenta Univeristaria, Girona 2005 y *De Aristóteles a Freud. Ensayo de filosofía de la historia de la psicología* (en prensa).
- Casado con Marina Villasuso y padre de tres hijos (Josefina, José Ignacio y Tomás Agustín).