

Ángel UBACH ROYO

CONOCIMIENTO Y AMOR DE SÍ MISMO.
FUNDAMENTOS DE UNA TEORÍA TOMISTA DE
LA PERSONALIDAD

*Trabajo de Fin de Máster
dirigido por
Martín ECHAVARRÍA*

Universitat Abat Oliba CEU
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
Máster Universitario en Estudios Humanísticos y Sociales
Departamento Humanidades y Ciencias de la Educación
2014

Resumen

Estudio del conocimiento y del amor de sí mismo como aspectos subyacentes de la personalidad en orden al posterior desarrollo de una teoría tomista de la personalidad. Este trabajo, sin embargo, se limita a exponer la relación existente entre conocimiento, amor, personalidad y felicidad.

Resum

Estudi del coneixement i de l'amor de si mateix com a aspectes subjacents de la personalitat amb la finalitat de desenvolupar, posteriorment, una teoria tomista de la personalitat. No obstant, aquest treball es limita a exposar la relació existent entre coneixement, amor, personalitat i felicitat.

Abstract

Study of self-knowledge and self-love as underlying aspects of personality in order to develop a thomistic theory of personality. Nevertheless this document is just a brief explanation of knowledge, love, personality and happiness relationship aspects.

Palabras claves / Keywords

Conocimiento de sí mismo — Amor de sí — Personalidad — Autoconcepto — Identidad — Autoestima — Memoria — Tomás de Aquino

Coneixement de sí mateix — Amor de sí — Personalitat — Autoconcepte — Identitat — Autoestima — Memòria — Tomás de Aquino

Self-knowledge — Self-love — Personality — Self-concept — Identity — Self esteem — Memory — Thomas Aquinas

Sumario

Introducción.....	9
I. El conocimiento de sí mismo.....	11
1. El conocimiento de sí mismo a través de lo sensible.....	12
1.1. El conocimiento sensitivo.....	12
1.2. El conocimiento intelectual.....	19
2. El conocimiento que el alma tiene de sí misma.....	23
2.1. Por especie.....	23
2.2. Por esencia.....	24
3. Identidad, rol y otros conceptos.....	26
II. El amor de sí mismo.....	31
1. Introducción al concepto de apetito.....	31
2. Clasificación de los tipos de amor.....	32
2.1. Apetito natural.....	33
2.2. Apetito sensitivo.....	35
2.3. Apetito intelectual o voluntad.....	37
3. El amor a sí mismo.....	40
3.1. El amor a sí mismo del conocimiento esencial y del conocimiento por especie.....	43
4. El papel de los padres en el amor de sí mismo.....	45
4.1. El origen paterno del amor de sí por esencia.....	45
4.2. El origen paterno del amor de sí por especie.....	48
4.3. Diferencias entre el amor paterno y materno.....	51
5. El amor de sí mismo como fundamento de la felicidad.....	54
5.1. Conocimiento, amor y personalidad.....	54
5.2. La felicidad en santo Tomás.....	55
6. Las desviaciones en el amor: el odio a sí mismo.....	60
Conclusión.....	69
Bibliografía.....	73

Introducción

Existen en la actualidad gran cantidad de trabajos y libros de autoayuda acerca de la importancia del autoconocimiento, de la forja de la propia identidad o de la autoestima. Tales conceptos, muchas veces, son vagamente definidos y poseen un contenido poco preciso que lleva a una comprensión de estas realidades, cuanto menos, superficial. La gran mayoría de veces, sus autores no saben identificar qué engloban estos conceptos o con qué otros términos limitan. Otras, el significante llega a tener un significado tan amplio que se pierde el sentido preciso de la palabra. Estos trabajos, sin embargo, no dejan de tener una raíz verdadera.

En este trabajo pretendemos mostrar la postura de santo Tomás de Aquino respecto de estos temas para comprender la profundidad que entrañan. Para ello no utilizaremos tales términos: autoconocimiento, autoestima, etc., puesto que pueden llevar a equívocos, sino los de conocimiento de sí mismo y amor de sí mismo. Será de la mano del Aquinate que comprenderemos qué implican y hasta dónde alcanza su significado.

Nuestro interés por estos temas surge de la hipótesis por la que, siguiendo a santo Tomás, afirmamos que la personalidad se desarrolla en base a estas realidades. Es decir, que veremos qué lugar ocupan el conocimiento y el amor de sí mismo dentro de la antropología tomista y cómo éstos se interrelacionan con el desarrollo de la personalidad.

Con tal fin, realizaremos un recorrido por los distintos tipos de conocimiento de uno mismo según la postura tomista, empezando por el conocimiento abstraído por los sentidos externos y llegando al conocimiento del alma de sí misma mediante su esencia. Una vez hecha esta explicación sobre el conocimiento, lo relacionaremos con algunos conceptos contemporáneos.

En la segunda parte del trabajo, gracias a la explicación de este conocimiento de uno mismo, podremos hablar del amor que una persona se profesa a sí misma. Para ello veremos los tipos de amor, pasando del apetito natural, hasta llegar a la voluntad, pues sólo así empezaremos a comprender el concepto del amor a la luz de la visión tomista.

También hablaremos de cómo todo amor involucra dos aspectos, el qué y el para quién. Tal distinción nos llevará a la comprensión de que es el amor a sí mismo lo que permite el amor hacia las otras cosas, siendo el principio de la dinámica del ser humano.

Con esto en mente, profundizaremos en la dinámica del amor de sí mismo distinguiendo los niveles de amor de sí. Asimismo, veremos la importancia del amor de los padres en el desarrollo del amor de uno mismo; y cómo, gracias a éste, la persona se hará consciente del bien que está llamado a contemplar.

Finalmente, haremos también mención del llamado odio de sí mismo. Tal apunte no será sólo para una primera aproximación de las desviaciones del amor de sí, sino también para una mayor iluminación de lo que implica el verdadero amor de sí. Como veremos, el odio de sí mismo es, en realidad, un amor desordenado de sí y, como tal, puede llevar a desviaciones severas en la personalidad.

I. EL CONOCIMIENTO DE SÍ MISMO

Cuando santo Tomás habla de cómo la persona conoce, no lo hace en un plano particular, sino general y universal. Así, el santo habla de cómo el alma, unida al cuerpo, entiende lo corporal (*Suma Teológica* I, q. 84, 85 y 86 y *De Veritate* q. 10 a. 2, 4 y 6), de cómo el alma se conoce a sí misma y lo que hay en ella (*Suma Teológica* I, q. 87 y *De Veritate* q. 10 a. 8 y 9) y de cómo el alma conoce lo que está por encima de ella (*Suma Teológica* I, q. 88 y *De Veritate* q. 10 a. 11).

En este trabajo nos será útil conocer la visión tomista de los dos primeros puntos, es decir, cómo el alma entiende lo corporal y cómo el alma se conoce a sí misma –es en este punto, especialmente en el conocimiento del alma por esencia, en el que santo Tomás trata con mayor cercanía el tema del conocimiento particular de sí mismo (*De Veritate* q. 10 a. 8) –. Aunque es cierto que Santo Tomás no lo aplica al conocimiento particular que la persona tiene de sí misma, sus bases sobre cómo la persona conoce nos servirán para plantear el cómo la persona se conoce.

Para ello, aunque el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo es unitario, o al menos debe tender a ello, estableceremos con el Aquinate la diferencia entre un conocimiento sensible de sí mismo y un conocimiento puramente espiritual. Será por estas dos vías cognoscitivas que podremos llegar al conocimiento global que la persona tiene de sí misma, intentando seguir la brillante conclusión de Bofill (1956):

Nuestro entendimiento, si quiere conocer a su objeto ‘complete et vere’, debe tener al mismo tiempo (y *precisamente* en función y bajo la actuación de dicho ‘objeto’ algún conocimiento:

- a) De la *materia* en que tal estructura objetiva se realiza como en su sujeto; y ello, *según su modo de ser individual* (problema del concurso de la sensibilidad a la síntesis concretiva del juicio intelectual humano y de la ‘*conversio ad phantasma*’. En otras palabras: de la subsunción, bajo la unidad superior del entendimiento, de las determinaciones sensibles del objeto).
- b) *Del Acto existencial* que corona, según santo Tomás, la estructura ontológica de los seres (problema del carácter sintético de la noción tomista de ‘ens’ [‘ens participium’] (pp. 83-84).

1. El conocimiento de sí mismo a través de lo sensible

1.1. El conocimiento sensitivo

Según santo Tomás de Aquino, todo conocimiento implica la “posesión *inmaterial* de la forma de la cosa conocida” (Echavarría, 2005a, p. 130). Tal inmaterialidad no sólo se da a nivel intelectual, sino también a nivel sensitivo. En este sentido afirma Sanguineti (2007):

El acto de sentir es, si queremos, una ‘formalidad’ de la mano, pero en un sentido muy distinto de las formalidades corpóreas inanimadas y vegetativas. La sensación es *un acto no destinado a la función de estructurar una materia*, como sucede, en cambio, en las formalidades inanimadas y vegetativas. La sensación supera la mera función organizativa, inaugurando así la *dimensión subjetiva* de la realidad (p. 63).

Será empezando por los sentidos externos, por esa sensación inauguradora de la dimensión subjetiva de la realidad, que nos iremos conociendo. Por este motivo, por el hecho de que el hombre conozca lo corporal, y con ello su cuerpo, a través de los sentidos, es por lo que pensamos que es necesario empezar por este nivel.

Los sentidos se dividen en sentidos externos e internos (*Suma Teológica* I, q.78, a.4 in c), siendo los primeros aquellos que perciben su objeto de modo inmediato y los segundos los que perciben su objeto de otro sentido. Dentro de los sentidos externos, santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, afirma la existencia de cinco sentidos distintos según el género del objeto que percibe: tacto¹, gusto, olfato, oído y vista.

El sentido más esencial y, por ello, el primero del que debemos hablar es el tacto. El tacto es el único sentido que poseen todos los animales, “por primitivo que sea, aunque sea unicelular” (Echavarría, 2005a, p. 131). El tacto es, pues, la frontera entre la vida vegetativa y sensitiva. Y no sólo eso sino que “en todos los demás sentidos hay algo de tacto, pues en él se cumple la esencia de lo sensorial” (Echavarría, 2005a, p. 131).

¹ Para Aristóteles y santo Tomás, coherentemente con lo que hoy sabemos, bajo el nombre de tacto se encierran en realidad varios sentidos específicamente distintos –el del calor y el frío, lo duro y lo blando, lo húmedo de lo seco, etc.–, por lo que en realidad los sentidos no son cinco, sino más (*Suma Teológica* I, q. 78, a. 3 ad 3).

Por todo esto, cabe imaginar que, si es el sentido más esencial y primitivo, será a partir de éste que empezará nuestro autoconocimiento, percibiéndonos como un cuerpo distinto de otros y que se sitúa en un espacio concreto. La falta, sin embargo, de madurez del sentido externo al principio de la vida, llevará a no distinguir correctamente entre uno mismo y los otros. Es por esto que muchos autores afirman que no será hasta un período entre los dos a seis, que el niño no se sentirá físicamente separado de la madre (Dio, 2009).

El tacto, esencial por su manifestación de lo conveniente o no a la vida, se encuentra claramente presente en el gusto y en el olfato, ayudando a percibir la conveniencia o inconveniencia de un alimento presente (gusto) o lejano (olfato). Por último, los sentidos externos más perfectos son la vista y el oído, puesto que dan un conocimiento más amplio de la realidad (Echavarría, 2005a, p. 132).

A través de los sentidos externos se perciben tanto los sensibles propios (objetos perceptibles por un solo sentido) y los sensibles comunes (objetos perceptibles por más de un sentido). El sensible común, que puede hacer referencia a la figura, tamaño, número, movimiento y quietud, no es, como suele pensarse actualmente, “una construcción de la psique humana, ni una elaboración de los datos sensoriales brutos, sino que viene dado ya en la sensación” (Echavarría, 2005a, p. 132).

Así, mediante, los cinco sentidos externos, se dará una impresión cambiante de uno mismo. Sin embargo, no habrá conocimiento sensible sin sentidos internos. Santo Tomás explica la necesidad que tenemos de ellos, tanto los animales racionales como irracionales, de la siguiente manera:

Hay que notar que para la vida de un animal perfecto se requiere no solamente que perciba la realidad presente, sino también la que está ausente. De otra manera, como el movimiento y la acción del animal siguen a una percepción, el animal no se movería en la búsqueda de cosas alejadas; lo cual es contrario a lo que vemos, sobre todo, en los animales de movimiento progresivo, que se mueven hacia un objeto ausente que ellos han percibido. Es necesario, por tanto, que el animal reciba, mediante el alma sensitiva, no sólo las especies de los objetos sensibles mientras con su presencia lo están inmutando, sino también que las retenga y conserve. Mas recibir y retener se atribuyen en los seres corporales a principios distintos (*Suma Teológica* I, q.78, a.4 in c).

Para conocer cuáles serían éstos, el Aquinate considera su objeto, ya sea la percepción de los datos en orden a su unificación, por lo que hablaríamos del sentido común; la retención, conservación de lo conocido y reproducción en una imagen, la imaginación; la captación del carácter conveniente o nocivo de aquello percibido, la estimativa o cogitativa (en el hombre); la conservación de las “intenciones” captadas por la estimativa y el reconocimiento de aquello como algo sentido anteriormente, la memoria.

Serían, pues, cuatro, de los cuales en la psicología contemporánea sólo se reconoce claramente la memoria debido a no considerar tales aspectos según el objeto sino sólo bajo criterios meramente fisiológicos (Echavarría, 2005a). En este sentido partiendo del mismo Santo Tomás podemos deducir que no es desde el estudio del cerebro que comprenderemos el alma, ni en su dimensión sensitiva, sino al revés: “no son las potencias por razón de los órganos, sino los órganos para las potencias” (*Suma Teológica* I, q.78, a.3 in c).

A continuación, vamos a describir brevemente cada uno de los sentidos internos para ver su alcance y su profundidad, relacionándolos con el conocimiento sensible de sí mismo.

El primer sentido interno a considerar es el sentido común, que recibe ese nombre por ser “raíz y principio común de los sentidos externos” (*Suma Teológica* I, q.78, a.4 ad 1). Con esto, Santo Tomás indica que los sentidos externos emanan del sentido común que, a su vez, “es como la conciencia sensible, porque con el sentido común se conoce lo que conocen los sentidos externos, que son como sus instrumentos, y además el acto de conocer del sentido exterior” (Echavarría, 2005a, p. 133). Por él, se conocen los actos de los sentidos externos (puesto que el ojo no ve que ve, ni el olfato huele que huele) y se diferencian, y se tiene un conocimiento unificado de la realidad sensible:

Cada sentido juzga del objeto sensible que le es propio, distinguiéndole de otras cualidades que caen también bajo el ámbito del mismo sentido, como lo blanco de lo negro o de lo verde. Pero ni la vista ni el gusto pueden distinguir lo blanco de lo dulce, por cuanto el que discierne entre dos cosas es forzoso que conozca las dos. Por tanto, es preciso que sea de la competencia del sentido común el juicio de discernimiento a que se refieran, como a su término común todas las peroraciones de los sentidos; y asimismo que perciba las modificaciones intencionales de los sentidos, como cuando uno

ve que ve. Pues a esto no alcanza el propio sentido, el cual no conoce sino la forma de lo sensible por la que es inmutado, en cuya inmutación se consuma la visión, y de la cual se sigue otra inmutación en el sentido común, que percibe la visión misma (*Suma Teológica* I, q.78, a.4 ad 2).

Esa impresión que de nosotros mismos recogen los sentidos externos queda unificada por el sentido común (Rodríguez, 1993). No debe parecernos paradójico el hecho de que nuestro conocimiento interno comience en los sentidos externos. Es mediante estas 'herramientas' del sentido común, que podremos obtener una primera unificación sensible de nosotros mismos.

Esta información unificada es recibida por la imaginación o fantasía que forma una imagen o fantasma del objeto percibido y la retiene y conserva: "La imaginación, reproduce en sí la inmutación recibida del sentido, formando la imagen que será el punto de partida de la actividad de los otros sentidos interiores" (Echavarría, 2005a, p. 134). El mismo santo Tomás la define como un depósito de formas recibidas por los sentidos.

Además, el hombre, mediante su potencia imaginativa, puede combinar la información particular recibida, de forma que, por un lado, puede usar tal imaginación de forma creativa (unir las imágenes de montaña y oro y crear una montaña de oro imaginada) y, por otro, puede percibir la realidad de forma distorsionada, adjuntando frecuentemente a los datos de los sentidos externos un contexto imaginado que a veces se aleja de la realidad (Echavarría, 2005a). Sería por la imaginación y no tanto por los sentidos externos que muchas veces realizaríamos juicios erróneos sobre lo percibido.

Con la paulatina maduración del niño las imágenes de sí mismo serán cada vez más nítidas y a la vez con mayor carga de significado. El niño no sólo tendrá una visión sensible unificada de la realidad y, en este caso, de sí mismo, gracias al sentido común, sino que además podrá retener tal imagen e imaginarse haciendo cosas distintas de las que hace, desde jugar de manera fantástica a algún deporte, hasta volar gracias a la potencia imaginativa. También será por la falta de madurez de la imaginación que los niños alterarán la realidad llegando a decir cosas que en un principio podrían parecernos mentiras (Guerra, 1942); aunque también puede quedar alterada por la inmadurez de otras potencias (Rodríguez, 1993).

A parte de los sensibles propios y comunes, los sensibles *per se*, Santo Tomás habla de los sensibles *per accidens* o *intentiones insensatae*. Éstos no se captan por los sentidos externos pero los suponen, como la utilidad, nocividad, etc.:

Estas intenciones puras no pueden ser abstraídas de las formas. La pasión irascible que despierta el pecho rojo de un pardillo macho frente a otro macho o la concupiscible que despierta frente a una hembra, no se debe al grado de intensidad del color. El rojo, según se ve, es intencionalmente neutro [...] La suma de colores, sonidos, olores, figuras, movimientos, en síntesis, la suma de los sensibles propios y comunes no pueden generar una intención (García, 1997, p. 401).

Al conocimiento de estas “intenciones” se ordenan la estimativa o cogitativa y la memoria, mientras que el sentido común y la imaginación se ordenan al conocimiento de los sensibles *per se*.

La estimativa, que en el hombre es llamada cogitativa o razón particular, capta los valores concretos de la realidad, como el carácter de conveniente o nocivo. En el siguiente texto de santo Tomás veremos con claridad la necesidad de esta facultad para la aprehensión de los significados subjetivos de los estímulos externos:

Hay que tener en cuenta que, si el animal se moviese impulsado solamente por lo que deleita o mortifica a los sentidos, no habría necesidad de atribuirle más que la aprehensión de las formas sensibles, que le producirían deleite o repulsión. Pero es necesario que el animal busque unas cosas y huya de otras, no sólo porque sean convenientes o nocivas al sentido, sino también por razón de otras conveniencias y utilidades o perjuicios. Y así, la oveja que ve venir al lobo huye, no por lo repulsivo de su figura o color, sino como de un enemigo de su naturaleza; e igualmente el pájaro recoge pajas no por placer sensible, sino porque son útiles para construir su nido. Por eso le es preciso al animal el percibir esas intenciones que no percibe el sentido exterior, y, además, que existe en él un principio propio para esta percepción, puesto que la percepción de las formas sensibles proviene de la inmutación del sentido, mas no así la de estas representaciones (*Suma Teológica* I, q.78, a.4 in c.).

Mientras que la estimativa animal viene signada por un instinto natural, las intenciones en el hombre se perciben por una comparación, de ahí que reciba un

nombre específico: “confronta estas intenciones particulares como la intelectualiza confronta las universales” (*Suma Teológica* I, q. 78, a. 4 in c.).

Por su racionalidad y por medio de las virtudes el hombre podrá llegar a ordenar su cogitativa de forma que ésta perciba como conveniente o inconveniente no ya lo que puede ser necesario para la satisfacción de apetitos sensitivos, sino aquello que conviene a la totalidad de la persona según el orden de la recta razón:

La mente rige las facultades inferiores, y de esa manera alcanza los singulares mediante la razón particular, que es una cierta potencia de la parte sensitiva, que compone y divide las intenciones individuales, que con otro nombre se llama cogitativa, y tiene un órgano determinado en el cuerpo [...] en efecto, el juicio universal que la mente tiene respecto de las cosas operables no puede ser aplicado a un acto particular, salvo mediante una cierta potencia intermedia que aprehenda el singular, de tal modo que se produzca un cierto silogismo, cuya premisa mayor sea el universal que es el juicio de la mente, y por su parte la premisa menor sea el singular que es la aprehensión de la razón particular, y la conclusión sea la elección de la obra singular, como es claro a partir de lo que se encuentra en el libro III de *Sobre el alma* (*De Veritate*, q. 10, a.5 in c.).

Mientras que mediante los sentidos internos llamados formales, sentido común e imaginación, la persona sólo tendrá esa imagen sensible de sí mismo de la que hablábamos, la cogitativa será la que enriquezca tal imagen con significados particulares. Siguiendo en la línea del ejemplo anterior, imaginemos a un joven que quizás es algo torpe psicomotrizmente y no muy bueno haciendo deporte, esto podría llevarle a no relacionar esa actividad con una pasión prosectiva. Vemos, pues, que se incluyen en este nivel los significados de las cosas en relación a la persona: aspectos tanto del día a día, como otros más puntuales y traumáticos que pudieran suceder y dejar marca y una relación a nivel sensible en esa persona (Mosquera, Gonzalez y Van Der Hart, 2011). Es a este nivel, que la persona relacionará los sucesos y las imágenes como convenientes o no, como apetecibles o no... Tales relaciones serán, posteriormente, almacenadas en la memoria.

La memoria es el sentido interno cuyo objeto es lo pasado en tanto que pasado y actúa, de una forma similar a la imaginación, como depósito, pero de las *intentiones* captadas por la estimativa o cogitativa (*Suma Teológica* I, q. 78 a.4 in c.): por la

memoria se puede establecer una relación temporal entre distintos sucesos, se recuerdan lugares, lo que resultó ser nocivo o conveniente, etc.

Ésta, no sólo es una potencia pasiva, sino que en el hombre también tiene un carácter activo:

Por parte de la memoria no sólo tiene el hombre memoria, como los demás animales, por el recuerdo súbito de lo pasado, sino también 'reminiscencia', con la cual inquiere como por silogismos el recuerdo de lo pasado con respecto a las intenciones individuales (*Suma Teológica* I, q. 78, a. 4 in c.).

Debemos pararnos aquí con más detenimiento la memoria es fundamental para captar la propia identidad en el tiempo. Así lo explica Echavarría (2005b) basándose en la doctrina tomista. Al ser la memoria una capacidad de reconocer algo como ya sentido, es también una capacidad de percepción del tiempo y de uno mismo como ser que actuó y actúa, que conoció y reconoce. Sin embargo, también los sentidos externos, el sentido común y la imaginación, al percibir los sensibles comunes, como el movimiento, captan, en cierto modo, el tiempo, por lo cual facilitan ese surgimiento de la identidad.

Así, pues, en nuestra mente, a nivel sensible se irán creando una serie de imágenes de nosotros mismos en las que nos iremos reconociendo. Pero, insistimos, no sólo imágenes en tanto que mera información, sino un conjunto de imágenes cargadas de afectos y significados que se van almacenando en la memoria. Los recuerdos sobre un aspecto concreto crean el *experimentum*, que es definido por santo Tomás de la siguiente manera:

Dice [Aristóteles] primero que a partir de la memoria se causa en el hombre la experiencia [*experimentum*]. El modo de causarlo es este: a partir de muchas memorias de una cosa alcanza el hombre la experiencia [*experimentum*] de algo, por la cual experiencia puede obrar algo con facilidad y rectitud. (Tomás de Aquino, In I Metaphisicorum, l. 1, n. 17 en Echavarría, 2005a, p. 312)

El *experimentum* o experiencia que aquí nos interesa es la experiencia de uno mismo:

Hay un *experimentum* no sólo de las cosas exteriores sino que, como uno mismo es en cierto sentido objeto de la memoria, aún sensitiva, hay también una especie de *experimentum* de sí mismo. No se trata sólo de la percepción (sensible o intelectual) de sí mismo, ni tampoco del simple recuerdo de las propias acciones pasadas, sino del conjunto orgánico de imágenes e intenciones (unidas a juicios intelectuales) que uno ha ido formando de sí mismo. Este *experimentum sui*, que los psicoanalistas han llamado ‘complejo del yo’ (con todos los equívocos que conlleva) y Rogers, ‘concepto de sí mismo’, depende de muchos factores, y comienza a formarse sobre todo en la infancia, pues ‘lo que vimos en la niñez lo recordamos más’², e influye en modo decisivo sobre el desarrollo del carácter. Los recuerdos de la niñez hacen como de telón de fondo de nuestra experiencia, porque se conservan fuertemente en la memoria, por ser los primeros, causando la admiración del niño. Esto se debe a que cada uno obra de acuerdo a lo que cree que es. Así como uno se ve, así ve aquello a lo que debe tender como su plenitud, y además tienen o no esperanza de alcanzarlo (Echavarría, 2005a, p. 313).

Echavarría une aquí, en su explicación del *experimentum*, el nivel sensible del conocimiento de sí mismo junto al intelectual. La experiencia de sí mismo sería pues esa organización de recuerdos de uno mismo y su significado personal correspondiente. Así, nuestro intelecto hará juicios acerca de los conceptos de sí mismo que forme a partir de la especie recibida por los sentidos.

1.2. El conocimiento intelectual

La información presentada por los sentidos, no obstante, no es inteligible por sí misma, de hecho, sus concreciones materiales lo impiden, puesto que “tanto por parte del objeto como del sujeto, la inmaterialidad es condición de conocimiento y medida de su perfección” (Bofill, 1950, p. 98). Es decir, que el intelecto comprende la forma abstraída de la materia (*Suma Teológica* I, q. 12, a. 4 ad 3.), comprende la naturaleza y el ser del ente al extraer la información de lo presentado por los sentidos.

Sin embargo, decía Bofill, siguiendo a santo Tomás que la inmaterialidad no sólo debe encontrarse en el objeto aprehendido, sino también en el sujeto. Y es que el alma que aprehende la forma de los objetos presentados por los sentidos, es inmaterial: “Hay una cierta operación del alma que supera de tal manera la

² La cita es de Tomás de Aquino, *Suma Teológica* II-II, q. 49, a. 1 ad 2.

naturaleza corporal, que ni siquiera se realiza por medio del órgano corporal. Es la operación del *alma racional*" (*Suma Teológica* I, q. 78, a. 1 in c.).

Con todo, eso no implica que no se requieran los órganos para comprender. Los sentidos, aunque existentes radicalmente en el alma desde el momento de la concepción estarán entorpecidos en su operación por la falta de madurez del órgano corporal mediante el cual realizarán sus actos. A su vez, la inteligencia estará impedida durante los primeros años de vida, no por la falta de madurez de un órgano sino por la falta del objeto necesario para su conocimiento, es decir, la imagen presentada por los sentidos internos: "Como se deduce de lo dicho, el uso de la razón depende en cierto modo de las potencias sensitivas, hasta tal punto que, impedido el sentido y ligadas las potencias sensitivas internas, el hombre no tiene perfecto uso de razón" (*Suma Teológica* I, q. 101, a. 2 in c.). Así, uno no podrá realizar juicios ciertos sobre sí mismo sin la madurez necesaria de los sentidos, ni las virtudes que los ordenen a la verdad.

Cabe preguntarse ahora cómo el intelecto abstrae la especie inteligible de la imagen presentada por los sentidos. Para iluminar este punto, santo Tomás expone varias opiniones que difieren entre sí según el lugar en el que sitúan la causa de nuestra ciencia, ya sea por su procedencia intrínseca o extrínseca. Tras rechazarlas con claras argumentaciones, el Aquinate propone la visión aristotélica del tema. Nos encontramos en un debate ya resuelto que enfrentaba el innatismo contra el concepto de la *tabula rasa*. Santo Tomás, de la mano del Filósofo se situaría en una postura intermedia, mucho más realista y menos excluyente que las otras dos. La respuesta a esta antigua discusión nos servirá para introducirnos en la naturaleza del acto intelectual, en tanto que capaz de aprehender las realidades materiales:

Cuando nuestra mente se compara con las cosas sensibles que están fuera del alma se encuentra que posee respecto de ellas una doble relación; de un modo, como el acto respecto de la potencia, a saber, en cuanto que las cosas que están fuera del alma son inteligibles en potencia mientras que la mente misma es inteligible en acto, y en consonancia con eso se establece en el alma el entendimiento agente, el cual hace que los inteligibles en potencia se conviertan en inteligibles en acto; y de otro modo, como la potencia se relaciona con el acto, a saber, en cuanto que en nuestra mente las formas determinadas de las cosas están solamente en potencia mientras que en las cosas fuera del alma están en acto, y en consonancia con esto estableció en nuestra alma el entendimiento posible, cuya función es recibir

las formas abstraídas de las realidades sensibles, hechas inteligibles en acto mediante la luz del intelecto agente, la cual luz del entendimiento agente proviene en el alma, como de su primer origen, de las sustancias separadas y sobre todo de Dios (*De Veritate*, q. 10, a.6 in c.).

Es decir, que nuestra mente consta de un principio innato, un principio que está permanentemente en acto que posibilita todo conocimiento posterior. Tal principio, que tiene su mismo origen en lo único que es acto puro, esto es Dios, posibilita la abstracción de la especie inteligible de la imagen y ésta es conocida y conservada por el intelecto posible.

Así, vamos formando unos conceptos y juicios acerca de nosotros mismos, que nos configura según lo que vamos viviendo. Con este conocimiento iremos teniendo una primera aproximación a nuestra particular forma de ser. Sin embargo, tal conocimiento, será un conocimiento de nosotros mismos en tanto que objeto de nuestras propias potencias. Ese conocimiento que tengamos de nosotros mismos será una especie de nosotros, un objeto que conocemos de manera similar a como conocemos otras cosas externas. Es por esto que no podemos decir que radique aquí nuestra identidad, en el sentido profundo del término (más adelante hablaremos de qué comprendemos por identidad) puesto que “a menudo se suele confundir lo que uno es *realmente*, con la idea que alguien puede tener de sí, es decir, con aquellas ideas que se supone que cada uno debe guardar de sí y que, si se piensa despacio, son cuestiones distintas” (García-Valdecasas, 2003, p. 302).

Así pues, serán nuestras experiencias y vivencias, las que determinarán, en este plano, quiénes somos y cómo nos entendemos:

Así como lo sentido en acto es lo sensible a causa de la semejanza del objeto que es forma del sentido en acto, así el entendimiento en acto es lo actualmente entendido, por la semejanza del objeto conocido, que es forma del entendimiento actualizado. Por eso, el entendimiento humano, que se actualiza por la especie inteligible del objeto entendido, por esa misma especie, como forma suya, es entendido (*Suma Teológica* I, q. 87, a. 1 ad 3).

Según explica, quedándonos sólo con lo que nos interesa ahora –pues la riqueza de este texto es de grandes dimensiones–, la realidad conocida intelectualmente termina integrándose en el entendimiento, llegando a formar parte de lo que uno es. Pues como recuerda Canals (2004), basándose en la tradición aristotélico-tomista, el

conocimiento, no es la simple aprehensión de un objeto por un sujeto, sino la posesión consciente de sí mismo. Lo que aprehendemos, en especial de nosotros mismos, nos hace mayores poseedores de nuestros actos, les da una mayor inmanencia, y con ello, quien se conoce mejor posee una mayor libertad, en tanto que conocerá más y más profundamente las opciones que se le ofrecen, sabiendo con más acierto cuál es la que conviene en cada caso. De aquí que santo Tomás diga que la memoria forma parte de la prudencia (*Suma Teológica* II-II, q. 49, a. 1).

Esto, sin embargo, no debe llevarnos a posturas excesivamente ambientalistas o constructivistas pues como explica Canals (2004):

La anterioridad del conocimiento sensible sobre el intelectual en el hombre, el origen sensible del conocimiento intelectual humano y la tesis de que el alma puede alcanzar a conocerse como intelectual sólo por medio de las especies inteligibles abstraídas de lo sensible, han impedido, a veces, no sólo entender, sino casi prácticamente llegar a leer algunos textos de santo Tomás que sitúan la cuestión en su verdadero terreno y muestran que ‘el principio de conocimiento humano proviene del sentido, pero no es necesario que todo lo que el hombre conoce sea sometido a los sentidos o se conozca inmediatamente por un efecto sensible, pues el entendimiento mismo se entiende a sí mismo por su acto, que no cae bajo los sentidos’³ (p. 78).

Así, pues, nuestro conocimiento de nosotros mismos no proviene, única ni principalmente, de lo sensible y lo abstraído sino de un acto del entendimiento, inteligible en sí mismo. Esto es así debido a que al formar una imagen, una idea, una especie de mí mismo para conocerme, no me conozco a mí, sino a la especie que formo de mí mismo (García-Valdecasas, 2003). Tal aspecto, nos conduce al siguiente punto de este trabajo: a hablar del conocimiento de uno mismo por vía puramente intelectual.

Hemos visto que el conocimiento sensible nos proporciona una imagen de nosotros mismos que irá completándose y variando con las experiencias que vayamos viviendo. Sin embargo, existe otro aspecto, uno más central y estructurante que no variará con el tiempo, sino que permanece y será el profundo fundamento de nuestra identidad.

³ La cita es de Tomás de Aquino, *De malo*, q. 6, ad 18.

Lo que hasta aquí hemos ido explicando, no trasciende del nivel sensible, y por tanto no llega a lo plenamente humano. Esta memoria de sí, este complejo de uno mismo, se basaría y fundamentaría en cómo nuestra alma sensitiva, con base y necesidad del organismo, toma de la realidad externa la imagen de nosotros mismos y la conserva.

2. El conocimiento que el alma tiene de sí misma

2.1. *Por especie*

Siguiendo a santo Tomás, para hablar del conocimiento de sí del alma debemos distinguir una doble vía. En primer lugar, hablaremos de la vía de conocimiento que el Aquinate llama “por especie”. Dicho conocimiento tiene su origen en la información que uno extrae de la forma que tiene el hombre de conocer. Cuando santo Tomás habla del intelecto posible afirma que por su falta de actualidad, no puede conocerse sin un acto de conocimiento, pues algo es cognoscible en tanto que está en acto: “nuestra mente no puede entenderse a sí misma al aprehenderse a sí misma inmediatamente, sino que llega al conocimiento de sí misma por el hecho de aprehender otras cosas” (*De Veritate*, q. 10, a. 8 in c.) porque es mediante el conocimiento de algo que uno comprende el modo en que conoce:

Así, pudo decir Averroes comentado el *De Anima* aristotélico, que el intelecto humano se entiende a sí mismo por la ‘intentio’ que hay en él, lo mismo que las demás cosas; pero esta ‘intentio’ (‘species intelligibilis’) está en el intelecto como inteligible en acto, mientras que en la naturaleza material está tan sólo como inteligible en potencia. En virtud de esta diferencia, no se requiere ya ninguna ulterior ‘abstracción’ para venir, a partir de esta ‘intentio’, en conocimiento del alma. Recordemos nuevamente que este conocimiento lo procura la ‘species’ en tanto que ella retiene en sus notas subjetivas el ‘modus cognoscentis’ del que han derivado los atributos formales de la representación objetiva, sus caracteres ‘a priori’. Representación objetiva que es la primera meta alcanzada en el proceso descrito de la reflexión (Bofill, 1956, pp. 26-27).

Vemos pues que no es que se conozca la naturaleza del alma por la especie abstraída sino por el modo de conocer dicha especie. Desde este acto de conocimiento se investiga la naturaleza del alma:

Por el hecho de que el alma humana conoce las naturalezas universales de las cosas, se percataron [los filósofos] de que la especie por medio de la que entendemos es inmaterial, pues de otro modo estaría individuada y de esa manera no llevaría al conocimiento universal; y por el hecho de que la especie inteligible es inmaterial, se percataron de que el intelecto es una cierta realidad que no depende de la materia, y a partir de esto procedieron al conocimiento de las demás propiedades del alma intelectual (*De Veritate*, q. 10, a. 8 in c.).

De manera que la información que obtenemos del alma por esta vía es de carácter universal, responde a la pregunta “¿qué cosa es?” y expresa la naturaleza del alma. Tal investigación sobre lo que el hombre es, al ser universal, se alejará del ser concreto, por lo que, de momento, parece que no nos sirve para el conocimiento de sí mismo:

El ‘fieri unum’ en que el conocimiento consiste, hace inmanente a la ‘mens’, no el ‘ens’, sino la ‘ratio entis’, dejando inasimiladas, en primer lugar, la *individualidad* misma del ‘ens’ y con ella –lo que es metafísicamente más grave–, el ‘Acto existencial’ (Bofill, 1956, p. 30)

Sin embargo, en el conocimiento de sí mismo del alma concurre un segundo tipo de conocimiento, un conocimiento que, no quedándose en la razón de ser, parte del ente, actual y existente.

2.2. Por esencia

Santo Tomás afirma que se da un segundo tipo de conocimiento al conocer algo. Ese otro conocimiento, al contrario que el primero, es “en cuanto que tiene ser en un individuo determinado”. El entendimiento no necesita de una labor abstractiva para ser conocido, sino su mera autopresencia. Es lo que Santo Tomás llama *reditio* o *conversio ad seipsum*, que, a su vez, es principio de libertad⁴. Sin embargo, tal autopresencia necesitará de un acto para hacerse visible, pues, como explica Santo Tomás, es necesario entender algo para entender que entiendo y, con ello, percibir

⁴ “Si el juicio de la [potencia] cognitiva no estuviera en poder de alguien, sino que fuera determinado por otro, tampoco el apetito estaría en su poder, y por consiguiente, ni el movimiento, ni la operación absolutamente. Pero el juicio está en poder de quien juzga según que este puede juzgar acerca de su propio juicio; pues podemos juzgar acerca de lo que está en nuestro poder. Juzgar acerca de su propio juicio pertenece sólo a la razón, que reflexiona sobre su acto, y conoce las relaciones de las cosas acerca de las que juzga, y por las que juzga. Por esto, toda la raíz de la libertad está asentada en la razón.” Tomás de Aquino, *De veritate* q. 24 a., co. en Echavarría (en prensa). Es por esta capacidad reflexiva innata, por esta capacidad de volver sobre sí misma, hablando aquí en el nivel operativo, que las personas pueden actuar libremente.

que existo (*De Veritate* q. 10, a. 8 in c. y Echavarría, 2005b). Tal acto, no será otro que el que el intelecto agente produce en el posible, por la abstracción de la especie:

Por esta actual referencia, que ha podido realizarse por la iluminación del entendimiento agente al hacer los inteligibles en acto, que son por los que el hombre entiende, se actúa la reflexión 'habitual' y 'existencial' de la mente, es decir, el hombre adquiere conciencia (Forment, 1984, p. 52-53).

Este conocimiento es, según Bofill (1956), intelectual, aunque no universal, sino individual, en lo propio del alma, perceptivo, presencial y existencial.

Como ya introducía la cita de Forment, el Aquinate distingue aquí un conocimiento habitual y otro actual que como explica Bofill "corresponde a las diversas fases que, en todo devenir activo, separan la situación del sujeto constituido en su naturaleza y dispuesto más o menos próximamente para la acción, de la realización misma de la acción" (p. 37) y así, continúa:

El alma radicalmente presente a sí misma como principio y sujeto de actividad intencional inmanente, puede pasar, dice Santo Tomás, de esta presencia óptica a presencia psíquica consciente, con sólo realizar *una operación* [...] Ya que la percepción de sí acompaña al alma activa a manera de propiedad: participación analógica de la autopercepción del espíritu puro, siempre actual, porque está siempre en acto, actuando (p. 38).

Es decir, que santo Tomás no le da el nombre de habitual porque sea necesario un hábito, sino porque es raíz de actos y principio de retención del conocimiento intelectual esencial que uno tiene de sí mismo. De aquí que Echavarría llegue a concluir que

La verdadera raíz de la propia identidad la encontramos en el espíritu, que siempre se acuerda de sí mismo (habitualmente), y que está pronto, por lo mismo a reconocerse (actualmente), en todo momento, si no se interpone algún impedimento. La memoria sensible juega un rol subalterno y auxiliar (Echavarría, 2005b, p. 36).

La identidad que parte del conocimiento que el alma tiene de sí misma se fundamenta en un "sentirse a sí mismo ser' en el propio acto y duración" (p. 50). Explica Bofill que a este nivel se da un sentimiento, no perteneciente a la esfera de

la sensibilidad, sino en tanto que “percepción del sujeto activo por sí mismo como principio de su actividad intencional” (p. 51). Como ya notó San Agustín, este conocimiento es origen, base y raíz de todo otro conocimiento, ya sea de uno mismo o de otras realidades: “el alma no podría buscarse si no tuviera una noticia previa de sí, si no fuera presencia permanente de sí” (Forment, 1992, p. 198).

2.3. Identidad, rol y otros conceptos

El interés por el estudio de la identidad personal, del autoconocimiento y del yo, sigue vigente en investigaciones filosóficas, psicológicas y sociológicas, aunque, como es evidente, la forma de comprenderlo haya cambiado con el devenir del tiempo (Echavarría, 2010). Actualmente, olvidada mucha de la literatura en la que aquí nos basamos, se trata de hacer una explicación integradora e iluminadora acerca de tales temas. Sin embargo, tal olvido de las aportaciones clásicas y medievales y su consideración como confusa, oscura y mitológica llevarán a un desconocimiento profundo de la vertiente subjetiva y personal del conocimiento de sí y de la identidad, que explicaremos a continuación. Así pues, la identidad se predica a nivel social (Salazar, 1996), a nivel sexual (López, 1984), a nivel cultural (Friedman, 1994), etc. Incluso al hablar de identidad se mezcla muchas veces con el rol social o laboral y con sus hábitos, incluso los de tiempo libre (Codina, 2004).

La psicología se pierde, hablando de la identidad, al percatarse de que implica aspectos que nos asemejan a personas cercanas, como pueden ser los progenitores, a la vez que perciben el aspecto distintivo de la identidad:

Similitud / distintividad, igualdad / diferenciación, continuidad / discontinuidad, uno / múltiple, he aquí pues algunos pares antitéticos que hemos de afrontar conceptualmente si queremos ofrecer alguna nueva inteligibilidad a la experiencia identitaria de la persona desde un punto de vista psicosocial (Íñiguez, 2001, p. 210).

Íñiguez (2001), basándose en Cabruja, Pujal y Sampson, explica las diferentes concepciones acerca de la identidad. En el primer grupo incluye las posturas biologicistas, es decir, aquellas que localizan el origen de nuestra identidad en la biología y lo corpóreo. Dentro de este grupo encontraríamos autores como Eysenck y Wilson: el primero afirma que la biología determina unos estilos de comportamiento que definen la identidad, mientras que el segundo habla de la sociobiología, llegando a defender el carácter genético de los comportamientos altruistas.

Podemos ver que este primer nivel no sólo no hace referencia a la identidad real, sino que queda confundido con la personalidad, negando el aspecto clave de nuestra verdadera identidad, esto es, la capacidad del sujeto para volver sobre sí mismo: aspecto que permitirá, además, el libre albedrío, como ya se ha dicho.

Con el nombre de posturas internalistas, Íñiguez, hace referencia a posturas como la psicoanalítica, en la que se sitúa un presunto “interior” personal como la causa de la experiencia identitaria y del comportamiento. El yo, pasa a ser aquí un conjunto de representaciones con carga afectiva. Sin embargo, lo que estos autores significan con el término “yo” no es la identidad profunda del ser humano, sino sólo ese aspecto objetivizado de sí mismo:

Lo que ellos equívocamente llaman ‘yo’ es un ‘complejo’, es decir, un conjunto estructurado de imágenes cargadas afectivamente. Se trata, pues de una estructura de *intentiones insensatae* conservadas en la memoria (que por ellos no es reconocida como potencia), y corresponde a lo que Aristóteles y santo Tomás llaman ‘*experimentum*’ (Echavarría, 2005b, p. 23).

No se trata, como vemos, de un yo subjetivo, sino de un objeto que estudiar, un objeto fruto de la abstracción de mis potencias cognitivas acerca de mí mismo:

El yo, la persona, de la psicología contemporánea, en casi todas sus corrientes, no está al nivel verdaderamente subjetivo. Esto se debe en gran parte a esta incapacidad de superar el nivel sensible, que no puede realizar una reflexión perfecta, a causa de la potencialidad de la materia. Por eso, en este grado, *el hombre no se puede conocer como sujeto, sino que se conoce ‘desde afuera’, como conoce las otras cosas*⁵. En general se quedan en el aspecto ‘objetivo’, y no alcanzan a las potencias, hábitos, y aún a veces a los actos (Echavarría, 2005b, p. 23).

Siguiendo con la clasificación de Íñiguez, hablaremos de las posturas fenomenológicas, que han aportado importantes aspectos a tener en cuenta en el estudio del tema de la identidad. Uno de ellos es el tema de la conciencia que caracterizaba la visión de Husserl. Para este autor era necesario el uso de la epojé (entendida como el poner en duda tanto la realidad física como los juicios que hacemos de ella) para alcanzar la conciencia pura (Gaos, 1960). Aquí la psicología

⁵ Las cursivas son nuestras.

se acercó lejanamente al conocimiento de sí por esencia en cuanto que hizo hincapié en el aspecto subjetivo del conocimiento de uno mismo, más allá de la abstracción de la materia, aunque a costa de deslizarse hacia el idealismo.

Finalmente, Íñiguez habla de las posturas narrativas. Éstas destacan la importancia del lenguaje en la constitución de la identidad. Entienden la identidad como una autodefinición, que no dejaría de ser una serie de juicios acerca de uno mismo, un conocimiento que parte de lo sensible y que se trata a sí mismo como a un objeto. No salimos, de nuevo, del nivel del *experimentum* de sí mismo de santo Tomás:

Cada uno se percibiría a sí mismo como desde fuera, como lo hace cuando observa sus manos y pies. Esto haría que la percepción de sí fuese *objetiva*, y su efecto propio sería una idea. Esta idea sería idea de un sujeto, aunque no de cualquiera, pues se trata de captar al sujeto cognoscente en cuanto tal. Pero sobra decir que si el esquema del conocimiento de sí fuera éste, al conocer nuestra naturaleza habría una especie *interpuesta* entre lo que uno es y nuestro intelecto, un objeto o idea. Esa especie sería la mediación por la que un sujeto lograría en tal caso saber de sí (García-Valdecasas, 2003, pp. 301-302).

Por último, es interesante señalar que parece que están surgiendo algunos autores que pretenden unificar estas visiones de la identidad de la psicología contemporánea, la que objetiviza al yo junto a la más subjetiva de carácter fenomenológico (Zumalabe, 1990). Sin embargo sus concepciones son más difusas que las aquí presentadas, llegando a mezclar el conocimiento por esencia con el conocimiento de sí mismo por abstracción.

Para resumir este recorrido por las distintas visiones contemporáneas de la identidad y nuestra postura respecto a él queremos citar a Echavarría quien da la clave de la problemática de los estudios actuales sobre el tema:

El desarrollo histórico de la filosofía y de la psicología llevó a la consecuencia extrema de negar el carácter sustancial de la persona. Al identificar persona o personalidad con un conjunto de representaciones afectivamente significantes, que se van formando con el tiempo, se terminó por reducir la persona y el psiquismo a un producto de la interacción entre el organismo y el mundo, explicado de modo diverso según las diversas filosofías que sustentan las teorías psicológicas (Echavarría, 2005b, p. 14).

Por otro lado, otros conceptos, como el de rol, se asocian a aspectos concretos de la identidad. Suele asociarse el rol a aquellos hábitos y comportamientos que se desarrollan en relación al papel que juega la persona en un ámbito social concreto, como puede ser el rol laboral (Araujo y Cabrera, 2000), el rol familiar (Guillén, 1997), incluso se habla de el rol de género (Herrera, 2000), etc.

Tras esta breve revisión de las aproximaciones contemporáneas al tema de la identidad, nos disponemos a enunciar qué es la identidad y qué tipos de identidad existen. Nos basaremos en la triple división realizada por M. F. Echavarría (comunicación personal, 10 de diciembre, 2013).

El término identidad indica que algo es igual a otro algo. En la persona humana tal igualdad se puede predicar de distintas formas y el hecho de no distinguirlas correctamente llevará a hablar equívocamente de la identidad mezclando y confundiendo aspectos de ésta.

- a) Existe un primer nivel de identidad en el hombre que es la identidad ontológica o sustancial, por la que una persona es ella misma cambiando:

Permanecer a través del tiempo significa seguir siendo lo mismo no tanto a pesar del cambio ('a pesar del tiempo') sino cambiando ('al pasar tiempo'). Con otras palabras, permanecer idéntico a través del tiempo requiere poder ir adquiriendo (y perdiendo) nuevas propiedades (Inciarte, 1993, p. 293).

De no existir esta identidad sustancial y primaria no podríamos hablar de los cambios y los accidentes que le suceden a esa sustancia, es decir, a esa persona concreta.

- b) El segundo nivel es el de la identidad que procede de la conciencia de ser uno mismo. Es ese sentimiento y esa percepción de uno mismo como principio de toda actividad intencional del que nos hablaba Bofill (1956). Tal identidad, como ya hemos dicho, procede del conocimiento por esencia en tanto que memoria espiritual que se reconoce y certifica que es uno mismo, idéntico, quien actúa y vive la propia vida. A diferencia del primer nivel de la identidad que es a nivel sustancial, este es a nivel intelectual o espiritual, implicando, así, el conocimiento.

c) El último sentido de la identidad es el que se relaciona con las circunstancias externas y las vivencias de la persona. Es decir, la identidad psico-moral.

Así, uno se identifica con sus padres en tanto que se parece de alguna forma a ellos y por tanto influyen en su identidad; su identidad viene condicionada también por los amigos, la familia en general, los estudios, el trabajo que se realiza, etc. Pues nuestro carácter, influenciado por todos estos ámbitos, desarrolla determinados hábitos que nos identifican y nos igualan en algunos aspectos, con personas de nuestro alrededor. Así, podemos hablar de la identidad de un pueblo, la identidad social, la identidad sexual...

Este último sentido de identidad depende de los juicios que realicemos de nosotros mismos a partir de la información tomada de los sentidos. Nuestra identidad, en este nivel, implicará tanto a los juicios intelectuales como al *experimentum* del que ya hemos hablado.

Así, pensamos que la psicología contemporánea podría entender mejor qué es la identidad si conociera los modos de conocimiento de uno mismo propuestos por santo Tomás.

Nos hemos limitado a exponer el concepto de identidad en las corrientes contemporáneas y lo hemos contrapuesto brevemente a la visión aristotélico-tomista. Sin embargo, el término identidad no era un término que fuera usado clásicamente en el sentido que se le da ahora. Es por esto que puede dar lugar a equívocos y confusiones, pues con *identidad* se pretenden englobar demasiados aspectos de la persona. Con todo, podríamos decir que según la visión tomista del conocimiento que una persona puede llegar a tener de sí misma, identidad, englobaría, el conocimiento por especie de la persona (que no el conocimiento por especie del alma de sí misma), el conocimiento esencial y el ser uno idéntico sustancial y ontológicamente durante toda su vida.

Será en función de este conocimiento, que uno amará algo y será por este amor que desarrollará unos hábitos determinados –que, por cierto, también podrá conocer y formará parte de su identidad–. Es por esto que, a continuación, vamos hablar del amor de sí mismo en tanto que la tendencia personal a buscar la propia perfección, que no podrá pretenderse, ni buscarse sin este conocimiento de la propia naturaleza personal.

II. EL AMOR DE SÍ MISMO

1. Introducción al concepto del amor

Como explica Martínez (2012), el amor no puede ser entendido adecuadamente si no es a la luz de su objeto, el bien perfecto y perfectivo. Y a su vez, el bien no puede entenderse sino desde la afirmación de que el ser es acto y perfección. De hecho, el Aquinate, llega a afirmar que bien y ser se identifican:

El concepto de bien consiste en que algo sea apetecible, y por esto dijo el Filósofo que bueno es 'lo que todas las cosas apetecen'. Pero las cosas son apetecibles en la medida en que son perfectas, pues todo busca su perfección, y tanto son más perfectas cuanto más en acto están; por donde se ve que el grado de bondad depende del grado del ser, debido a que el ser es la actualidad de todas las cosas (*Suma Teológica* I, q. 5, a. 1 in c.).

Ese bien, considerado de forma general, significará para mi persona una perfección de la que carezco –nos limitamos aquí a hablar de las acciones que proceden de la indigencia– y que se convertirá en un fin de mi actividad. Así lo explica Donadio Maggi de Gandolfi (1999): “Lo que desata la tendencia del ente es la carencia de acto ante aquello que puede colmarla, por ello es que todo apetito lo es del bien, por cuanto el bien no sólo es acto de ser perfecto, sino perfectivo, difusivo de su perfección, por modo de fin” (p. 160). Tal apetición, tal tendencia y carencia surge por la finitud del ser creado:

El mantenerse en la existencia, *esse in actu*, adquiere su razón de ser en cuanto se registra una tensión hacia el perfeccionamiento cabal, *esse ut actus completus*. Por el apetecer, el ente finito encuentra un remedio a su finitud al sentirse atraído por su perfección completa y total (p. 160).

En el siguiente texto, Santo Tomás, no sólo nos indicará el camino por el que hacer la clasificación de los tipos de amor sino que además relacionará a ese ser apetente con el bien, estableciendo la existencia de algún tipo de semejanza:

El acto de la voluntad es simplemente una inclinación consiguiente a una forma conocida, como el apetito natural es una inclinación que sigue a la forma natural. Ahora bien, la inclinación de toda realidad es íntima a ella y conforme a su modo de ser. Así, la inclinación natural existe naturalmente en

las cosas naturales; la sensible, sensiblemente en el sujeto que siente; y de modo semejante, la inclinación inteligible, que es el acto de la voluntad, está inteligiblemente en quien entiende como en su principio y sujeto propio (*Suma Teológica* I, q. 87 a. 4 in c.).

Es decir, que, por una parte, para que se dé tal tendencia será necesario un conocimiento previo del bien, ya sea como tendencia natural, sensible o volitiva, y por otra, dicho bien, es de alguna forma íntimo a la naturaleza del sujeto y conforme a su modo de ser. Es decir, que será necesaria una cierta semejanza del apetente respecto de lo apetecido. Tal semejanza entre lo apetecido y la naturaleza del apetente puede ser o bien porque apetecido y apetente son de la misma naturaleza (como cuando se ama a un amigo o a uno mismo) o porque lo apetecido forma parte de la naturaleza del apetente –es decir, “teniendo el uno en potencia y con cierta inclinación a ello lo que el otro posee en acto” (*Suma Teológica* I-II, q. 27 a. 3 in c.). En este sentido, y hablando de esta semejanza dice Donadío que “de la conformación del apetito con su objeto depende el lanzamiento tendencial como tal, cuyo acto fundamental llamamos *amor*” (1999, p. 165). Sin poder detenernos aquí, ni poder desarrollarlo, aunque sus implicaciones psicológicas son de gran profundidad, cabe decir, con Martínez (2012), que “la semejanza es en cierto modo efecto del amor y su culminación, de manera que el que alcanza un bien amado adquiere cierta semejanza con el objeto de su amor” (p. 77), de ahí que se diga que el bien es difusivo de sí (*Suma Teológica* I, q. 73 a. 3, arg. 2).

A modo de síntesis de lo dicho y para avanzar en el tema que nos ocupa, cabe decir que el amor necesita de un bien y que ese bien sólo puede ser amado en tanto que es en acto y conocido como semejante, de alguna forma, al amante. Es la semejanza lo que nos mueve hacia el bien. Es decir, que el amor implica tres aspectos de los que deberemos hablar al hacer la clasificación: en primer lugar el bien que suscita dicha tendencia; en segundo lugar, el conocimiento; y, en tercer lugar, la semejanza (Cruz, 1996).

2. Clasificación de los tipos de amor

Para Santo Tomás, el “amor” es un concepto análogo (Echavarría, 2005a), como hemos podido ver en el cuerpo de su artículo cuarto, de la cuestión 87, del primer libro de la *Suma*.

Existe un primer nivel de ese amor que es llamado apetito natural y es entendido como aquella tendencia de algo a su fin. En segundo lugar, tenemos el amor como apetito sensitivo, que se refiere a la pasión del amor: ésta es entendida como el origen de todas las pasiones en tanto que primer movimiento del apetito concupiscible ante el bien de los sentidos. Y, finalmente, tenemos el apetito racional o intelectual que no es otra cosa que el acto de la voluntad. “En cada uno de estos apetitos se da el nombre de amor a lo que es principio del movimiento que tiende al fin amado” (*Suma Teológica* I-II, q. 26 a. 1 in c.).

Realizar esta clasificación y tener clara su delimitación es de vital importancia puesto que “muchos de los problemas que el amor suscita, consisten precisamente en obviar alguna de estas formas, confundirlas o reducirlas unas a otras” (Donadío, 1999, p. 166).

2.1. Apetito natural

El apetito natural es aquél que se da independientemente del conocimiento del sujeto que lo tiene. Por tanto, este apetito natural se da tanto en las cosas –en tanto que orden o proporción–, como en los seres vivos sin conocimiento, en los seres vivos con conocimiento sensitivo y en los seres vivos con conocimiento racional.

Sin embargo, una de las condiciones que existen para que se dé la apetición es que haya un conocimiento previo. En este caso, hemos dicho que el conocimiento que provocaba tal apetito natural era independiente del sujeto que lo padecía, pero no de quien lo creó:

La saeta es lanzada en dirección a su blanco por el arquero, el cual conoce el fin, que la saeta no conoce. De la manera, pues, que el movimiento de la flecha hacia un punto determinado indica claramente que es dirigida hacia él por alguno que conoce este punto, así el curso regular y constante de los seres naturales, desprovistos de conocimiento, es una prueba evidente de que el mundo está gobernado por alguna inteligencia (*Suma Teológica* I, q. 103 a. 2 ad 1).

De aquí, podemos seccionar la información extrayendo dos posibles conclusiones, totalmente interrelacionadas: la primera es que existe una naturaleza regular y constante y la segunda es que esa regularidad de la naturaleza implica a un intelecto creador, que es Dios:

Porque los que así se mueven *son* movidos por Dios como primer motor y fin último. Así, Dios por su supremo intelecto crea todas las cosas, las conserva en la existencia y las mueve hacia sus debidos fines (Donadío, 1999, p. 170).

Un aspecto que nos iluminará a qué se refiere santo Tomás de Aquino, y de qué hablamos nosotros al tratar del apetito natural, es qué términos utiliza el santo para nombrarlo. Algunas veces lo hace como *aptitudo*, *ordo*, *proportio* o *relatio* y otras como *inclinatio*, *tendere* o *motus* (Donadío, 1999). Como vemos son términos que pueden referirse a principios físicos como el orden, la proporción, la relación, etc. Y es que el Aquinate no delimita el apetito natural a los seres vivos, sino a toda la naturaleza: “el fuego tiende por su forma a elevarse y producir un efecto semejante a sí” (*Suma Teológica* I, q. 80 a. 1 in c.) o “la gravedad, que es el principio del movimiento hacia el lugar connatural, puede decirse en cierto modo amor natural” (*Suma Teológica* I-II, q. 26 a. 2 in c.). En este sentido es esclarecedora la explicación de Astorquiza (2001):

Todas las cosas tienden a operar generalmente *de la misma manera* si nada lo impide (los leones engendran leones, el fuego normalmente quema y los cuerpos pesados tienden a caer y no a elevarse). Ahora bien, el *obrar* mismo de cada ente procede de principios *intrínsecos* al sujeto, y por tanto, *procede de la naturaleza*; y la *constancia* en ese obrar es señal por sí misma de que la naturaleza del sujeto se encuentra *ordenada hacia un determinado fin*. Así pues, si la noción de apetito significa *la tendencia al fin desde principios intrínsecos*, es manifiesto que en todo ente hay apetito, pues todo ente tiende a obrar según el fin al cual se ordena su naturaleza (p. 111).

Así pues, se comprende que el principio del apetito natural es la forma natural del ente. Tal tendencia natural subyace en las formas más elevadas del apetito y las fundamenta:

El apetito natural, entonces, es anterior a cualquier apetito, incluso al que depende o supone conocimiento, porque la naturaleza debe ser preservada en toda inclinación subsiguiente, incluso en los entes que poseen intelecto. Esta inclinación común en toda naturaleza que es el apetito o amor natural, sin embargo, en cada una de ellas se funda según su modo particular de ser (Donadío, 1999, p. 173).

Es interesante lo que aquí se dice acerca de cómo ese apetito natural se particulariza según el modo de ser en el que subyace:

Adviértase que es necesario que lo anterior se salve siempre en lo posterior. Pero la naturaleza es anterior al entendimiento, porque la naturaleza de un ser es su esencia. Luego lo que pertenece a la naturaleza es necesario que se encuentre en el ser dotado de entendimiento. Ahora bien, es común a todas las naturalezas el tener alguna inclinación que es el apetito natural, el amor, el cual no se halla, sin embargo, de la misma manera en las distintas naturalezas, sino en cada una conforme a su propio modo; y de aquí que en la naturaleza intelectual se halla una inclinación natural según la voluntad; en la sensitiva, según el apetito sensitivo, y en las naturalezas que carecen de conocimiento, nada más que según el orden que dicen a alguna cosa (*Suma Teológica* I, q. 60 a. 1 in c.).

Será en los siguientes apartados, sobre el apetito sensitivo y el intelectual, dónde veremos hasta qué punto permanece el apetito natural dando razón de ser de los apetitos más elevados.

2.2. *Apetito sensitivo*

Al hablar de apetito sensitivo, y también cuando hablemos más adelante del apetito intelectual, entramos en lo que se conoce como apetito elícito. Astorquiza (1999) habla de que una novedad que aparece en el apetito sensitivo respecto al natural. Tal mejora se refleja en un doble movimiento, uno exterior, que se refiere al movimiento local, y uno interior que sería el provocado por el conocimiento del bien. Gracias a esto, el animal podrá, de algún modo, moverse a sí mismo hacia el bien que está alejado y que ha aprehendido sensiblemente: “sin apetito elícito, no hay propiamente movimiento local, sino tropismos, es decir, reacciones físicas y químicas, como las plantas” (p. 143).

Santo Tomás, atribuye a la inclinación natural del apetito sensitivo, pues, como decíamos, aunque sea un apetito superior, lo inferior subyace, la inclinación a los bienes concretos de cada potencia del alma sensitiva:

Cada una de las potencias del alma es una forma o naturaleza que posee inclinación natural hacia algo determinado. De ahí que cada una apetece con apetito natural el objeto que le conviene. Superior a éste se encuentra el

apetito psicológico⁶, derivado de la aprehensión, en virtud del cual se desea algo, no en cuanto conveniente al acto de esta o aquella potencia, como la visión para la vista o la audición para el oído, sino porque conviene sin más al animal (*Suma Teológica* I, q. 80 a. 1 ad 3).

El apetito sensitivo, a diferencia del intelectual, como veremos, busca siempre en orden a procurar su propio bien, sin poder evitar esa autorreferencia, actuando sólo en función de la conveniencia de ese bien para su ser, no por referencia al bien universal, pues no pueden conocerlo. Ante tales bienes, o, como se diría actualmente en psicología, estímulos, el animal no podrá no apetecerlos:

Esto sucede porque el apetito sensitivo reside en órgano corporal, como lo tiene el conocimiento sensible que le antecede, en tanto que todas las potencias sensitivas son una estructura unitaria, constituidas por la forma accidental que es el poder respectivo más el órgano. Así la afectividad sensible no puede no estar muy próxima a las cosas corporales, ni dejar de apetecerlas cuando desatan su moción, de modo tal que resultan movidas por esos bienes concretos y materiales (Donadío, 1999, p. 177-178).

De ahí que se afirme que, por una parte, los animales irracionales sí que conocen, sensiblemente, el bien que apetecen, por lo que hablamos de un apetito superior al natural. Sin embargo, ese conocimiento del bien sensible no es un conocimiento del fin en su razón de fin por lo que tras conocer el objeto, como decía el texto citado, se encuentran determinados a él.

El fin del animal, su perfeccionamiento, se dará en el placer de los sentidos pues eso es lo más elevado de su naturaleza, su característica principal, la sensibilidad. De ahí que su amor tienda al bien de los sentidos, y a este fin se inclinarán en él tanto el apetito natural como el sensitivo: el natural, inclinándolo el apetito sensitivo mediante la semejanza, a los bienes sensibles en general, y el sensitivo, inclinándolo al ente hacia los bienes concretos aprehendidos.

Distinguiendo en este nivel el apetito natural del sensitivo, podemos concluir que, en efecto, el amor sensitivo es aquella pasión por la que el ser busca el placer de los sentidos. Tal pasión se dará tanto en animales, como en hombres, aunque estos últimos deberán discernir si tales pasiones se ordenan al bien del hombre en general

⁶ Santo Tomás utiliza el término *animalis*.

(*Suma Teológica* I-II, q. 24 a. 1) y, en caso de no estarlo, educarlas en la virtud mediante su voluntad⁷.

2.3. *Apetito intelectual o voluntad*

Cuando hablamos de apetito intelectual no podemos dejar de lado los otros dos, como vamos a ir viendo. Por las inclinaciones naturales, la voluntad es conducida al fin al que está llamado el ser humano, por las inclinaciones sensitivas, la voluntad tenderá a los bienes sensibles y por las inclinaciones intelectivas, es decir, gracias a la voluntad en sí misma, el ser humano elegirá bienes conocidos en tanto que medios (o fines intermedios) para alcanzar el fin presentado por su apetito natural, a la vez que deberá ordenar sus inclinaciones sensitivas en orden a ese fin último.

Que la voluntad no pueda elegir el fin último no niega su papel y dignidad, de hecho si careciera de tal fin, no habría movimiento. La existencia de un fin último y el papel de la voluntad en su consecución, aunque sólo exista un medio para alcanzarlo, es explicado por santo Tomás de la siguiente manera:

La necesidad de fin no es contraria a la voluntad, aun cuando no haya más que un modo de alcanzar el fin; así, el que toma en su voluntad la resolución de atravesar el mar, es necesario que forme también en su voluntad el propósito de tomar la nave.

De manera semejante, la necesidad natural no es contraria a la voluntad. Al contrario, es necesario que, así como el entendimiento asiente por necesidad a los primeros principios, así también la voluntad se adhiera al fin último, que es la bienaventuranza; pues el fin, como dice el Filósofo, es en el orden práctico lo que son los principios en el orden especulativo. Es preciso, en efecto, que lo que compete a una cosa natural e inmutable sea principio y fundamento de todo lo demás, ya que la naturaleza es lo primero en cualquier ente, y todo movimiento deriva de algo inmutable (*Suma Teológica* I, q. 82 a. 1 in c.)

De esta forma, el Aquinate justifica esa necesidad del fin último. A partir de esta concepción, Donadío (1999) habla de la existencia de una doble dimensión

⁷ Por desgracia no podemos detenernos en este aspecto, sobre el que nos gustaría volver en posteriores investigaciones, sin embargo para una mayor profundización de estos temas véase Echavarría, M. F. (2005a). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. Girona: Documenta Universitaria. En especial pp. 145-148, 158-162 y 295-362; Astorquiza, P. (2001). *Ser y amor: Fundamentación Metafísica del Amor en Santo Tomás de Aquino* (Tesis doctoral). Barcelona: Universidad de Barcelona. En especial pp. 170-210;

tendencial en la voluntad: “El primero dando razón de ser del movimiento intelectual y volitivo en esa inclinación natural y por eso constante a su objeto propio; la segunda concretando esa búsqueda natural en actos particulares intelectuales y volitivos” (p. 174)

El fin inmutable del que nos hablaba el santo es un Bien que, como ya comentamos más arriba, es acto y perfección y en tanto que lo es, por ello, difusivo de sí. Es ese Bien el que llama a la perfección a todo aquello que está en potencia. Sin embargo, la experiencia nos dicta que su consecución, la felicidad, la bienaventuranza, no siempre se consigue y esto se explica porque, o se yerra en la elección de los medios, o en el conocimiento de aquello que es amable por sí mismo:

Existen bienes particulares que no dicen relación necesaria con la felicidad, ya que sin ellos uno puede ser feliz. A tales bienes no se adhiere la voluntad necesariamente. En cambio, existen otros que tienen relación necesaria con la felicidad, por los cuales el hombre se une a Dios, en quien solamente se encuentra la verdadera felicidad. Pero, hasta que sea demostrada la necesidad de esta conexión por la certeza de la visión divina, la voluntad no se adhiere necesariamente a Dios ni a las cosas que son de Dios. En cambio, la voluntad del que ve a Dios en esencia se une a Dios necesariamente, del mismo modo que ahora necesariamente deseamos la felicidad. Está claro, por tanto, que la voluntad no quiere con necesidad todas las cosas que ama (*Suma Teológica* I, q.82, a. 2 in c.).

A través de esta cita podemos ver que el ser humano, por la razón, se abre a una multiplicidad de objetos apetecibles (*Suma Teológica* I, q.82, a. 2 ad 3) que le mueven en tanto que semejantes, de alguna forma, con su naturaleza. En ellos, el hombre encuentra objetos que participan de la bondad divina y que, en tanto que participativos y no plenamente bondad, no está determinado a buscarlos por necesidad, sino que lo hace libremente (Donadío, 1999).

Vemos, pues, que aquello que amamos y hacia lo que tendemos, es un objeto aprehendido y comparado con otros por la razón. Tal objeto aprehendido como más conveniente que el resto de los objetos conocidos, será presentado a la voluntad que lo apetecerá y perseguirá. Por ello, por esta necesidad de conocimiento de los bienes, podría ser que la voluntad errara en su elección de los medios que le conduzcan al fin último, eligiendo un bien parcial –y hablamos de un bien pues la voluntad no puede elegir el mal en sí mismo (*Suma Teológica* I-II q. 27 a. 1 ad 1 o I,

q.82, a. 2 ad 1)– o aun conociendo el bien, buscar otro que en tanto que se aleja del fin último, podemos llamar mal (Rm 7, 18-23):

Pero como todo dinamismo específicamente humano, se da dentro del marco de una libertad finita y falible, el bien universal captado por la inteligencia en el plano teórico, no necesariamente es apetecido en el plano existencial como el verdadero bien absoluto. Este es el punto en que la ontología se hace problema moral (Donadío, 1999, pp. 186-187).

Sobre el tema que introduce la autora, volveremos más adelante al hablar del odio de sí mismo. Sólo decir que ya en Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, III, VI, 1113a 20- b 2) encontramos una clara respuesta a esta, en apariencia paradójica, situación en la que a pesar de que la voluntad es movida por el bien en sí, muchas veces yerra y se deja llevar por un bien en apariencia:

En sentido absoluto y, según la verdad, lo querible por la voluntad es un bien por sí. En sentido relativo, o sea con respecto a esto o aquello, lo querible es lo que a cada uno le parece un bien [...] Dice que, para el disciplinado o virtuoso, es querible por la voluntad lo apetecible según la verdad, o sea lo bueno en sentido absoluto. Para el malvado o vicioso, es apetecible por la voluntad lo que sucede, es decir, cualquiera sea eso indeterminado que le parece un bien [...] Un sabor parece amargo o dulce, según la verdad, a los que tienen el gusto bien dispuesto; y lo tibio parece tibio a los que tienen el tacto bien dispuesto; y del peso de una cosa juzgan bien los que tienen su fuerza o vigor corporal bien dispuesto; pues a los débiles lo liviano les parece pesado (*Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, III, I.10, 1113 a 15-b2, nn. 324-325).

Siguiendo con lo anterior, es necesario aclarar que el bien no es algo común y unívoco, como explica Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, I. VI, 1196a 37) por lo que tampoco lo será el amor que le sigue:

Puesto que el amor tiene por objeto el bien, y el bien, como dice el Filósofo, reside en la substancia y en el accidente, de dos maneras se puede amar alguna cosa: como bien subsistente o como bien accidental e inherente. Una cosa se ama como bien subsistente cuando de tal modo se la ama que se quiere el bien de ella, y, por el contrario, como bien accidental o inherente se ama lo que se desea para otro, que es como se ama la ciencia, no para que

ella sea buena, sino para poseerla, y a este segundo amor llaman algunos de ‘concupiscencia’, como al primero llaman de ‘amistad’ (*Suma Teológica* I, q.60, a. 3 in c.).

La amistad de la que aquí habla Santo Tomás no es la amistad en su sentido más fuerte o estricto, sino que se trata de benevolencia, entendida como el querer el bien para alguien. Además de la benevolencia, dentro del amor existe también la concordia, “afecto con respecto a lo que pertenece a una persona”, es decir, una coincidencia respecto a bienes útiles importantes y, finalmente, la beneficencia en tanto que “afecto exteriorizado” (*Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, IX, l.5, 1166b 30-1167 a 21, nn. 1131-1335).

La amistad, por su parte, es un hábito que implica una unión afectiva, mientras que la benevolencia consiste en un “acto de la caridad por el que queremos un bien para otro” (*Suma Teológica* II-II, q.27, a. 2 in c.).

Teniendo estas distinciones en cuenta, parece ser el momento de avanzar hacia la comprensión del amor a sí mismo.

3. El amor a sí mismo

Todo amor implica dos cosas, lo que se quiere y para quién se quiere. Por lo tanto, y aplicándolo ahora al amor a sí mismo, cada vez que deseamos y apetecemos algo para nosotros, nos estamos amando:

Como dice el Filósofo, ‘amar es querer el bien para alguien’. Así, pues, el movimiento del amor tiende a dos cosas: al bien que uno quiere, para sí propio o para otro, y a aquel o aquello para quien quiere ese bien. Al bien que uno quiere para otro se le tiene amor de concupiscencia, y al sujeto para el cual se quiere el bien, se le tiene amor de amistad [...] Por consiguiente, el amor por el que se ama algo como un bien propio es amor absoluto, y el amor por el cual se ama algo para que redunde en bien de otro es amor relativo (*Suma Teológica* I-II, q 26 a. 4 in c.).

Es decir, que al amar un pastel, honores o una virtud, nos estamos amando a nosotros mismos: amamos el pastel en tanto que lo queremos para que satisfaga nuestros apetitos, los honores en tanto que es algo deseable para uno mismo y la

virtud como aquello a lo que nuestra naturaleza nos llama, puesto que nos perfecciona y perfecciona nuestro acto.

Sin embargo, no sólo nos estamos amando al buscar algo para nosotros, es decir, al tener amor de concupiscencia, sino que, incluso, cuando estamos buscando el bien para el otro con amor de benevolencia o amistad, lo hacemos por cierta semejanza a nosotros, por lo que su origen está también en el amor que nos tenemos a nosotros mismos. Así lo explica santo Tomás al hablar de cómo la semejanza causa los dos modos de amor (tema del que ya hemos hablado al iniciar la segunda parte de este trabajo):

El primer modo de semejanza produce el amor de amistad o benevolencia, puesto que, por lo mismo que dos seres son semejantes, al tener en cierto modo una sola forma, son como uno solo en aquella forma, a la manera que dos hombres son uno en la especie de humanidad, y dos cosas blancas en la blancura, y por esto la afección del uno se dirige hacia el otro como hacia sí mismo, y para él quiere el bien como para sí mismo.

Esto, sin embargo, no supone hacia el otro un amor mayor que el que se tiene a uno mismo, pues es el amor a sí mismo el que fundamentará el amor al otro. De ahí que el santo continúe diciendo:

Y sabemos que cada uno se ama a sí mismo más que a cualquier otro, por cuanto tiene consigo mismo unidad substancial, mientras que con los demás no la tiene sino en la semejanza de determinada forma participada (*Suma Teológica* I-II, q 27 a. 3 in c.).

Y así también lo afirma Aristóteles al decir que “los rasgos de la amistad para con las personas cercanas, y por los que se definen las amistades, parecen proceder de los relativos a nosotros mismos” (*Ética a Nicómaco*, I. IX, 1166a 1). Así lo explica también Cruz (1996) al plantearse si el amor a uno mismo tiene la misma radicalidad que el amor para con otro: “De ningún modo. El amor perfecto para consigo mismo es más radical, incluso es ontológicamente primario: expresa nada menos que la ‘unidad’ ontológica de la persona y no meramente, como el amor para con otro, unión psicológica de afectos” (p. 64). Es, pues, desde la comprensión de esto que se entiende el precepto de “amar al prójimo como a uno mismo” (Mt 12, 31).

Sin embargo, obviando por un momento el amor a lo semejante, al buscar el origen del amor de sí, podemos encontrarlo en esa inmaterialidad del alma de la que veníamos hablando en el apartado anterior. Es la autopresencia del alma la que posibilitará un amor y conocimiento habitual. El alma en tanto que existente y acto, no puede dejar de amarse como un bien.

Si habíamos dicho, al principio de este apartado, que amábamos algo en tanto que bien –y por ello en acto– conocido como semejante, entonces no podemos más que aceptar que el alma no puede dejar de amarse a sí misma habitualmente desde su concepción.

Vayamos punto por punto. En primer lugar, como veíamos, el alma es en acto en su concepción y por lo tanto un bien y por ello amable (*Suma Teológica* I-II, q 27 a. 1 in c.). Entre el bien que somos y nosotros mismos no se da una semejanza, sino algo superior:

Hay que decir que propiamente uno no tiene amistad consigo mismo, sino otra cosa mayor que ella. En efecto, la amistad dice unión; pues, en sentir de Dionisio, el amor es ‘poder unitivo’, y cada uno tiene en sí una unidad, que es superior a cualquier otra unión. Por donde, así como la unidad es principio de la unión, así el amor con que uno se ama a sí mismo es forma y raíz de la amistad, pues tenemos amistad con los demás en cuanto que con ellos nos portamos como con nosotros mismos (*Suma Teológica* II-II, q 25 a. 4 in c.).

Es decir, que considerados de esta manera, podemos hablar de que somos una unidad que fundamentará las posteriores semejanzas, por lo que tampoco podremos dejar de amarnos. Y, finalmente, tal bien semejante es conocido, pues, por nosotros mismos. Hay un conocimiento que se da también en el momento de la concepción, puesto que, aunque nuestra materia carezca de un desarrollo que permita la total actualización de nuestras potencias cognoscitivas, existe, sin embargo, ese conocimiento fundamentador, previo a todo otro conocimiento. Tal conocimiento, del que ya hemos hablado, no es otro que el conocimiento habitual por esencia por el cual nuestra alma es visible a sí misma gracias a la reflexión sustancial que es el modo de ser de las personas⁸.

⁸ Puesto que no podemos extendernos más en este punto, recomendamos, para una mayor profundización, Echavarría, M. F. (2013). El modo de subsistir personal como reflexión sustancial según Tomás de Aquino. En Revista *Espiritu*. Año LXII, nº 146, pp. 277-310.

En síntesis, que por el mismo hecho de existir como una unidad y por el conocimiento que nos tenemos, nos amamos. Con otra explicación, aunque íntimamente relacionado con lo que decimos, asigna santo Tomás, basándose en san Agustín (S. Agustín, De Trinitate, l. IX), que el hombre es imagen de Dios por la *mens, notitia* y *amor*.

En santo Tomás la palabra mente significa, a la vez el conjunto de las potencias espirituales (intelecto agente, posible y voluntad), y la misma sustancia espiritual (o, en su caso, el alma humana) en cuanto raíz y fundamento de las potencias espirituales. En el caso de la mente humana, equivale a la *pars intellectiva* del alma. La *notitia*, por su parte, es una dimensión de la *mens*. Por el hecho de ser inmaterial, la mente es inteligible en acto. Por eso posee su propia noticia, y no necesita que se le agregue una especie inteligible distinta de sí para conocerse [...] La *notitia*, por lo tanto, no es otra cosa que la *mens*, en tanto que principio inmanente de su propia cognición [...] Así como la noticia, tampoco el *amor* es otra cosa que la *mens*, sino esta misma en cuanto principio habitual del amor de sí, *coaptatio* sustancial correlativa a la autopresencia del espíritu por su *notitia*. Es la dimensión del *bonum* ontológico. Es completamente congruente que, así como el modo de poseer el propio ser es especial, inmaterial, el modo de ser verdadero y bueno ontológicamente sea también distinto del de las cosas que no vuelven sobre sí mismas: *ens, verum et bonum* se corresponden con *mens, notitia et amor* (Echavarría, 2013).

Esta profunda base será la que permita que, desde la indigencia del alma humana que es, se conoce y se ama, surja el apetito de felicidad encaminado a la búsqueda del bien perfecto y perfectivo que está estrechamente relacionado con su naturaleza de persona humana (Martínez, 2004). Por este amor a la unidad que es uno mismo, la persona humana tenderá al amor a lo semejante a sí. Tenderá a aquello que es semejante respecto de su naturaleza, en tanto que potencia con su acto: el ser humano en su indigencia al tender hacia la gozosa contemplación del Bien Supremo.

3.1. El amor a sí mismo del conocimiento esencial y del conocimiento por especie

Es evidente que este amor que acabamos de describir no es otra cosa que el amor natural a sí mismo. El amor que proviene del conocimiento *per essentiam* del propio ser se correspondería, en el ser humano, con el apetito natural del que hemos hablado al hacer la clasificación de los tipos de amor.

Es ese amor natural a nosotros mismos el que nos empujará naturalmente a la felicidad en tanto que fin no electivo al cual nos adherimos porque

Esta complacencia [la de amarse uno a sí mismo] no es absoluta, ni de tal modo saciativa que aquiete todo deseo del espíritu, sino por el contrario, le impulsa a buscar la propia plenitud y no le da descanso hasta alcanzar, por el conocimiento y por el amor, el Bien Universal (Astorquiza, 2001, p. 249)

Por otra parte, como hemos explicado, el conocimiento de la realidad por vía de los sentidos externos e internos junto a los juicios, harán que tengamos una imagen de nosotros y de lo que nos rodea. Será a partir del conocimiento por especie, que surgirá una tendencia hacia aquellos bienes intermedios a los cuales no estamos determinados. Es decir, que será el conocimiento por especie de nosotros mismos el que posibilitará la existencia de los apetitos elícitos.

Esto es así, retomando ideas ya dichas, porque la imagen de uno mismo hará que aprehendamos como bueno aquello que es semejante, de alguna forma, a nosotros mismos. Eso aprehendido por nuestra razón particular o cogitativa y por la inteligencia como bueno, como bien, como aquello que da el acto a lo que está en potencia, será fin de nuestras acciones. De ahí que, en función de cómo seamos y cómo nos consideremos, amaremos unos u otros bienes para nosotros mismos. Tal conocimiento de sí hará que por la voluntad sigamos o rehuyamos los bienes presentados por el apetito sensitivo:

Por la aprehensión intelectual, la naturaleza de la cosa apetecible es *puesta en referencia* con el ser del apetente y de las cosas del mundo circundante; por la aprehensión intelectual, el bien se hace presente en el sujeto con todo su carácter de *fin*, de modo que el agente puede *intentar* el fin *por sí* mismo y *desde* sí mismo (Astorquiza, 2001, p. 281).

Dependiendo de nuestro *experimentum sui*, esto es, de nuestro conjunto orgánico de imágenes e intenciones de nosotros mismos que han sido unidas a juicios intelectuales y que comienza a formarse en la infancia; apeteceremos uno u otro bien y será fin de nuestras conductas. Así lo relaciona Echavarría (2005a) cuando dice:

Los recuerdos de la niñez hacen como de telón de fondo de nuestra experiencia, porque se conservan fuertemente en la memoria, por ser los

primeros, causando la admiración del niño. Esto se debe a que cada uno obra de acuerdo a lo que cree que es. Así como uno se ve, así ve aquello a lo que debe tender como su plenitud, y además tienen o no esperanza de alcanzarlo (p.313).

Para cerrar este punto, queremos dejar patente la clara interrelación existente entre el conocimiento por especie de uno mismo y el apetito elícito de los medios que nos llevarán al Bien apetecido naturalmente por nuestro conocimiento esencial. Esto es, que gracias a la imagen que tenemos de nosotros mismos, amaremos unos objetos en tanto que medios para alcanzar la felicidad que se nos propone mediante el apetito natural debido a nuestro conocimiento esencial.

Vemos, pues, que la conexión entre conocimiento y amor de sí toma, en este punto de la explicación, su forma y significado. Así también, queda patente el hecho de que no podremos comprender correctamente ni un tipo de conocimiento, sin el otro, ni un tipo de apetito, sin los otros. Pues el conocimiento esencial es motor y fin, debido al apetito natural, de lo conocido por especie y deseado libremente.

Cómo éste amor, fundamentado por el conocimiento, ordena y dirige el desarrollo de la personalidad, es algo que veremos brevemente a continuación⁹. Para ello, empezaremos por el origen temporal del amor a sí mismo y veremos cómo gracias al amor del Otro, existimos, conocemos y amamos.

4. El papel de los padres en el amor de sí mismo

4.1. El origen paterno del amor de sí por esencia

El origen temporal del amor de sí por esencia se encuentra en el momento de la concepción. Para que uno se conozca y se ame, debe recibir el ser (*Suma Teológica* I, q 90 a. 2 in c.). En efecto, uno no se da la vida a sí mismo, sino que participa del ser. De forma que, sin entrar a profundizar este tema, hay un primer amor que da vida que es el amor de Dios. De esta vida los padres son procreadores y es en este sentido que hablamos de que los padres mediante su amor contribuye con la obra creadora de Dios por la que constituye el ser, el conocimiento y el amor de sí del hijo. Es en efecto, la unión amorosa de los padres la que posibilita la existencia del hijo y de toda la dinámica vital que propiciará que éste busque su bien.

⁹ Aunque veremos de qué manera se da tal fundamentación, no entraremos en la forma concreta en que tal desarrollo se lleva a cabo. Dejamos este tema para trabajos posteriores y remitimos a Echavarría (2005a), Palet (2000), Astorquiza (2001).

Al hablar del apetito natural de forma genérica, habíamos dicho que éste se particularizaba según el modo de ser en el que se encontrara y que, además, lo anterior se mantenía en lo posterior:

Adviértase que es necesario que lo anterior se salve siempre en lo posterior. Pero la naturaleza es anterior al entendimiento, porque la naturaleza de un ser es su esencia. Luego lo que pertenece a la naturaleza es necesario que se encuentre en el ser dotado de entendimiento. Ahora bien, es común a todas las naturalezas el tener alguna inclinación que es el apetito natural, el amor, el cual no se halla, sin embargo, de la misma manera en las distintas naturalezas, sino en cada una conforme a su propio modo; y de aquí que en la naturaleza intelectual se halla una inclinación natural según la voluntad; en la sensitiva, según el apetito sensitivo, y en las naturalezas que carecen de conocimiento, nada más que según el orden que dicen a alguna cosa (*Suma Teológica* I, q. 60 a. 1 in c.).

Es por esto que, en la persona humana, encontraremos en el apetito natural, no sólo la apetición de la felicidad, sino también la apetición de todo ser vivo, esto es, la conservación, el crecimiento y la reproducción de la vida (Martínez, 2011):

En efecto, el hombre, en primer lugar, siente una inclinación hacia un bien que es el bien de su naturaleza; esa inclinación es común a todos los seres, pues todos los seres apetecen su conservación conforme a su propia naturaleza. Por razón de esta tendencia, pertenecen a la ley natural todos los preceptos que contribuyen a conservar la vida del hombre y a evitar sus obstáculos.—En segundo lugar, hay en el hombre una inclinación hacia bienes más particulares, conformes a la naturaleza que él tiene común con los demás animales; y en virtud de esta inclinación decimos que pertenecen a la ley natural aquellas cosas que ‘la naturaleza ha enseñado a todos los animales’, tales como la comunicación sexual, la educación de la prole, etc.— Finalmente, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a su naturaleza racional, inclinación que es específicamente suya; y así el hombre tiene tendencia natural a conocer las verdades divinas y a vivir en sociedad. Desde este punto de vista, pertenece a la ley natural todo lo que se refiere a esa inclinación, v.gr., desterrar la ignorancia, evitar las ofensas a aquellos entre los cuales tiene uno que vivir, y otros semejantes, concernientes a dicha inclinación (*Suma Teológica* I-II, q. 94 a. 2 in c.).

Según vemos, todo esto estaría incluido en el apetito natural que surge del conocimiento esencial de sí.

Sin entrar a profundizar en el tema, y de la misma manera que hemos hecho un pequeño apunte sobre la identidad en la psicología contemporánea en la primera parte del trabajo, cabe decir que algunos autores contemporáneos de la teoría del apego aportan gracias a su importante experiencia clínica, conocimiento sobre la relevancia de las primeras relaciones significativas. Esta teoría del apego subraya que la fuerza motivacional primaria es la búsqueda de la relación, denominando “apego o vínculo”. Existe pues una tendencia básica de los seres humanos de crear fuertes lazos afectivos. De alguna manera señala que cuánto más calidad de relación exista entre el progenitor y el bebé en los primeros años de vida más fácilmente se podrá establecer lazos de amor maduro a lo largo de su vida. Sin embargo, al ser entendido el apego, según Bowlby, como la

Propensión instintiva mostrada por los humanos y otras especies superiores, a buscar seguridad en la cercanía a un individuo percibido como protector, en situaciones donde se dispara el miedo u otros sentimientos asociados con la percepción de vulnerabilidad (Mosquera y González, 2011, p. 24).

Vemos que, fundamentan con esta base nuestras relaciones futuras, pasando, de un apego entendido como búsqueda de medios, en este caso los padres, para la conservación de la propia vida, al amor entre las personas, los rasgos de la personalidad, etc. Es decir, que desarrollan a partir del principio de conservación de los animales el fundamento sobre cómo se establecerán las posteriores relaciones.

Lógicamente, esta teoría tiene una parte verdadera innegable –aquella en la que se observa que el hombre comparte (aunque con distinciones) aspectos del apetito natural animal–, sin embargo, al no realizar la distinción hecha por santo Tomás siete siglos antes, corren el riesgo de simplificar el amor, en tanto que principio de la dinámica humana, y de reducirlo a una mera satisfacción de necesidad de supervivencia, por muy elaboradas que puedan parecer las relaciones. Una vez más en psicología, lo superior parece proceder de lo inferior (Allers, 1999), y no como en el Aquinate, donde lo inferior se explica desde lo superior.

Así pues, y siguiendo el claro orden establecido por santo Tomás en lo referente a este asunto, vamos a pasar al origen del amor de sí que proviene del conocimiento por especie.

4.2. *El origen paterno del amor de sí por especie*

Nuestra comprensión del amor no debe detenerse aquí, como en estas teorías que pretenden desde el apetito natural explicar toda la dinámica humana. Pues de hacerlo, caeríamos en el error de perder de vista el principio de libertad del ser humano que con su elección consigue uno u otros bienes y pasaríamos a contemplarlo como el resultado entre su biología y el ambiente.

Los padres no sólo darán esa posibilidad de la generación del amor a sí mismo del apetito natural sino que su acción será necesaria para que dicho amor se desarrolle también en el plano de lo elícito. Para ello en su papel de educadores ayudarán a que el hijo se conozca al ver confirmándole en aquello que ama por apetito natural, es decir, a sí mismo, al confirmarle su bondad natural. Será el ser amado por otro lo que ratificará a la persona en ese amor de sí gracias a que ese amor recibido, será congruente con la inclinación natural que uno tiene. Con esa confirmación de que, en efecto, es bueno que el hijo exista, el recién nacido, con su débil conciencia de su bondad natural, ira formando el *experimentum sui*:

En todos los casos imaginables del amor, amar quiere decir aprobar. [...] Amar algo o a alguna persona significa dar por 'bueno', llamar 'bueno' a ese algo o a ese alguien. Ponerse de cara a él y decirle: 'Es bueno que existas, es bueno que estés en el mundo' (Pieper, 2007, p. 436).

En efecto, el amor de los padres, por naturaleza, va más allá de la generación (Martínez, 2011). Así lo afirma el santo al decir que "la naturaleza no tiende sólo a su generación, sino también a su conducción y promoción hasta el estado perfecto del hombre en cuanto es hombre, que es el estado de virtud" (*In IV Sententiarum*, d.39, q. 1, a. 1 in c. en Echavarría, 2005a) y esto sólo será posible a través del amor, como veremos a continuación. La generación humana implicará, pues, esa donación de amor, que no supone un esfuerzo sino que surge naturalmente:

Los padres aman a sus hijos como a sí mismos (pues los nacidos son como un 'yo' diferente por estar separados), los hijos a los padres como nacidos de ellos y los hermanos entre sí por haber nacido de los mismos, pues la identificación mutua con aquéllos los identifica a ellos. Por ello hablan de

'idéntico en sangre y raíces' y cosas por el estilo; y, ciertamente, son lo mismo de alguna manera incluso en cuerpos separados (*Ética a Nicómaco*, I. VIII, 1161b 36-43).

Ese amor que surge de los padres hacia el hijo es en parte un amor hacia sí mismos (*Suma Teológica* II-II, q. 26 a. 9 in c.), pues como dice Santo Tomás, el hijo es algo de los padres:

El hijo es naturalmente algo del padre. En un primer momento no se distingue corporalmente de sus padres, cuando se halla en el vientre de su madre. Después, cuando ha salido del útero materno, antes del uso de razón está bajo el cuidado de sus padres, como contenido en un útero espiritual¹⁰ (*Suma Teológica* II-II, q. 10 a. 12 in c.).

Los padres, al tratar de dar lo mejor a su hijo, irán amándolo con benevolencia y éste reafirmará lo poco que sabía de sí mismo y será ayudado a verse como válido para aspirar a alcanzar aquellos bienes que sus padres le presentan. Para comprender cómo se da tal cosa recurriremos a la clarificadora explicación de Astorquiza (2001):

Mas el fin de las propias acciones sólo se comunica en cuanto se comunica el amor a tal fin.

Pero ¿cómo se puede comunicar el propio amor? Proponiendo y haciendo ver y experimentar la *bondad* del fin amado, porque el amor se adquiere por el conocimiento del bien conveniente para el sujeto. Cada persona puede incitar al otro, de diversas maneras, a hacer experiencia del bien que él mismo ama. Proponiendo la consideración intelectual e imaginativa de un bien e impulsando a 'tener experiencia' de ese bien, las personas pueden hacer nacer en otras el mismo amor que existe en ellas. Esto sucede en todo tipo de *amores*: el drogadicto logra otro drogadicto en la medida en que le hace experimentar el placer que trae la droga (en este caso, la única *bondad* de la droga es ese placer); el virtuoso enciende en otros el amor a la virtud haciéndole *ver* la bondad del obrar recto (justo, amable, paciente, comprensivo) mediante sus palabras y sus acciones, e incitándole a obrar también de esa manera [...] En la posibilidad de comunicar el propio amor se funda la posibilidad de la verdadera convivencia, es decir, de la

¹⁰ Para una detallada descripción de las implicaciones psicológicas del término útero espiritual en Santo Tomás, recomendamos Palet, M. (2000). *La familia, educadora del ser humano*. Barcelona: Scire/Balmes. Especialmente pp. 56-94.

comunicación en las obras de vida porque comunicar en las obras de vida no es simplemente hacer juntos las mismas cosas (por ejemplo, en comer o trabajar juntos, pues esto también lo pueden hacer los animales), sino *obrar movidos por un mismo fin y con un mismo amor* (pp. 268-269).

Así, mediante esta explicación con claras aplicaciones psicológicas, vemos que la verdadera convivencia debe darse en ese útero espiritual que llevará al hijo a conocerse y a amar aquello presentado por sus padres.

El amor de los padres ayudará a dar forma a la personalidad del hijo logrando, en una reciprocidad amorosa, que éste, por sus actos orientados y ordenados por la acción paterna, pueda ir adquiriendo las inclinaciones necesarias para el posterior desarrollo de virtudes (Palet, 2007). Esa reciprocidad amorosa del inicio de la relación es descrita por Aristóteles de la siguiente manera: “al entregar le acompaña el obrar bien y realizar buenas acciones, mientras que al tomar le acompaña el recibir bien y el no realizar malas acciones” (*Ética a Nicómaco*, L. IV, c. 1, 1120^a 10-15). Es decir, que el amor del amante se acompaña siempre de la disposición del amado, de forma que ambos se asemejan más, en tanto que uno se predispone para la recepción del don que el otro le confía con su amor. En este sentido, y desde una perspectiva totalmente distinta como es el psicoanálisis, dice uno de los primeros discípulos de Freud:

Si mi tesis es correcta, es decir si todos los amores se ajustan al mismo modelo emocional, la persona que corresponde a un afecto pasa por el mismo proceso que el enamorado [...] Hay sólo pocas situaciones que se presten a comparación. Elijamos la psicología del compositor y un auditorio. El que escucha una sinfonía ¿experimenta las mismas emociones que su creador? Seguramente que no en un principio, cuando entra en la sala de conciertos. Antes de entrar tiene sus sentimientos y pensamientos, acaso tristes, quizás alegres. Puede haber llegado de una deprimente reunión económica, el eco de la cual perdura en su mente mientras los músicos afinan los instrumentos. Oye el gran vals “El Murciélago” de Juan Strauss y durante algunos minutos se siente inundado por las olas de optimismo de esta composición. La vida aparece fácil y encantadora. En la atmósfera hay una promesa de felicidad (Reik, 1946, p. 163).

Hay generalmente una similitud emotiva entre estas situaciones y la del enamorado con respecto al ser amado. El enamorado despierta la misma emoción que él mismo siente por medio de un proceso inductivo¹¹ (p.165).

Con estos textos de épocas y perspectivas totalmente distintas, de Aristóteles y de Reik, vemos que el amor no es algo unidireccional, sino que provoca en el amado una respuesta ante tal don.

Si antes hemos hablado de que el amor paterno en ese momento de la generación era fundamento del amor de sí natural del hijo, podemos decir, que este mismo amor actúa, ahora, confirmando y ayudando al desarrollo del hijo gracias a su importante papel en su comprensión y amor de sí elícito. Concluimos, pues, que los padres, al ser procreadores del hijo, fundamentan el conocimiento por esencia y por especie del hijo con su amor y, con ello, fundamentan su apetito natural y elícito. Así podemos decir, vinculando este punto con lo que diremos más adelante, que es gracias al amor de los padres y a su educación, que se posibilita la felicidad del hijo, no en tanto que su educación haga al hijo feliz sino en tanto que lo prepare para realizar con facilidad aquellos actos que lo llevarán a tal felicidad:

La felicidad, en tanto que perfección última de un individuo, exige que sea alcanzada de manera absoluta por uno mismo; esta perfección última, que consiste en una operación, requiere por su parte ser convenientemente preparada por hábitos, y es la consecución de éstos lo que sí puede necesitar ayuda externa. Así, aunque por la felicidad 'perfección última del hombre', puede considerarse que éste es *totaliter factum* en un nuevo y más pleno sentido, no debemos ponerla como fin de la educación, actividad que busca hábitos y no la operación (Martínez, 2002, p. 343).

4.3. Las diferencias entre el amor paterno y materno

En el apartado anterior hemos destacado, de la mano de Pieper (2007), ese amor aprobador y fundamentador del apetito elícito. Sin embargo, y entrando ahora en aspectos más psicológicos, el santo no sólo concibe ese aspecto del amor, como ya se ha ido insinuando. Para aprobar algo plenamente es necesario que sea puro acto, y ningún ser humano lo es. Es por ello que, para fomentar una ordenada tendencia

¹¹ Reik, desde su visión, afirma que las emociones que se despiertan en el amado estaban virtualmente preparadas por la relación materno filial, en tanto que sólo así se crea el amor y los amores posteriores son simples llamamientos para que resurjan esas primigenias emociones.

hacia el Bien, será necesario algo más que aprobar, será necesario exigir (por el bien del amado, claro está).

En el tema del que estamos tratando, esto se traduciría en que los padres deben amar de una doble forma al hijo, formas en absoluto excluyentes. De hecho, olvidar uno de estos aspectos facilitará que el hijo desarrolle una personalidad desordenada. Estas formas de amor se englobarían en la misma frase: “Te quiero tal y como eres, y por ello te ayudaré a que busques tu bien”. Es decir, que se trata de un amor que aprueba a la vez que exige. Los padres serán quienes mejor personifiquen esas formas del amor:

De siempre se ha dicho de la madre, como de la amante más verdadera, que no piensa tanto en ser amada como en amar. De una forma curiosa, su amor a los hijos es ‘incondicional’, es decir, no sujeto a condición alguna. Y con eso responde no sólo a la más profunda necesidad del hijo, sino de todo ser humano. El amor materno no hace falta ‘ganárselo’, y tampoco hay nada que lo haga perder. El padre sí que pone condiciones; quiere que su amor sea ‘merecido’, en lo que a la vez se pone de manifiesto un elemento peculiar que, en el fondo, también es propio de todo amor, es decir, el deseo de que el amado no solamente se sienta bien, sino que realmente le vaya bien en todo.

Se ha dicho, con razón, que el amor de una persona madura debería poseer ambas cosas: el elemento materno y el paterno¹², algo que fuera al propio tiempo incondicionado y exigente (Pieper, 2007, p. 543).

Sin la presencia de padre y madre será más difícil que esta transmisión amorosa sea realizada de forma ordenada de manera que se satisfaga la necesidad del hijo –de que se le confirme en el amor a sí mismo– y se le presenten bienes que perseguir.

Sin este sentirse amado de forma incondicionada y exigente a la vez, al niño le será más arduo el desarrollar correctamente un *experimentum sui* que le permita amar el Bien Universal. La falta de exigencia en la educación hará que, en su etapa más infantil, el niño se experimente a sí mismo como poco necesitado de bienes arduos¹³

¹² En este aspecto, Pieper hace alusión a lo dicho por Erich Fromm (2011).

¹³ Es también interesante la postura del psicoanálisis de Reik cuando dice que “el que ha sido siempre amado por todos está igualmente incapacitado para el amor” (1946, p. 167). Según él, ese elemento exigente aparece en el niño al ver que no es amado incondicionalmente por la madre. Así el niño amaría y actuaría para ganarse ese amor perdido (recordemos que la postura de santo Tomás no es la de unos padres que retiran su amor al hijo, sino que porque lo quieren le exigen ese bien y le reprenden conductas que lo alejan de tal bien (esta postura nos parece mucho más

y, en etapas posteriores, como una persona no capacitada para tender a ellos, por la ausencia del ejercicio de actos virtuosos¹⁴. Sin esa capacidad de amar y sin la necesaria virtud de la fortaleza, el niño estará imposibilitado para amar realmente.

De la misma forma que quedaría imposibilitado si, en el caso contrario, el niño sólo fuera exigido. Pues sin esa experiencia aprobadora que reafirma en el bien que uno es, el niño, no encontrará el motivo para buscar otros bienes para sí. Así lo dice Echavarría (2005a):

Cuando esta educación de la virtud es deficiente o, lo que es peor, negativa, las consecuencias pueden ser nefastas: si no un carácter vicioso (que implica la elección), al menos esa inmadurez que Aristóteles llama «incontinencia», o incluso la *aegritudo animalis*, que luego explicaremos. Las causas pueden ser diversas: o que los padres no realizan adecuadamente sus respectivas funciones educativas, o que no dan el ejemplo, o que la unión de amor entre ellos está dañada o aún rota. Mientras la ausencia o deficiencia de la madre puede generar una personalidad rústica o insensible, la ausencia, insuficiencia o negatividad de la acción paterna tiende a la producción de caracteres inseguros y hace difícil la adquisición de la prudencia (p. 354).

realista y verdadera que cualquiera que afirme que unos padres dejan de amar a su hijo). Continúa el psicoanalista diciendo que el niño actuaría de forma cariñosa para mostrar a la madre lo que espera de ella: “esta presentación es una forma activa, una exhibición a la inversa que constituye una anticipación de la actitud deseada en el objeto amado” (p. 172). Finalmente Reik concluye que el ser humano maduro ama, simplemente, por un deseo de ser amado. No así en el Aquinate: quien ama lo hace, no por el deseo de ser amado, sino por el deseo de unirse con el bien amado, con el deseo natural de convertir su potencia en acto y llegar a la plenitud de su ser o bien por la otra persona, como es el caso del amor de amistad.

¹⁴ Es curioso la forma en que estas ideas se mantienen, aunque con variaciones, en algunos autores psicoanalistas como Fromm (2011), quien afirma que la exigencia paterna, no proviene de la exhortación a que el hijo busque su propio bien, sino a que sea merecedor de la herencia: “El padre es el que enseña al niño, el que le muestra el camino hacia el mundo. En estrecha conexión con esa función, existe otra, vinculada al desarrollo económico-social. Cuando surgió la propiedad privada, y cuando uno de los hijos pudo heredar la propiedad privada, el padre comenzó a seleccionar al hijo a quien legaría su propiedad. Desde luego, elegía al que consideraba mejor dotado para convertirse en su sucesor, el hijo que más se le asemejaba y, en consecuencia, el que prefería. El amor paterno es condicional. Su principio es ‘te amo *porque* llenas mis aspiraciones, porque cumples con tu deber, porque eres como yo” (p. 49). Vemos aquí que Fromm pone como motivación del amor exigente del padre, el proyectarse en un hijo. El buscar el bien, no por el bien mismo del hijo, sino por el suyo propio, haciendo, indirectamente, crecer su ego en la forma del hijo. En este sentido, es muy clarificador lo que dice Palet: “El hijo, aún perteneciendo a sus padres, no debe convertirse nunca en objeto de proyección de las necesidades que los progenitores puedan experimentar en cualquier orden de la vida” (2000, p. 75-76). El amor exigente, repetimos, no surge, o no debe surgir, de la necesidad del padre para encontrar a un hijo que se asemeje a sí, sino de la búsqueda del bien de hijo. El fenómeno del que nos habla Fromm, no es el amor real y maduro de un padre para con su hijo.

Sólo la experimentación de un amor incondicionado y exigente a la vez, que afirme, por un lado, la bondad que posee en acto y, por otro, la bondad a la que en potencia está llamado; posibilitará que la persona tienda hacia su plenitud, hacia el Sumo Bien.

5. El amor de sí mismo como fundamento de la felicidad

5.1. Conocimiento, amor y personalidad

Con esa conciencia de la propia bondad, implicada en el acto de ser, y debido a que carecemos de la bondad total a la que estamos llamados, el hombre, desde el amor de sí y percibiendo en un bien externo la perfección de la que carece y desea, se planteará ese bien como fin y su acción se encaminará a su consecución.

Según lo que hemos ido desarrollando a lo largo del trabajo, ese bien será buscado por la semejanza existente con uno mismo, una semejanza que se dará en función de cómo se conciba la persona. Pero, retomando el apartado anterior, antes del uso de razón, el fin de las acciones será, en un principio, en base a aquellos bienes presentados por los padres (Palet, 2000): gracias al conocimiento que ellos tienen de los hijos, les propondrán amar ciertos bienes como fines, y ello irá configurando su personalidad, pues todo orden se configura en función del fin:

Lo que se desea como último fin se toma como regla de vida, y configura nuestro carácter y nuestras conductas, de tal modo que una personalidad se puede comprender sobre todo a partir de aquello en que ha constituido su último fin, que da dirección a su vida (Echavarría, 2005a, p. 117).

De aquí que se dé una semejanza, una identidad, según el tercer nivel de los explicados, derivada del nacimiento de unos u otros padres, en una u otra cultura y bajo unas u otras circunstancias. Porque, como dice Santo Tomás los hijos son algo de los padres (*Suma Teológica* I-II, q. 100 a. 5 ad 4), así que según se conciban y amen estos, así influirán en cómo se conciban y amen aquellos (*Suma Teológica* II-II, q. 26 a. 9 in c.). Esta dinámica hará que el niño vaya actuando de forma similar, a la búsqueda de unos mismos bienes, aquellos presentados por los padres, lo que hará que se desarrollen en él unas disposiciones que inclinarán una potencia a un acto determinado (Echavarría 2005a). El conocimiento y el amor de los padres impresos en el hijo harán que este busque su felicidad en unos u otros bienes.

Haciendo un salto temporal¹⁵, con el desarrollo de la razón se tendrá la capacidad real para la elección de los actos, y se desarrollarán los hábitos. Los hábitos serán las bases de la personalidad. Es al “conjunto ordenado de los hábitos operativos prácticos (afectivos, cognitivos y conductuales)” (Echavarría, 2005a, p. 164) a lo que nos referimos cuando hablamos de la personalidad. Si bien el autor citado está definiendo el carácter, éste sólo se desarrolla en base al temperamento, pues como bien dice: “El temperamento, entonces, sería el conjunto de inclinaciones afectivas naturales, mientras que el carácter resultaría de la modificación de esas disposiciones por la formación de los hábitos” (p. 171). Desde esta perspectiva se da una mayor luz a lo que es la personalidad¹⁶ en tanto que dependiente del conocimiento y el amor de sí y en tanto que base para la búsqueda de la propia felicidad.

5.2. La felicidad en santo Tomás

Los fines intermedios propuestos por los apetitos elícitos necesitan del fin último para actuar como motor de la conducta (*Suma Teológica* I-II, c. 1 a. 4 in c.). En este sentido, santo Tomás, siguiendo la tradición aristotélica, hace una importante distinción en lo que se refiere al fin último (*Suma Teológica* I-II, q. 1, a. 7 in c.). En primer lugar, que todo ser humano busca su perfección y felicidad, pero que, en segundo lugar, no todo el mundo conviene en dónde se encuentra tal perfección. Es por esto que, siguiendo a Aristóteles, propone que debe considerarse como más perfecto en la búsqueda del fin último, aquel que tiene el afecto bien dispuesto, es decir, el virtuoso. Sólo aquél que tiene el complemento necesario para que su potencia esté en acto, podrá percibir en qué se cumple la felicidad:

El hombre bueno juzga rectamente cada cosa y en cada una le parece lo que es verdad. Porque en cada disposición hay cosas propias, tanto buenas como agradables, y el hombre bueno se distingue quizá, sobre todo, por ver en cada caso lo que es verdad, como si fuera un canon y medida de ello. Para la mayoría, en cambio, el engaño se origina, a lo que parece, por causa del placer, pues éste es aparentemente cosa buena, aunque no lo sea, y,

¹⁵ Para una detallada descripción de las necesidades del hijo en función de su desarrollo véase Palet, M. (2000). *La familia, educadora del ser humano*. Barcelona: Scire/Balmes.

¹⁶ El término personalidad cogió fuerza, principalmente con Gordon W. Allport (1986) quien la definía como “la organización dinámica en el interior del individuo de los sistemas psicofísicos que determinan su conducta y su pensamiento característicos” (p. 47). Es destacable el hecho de que se usara el término carácter hasta entonces. Para Allport el término *personalidad* no implica la realización de un juicio moral mientras que *carácter* sí lo hace y, según afirma, la psicología, en tanto que ciencia, debe prescindir de la perspectiva moral (Echavarría, 2010). Así consigue que su definición sea excesivamente neutra, lo que difumina las causas ya de por sí complejas e inciertas de los rasgos de la personalidad y de sus desviaciones.

consecuentemente, eligen lo placentero como bueno, mientras que rehúyen el dolor como malo (*Ética a Nicómaco* III, l. 4, 1113a 38 -1113b 1)

Esa felicidad, ese fin al que estamos llamados por nuestro amor natural y que será buscado con los amores elícitos por aquellos bien dispuestos, es lo que vamos a tratar de comprender a continuación.

Siguiendo al Estagirita, santo Tomás afirma que la felicidad consiste “en la operación de la mejor potencia (aspecto subjetivo) respecto del mejor objeto (aspecto objetivo)” (*Ética a Nicómaco*, 1177a). Así se distinguen dos aspectos de la felicidad: en qué cosa del sujeto consiste la felicidad y cuál es el objeto en que se realiza la plenitud.

En cuanto al primer aspecto, el subjetivo, es decir, en qué cosa del hombre está la felicidad, tenemos la clara exposición aristotélica en la que muestra que la actividad propia del hombre no debe ser la misma que las actividades de las vidas vegetativas y sensitivas:

¿O lo mismo que existe manifiestamente una función del ojo, de la mano y del pie –y, en general, de cada una de las partes– así también, al lado de todas éstas, podría suponerse una función propia del ‘hombre’? ¿Y cuál podría ser, entonces, ésta? Porque la vida es obviamente común con las plantas y se busca lo específico: hay que descartar, entonces, la vida nutritiva y del crecimiento. A continuación le seguiría la vida sensitiva, mas parece que también ésta es común al caballo y al buey y a todo animal. Queda, entonces, la vida activa del elemento que *posee razón* (*Ética a Nicómaco* I, l. 7, 1097b 44 -1098a 3).

Tras esto distingue la parte de la razón que se encarga de gobernar la parte sensible, y la otra la que razona y entiende y termina deduciendo que dicho aspecto subjetivo de la felicidad se encuentra en un acto de la razón que entiende¹⁷:

¹⁷ Aristóteles llega a la misma conclusión desde otro punto de partida, el de las clases de vida. Para Aristóteles existen tres clases de vida en función de aquello en lo que se sitúa la felicidad, a saber, la vida de goce, la política y la contemplativa (podríamos establecer, fácilmente, una relación entre la primera clase de vida y la vida del que pone su felicidad en la parte sensitiva del alma; entre la clase de vida política y la de aquél que pone su felicidad en la razón práctica y entre la clase de vida contemplativa y la de aquél que pone su felicidad en la parte de la razón que entiende). Para el Filósofo, la felicidad buscada en el gozo se encuentra en aquellos que no están bien dispuestos, es decir, en los viciosos, y les asigna un tipo de vida servil por preferir la clase de vida de los animales. La felicidad política suele darse en hombres más cultivados que buscan los honores. Sin embargo, tampoco aquí podemos encontrar la felicidad plena, sino algo superficial puesto que el honor “parece que reside más en quienes lo otorgan que en quien lo recibe y el bien intuimos que es algo propio e imposible de enajenar. Incluso parece que persiguen los honores

Por tanto, como la felicidad es principalmente el bien del hombre, por ende consiste más en lo que es esencialmente racional que en lo que es racional por participación. Por tanto, puede decirse que la felicidad consiste principalmente en la vida contemplativa más que en la activa (*Comentario a la Ética a Nicómaco*, I, l. 10, n. 71).

Y es que la educación de las pasiones mediante la prudencia se hace con un fin, y el entendimiento práctico no se refiere directamente al fin, sino a los medios que conducen al fin:

La contemplación es buscada por sí misma; mas el acto del entendimiento práctico no se busca por él, sino por la acción, y las mismas acciones se ordenan a algún fin. Por lo tanto, es evidente que el fin último no puede consistir en la vida activa, que pertenece al entendimiento práctico (*Suma Teológica* I-II, c.3 a. 6 in c.).

Por lo que el hombre no alcanza su perfección en el orden personal sin la verdad, es decir, que no gozará, ni descansará, ni será plenamente feliz sin ella (Echavarría, 2012, Martínez, 2013, Olivares, 2013). Astorquiza (2001) nos muestra hasta qué punto es cierto que lo más elevado en el hombre es su intelecto y lo relaciona con el amor natural de sí mismo:

Este amor natural se ordena no meramente a la perfección de las potencias del hombre consideradas cada una por separado, sino a la perfección de todo el subsistente, y por tanto, al acabamiento y culminación de lo que es más noble en él: su vida intelectual. El hombre, aún sin saberlo, al amar la perfección y conservación de todas sus partes inferiores, las ama en orden a su vida intelectual, la cual ama y le complace más que cualquier cosa de sí mismo (p. 246).

Esto lo demuestra citando a San Agustín, quien afirma que incluso el avaricioso ama más su vida que su dinero, y no sólo su vida, sino también la vista corpórea, es decir, cualquier bien de su propio cuerpo. Sin embargo, si se le diera a elegir entre la

para demostrarse a sí mismos que son buenos" (*Ética a Nicómaco* I, l. 5, 1095b 32). Incluso el honor del mandatario depende de la consideración que le tengan sus súbditos, pues de lo contrario se rebelarían contra él. Así pues, si el bien de la felicidad es algo estable y no depende de que te sea concedido por las personas sino que sea alcanzado, entonces nos quedará la última clase de vida. Esto es, la contemplativa.

vista corpórea y su inteligencia, elegiría ésta última puesto que “¿[...] quién no prefiere ser hombre ciego en la carne antes que ser bestia dotada de vista?” (*De Trinitate*, XIV, 14, 19 en Astorquiza, 2001, p. 246).

Es decir, que la vida más plena es la del ejercicio de la sabiduría, la del reposo en la verdad. Pues al igual que el fin de la vida sensible es el gozo sensible, el fin de la vida intelectual es el gozo intelectual o espiritual que se da con la contemplación de la verdad. Y es que dice Bofill (1956) que la felicidad o beatitud es la “*plena perfección ontológica de un sujeto psíquico*, cuya perfección, por ser de tal sujeto, necesariamente entrañará la conciencia de sí y el descanso en sí (*‘delectatio’*)” (p. 51).

Por otro lado, en cuanto al aspecto objetivo de la felicidad santo Tomás lo coloca en la visión de la esencia divina (*Suma Teológica* I-II, c.3 a.8 in c). Esto es así porque el hombre no es perfectamente bienaventurado hasta que no le queda nada por buscar y desear y esto sólo se da en la contemplación de Dios, causa primera de todo lo existente y por tanto, única causa, que al ser contemplada no impulsa al conocimiento de otra causa (como se da en todo el resto de entes).

La contemplación de Dios, y con ello la completa felicidad, sin embargo, no se alcanza plenamente en esta vida pero sí un anticipo de ella:

Si bien la fruición *perfecta* se da con la *posesión* del último fin, a lo largo de la vida se puede tener la experiencia de una fruición imperfecta. Esta fruición imperfecta deriva de la *tendencia* hacia el fin, es decir, de la posesión anticipada del fin en la *intención* (Echavarría, 2005a, pp. 230-231)

A modo de pincelada, cabe decir, que la psicología contemporánea tampoco ha llegado aquí a esta doble vertiente. Esto lo vemos en diversas corrientes que por la falta de una certeza de la existencia de un Bien que pueda completar nuestra búsqueda de felicidad, se centran en los medios, esto es, en la parte subjetiva de la felicidad. Y aquí podríamos hablar de gran cantidad de terapias, poniendo múltiples ejemplos, aunque nos limitaremos a esbozar sólo algún comentario sobre dos terapias que están teniendo gran aceptación a nivel científico e internacional.

En primer lugar, está la terapia cognitivo conductual, centrada en encontrar un método para desmontar las creencias irracionales y adquirir hábitos intelectuales

que nos permitan llevar una vida adaptada. Y así, definiendo esta terapia, Ruiz, Díaz y Villalobos (2012) afirman lo siguiente:

El objetivo de la intervención es el *cambio conductual*, cognitivo y emocional modificando o eliminando la *conducta desadaptada* y enseñando *conductas adaptadas* cuando éstas no se producen (p. 83)

El bien buscado es, pues, la adaptación, y no la felicidad, cosa que resulta paradójica siendo que la adaptación es un medio para lograr diversos fines. En segundo lugar, tenemos la actualmente en auge, psicología positiva:

En contraste con la noción común de que felicidad es el resultado de las cosas buenas que nos ocurren en la vida, los resultados de las investigaciones experimentales y longitudinales demuestran que emociones positivas como la felicidad y la satisfacción general con la vida conducen realmente a mayores éxitos académicos y profesionales, mejores matrimonios, buenas relaciones, mejor salud mental y física, así como mayor longevidad y resiliencia (Park, Peterson y Sun, 2013 en Pérez-Álvarez, 2013, p. 216).

Esta corriente no sólo carece del aspecto objetivo de la felicidad, sino que, por lo que leemos, corre el riesgo de convertir la felicidad en un medio. Cosa extraña siendo que la felicidad siempre se ha considerado como aquello buscado por sí mismo.

La felicidad se ha convertido, en la psicología positiva, en una serie de actividades (ser agradecido, mandar cartas de gratitud, saborear la vida y ser optimista, hacer actos de amabilidad, practicar la autocompasión y meditar los sentimientos positivos) que provocarían un bienestar subjetivo afectivo (experimentar emociones positivas) y cognitivo (estar satisfecho con la vida de uno) (Pérez-Álvarez, 2013). Tales métodos no dejan de parecer vacíos, faltos de una realidad, pues la búsqueda sin fin de emociones positivas en determinadas circunstancias puede llegar a ser algo vicioso y patológico. Es, pues, comprensible que algunos autores tilden esta postura ante la vida de “maníaca” (Gruber 2011 en Pérez-Álvarez, 2013).

Finalmente, terminando con lo que veníamos diciendo, queda claro pues que todos los demás bienes serán en orden a conseguir esta felicidad. Del hombre dependerá,

en gran medida, que, mediante su razón, vaya ordenando sus actos en función de ese fin último:

Aquella elección, por lo tanto, y aquella adquisición de los bienes naturales – respecto al cuerpo, o al dinero, o a los amigos, o a los otros bienes– que sobre todo, promoverá la contemplación de Dios, ésa es la óptima y ése es el criterio más bello; en cambio, la que, por defecto o por exceso, impide servir y contemplar a Dios, es mala (*Ética Eudemia* I. VIII, c. 3, 1249 a 21-25, b 1-25 en Echavarría, 2005, p. 228).

En síntesis, el amor natural de sí mismo, fruto del conocimiento por esencia llevará a la persona a la búsqueda de la felicidad mediante el amor elícito de sí, que dependerá de cómo nosotros nos percibamos. Sin el conocimiento ni el amor de sí no sería posible tal búsqueda y es por ellos que se inicia la dinámica de la vida personal, posibilitando el desarrollo de las virtudes necesarias para la felicidad.

6. Las desviaciones en el amor: el odio a sí mismo

Para comprender aún mejor la relación existente entre el conocimiento, el amor de sí, la personalidad y la búsqueda de la felicidad, vamos a hablar de su desviación, el odio de sí.

Cuando hablamos de odio de sí no nos referimos sólo a una consideración negativa de uno mismo, sino a un amor desordenado. Este desorden en el amor puede tener un doble carácter que se fundamenta en la doble vertiente de la felicidad, a saber, el aspecto subjetivo y el objetivo:

Es imposible que nadie, hablando en absoluto, se odie a sí mismo, pues todo ser apetece naturalmente el bien, y nada puede desearse sino bajo la razón de bien, ya que ‘el mal es extraño a la voluntad’, como dice Dionisio. Y amar a uno es querer para él el bien, como antes se ha dicho. Por consiguiente, es necesario que uno se ame a sí mismo, y es imposible que uno se odie a sí mismo en absoluto.

Sin embargo, sucede incidentalmente que alguien se odie a sí mismo; y esto de dos maneras. Primera, por relación al bien que uno quiere para sí; pues a veces lo que se apetece como bueno mirado en particular es malo en absoluto; y según esto, quiere uno para sí incidentalmente el mal, lo cual es odiarse.–Segunda, por parte de sí mismo, para quien desea el bien; porque

cada cosa consiste ante todo en lo más principal de ella, y de aquí el decirse que una ciudad hace lo que hace el rey, como si el rey fuera la ciudad entera; y es evidente que el hombre es sobre todo su espíritu. Algunos, sin embargo, se creen constituidos principalmente por lo que son según la naturaleza corporal y sensitiva; y por eso se aman según lo que creen que son, y odian lo que verdaderamente son, queriendo cosas contrarias a la razón. De estos dos modos, el que ama la iniquidad, odia no solamente su alma, sino también a sí mismo (*Suma Teológica* I-II, q. 29, a. 4 in c.).

Así, no hablamos absolutamente del odio de sí mismo, sino de un odio indirecto, podríamos decir de un odio inconsciente que se produce al no amar lo amable en sí mismo o al esperar de un bien menor un gozo mayor que el que puede producir:

La causa propia y directa del pecado hay que tomarla de su conversión al bien conmutable; en este sentido, todo acto de pecado procede de algún desordenado apetito del bien temporal. Y, a su vez, el que uno apetezca desordenadamente bienes temporales procede del amor desordenado de sí mismo, pues amar a uno es quererle bien. De donde se infiere que el amor de sí mismo es causa de todo pecado (*Suma Teológica* I-II, q. 77, a. 4 in c.).

Ante esto nos surge una pregunta. ¿Cómo es posible que alguien pueda amar antes a un bien menor que a uno mayor? La respuesta a tal pregunta la encontraremos de la mano de Astorquiza (2001):

Aquí encontramos el misterio de la libertad; aquí se presenta de lleno la clásica distinción entre *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*. Por su libertad, la persona creada puede dar prioridad a un objeto de amor natural más que a otro, en concreto, puede *hacer valer* el orden natural o puede dar más valor a sí misma que a Dios. ¿Cómo puede suceder algo así? Porque la persona creada con sus solas fuerzas naturales no puede *ver* la esencia de Dios ni experimentar su bondad infinita; y como no experimenta directamente la bondad divina (como no la ve en su esencia), resulta que su voluntad no se encuentra necesariamente determinada a amar a Dios de manera actual, ni mucho menos, a amarlo sobre todas las cosas. Si la criatura pudiese ver a Dios en su esencia no podría dejar de amarle, con un amor operativo, sobre todas las cosas; sin embargo, como no puede verle, le ama con amor natural como mera *disposición* de su ser, y no necesariamente en acto (p. 300).

Con este texto vemos con claridad por qué una persona puede amar más un bien menor que uno mayor. Y es que, como dice santo Tomás, “la culpa de la voluntad no radica en que no atiende en acto a la regla de la razón o de la ley divina, sino porque no teniendo una regla o medida de este tipo, procede a elegir” (*Cuestiones disputadas sobre el mal* q. 1, a. 3, in c.).

La causa, pues, radica en el conocimiento. Sin un conocimiento claro de los bienes y un conocimiento humilde y sincero de nuestra propia naturaleza, no podremos ver esa semejanza real y necesaria de la que ya hemos hablado, por lo que difícilmente se dará la unión entre amante y amado según la recta razón. El amante no sentirá una tendencia hacia lo amado por la falta de conocimiento de la bondad que podría comunicar ese bien.

Esta falta de deseo de lo bueno en sí mismo se traducirá en un odio de sí mismo, aunque, insistimos, no por ello quiere decir que quien se odia no se ama absolutamente.

Amarse a sí mismo, en un sentido es común a todos; en otro, peculiar de los buenos; y en un tercero, característico de los malos. Que uno ame lo que tiene como su propio ser, es común a todos. Y se dice que el hombre es algo de dos maneras. Primero, según su substancia y naturaleza. En cuanto a esto, todos se estiman en lo que son, compuesto de cuerpo y alma; así se aman todos los hombre, buenos y malos, por desear la conservación de sí mismos. En segundo lugar, se dice que el hombre es algo según su principalidad, como el príncipe de la ciudad denomina la ciudad, pues lo que hacen los príncipes se dice que lo hace la ciudad. De este modo, no todos se tienen en lo que son, pues lo principal en el hombre es el alma racional, y lo secundario la naturaleza sensible y corporal. A lo primero llama el Apóstol ‘hombre interior’, y a lo segundo, ‘exterior’. Los buenos aprecian en sí mismos, como lo principal, la naturaleza racional, o el hombre interior, y se estiman en ello; pero los malos tienen por principal la naturaleza sensible y corporal, o el hombre exterior. De aquí que, *al no conocerse rectamente, no se aman en verdad a sí mismos*, sino que aman lo que se creen que son. Los buenos, conociéndose bien, se aman de verdad (*Suma Teológica* II-II, q. 25, a. 7 in c.).¹⁸

¹⁸ Las cursivas son nuestras.

Aquí el Aquinate confirma lo que hemos estado afirmando durante todo el trabajo. Y es que el que no se conoce bien, no puede amarse bien. Así el hombre puede terminar teniendo conductas que van desde un odio consciente de sí por un aborrecimiento del mal presente que les representa su vida, hasta un odio inconsciente de sí que se escondería tras conductas egocéntricas.

Vayamos primero a este último. Parecería paradójico afirmar que una persona que busca bienes para sí misma y que parece amarse más a sí que al resto, en realidad se odia a sí misma. Así lo dice Fromm (2011): “egoísmo y amor a sí mismo, más que ser lo mismo, son opuestos. El egoísta no se ama demasiado, sino demasiado poco; en realidad se odia” (p. 69) y es que ese bien mudable buscado por el egoísta en realidad le hace mal: “El desorden estaría en preferir mi bien, en cuanto mío, a un bien superior o más general. El amor propio que se opone al bien universal puede llamarse egoísmo” (Cruz, 1996, p. 64). Así el que se odia a sí mismo se diferencia de los que se aman ordenadamente en lo siguiente:

Esto lo prueba el Filósofo por cinco cosas que son propias de la amistad. Porque, en primer lugar, el amigo quiere que su amigo sea y viva; segundo, quiere bienes para él; tercero, se porta bien con él; cuarto, convive con él plácidamente; quinto, coincide con sus sentimientos, contristándose o deleitándose con él. Conforme a lo cual los buenos se aman a sí mismos según el hombre interior, pues lo quieren conservar en su entereza y le desean sus bienes, que son los bienes espirituales; y trabajan para alcanzarlos y gustosamente se vuelven a su corazón, que allí encuentran buenos pensamientos al presente y el recuerdo de pasados bienes y la esperanza de los futuros, con que también reciben placer. De igual manera, no sufren las rebeldías de la voluntad, puesto que toda su alma tiende a sola una cosa. Por el contrario, los malos no quiere conservar la integridad del hombre interior, ni anhelan sus bienes, ni trabajan por alcanzarlos, ni les es deleitable convivir consigo, volviéndose a su corazón, pues en él hallan maldades presentes, pasadas y futuras, que aborrecen, y ni aun con ellos mismos están en paz por los remordimientos de la conciencia (*Suma Teológica* II-II, q. 25, a. 7 in c.)

Esto les produce un sufrimiento existencial que les impulsará a multiplicar sus relaciones en orden a no considerar en acto su situación:

Los malos no pueden convivir consigo mismos retornando a su corazón, sino que buscan convivir con otros, hablando y cooperando con ellos según las palabras y actos exteriores. Porque pensando a solas sobre ellos mismos recuerdan las muchas cosas graves y malas que cometieron en el pasado, y prevén que harán cosas semejantes en el futuro, lo que les resulta doloroso. Pero cuando están con otros hombres, distrayéndose con las cosas exteriores, se olvidan de sus males. Y así, como no tienen nada en sí mismos que sea digno de ser amado no tienen ningún sentimiento amistoso hacia sí mismos (*Comentario a la Ética a Nicómaco*, I. IX, l. 4, n. 20).

Esas cosas graves de las que habla, son actos producidos por amores desordenados a bienes mudables. Así, de la misma forma que un amor ordenado produce una personalidad ordenada según la naturaleza, un amor desordenado produce desviaciones y trastornos de la personalidad.

Tal desorden, principalmente, se da de tres formas (*Suma Teológica* I-II, q. 77 a. 5 in c.): la concupiscencia de la carne, que se refiere al amor desordenado del gozo corporal y relacionado con los bienes necesarios para la supervivencia del individuo o la especie; la concupiscencia de los ojos, que consiste en un gozo de orden psíquico, producido por la imaginación y la memoria de los bienes como las riquezas; y la soberbia de vida que se refiere al amor desordenado del bien arduo, como pueden ser los honores o el poder.

Así, una persona que no ame ordenadamente los bienes de tal manera que busque la contemplación de las verdades divinas, es decir, una personalidad que se desvíe de su naturaleza, puede caer en distintos desórdenes. Sería interesante realizar un estudio en profundidad acerca de cómo el desorden en el amor daría lugar a algunos trastornos de la personalidad y trastornos psíquicos.

A modo de introducción, podemos decir que los desórdenes en el amor podrían darse en las tres formas citadas de concupiscencia. Así, el poner la felicidad en un bien como son los placeres venéreos podría desembocar, y de hecho desemboca, en tristeza al ver que su obtención no produce la felicidad deseada. Aunque también puede darse con las riquezas o los honores, llegando a la tristeza o por la experiencia de que ese objeto deseado es incapaz de satisfacerlos o por la ausencia del mismo, pues nuestra cogitativa desordenada podría inclinarnos a la tristeza al pensar que es un bien imprescindible para la felicidad cuando no lo es. De esta manera podemos conectar el conocimiento y el amor de sí con tristezas

patógenas. En otro orden, una persona puede experimentar un miedo a la pérdida de un objeto deseado de forma desordenada, como puede ser, aquí otra vez, un bien del cuerpo, dinero, etc. Y así podríamos ver tal conexión con algunas formas de miedos y ansiedades.

Estos temas, como se ve, merecerían una atención mucho mayor a la que aquí podríamos darles¹⁹. Por ello sólo queda decir que pensamos que desde el odio o desde el amor desordenado de sí, podemos llegar a comprender los desórdenes de origen psíquico: trastornos depresivos, trastornos ansiosos, perversiones sexuales, trastornos de la conducta alimentaria, etc.

Siguiendo la distinción tomista, podríamos decir que estas personas se odian a sí mismas según el efecto, aunque no según el afecto. Según el afecto se tienen amor, pero su efecto es como el del odio en tanto que se provocan males. Por esto, por estas consecuencias y ese mal más o menos inconsciente que se producen, podemos decir que se odian a sí mismos en cuanto a lo que en sí es principal (*Suma Teológica* I-II, q. 29, a.4).

Existen personas, sin embargo, que parecen odiarse, tanto según el efecto como según el afecto. A modo de ejemplo nos vienen a la cabeza trastornos como pueden ser los depresivos, algunos tipos de desórdenes de la conducta alimentaria, trastornos adictivos, el trastorno límite de la personalidad, etc. En ellos se da muchas veces un odio hacia su persona, hacia sus actos y hábitos. Este odio consciente de sí mismos tampoco es un odio absoluto:

Nadie quiere y obra para sí el mal sino reputándolo como un bien, pues aun los que se suicidan consideran bueno el morir como término de alguna miseria o dolor (*Suma Teológica* I-II, q. 29, a. 4 ad 2.).

Son sumamente interesantes las aplicaciones psicológicas de las aportaciones de santo Tomás. A modo de ejemplo, para iluminar este punto sobre el odio según el afecto y el efecto, y retomando los apartados anteriores, hablaremos de la dinámica amorosa subyacente del suicidio. “El suicida potencial es una persona con un sufrimiento intenso y siempre es un paciente grave para quien por su desesperanza, las expectativas del futuro no superan un presente doloroso” (Gutiérrez-García,

¹⁹ Por no mencionar también la *aegritudo animalis* según Santo Tomás, que podría traducirse como enfermedad animal o enfermedad psíquica. Para una introducción a estos temas, véase Echavarría, M. F. (2005a). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. Girona: Documenta Universitaria. Especialmente pp. 444-450.

Contreras y Orozco-Rodríguez, 2006, p. 72). Debido a que su situación negativa y su misma persona, en tanto que incapaz de salir adelante, les resulta un mal, deciden terminar con su vida.

En el primer apartado del trabajo hemos hablado del doble conocimiento de sí mismo diferenciando el conocimiento esencial del conocimiento por especie. En los casos de suicidio podemos aplicar esta distinción. La persona que se suicida sabe que es, que está existiendo y tiene ser. Esa conciencia de sí mismo le lleva irremediablemente a amarse con amor natural y a procurar para sí bienes.

Por otro lado, el suicida también tiene un conocimiento por especie, y éste, en todos los casos en el que el odio de sí mismo se da también en el afecto, será negativo. La imagen de sí mismo que se habrá ido creando a través de sus vivencias, de sus imágenes, de su memoria, en suma, de su cogitativa, será negativa. El *experimentum sui* estará plagado de recuerdos traumáticos y dolorosos. Tanto de malas acciones que habrá recibido como de malas acciones que él habrá realizado. Tanto su conocimiento sensible como los juicios elaborados acerca de sí mismo le llevarán a la tristeza y a la desesperanza. De esta forma, tales afectos producirán en él que su amor elícito se desvie del verdadero bien. El amor natural, sin embargo, empujará a la persona sometida a tal situación a buscar un bien dentro de las posibilidades que conoce. Ante su falta de claridad mental (Goodale, 2007), las posibilidades electivas parecen disminuir, por lo que su apetito elícito se verá impelido a elegir aquella opción que representa el mayor bien para su situación actual: la de eliminar el mal presentado por su conocimiento de sí por especie.

Es así como, conocimiento y amor de sí pueden dar respuesta al suicidio como punto culmen del desorden del amor de sí mismo. Sólo una verdadera imagen de sí mismo y un amor ordenado podrán dar respuesta a los desórdenes psíquicos:

Estas dos fuerzas, la verdad y el amor, son las únicas para ser invencibles. Para liberarse de las cadenas que nos atan a los valores inferiores, para poder resistir a las tentaciones que desde afuera o desde dentro surgen tan frecuentemente, para permanecer firmes a través de los inevitables conflictos de la existencia, no hay que fiarse del estoicismo que no es en el fondo más que una forma refinada de orgullo, ni librarse a la búsqueda de causas inconscientes perdidas en la lejana nebulosa de un pasado problemático (Allers, 1999, p. 339).

Y esto es así porque “amarse a sí mismo es, para el hombre, esencialmente querer amar según la verdad, o ‘ser según la razón’. Toda otra manera de amarse no solamente no es natural, sino que es contraria a la naturaleza” (Geiger, 1952, p. 96 en Cruz, 1996, p.68).

Conclusión

En este trabajo hemos tratado de mostrar la importancia del conocimiento y el amor de sí mismo en el desarrollo de la personalidad, tanto el de una personalidad ordenada, como el de una desordenada. Nuestra intención también era la de volver a trabajar con palabras como “amor” para que pueda verse su actualidad y para que deje de ser concebida como un término difuso que poco o nada tiene que ver con la psicología y con la personalidad.

Así, haciendo un breve resumen de lo que hemos ido concluyendo de la mano de santo Tomás de Aquino, hemos mostrado que el hombre puede llegar a un conocimiento de sí mismo a partir de la abstracción de las especies de su *experimentum sui*, que se crea a partir de lo aprehendido por los sentidos. De esta forma, podrá tener una identidad en tanto que proveniente de unas circunstancias y vivencias concretas que lo han condicionado a ser con unas determinadas predisposiciones (ya provengan de su temperamento o de sus costumbres (entendiendo por costumbres las disposiciones a realizar determinados actos adquiridas por la repetición de actos no elegidos) que se unen a los juicios que uno elabora de sí mismo.

También hemos visto que el hombre puede llegar a un conocimiento de sí mismo particular (dejamos de lado el conocimiento del alma por especie), a partir de la propia esencia del alma en tanto que presencia psíquica consciente origen de toda actividad intencional. Así, podrá tener una identidad proveniente de la constancia de sentirse siendo en todas las operaciones que realiza, una conciencia de su propia permanencia. Y esta posibilidad de sentirse siendo él mismo en sus operaciones es porque, de hecho, es él mismo, de ahí que también podamos hablar de una identidad ontológica o sustancial.

Así, continuando con lo más relevante, por el característico modo de ser de las personas, el hombre no puede dejar de amarse por naturaleza y, por lo tanto, no puede dejar de buscar bienes para sí mismo. Esa tendencia a su propia perfección viene impresa en su amor natural, mientras que los bienes en los que busque participadamente esa perfección estarán condicionados por su amor elícito que, a su vez, dependerá del conocimiento de sí mismo por especies.

Hemos hablado de que el amor a sí mismo que es fundamento del amor hacia las otras cosas y hacia las otras personas, surge en la familia y es allí donde debe desarrollarse sanamente. Esto implica que los padres deben amar al hijo con un amor que sea aprobador a la vez que exija que el hijo busque su propio bien, en la medida de sus posibilidades. Y puesto que lo que se propone al hijo como bien es algo que se ama y lo que se ama se nos presenta como un fin y todo orden se configura en función del fin; nuestra personalidad se ordenará en función de aquello que amemos, a la vez que aquello que amamos dependerá de cómo nos consideremos.

De todo esto dependerá que el hombre se ame a sí mismo y busque ordenadamente mediante un amor elícito aquellos bienes que le llevarán a consumir esa felicidad impresa en su apetito natural o a desviarse de ella terminando por odiarse a sí mismo.

En síntesis, el hombre, partiendo de una concepción de sí mismo basada en un conocimiento de sí por esencia y por especie –en lo que se refiere al *experimentum* de sí del que ya hemos hablado y sus juicios intelectuales– se ama por el amor fundamental que se inicia en el momento de la concepción por parte del acto procreador de los padres y que se refuerza mediante su educación amorosa. Tal amor, en la medida que sea ordenado, permitirá a la persona humana tender a los bienes máximamente deleitables. Será ese hombre educado en la virtud, quien en su libertad deberá aceptar el fin al que está llamado poniendo los medios adecuados y en la justa medida para tal empresa.

Con todo, este estudio no es más que la base para nuevos trabajos e investigaciones. Nuestra intención era hablar solamente de los fundamentos de lo que podría ser toda una teoría de la personalidad según santo Tomás que quedaría por desarrollar y por comparar con otras para ver su actualidad y originalidad, pues como vamos viendo, las aportaciones del Aquinate pueden dar respuesta a muchos fenómenos que son confusos aún a día de hoy.

Este trabajo también invita al desarrollo de una teoría de los trastornos de la personalidad llegando, quizás, a poderse realizar una clasificación a partir de las aportaciones de santo Tomás de Aquino y a poder realizar investigaciones empíricas que refuercen tales ideas.

De este modo, ahondando más en lo que el hombre es y debería ser, comprenderemos mejor el camino que debe recorrer éste hacia su felicidad y, gracias a esto, podremos ver con más claridad cuáles son sus desviaciones y los motivos de las mismas. Sin embargo, como ya hemos dicho, esto sólo es el inicio de un camino que deberemos recorrer de la mano de quienes mejor han sabido comprender al ser humano.

Bibliografía

a) Fuentes primarias

Aristóteles (2011). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial.

Astorquiza, P. (2001). *Ser y amor: Fundamentación Metafísica del Amor en Santo Tomás de Aquino* (Tesis doctoral). Barcelona: Universidad de Barcelona.

Bofill, J. (1956). Para una metafísica del sentimiento. Dos modos de conocer. *Convivium*, 1, 19-54.

Donadio Maggi de Gandolfi, M. C. (1999). *Amor y bien. Los problemas del amor en Santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires: Educa.

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

Echavarría, M. F. (2005b). Memoria e Identidad según Santo Tomás. En Revista *e-aquinas*, nº 3, pp. 12-38.

Echavarría, M. F. (2013). El modo de subsistir personal como reflexión sustancial según Tomás de Aquino. En Revista *Espíritu*. Año LXII, nº 146, pp. 277-310.

Martínez, E. (2012). Bonum amatur in quantum est communicabile amanti. Amor y bien en la metafísica de Santo Tomás de Aquino. En *Revista Espíritu*. Año LXI, nº 143, pp. 73-93.

Palet, M. (2000). *La familia, educadora del ser humano*. Barcelona: Scire/Balmes.

Tomás de Aquino (1953-1960). *Suma Teológica*. Introducción y traducción por F. Barbado et al. Madrid: BAC.

Tomás de Aquino (2001). *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González. Pamplona: Cuadernos de anuario filosófico.

Tomás de Aquino (2010). *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Traducción Ana Mallea. Pamplona: EUNSA.

b) Fuentes secundarias

Agustín (1979). Tratado sobre la Santísima Trinidad. En Fernández, C. (Comp.) *Los Filósofos Medievales I. Selección de textos* (pp. 400-423). Madrid: BAC.

Allport, G. W. (1986). *La personalidad. Su configuración y desarrollo*. Barcelona: Herder.

Allers, R. (1999). El amor y el instinto, estudio psicológico. En Andereggen, I y Seligmann, Z. (Dir.) *La Psicología ante la Gracia* (pp. 303-339). Buenos Aires: EDUCA.

Araujo, Y. y Cabrera, M. K. (2000). El comportamiento directivo en la empresa familiar bajo la óptica de los roles de Mintzberg. En *Investigaciones Europeas de Dirección y Economía de la Empresa*, vol. 6, nº 3, pp. 35-52

Barrio, J.M. (2007). Cómo formar la segunda naturaleza. Notas antropológicas acerca de la educación de los hábitos. En *Estudios sobre Educación*, Vol. 13, pp. 7-23.

Bofill, J. (1950). *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*. Madrid: Publicaciones Cristiandad.

Canals, F. (2004). *Tomás de Aquino, Un pensamiento siempre actual y renovador*. Barcelona: Scire.

Codina, N. (2004). Aproximación metodológica a la complejidad del Self. En *Revista Interamericana de Psicología*, Vol. 38, nº 1, pp. 15-21.

Cruz, J. (1996). *Ontología del amor en Tomás de Aquino*. Cuadernos de anuario filosófico. Serie Universitaria nº 31. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.

Dio, E. (2009). Una Teoría sobre el Conocimiento Intersubjetivo Implícito. En *Clínica y Salud*. Vol. 20, nº 3, pp. 211-224.

Echavarría, M. F. (2010). Persona y personalidad. De la psicología contemporánea de la personalidad a la metafísica tomista de la persona. En *Revista Espiritu*. Año LIX, nº 139, pp. 207-247.

Echavarría, M. F. (2012). El orden perfectivo de la vida personal: Virtud y educación. En Martínez, E. (Ed.) *Actas del Congreso Internacional ¿Una sociedad despersonalizada? Propuestas educativas* (pp. 195-211). Barcelona: Editorial Balmes.

Echavarría, M. F. (2012). Influencias de la psicología contemporánea en las corrientes pedagógicas. En Martínez, E. (Ed.) *Actas del Congreso Internacional ¿Una sociedad despersonalizada? Propuestas educativas* (pp. 49-85). Barcelona: Editorial Balmes.

Forment, E. (1984). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona.

Forment, E. (1992). *Lecciones de metafísica*. Madrid: Ediciones Rialp.

Friedman, J. (1994). *Identidad cultural y proceso global*. Buenos Aires: Amorrortu.

Fromm, E. (2011). *El arte de amar*. México: Paidós.

Gaos, J. (1960). Introducción a la Fenomenología seguida de la crítica del Psicologismo en Husserl. En *Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Veracruzana*, nº 5, pp. 173-177.

García, M. A. (1997). *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*. Pamplona: EUNSA.

- García-Valdecasas, M. (2003). *El sujeto en Tomás de Aquino. La perspectiva clásica sobre un problema moderno*. Pamplona: EUNSA.
- Goodale, E. (2007). Síntomas cognitivos de la depresión. En *RET. Revista de Toxicomanías*, nº 50, pp. 13-15.
- Guerra, T. (1942). *La mentira en los niños* [en línea]. Extraído el 23 de Diciembre de 2013 desde http://repositorio.educacion.gov.ar:8080/dspace/bitstream/handle/123456789/98810/Monitor_11314.pdf?sequence=1
- Guillén, A. (1997). Régimenes de bienestar y roles familiares. En *Papers* Vol. 53, pp. 45-63.
- Gutiérrez-García, A., Contreras, C. y Orozco-Rodríguez, R. (2006). El suicidio. Conceptos actuales. En *Salud Mental* vol. 29, nº 5, pp. 66-74.
- Herrera, P. (2000). *Rol de género y funcionamiento familiar*. En *Revista Cubana de Medicina General Integral* vol. 16, nº 6, pp. 568-573.
- Inciarte, F. (1993). La identidad del sujeto individual según Aristóteles. En *Anuario Filosófico*, nº 26, pp. 289-302.
- Íñiguez, L. (2001). Identidad: de lo personal a lo social. Un recorrido conceptual. En Crespo, E. (Ed.), *La constitución social de la subjetividad*. (pp. 209-225). Madrid: Catarata.
- López, F. (1984). La adquisición del rol y la identidad sexual: función de la familia. En *Infancia y aprendizaje*. Vol. 26, pp. 65-75.
- Martínez, E. (2002). *Persona y educación en santo Tomás de Aquino*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Martínez, E. (2004). El autoconocimiento como fuente de la actividad educativa en el pensamiento de santo Tomás de Aquino. En *Actas del congreso 'La síntesis de santo Tomás de Aquino'*: Barcelona, 12-14 de septiembre de 2002. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, vol. 2, pp. 433-450.
- Martínez, E. (2011). Generación animal, generación humana. En *Revista Espiritu. Homo ratiōne vivit: la frontera hombre-animal*. Año LX, nº 141, pp. 51-69.
- Martínez, E. (2013). Contemplación de la belleza y perfección de la vida humana. En *Revista Espiritu*. Año LXII, nº 145, pp. 57-71.
- Mosquera, D. y González, A. (2011). Del apego temprano al TLP. *Mente y Cerebro*, vol. 46, pp. 18-27.
- Mosquera, D., González, A y Van Der Hart, O. (2011). Trastorno límite de la personalidad, trauma en la infancia y disociación estructural de la personalidad. En *Persona* vol. 11, nº 1, pp. 10-40.

Olivares, B. (2013). Sabiduría, felicidad y perfección: relación entre el conocimiento teórico y la bondad moral del fin último y la felicidad en el pensamiento de santo Tomás. En *Revista Espiritu*. Año LXII, nº 145, pp. 73-93.

Palet, M. (2007). *La educación de las virtudes en la familia*. Barcelona: Scire.

Pérez-Álvarez, M. (2013). La psicología positiva y sus amigos: En evidencia. En *Papeles del Psicólogo*. Vol. 34 (3), pp. 208-226.

Pieper, J. (2007). *Las virtudes fundamentales* (9ª. ed.). Madrid: Rialp.

Reik, T. (1946). *El amor visto por un psicólogo*. Buenos Aires: Editorial Nova.

Rodríguez, V. (1993). *Los sentidos internos*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias.

Ruiz, M. A., Díaz, M. I. y Villalobos, A. (2012). *Manual de Técnicas de Intervención Cognitivo Conductuales*. Bilbao: Desclée De Brouwer.

Salazar, J. M. (1996). Identidad social e identidad nacional. En *Identidad social: aproximaciones psicosociales a los grupos y a las relaciones entre grupos*, pp. 495-515.

Sanguinetti, J. J. (2007). *Filosofía de la mente. Un enfoque ontológico y antropológico*. Madrid: Ediciones Palabra.

Tomás de Aquino (1997). *Cuestiones disputadas sobre el mal*. Traducción de E. Téllez. Pamplona: EUNSA.

Zumalabe, J.M. (1990). La importancia de la experiencia subjetiva en el estudio de la personalidad. Un enfoque fenomenológico-subjetivo. En *Anuario de Psicología*, nº 45, pp. 23-41.

