

Fernando DE LOS BUEIS ORDÓÑEZ

ABORDAJE CLÍNICO DEL SENTIMIENTO DE CULPA

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

Universitat Abat Oliba CEU
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
Grado en Psicología
Departamento de Psicología

2016

Veritas liberabit vos.

Io. 8, 32

A mi familia

Resumen

El sentimiento de culpa es una realidad antropológica que plantea serios retos para el psicólogo clínico. Este estudio propone un diálogo multidisciplinar que permita comprender la profundidad psicológica del sentimiento de culpa, con el objetivo de aportar una reflexión nueva sobre esta realidad humana siempre actual. Así mismo, ofrece algunas indicaciones útiles para llevar a cabo una terapia integral que tenga en cuenta a la persona en su totalidad.

Resum

El sentiment de culpa és una realitat antropològica que planteja seriosos reptes al psicòleg clínic. Aquest estudi proposa un diàleg multidisciplinari que permeti comprendre la profunditat psicològica del sentiment de culpa, amb l'objectiu d'oferir una reflexió nova sobre aquesta realitat humana sempre actual. Així doncs, ofereix algunes indicacions útils per dur a terme una terapia integral que tingui present a la persona en la seva totalitat.

Abstract

Feelings of guilt are a human reality that presents serious challenges to clinical psychologists. This study proposes a multi-disciplinary approach in order to understand feelings of guilt in depth, aiming to contribute a novel perspective on this ever pressing reality. Furthermore, it offers some useful guidelines for conducting a comprehensive psychological therapy that keeps the whole person in view.

Palabras claves / Keywords

<p>Sentimiento de culpa – Ética de la psicología – Culpa – Psicopatología –Trastorno mental <i>Feelings of guilt – Ethics of psychology – Guilt – Psychopathology –Mental disorder</i></p>
--

Sumario

Introducción	9
I. Tradición teológico-filosófica y concepto de culpa	13
1. El problema del mal	13
2. Tipos de mal según su relación al bien	16
3. El mal en relación a la voluntad.....	17
4. Las causas del mal en la criatura racional.....	19
II. El pecado en sentido estricto	21
1. Oscurecimiento del concepto de pecado.....	21
2. Definición del pecado.....	23
3. Relación entre el pecado y la virtud.....	28
4. Relación y vituperabilidad del pecado y el vicio.....	30
5. El pecado de omisión.....	32
6. Facultades en las que se da el pecado.....	33
7. Contra Dios.....	40
III. Relación entre el pecado y las enfermedades del alma	43
1. Enfermedades del alma propias e impropias	43
2. Desde lo teológico-filosófico a lo psicológico.....	47
3. Desde lo psicológico a lo teológico-filosófico.....	48
4. Función del sentimiento de culpa.....	54
IV. Indicaciones terapéuticas en torno a la culpa y al sentimiento de culpa.....	57
1. Indicaciones del Magisterio de la Iglesia Católica.....	57
2. Indicaciones desde la psicología cristiana integral.....	61
Conclusiones.....	67
Referencias	71

Introducción

En una ocasión, durante la realización de mis prácticas, encontré a una paciente sola, llorando desconsoladamente fuera de la consulta. Me acerqué a ella para intentar tranquilizarla y averiguar por qué se encontraba en ese estado. Su respuesta fue que se sentía profundamente culpable y triste por todo lo que había hecho en su vida y lo mal que había tratado a los que más la querían.

Conforme iba hablando, me di cuenta que la paciente, a lo largo de su historia, había cometido una serie de actos que realmente la habían dañado. Actos que no solo tenían repercusiones negativas para sí misma sino también para los demás. Así mismo, había una serie de comentarios y descripciones en su relato que no se correspondían con hechos por los cuales objetivamente debería encontrarse tan abatida. Estas descripciones versaban sobre acontecimientos poco específicos, generalmente ínfimos o de poca relevancia, que no justificaban ese estado de ánimo y cuya manifestación poseía un carácter muy instrumentalizado.

Ambas reacciones son descritas por autores del mundo de la psicología y de la teología como sentimiento de culpa, culpabilidad o remordimiento. En la práctica clínica, pueden ser observadas en los pacientes. Unas veces aparecen entremezcladas y otras veces se dan por separado, pero siempre ponen al terapeuta frente una encrucijada de la que es difícil salir airoso si nos limitamos exclusivamente al cuerpo teórico de la disciplina psicológica. El problema que se le plantea al clínico es sobre qué decisión tomar: si es mejor considerarlo como un síntoma producido por el trastorno, que solo genera malestar y, por tanto, orientar a la persona a que no le haga caso, lo frene o lo evite en la medida de lo posible; o bien analizarlo cuidadosamente, junto con los actos que lo han producido, a pesar del malestar que pueda causarle, dándole a entender que es signo de una conciencia moral más o menos preservada, lo cual es bueno y un motivo de esperanza de mejora.

La disciplina psicológica ha intentado abordar, desde diferentes paradigmas y escuelas, la definición y tratamiento del sentimiento de culpa. Sin embargo, este acercamiento no siempre ha sido acertado o completo. Se ha llegado a decir que se trata de un sentimiento tóxico, irracional, que hace daño a la persona, que la inmoviliza y la desintegra. Estos calificativos llevan a algunos psicólogos a pensar que el sentimiento de culpa, cuando aparece, debe ser eliminado a toda costa de la conciencia.

Resulta misterioso que, a pesar de la importancia cada vez mayor que está cobrando en nuestros días la descripción de las emociones y su dinamismo como algo positivo, el sentimiento de culpa siga planteando problemas. En muchas ocasiones, lejos de ser validado, llega a ser ignorado y considerado como una manifestación patológica que debe ser erradicada.

Las diversas reacciones al sentimiento de culpa que he podido apreciar en los terapeutas con los que he compartido las prácticas obligatorias y voluntarias en este curso 2015-2016, han sido, por ejemplo, la pretensión de evitar dicho sentimiento, ignorar que existe originando espacios de no-juicio, desecharlo de modo taxativo e incluso, en alguna ocasión, procurar una escisión que, a mi juicio, divide interiormente al hombre.

Esta experiencia ha motivado mi interés por la profundización del papel del sentimiento de culpa en la psique humana, con la intención de ofrecer una explicación que sintetice lo que diferentes disciplinas comentan al respecto. Así, en este estudio se buscará la integración de lo que la teología, la filosofía y la psicología sugieren acerca de este sentimiento. Siempre con el ánimo de ofrecer al psicólogo una comprensión global que le permita mejorar la atención que ofrece a sus pacientes.

Mucho antes de la aparición de la psicología moderna se hablaba desde la filosofía y la teología cristianas del remordimiento. En este contexto, se vinculaba a los conceptos pecado y vicio; una vinculación que en nuestros días ha sido desterrada de la terminología propia de la disciplina psicológica. En sintonía con este desconocimiento de las descripciones que los antiguos hacían sobre este fenómeno psicológico humano, son escasos los estudios que ponen de manifiesto la relación entre lo que antes se denominaba mal, pecado, vicios y remordimiento, con lo que en la actualidad es considerado como trastornos de origen mental y sentimiento de culpa.

Los trastornos a los cuales haremos referencia en este trabajo son aquellos que tienen su génesis en el desorden del alma causado por el pecado. A pesar de que las clasificaciones psicopatológicas actuales (como el DSM-V y la CIE-10) no contemplan este tipo de causas como provocadoras de trastornos mentales, la tradición filosófica y teológica recoge tratados, más o menos exhaustivos, en los que se describe cómo un acto intencionadamente malo puede llegar a provocar en el interior del hombre una ruptura en su personalidad. Las características descritas

como consecuencia de esta ruptura pueden ser asemejadas a las sintomatologías observadas para el diagnóstico actual de algunos trastornos mentales.

Es por este motivo que nos planteamos dos objetivos. Por un lado, queremos explicitar la relación que existe entre el pecado, tal y como se entiende desde la filosofía y la teología católicas, y la aparición de trastornos de origen mental descritos por la psiquiatría y la psicología modernas. Por otro lado, queremos definir cuál es la función del sentimiento de culpa (normal o neurótico) en la aparición de los trastornos mentales, aportando indicaciones prácticas para su abordaje clínico.

Puesto que este sentimiento hace referencia a conceptos que exceden el cuerpo teórico de la psicología y que son fundamentales para ofrecer una comprensión profunda, la metodología estará marcada por la interdisciplinariedad. De esta forma, queremos integrar el desarrollo filosófico-teológico sobre la materia de estudio con el desarrollo teórico y práctico de la psicología clínica, poniéndolas en diálogo y estableciendo puentes que confluyan en el estudio del hombre, que es objeto común para las tres disciplinas.

Para ello, recurriremos a la doctrina filosófica y teológica cristiana presente en la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino, así como a comentadores de la mencionada obra que en nuestros días han estudiado el tema, como son Joseph Pieper y Ignasi X. Fuster i Camp. También se hará referencia al Catecismo de la Iglesia Católica. Todo ello servirá para definir el mal, el pecado, el vicio y el sufrimiento en la vida del hombre.

Por otro lado, recurriremos a psicólogos que han tratado el sentimiento de culpa desde una perspectiva acorde con la doctrina cristiana en lo referente a la génesis de los trastornos mentales y la función del sentimiento de culpa en la persona. Dado que, como se ha comentado, los trabajos realizados al respecto son escasos, nos limitaremos al estudio de Alfred Adler, Rudolf Allers, Igor Caruso, Leo Elders y Martín F. Echavarría.

Por último, nos remitiremos a documentos de diversos Pontífices que, especialmente a partir del siglo XX, han aportado indicaciones terapéuticas y antropológicas para abordar el sentimiento de culpa. De estas consignas, extraeremos consideraciones que aumenten el cuerpo teórico y práctico de una psicología cristiana integral; una psicología que observe la amplitud de una realidad tan compleja como es el sentimiento de culpa.

Para alcanzar los objetivos propuestos, dividiremos nuestro estudio en cuatro partes: en primer lugar, se recurrirá a la filosofía y a la teología para realizar algunas apreciaciones entorno al concepto de mal; en segundo lugar, nos adentraremos en el concepto de pecado como acto deliberado, que hace mal a todas las dimensiones de la persona; en tercer lugar, recurriremos a la psicología, sin olvidar lo dicho por las otras disciplinas, para poner en relación el pecado con las enfermedades propias del alma o trastornos de origen mental, explicitando la función que cumple el sentimiento de culpa; y en cuarto y último lugar, nos referiremos a diversas orientaciones dirigidas a psicólogos, aportadas desde el Magisterio de la Iglesia Católica, extrayendo indicaciones terapéuticas para contribuir a la creación de una praxis católica de la psicología clínica.

I. TRADICIÓN TEOLÓGICO-FILOSÓFICA Y CONCEPTO DE CULPA

1. El problema del mal

Para poder adentrarnos en la realidad del pecado como mal, es necesario explicar brevemente en qué consiste el mal en general para después encuadrar y definir el mal moral que implica el pecado en el hombre. Como comenta Pieper en *El concepto de pecado*, el pecado se engloba dentro de “dos ámbitos de significación [...] El más amplio es el ámbito entero del mal, de lo privado de bien, de lo malo, del *malum*” (Pieper, 1998:23).

El mal ha supuesto un problema filosófico y un misterio para el hombre que desde tiempos inmemoriales se ha encontrado ante la pregunta sobre su procedencia y el porqué de su existencia. Nosotros mismos como psicólogos tampoco estamos al margen de esta pregunta y esta realidad, como tampoco lo están los pacientes que acuden a nosotros para pedir ayuda en su sufrimiento.

En este Año Jubilar, en el que se nos invita a profundizar en el misterio de la Divina Misericordia y, por tanto, en la experiencia del perdón, se nos insta también a profundizar en la cuestión del mal. Cuestión que es iluminada por el “Misterio de la piedad” (Catecismo de la Iglesia Católica 385) y solo puede ser comprendido en toda su profundidad desde la Revelación Divina del amor de Dios. El *Catecismo de la Iglesia Católica [CIC]*, poniendo como ejemplo la conversión de San Agustín, expresa la relación de estos dos misterios así:

Dios es infinitamente bueno y todas sus obras son buenas. Sin embargo, nadie escapa a la experiencia del sufrimiento, de los males en la naturaleza —que aparecen como ligados a los límites propios de las criaturas—, y sobre todo a la cuestión del mal moral. ¿De dónde viene el mal? *Quaerebam unde malum et non erat exitus* (“Buscaba el origen del mal y no encontraba solución”) dice san Agustín (Confesiones, 7,7.11), y su propia búsqueda dolorosa sólo encontrará salida en su conversión al Dios vivo. Porque “el misterio [...] de la iniquidad” (2 Ts 2,7) sólo se esclarece a la luz del “Misterio de la piedad” (1 Tm 3,16). La revelación del amor divino en Cristo ha manifestado a la vez la extensión del mal y la sobreabundancia de la gracia (cf. Rm 5,20). Debemos, por tanto, examinar la cuestión del origen del mal fijando la mirada de nuestra fe en el que es su único Vencedor. (cf. Lc 11,21-22; Jn 16,11; 1 Jn 3,8). (CIC 385)

Solamente desde el perdón se puede manifestar toda la profundidad del mal cometido y el inmenso amor de Dios por el hombre que, con su misericordia, quiere borrar todas sus culpas para integrarlo en su amor Trinitario.

Además es importante destacar, de la mano de Fuster, que dicho sufrimiento no es comprensible separado de la “condición humana”, del ser humano que sufre y nos “conmueve”. Él lo expresa del siguiente modo:

Sería gravísimo error intentar afrontar el sufrimiento “desde fuera”, fuera del ser que sufre, de la existencia del sufriente, de mí mismo que sufro. El sufrimiento jamás puede ser un objeto exterior, ajeno, ya que perdería su real condición humana. Siempre que pensamos el sufrimiento estamos pensando al sujeto sufriente. Se trata de un objeto de pensamiento que pertenece esencialmente al sujeto humano, y objetivable cognoscitivamente, en cuanto realísimo. Lo que tematizamos es la realidad del *homo patiens*, el paciente, el sujeto paciente. El sufrimiento pertenece al interior del ser humano. [...] Expresado de otra manera: el sufrimiento conmueve. (Fuster, 2005:18)

Dicho sufrimiento no es solamente humano sino que es un sufrimiento personal y concreto. Esta verdad es esencial a la hora de abordar el sufrimiento de todo paciente. En palabras de Fuster:

Solo existe el sufrimiento concreto: mi sufrimiento, tu sufrimiento. Tal realidad concreta del sufrimiento se corresponde con la realidad concreta del ser humano. En la medida que se comprenda que cada persona es sujeto del sufrimiento, el sufrimiento –su mal-, se hace inteligible, en cuanto vivido, experimentado, padecido en el ser de mi persona. [...] Todos los intentos de la razón humana para “justificar” racionalmente el sufrimiento, no respetan la realidad misma concreta del sufrimiento y del hombre. No caben puras especulaciones teóricas sobre la idea del sufrimiento. (Fuster, 2005:28)

El mismo autor recurriendo al Dr. Piulachs hace una reflexión acerca de la importancia de este sufrimiento en la vida del hombre. Mientras que lo placentero puede reunir a las personas, es en el sufrimiento donde se prueba y se genera la verdadera comunión entre personas. No se trata de menospreciar lo placentero de esta vida sino de rescatar el valor que, el sufrimiento dotado de un sentido, tiene para el hombre.

Lo mejor del alma de los otros lo conocemos, no a través del placer, sino a través del dolor. El placer, en su proyección comunicativa, a lo sumo reúne, y cuando funde, confunde, pero el dolor, que es recogimiento y encierro, une, en una unión que lleva a la comunión. El dolor profundo se alivia si es compartido, comprendido por una persona a la que nos sintamos unidos entrañablemente, y se acentúa cuando se siente la soledad. (Fuster, 2005:54)

A la hora de abordar el sufrimiento en el hombre necesitamos abordar la cuestión del mal, en concreto del mal que aflige al hombre. Como comenta este mismo autor:

Ésta es la afirmación que está en el punto de partida de nuestra reflexión en torno al sufrimiento: “El sufrimiento es un mal”. Acercarse al sufrimiento significa acercarse al mal, que en cuanto mal, aflige al hombre. De hecho, la ininteligibilidad específica del sufrimiento nace precisamente de su naturaleza específica de mal. (Fuster, 2005:35)

La distinción de los males que se dan en la realidad se remonta a San Agustín, división desarrollada especialmente para rebatir los argumentos de sus contemporáneos maniqueos. Esta postura, a la que se enfrenta, partía del supuesto de considerar el mal como algo positivo, como algo con entidad propia y opuesto al bien. Según esta herejía existirían dos principios opuestos que originarían el mal y el bien respectivamente. Ante esta consideración, que atentaba profundamente contra la concepción de Dios como Creador y Ser Supremo, San Agustín desarrolla el concepto del mal como *privatio boni*, es decir, como una ausencia de bien debido.

Siguiendo a San Agustín, Santo Tomás profundiza de forma sistemática en la realidad del mal como *privatio*, desarrollándola en las cuestiones 48 y 49 del *Tratado de la Creación*, en la primera parte de la *Suma Teológica*. Dicho tratado, junto con el *Tratado de los vicios y pecados*, será objeto de estudio en esta primera parte del trabajo.

Puesto que el bien es algo que es y algo que es apetecible para la criatura, el mal no puede tratarse de algo que tenga ser, como defendían los maniqueos. Por el contrario el mal carece de existencia, algo que priva del bien a la criatura, un bien que debería poseer. Así lo expresa el Doctor Angélico en la respuesta al artículo 2 de la cuestión número 5 de la Primera Parte de la *Suma Teológica*:

Cada uno de los opuestos es conocido por el otro. Ejemplo: Las tinieblas por la luz. De ahí que es necesario que a partir del concepto de bien se conozca lo que es el mal. Hemos dicho anteriormente (q.5 a.1), que el bien es todo aquello que es apetecible. Así, como quiera que toda naturaleza desea su propia existencia y perfección, es necesario afirmar que la existencia y la perfección de cualquier naturaleza tiene razón de bondad. Por lo tanto, no es posible que el mal indique algún ser o una determinada forma o naturaleza. Por lo tanto, no nos queda más que decir que con el nombre de mal se indica una determinada ausencia de bien. Por eso se dice que el mal ni existe ni es bueno, porque como quiera que todo ser, en cuanto tal, es bueno, no existir y no ser bueno es lo mismo. (Aquino, 1993:472)

Todas las criaturas participan de un grado de bondad, para poder así manifestar la Bondad de Dios, lo que implica que dichas criaturas estarán por así decirlo sujetas a un grado de defecto propio. Es decir, su perfección o su bien, cuando falte, se corresponderá con su propio mal. En Dios, como no hay corrupción, no se dará esta *privatio*. El Aquinate expresa así esta diversidad de grados, en la respuesta al segundo artículo de la misma cuestión anterior:

Como se indicó anteriormente (q.47 a.2), la perfección del universo requiere que haya desigualdad en las cosas a fin de que se cumplan todos los grados de bondad. Un grado de bondad consiste en que algo sea bueno, de modo que lo bueno nunca falte. Otro grado de bondad consiste en que haya algo bueno, de modo que lo bueno puede faltar. Ambos grados se dan en la realidad. De hecho hay cosas que no pueden perder su ser. Ejemplo: Lo incorruptible. Otras, en cambio, sí pueden perderlo. Ejemplo: Lo corruptible. Por lo tanto, como quiera que la perfección del universo exige que en él haya no sólo seres incorruptibles, sino también corruptibles, igualmente precisa que haya seres en los cuales puede faltar la bondad. Por eso, en algunas cosas la bondad falta de hecho. En esto consiste precisamente la razón de mal, esto es, en que algo sea privado del bien. Por lo tanto, es evidente que en las cosas se encuentra el mal, como puede ser la corrupción, pues la misma corrupción es un determinado mal. (Aquino, 1993:474)

El mal consiste propiamente en una *privatio*, es decir, una privación de bien debido, según la forma y esencia de cada una de las criaturas. No se trata aquí de una negación, sino de algo que debería estar pero no está en la criatura según su forma. Cada ser que existe contiene en sí una perfección propia y de la especie a la que pertenece; y, para que esta perfección se pueda dar en cada ser distinto, es necesario que sean negadas las perfecciones de otros seres. El mal no consistiría en esta negación, sino en la privación de la perfección que le es propia a cada ser.

Si antes decíamos que el mal no existe es porque consiste en la no existencia de un bien que debería estar presente. El bien es el sujeto del mal, ya se trate de un bien actual o posible. Para ejemplificar esto podríamos recurrir al caso de un drogadicto, mencionando que si esta patología es mala, lo es porque impide que la persona piense como debería, se relacione como debería, sienta como debería o se comporte como debería, algo que es propio a su perfección como persona. Santo Tomás lo explicará más detalladamente en la respuesta al artículo 3 de la misma cuestión anterior:

Como dijimos (a.1), el mal implica ausencia de bien. No obstante, no toda ausencia de bien es llamada mal. Pues la ausencia de bien puede ser tomada como privación y como negación. Así, pues, la ausencia de bien tomada como negación, no contiene razón de mal. En caso contrario se seguiría que aquellas cosas que no existen serían malas. También se diría que cualquier cosa es mala al no tener todo el bien que tienen las demás. Ejemplo: El hombre sería malo por no tener la velocidad de la cabra o la fortaleza del león. Pero la ausencia de bien tomada como privación es llamada mal, como se llama ceguera a la privación de la vista. El sujeto de la privación y de la forma es uno y el mismo, esto es, el ser en potencia, tanto si es ser en potencia absolutamente, como la materia prima, que es sujeto de la forma sustancial y de la privación de su opuesto, bien sea ser en potencia en cierto modo, y en acto absolutamente, como el cuerpo transparente, que es sujeto de las tinieblas y de la luz. Es evidente que la forma por la que algo está en acto es una cierta perfección y un determinado bien. Así, todo ser en acto es un determinado bien. De forma parecida, todo ser en potencia, en cuanto tal, es un determinado bien, en cuanto que está ordenado al bien. Es un ser en potencia como es un bien en potencia. Hay que concluir, por tanto, que el bien es el sujeto del mal. (Aquino, 1993:476)

2. Tipos de mal según su relación al bien

El mal nunca puede destruir el bien completamente, ya que se trata de su sujeto y, si éste desapareciese, no existiría siquiera el individuo como bien en sí mismo. Si el acto de ser es un bien en sí mismo, si se elimina el bien por completo, se elimina el ser.

Para demostrar esto, el Aquinate, en el artículo cuarto de la cuestión 48 del mismo *Tratado de la Creación*, recurre a los tres tipos de bienes que se pueden dar y su relación con el mal.

En primer lugar, existe un tipo de bien opuesto directamente al mal y que, al darse uno de los dos, el otro deja de existir. Así, tenemos que un paciente que se suicida, elimina el bien que supone la vida, pues la muerte es opuesta a la vida.

En segundo lugar, tenemos bienes que no son ni suprimidos ni disminuidos por el mal. Por ejemplo, podemos encontrarnos niños que teniendo una afectación intelectual severa siguen sonriendo cuando llega su madre a recogerles a la escuela de educación especial y les da un beso o les hace cosquillas.

En tercer lugar, existen bienes que son atenuados por el mal y que, sin destruirlo completamente, lo disminuyen. Este es el caso de pacientes que, padeciendo un brote de esquizofrenia y teniendo toda la sintomatología activa, se vean incapacitados para desarrollar las funciones propias de su puesto de trabajo. Esta afectación no impide que, cuando disminuye la sintomatología, puedan realizar otro tipo de trabajos o tareas, ya sean las mismas u otras más adaptadas a su situación personal.

Es este último caso de bien en relación al mal al que nos referiremos cuando hablemos del pecado en sentido estricto, ya que el pecado disminuye o incapacita la recepción de la gracia, pero no suprime la capacidad del alma. Recojo la explicación del Doctor Angélico, situada en la respuesta al artículo cuarto de la misma cuestión anterior del *Tratado de la Creación*:

El mal no puede consumir totalmente el bien. Para demostrar esto, hay que tener presente que hay un triple bien. 1) *Uno*, que se suprime totalmente por el mal. Éste es el bien opuesto directamente al mal. Ejemplo: La luz desaparece totalmente por las tinieblas; la vista, por la ceguera. Hay 2) *otro* bien que no es suprimido totalmente por el mal, ni tampoco disminuido. Este es el bien, sujeto del mal. Ejemplo: La sustancia del aire no disminuye por la presencia de las tinieblas. Hay un 3) *tercer* bien que, ciertamente, disminuye por el mal, pero no se suprime totalmente. Este bien es la capacidad del sujeto para actuar. La disminución de este bien no tiene que ser tomada en el sentido de sustracción, como lo puede ser la disminución de la cantidad, sino en el sentido de atenuación, como lo puede ser la disminución en las cualidades y en las formas. La atenuación de esta capacidad hay que tomarla en el sentido contrario al de la intensificación de la misma capacidad. La capacidad se intensifica por las disposiciones con las que se prepara la materia para el acto, las cuales, cuantas más son en el sujeto, tanto más lo capacitan para recibir la perfección y la forma. Lo contrario sucede si se dan disposiciones opuestas, las cuales, cuantas más son en la materia y cuanto mayor es su intensidad, tanto más se disminuye la capacidad de la potencia para el acto. Así, pues, si las disposiciones contrarias no se pueden multiplicar ni intensificar indefinidamente, sino hasta cierto punto, tampoco la mencionada capacidad puede disminuir o atenuarse indefinidamente. Esto es lo que sucede en las cualidades activas y pasivas de los elementos. Ejemplo: El frío y la humedad, por las que disminuye o se atenúa la capacidad de la materia para recibir la forma del fuego, no pueden multiplicarse indefinidamente. En cambio, si las disposiciones opuestas pueden multiplicarse indefinidamente, la capacidad puede disminuir o atenuarse indefinidamente. Sin embargo, no se suprime totalmente, porque siempre permanece en su raíz, que es la sustancia del sujeto. Si se interponen indefinidamente cuerpos opacos entre el sol y el aire, indefinidamente se disminuye la capacidad del aire para recibir la luz. Sin embargo, nunca se suprimirá totalmente mientras permanezca el aire, el cual, por su propia naturaleza, es diáfano. De manera parecida, a unos pecados pueden añadirse otros indefinidamente, y con esto se disminuye siempre más y más la capacidad del alma para recibir la gracia. Estos pecados son como obstáculos interpuestos entre nosotros y Dios, según aquello de Is 59,2: *Nuestros pecados pusieron una barrera entre nosotros y Dios*. Sin embargo, no se suprime totalmente la capacidad del alma, porque dicha capacidad le es connatural. (Aquino, 1993:477)

3. El mal en relación a la voluntad

Una vez descritos los tipos de bien y su relación con el mal, debemos hacer hincapié en el carácter especial en que se da dicho mal en la criatura racional, dotada de inteligencia y voluntad. Según esto, podemos distinguir dos tipos de males en

relación a la voluntad. Existen, por un lado, males que son contrarios a la voluntad (mal de pena), es decir, que no son queridos por tratarse de un mal que afecta a la integridad de la persona y sustraen su forma propia. Este puede ser el caso de pacientes con trastorno de Estrés Posttraumático (DSM-V, 2015:161) tras un atentado terrorista.

Ellos no quisieron perder un brazo con un paquete bomba o tener que someterse a continuas operaciones para recuperar partes de su cuerpo afectadas por la metralla. Ni siquiera por el hecho de que hubieran acudido al supermercado con su familia significa que hubieran cometido alguna negligencia cuando después de la explosión alguno de ellos fuera dañado. Aunque dicho paciente pueda sentirse responsable y viva el atentado con culpabilidad, este mal nunca fue mediado por su voluntad, algo que progresivamente irán comprendiendo gracias a la terapia.

Por otro lado, tenemos un tipo de mal que sí es mediado por la voluntad y que será objeto principal de este trabajo: mal de culpa. Este es el caso, por ejemplo, de pacientes que, debido a una situación dolorosa o a una insatisfacción por la vida, eligen poner todas sus esperanzas en alguna droga ya sea legal o ilegal. El acto de consumir dicha droga, al menos por primera vez, es un mal mediado por la voluntad que puede generar una dependencia e incluso un Trastorno por Consumo de Sustancias (DSM-V, 2015:254) una drogadicción. Remito al mismo texto del Aquinate en la respuesta al artículo quinto de la cuestión que estamos trabajando:

Como se indicó (a.3), el mal es privación del bien, que, principalmente y en cuanto tal, consiste en la perfección y en el acto. El acto es doble: Primero y segundo. 1) El acto primero es la forma y la integridad del ser. 2) El acto segundo es la operación. Por lo tanto, el mal también es doble: 1) *Uno*, por la sustracción de la forma o de alguna parte que es necesaria para la integridad del ser. Ejemplo: La ceguera es un mal, carecer de algún miembro también lo es. 2) *Dos*, por la sustracción de la debida operación o porque no se da en absoluto, o porque no conserva el debido modo y orden. Por su parte, como el bien es absolutamente el objeto de la voluntad, el mal, que es privación del bien, por una especial razón se encuentra en las criaturas racionales, que poseen voluntad. Así pues, el mal que se da por la sustracción de la forma o de la integridad del ser, tiene razón de pena. De modo especial, en el supuesto de que todas las cosas están subordinadas a la providencia y justicia divinas, como se demostró anteriormente (q.22 a.2). En el concepto de pena está incluido el que sea contraria a la voluntad. El mal, en cuanto sustracción de la debida operación en las cosas provistas de voluntad, tiene razón de culpa. Pues se imputa a uno como culpa el que falle al actuar, pues en la acción el dominio lo ejerce la voluntad. Así, pues, todo mal en las cosas provistas de voluntad es pena o culpa. (Aquino, 1993:479)

Considerando los dos tipos de males que se dan en la persona, es más propiamente mal, el mal de culpa que el de pena. Esto es por dos motivos: primero, porque es el acto de la voluntad el que hace a una persona buena o mala. Según esto no es malo ser castigado, sino ponerse en situación de ser castigado con un acto voluntario. Este puede ser el caso de un paciente con rasgos antisociales de la personalidad, que no es malo por tener algún tipo de disfunción cerebral que le lleve a ser más

impulsivo, sino porque, en último término, decide con un acto voluntario atacar, hacer daño, estafar, engañar o robar. En segundo lugar y tras pasado al orden eterno o divino, porque el mal de culpa es actuar contra la voluntad de Dios que ama al hombre incluso en la incapacidad propia para el bien, que supone el mal de pena. En el caso anterior, no sería por un alto grado de impulsividad o una disfunción cerebral que dicho paciente dejaría de estar unido por la gracia a Dios, sino porque cuando roba, mata, estafa o se aprovecha de los demás, va en contra de la Voluntad Divina que desea amarle como una persona única en sus fortalezas y debilidades. Santo Tomás lo expresa así, en la respuesta al artículo sexto de la misma cuestión 48:

La culpa tiene más razón de mal que la pena. Y no sólo que la pena sensible, que consiste en la privación de bienes corporales, tal como entienden muchos las penas, sino también más que la pena tomada en toda su extensión, esto es, en cuanto que las penas son una determinada privación de la gracia y de la gloria. Esto es así por dos motivos: 1) *Primero*, porque a partir del mal de culpa se hace alguien malo, no a partir del mal de pena. Así, Dionisio en c.4 *De Div. Nom.* dice: *Ser castigado no es malo, sino hacerse acreedor de la pena.* Esto es así porque, como quiera que el bien en sentido absoluto consiste en el acto y no en la potencia, y el último acto es la operación o el uso de cualquiera de las cosas que se tienen, el bien del hombre, considerado absolutamente, consiste en la correcta operación o el buen uso de las cosas que tiene. Ahora bien utilizamos todas las cosas por la voluntad. De donde si es por buena voluntad con la que el hombre utiliza bien lo que posee, se dice que es un hombre bueno. Si es por mala, es llamado malo. Pues quien tiene mala voluntad puede utilizar mal incluso el bien que tiene. Ejemplo: Un lingüista puede hablar, si quiere, incorrectamente. Por lo tanto, porque la culpa consiste en el desordenado acto de la voluntad y la pena en la privación de alguna de aquellas cosas que utiliza la voluntad, la culpa contiene una mayor razón de mal que la pena. 2) *Segundo*, porque Dios, que es el autor del mal de pena, no es el autor del mal de culpa. Esto es así porque el mal de pena priva de bien a la criatura, ya se tome el bien de la criatura como algo creado (la ceguera priva la vista), ya se tome el bien como algo increado (la ausencia de la visión divina priva a la criatura de un bien increado). En cambio, el mal de culpa se opone propiamente al mismo bien increado, porque va contra el cumplimiento de la voluntad divina y del amor divino con el que el bien divino se ama en sí mismo; y no sólo en cuanto que es participado por la criatura. Así, pues, resulta evidente que la culpa contiene mayor razón de mal que la pena. (Aquino, 1993:480)

4. Las causas del mal en la criatura racional

El Doctor Angélico, en la cuestión 49, realiza un análisis causal del mal, según la estructura de las cuatro causas. Estas cuatro causas son la material, la formal, la eficiente y la final. Para explicar estas causas referidas al mal es necesario recurrir a la explicación a partir de la virtud. Según esto, remito al estudio realizado por Patricia Antonín titulado *La humildad en Santo Tomás de Aquino* (2016:37).

Conforme a esto, siendo el mal ausencia de bien, tiene su causa puesta en el bien. Es decir: su causa material es buena (afecta a un bien); no tiene causa formal ya que no es y justo se corresponde con una ausencia de forma; su causa eficiente es buena ya que el bien permite actuar; y su causa final también será un bien, ya que no es sino bajo razón de bien que una cosa es apetecida, como se dirá más

adelante. Para ejemplificar esta descripción recurriré a la patología psicológica en general, ya que siendo un mal para la persona, tiene por causa material las potencias o facultades propias, es decir las facultades del conocer, del sentir o del querer, las cuales son buenas. Pasando a la causa formal, es necesario destacar que se da una ausencia de forma debida, es decir, una falta de proporcionalidad y orden en el sentir, una ausencia de imperio por la razón o una limitación en la capacidad de conocer la realidad. En cuanto a la causa eficiente recordar que se trata de la propia operación del hombre, la cual también es buena, de la misma forma que también lo es el fin que busca o su causa final, aunque sea un bien distorsionado como se da en los trastornos de este tipo. El Doctor Angélico lo explicará con palabras mucho más adecuadas en la respuesta al artículo primero de la cuestión 49 del mismo *Tratado de la Creación*:

Es necesario afirmar que todo mal tiene alguna causa. Pues el mal es la ausencia del bien que debe poseerse. El que a algo le falte su natural y debida disposición no puede tener su causa más que en algo que le aparte de su disposición, como no se mueve, por ejemplo, un cuerpo pesado sin que alguien lo empuje hacia arriba, como tampoco falla un agente en su acción a no ser por la presencia de algún obstáculo. El ser causa no le puede corresponder más que al bien, porque nada puede ser causa más que en cuanto que en ser, y todo lo que es ser, en cuanto tal, es bueno. Si nos detenemos en los cuatro géneros de causas, comprobamos que el agente, la forma y el fin, implican alguna perfección que pertenece a la razón de bien. Pero la materia, en cuanto que es potencia para el bien, tiene razón de bien. El hecho de que el bien sea causa del mal, y causa material, resulta evidente de lo dicho anteriormente. Pues ya quedó demostrado (q.48 a.3) que el bien es el sujeto del mal. El mal, por otra parte, no tiene causa formal, sino que, más bien, es privación de la forma. Lo mismo cabe decir con respecto a la causa final, pues, más bien, lo que tiene es privación del orden a su debido fin. Pues no sólo el fin tiene razón de bien, sino también de utilidad, porque está ordenado al fin. El mal tiene causa por lo que se refiere al agente, y no en cuanto tal, sino accidentalmente. Para demostrar esto hay que tener presente que el mal es causado de forma distinta en la acción y en el efecto. En la acción es causado por la ausencia de alguno de los principios de la acción, o del agente principal, o del instrumental. Ejemplo: La ausencia de movimiento en el animal puede deberse a la debilidad de su fuerza motora, como sucede en los niños; o por la incapacidad instrumental, como sucede en los lisiados. Por otra parte, el mal en alguna cosa, pero no en el propio efecto del agente, a veces es causado por el agente, otras veces porque el agente es defectuoso, o porque lo es la materia. El mal causado por la capacidad o perfección del agente se da cuando, a la forma que el agente persigue, le acompaña necesariamente la privación de alguna otra forma. Ejemplo: A la forma del fuego le acompaña la privación de la forma del aire o del agua. Pues cuanto más potente es la fuerza del fuego, tanto más fuertemente imprime su forma y así corrompe también las formas contrarias. Por eso, el mal y la corrupción del aire y del agua es debida a la perfección del fuego. Pero esto sucede accidentalmente, porque el fuego no pretende anular la forma del agua, sino imprimir su forma propia. Pero haciendo esto causa aquello accidentalmente. Pero si hay defecto en el efecto propio del fuego, por ejemplo, que no llega a calentar, esto se debe al defecto de la acción que, a su vez, es debido al defecto de algún principio, o a la indisposición de la materia, que no recibe adecuadamente la acción del fuego. Pero esto mismo, que es ser deficiente, le sucede al bien, al que le compete, en cuanto tal, actuar. Por eso es verdad que el mal de ningún modo tiene una causa, a no ser de manera accidental. Es así como el bien es causa del mal. (Aquino, 1993: 481)

II. EL PECADO EN SENTIDO ESTRICTO

Una vez explicado el problema del mal en general podemos abordar el problema del mal moral (mal de culpa) o *peccatum* en sentido estricto. Se trata del otro ámbito de significación, más limitado, de “pecado”. Consiste aquí, por tanto, en considerarlo como “acción defectuosa”, o bien “como una falta humana”, un mal “causado por la propia acción u omisión” (Pieper, 1998:23). Si bien es cierto que se debe distinguir que “todo pecado es una falta, pero [...] no toda falta humana es un pecado en sentido estricto”, como ya hemos explicado anteriormente y es que, como afirma Pieper, “toda acción desordenada puede llamarse peccatum, bien pertenezca al ámbito natural, o al artístico, o al moral” (Pieper, 1998:25). En palabras de Fuster “El pecado está esencialmente en apartarse por parte del sujeto, de la medida de la operación debida, es decir, de la inclinación natural, de la regla artística, o del deber moral” (2005:121). Según esto en el pecado en sentido estricto “el sujeto se aparta del bien inmutable (lo formal), para dirigirse desordenadamente a un bien mudable (lo material) (2005:295).

1. Oscurecimiento del concepto de pecado

El pecado está presente en la historia del hombre como un hecho concreto acontecido ya en su comienzo y que ha marcado a cada hombre desde entonces, sea de la cultura que sea (Pieper, 1998:62). Por este motivo “sería vano intentar ignorarlo o dar a ésta la oscura realidad de otros nombres” (CIC 386).

La realidad del pecado, y más particularmente del pecado de los orígenes, sólo se esclarece a la luz de la Revelación divina. Sin el conocimiento que ésta nos da de Dios no se puede reconocer claramente el pecado, y siente la tentación de explicarlo únicamente como un defecto de crecimiento, como una debilidad psicológica, un error, la consecuencia necesaria de una estructura social inadecuada, etc. (CIC 387).

El hecho de que la palabra pecado haya sido casi desterrada del lenguaje cotidiano o se hayan utilizado significados alejados y en ocasiones opuestos a su verdadera naturaleza, es algo evidente y no exclusivo de nuestra época (Pieper, 1998). La búsqueda del significado propio de pecado muestra cómo en nuestros días se da “omisión explícita de un concepto antropológico fundamental” (Pieper, 1998:17). La pregunta es por qué se da esta resistencia a reconocer el significado propio del pecado oscureciéndolo bajo otros nombres. Ante esta cuestión Pieper responde:

Creo que en tal resistencia espontánea, no plenamente refleja, viene al recuerdo algo sabido desde tiempos pasados, aunque medio olvidado, a saber, el conocimiento de que no es competencia nuestra marcar una acción concreta de alguien con la palabra “pecado” en su significación íntegra, y de que para ello se requeriría un conocimiento suprahumano. Por tanto, aunque el “pecado” en su significación suprema sin duda es una posibilidad real que afecta al hombre histórico, aunque los fallos humanos pueden ser desde su raíz algo mucho más importante que meros desaciertos o formas de conducta inapropiada; sin embargo, por la misma razón no deja de sernos familiar que haya motivos para evitar la palabra “pecado” en el lenguaje cotidiano, pues con ella se significa

algo que tiene su lugar en la célula más interna y secreta de la persona. (Pieper, 1998:16)

Esta realidad, que se da en todo hombre, ha sido en muchas ocasiones oscurecida o tapada bajo otras denominaciones que no alcanzan su verdadera significación o que relativizan su significado. Podríamos encontrar, en esta resistencia a utilizar la palabra pecado, una voluntad de protegerse de sus consecuencias, si se comprendiese verdaderamente lo que implica. A pesar de todos los esfuerzos por intentar diluir su verdadero significado, el hombre experimenta en lo más profundo de su ser esta realidad. Pieper lo expresa de modo ejemplar:

El pecado es una inversión, la cual, si fuera incurable o "normal" sumiría al hombre en una desesperación total: que es además una inversión cuya esencia se falla cuando es interpretada como enfermedad o como simple infracción de normas convencionales de conducta; que es, más bien, una claudicación ante un poder suprahumano, judicial, y así exige expiación, cuya necesidad se impone con plena evidencia en el alma del afectado en tanto él llega a penetrar el verdadero estado de las cosas. (Pieper, 1998:15)

Cuando el hombre se hace culpable al violar sus propios valores, atenta no solo contra su propio ser, ni solo contra el prójimo, sino que atenta propiamente contra Dios en lo más profundo de su conciencia. Ésta es una realidad que genera todo tipo de emociones y en muchas ocasiones es evitada como "medida higiénica" (Pieper, 1998:15), ocultando tal realidad bajo otros nombres que niegan la responsabilidad o relativizan el mal que supone para la persona.

El hombre, en tanto se hace culpable "ante el foro de la propia conciencia y de los valores", infringe a la vez la norma opuesta por Dios, en lo cual consiste precisamente la esencia del "pecado" según la información diáfana a la tradición humana. (Pieper, 1998:22)

Lo que se pone de manifiesto es que la persona humana, cuando atenta contra su fin propio a través del pecado, es la única de las criaturas terrenas que puede optar por "la pérdida libremente querida de lo que constituye el sentido de su vida [...] puede hacerse culpable en el sentido intacto de la palabra y con todas las consecuencias" (Pieper, 1998:42). Desde que el hombre es hombre, a pesar de su naturaleza herida, puede elegir cometer o no un acto pecaminoso, e incluso cooperar con el pecado ajeno. Como afirma el Catecismo: "la historia humana está marcada por el pecado original libremente cometido por nuestros primeros padres" (Catecismo de la Iglesia Católica 390).

El pecado es un acto personal. Pero nosotros tenemos una responsabilidad en los pecados cometidos por otros cuando cooperamos a ellos: participando directa y voluntariamente; ordenándolos, aconsejándolos, alabándolos o aprobándolos; no revelándolos o no impidiéndolos cuando tiene obligación de hacerlo; protegiendo a los que hacen el mal (CIC 1868).

Ya simplemente concebir la idea de que el hombre pueda ser capaz de faltar a su "propio fin y sentido de la existencia" de forma voluntaria, "es algo tan monstruoso, que nuestro pensamiento apenas puede concebirlo" (Pieper, 1998:40). Por este

motivo, el hombre que no vive según la verdad emplea dos estrategias para esconderse entre los árboles del jardín: por un lado “negar o debilitar la intencionalidad del pecado”, atendiendo a un supuesto error o ausencia de conocimiento (Pieper, 1998:41); por otro, “eliminar del mundo la enormidad que contiene el concepto de pecado [...], que no niega su intencionalidad, sino la cualidad de lo malo” (Pieper, 1998:42).

Según esto, el hombre, para intentar huir de la realidad del pecado cometido o bien se escuda en la ignorancia o involuntariedad, o bien directamente se plantea una cosmovisión según la cual nada de lo que hace es malo. En ambas opciones el hombre, para evitar las consecuencias de su pecado, se refugia en la mentira, llegando a sacrificar su capacidad de conocimiento y voluntad.

Si bien es cierto que el hombre trata de refugiarse en la ignorancia, el Doctor Angélico afirmará que justo la ignorancia, cuando se trata de cosas que la persona debe y puede saber, es causa de pecado y es un pecado en sí mismo, como señala en la cuestión 76 (Aquino,1993:601). Prosiguiendo en su argumentación, afirmará que dicha ignorancia no excusará totalmente del pecado, por lo que podemos observar la contradicción que supone optar por la vía de la ignorancia al referirnos al pecado. A pesar de que el hombre elija ignorar cosas que debe y puede saber, no reducirá las consecuencias del pecado y, por tanto, seguirá experimentando en lo más interno de su conciencia sus consecuencias:

El movimiento de alejarse, que constituye el acto del pecado, ciertamente cesa en un momento y es entonces pasado; pero el estar alejado sigue siendo presente, no queda suprimido por el hecho de pararse. Y si realmente el pecado mortal excluye al hombre del reino de Dios, de modo que aquél está ahora fuera (prescindiendo de qué significa esto más de cerca), entonces este hecho -de momento permanente- del estar fuerano puede erradicarse del mundo simplemente porque cese o se olvide el acto culpable o incluso se transforme en un estar dentro. Quizá pertenece a los autoengaños incorregibles del hombre el creer que la culpa moral puede desaparecer por sí misma. (Pieper, 1998:101)

2. Definición del pecado

Para definir sistemáticamente el concepto de pecado (en sentido estricto) es necesario recurrir al concepto de virtud como opuesto, ya que el pecado se opone a algún aspecto de la virtud del hombre. Santo Tomás, en la cuestión 71 de la *Prima Secundae*, comienza diferenciándolo de la malicia y el vicio, ya que los tres conceptos se oponen a la virtud bajo distintos aspectos. El Aquinate lo explica del siguiente modo, en la respuesta al artículo primero de la cuestión 71 del *Tratado de los vicios y los pecados*, el cual se encuentra situado en la segunda parte de la *Suma Teológica*:

Según esto, pues, encontramos tres cosas que se oponen a la virtud: de ellas una es el pecado, que se le opone por parte de aquello a lo que se ordena la virtud: pues el pecado propiamente denota un acto desordenado, así como el acto de la virtud es un acto ordenado y debido. Y en cuanto que a la razón de virtud se sigue cierta bondad, a la virtud se le opone la malicia. Mas en cuanto a aquello que directamente es la esencia de la virtud, a la virtud se le opone el vicio: ya que vicio de cada cosa parece ser no estar dispuesta según lo que conviene a su naturaleza. Por lo que Agustín dice, en el libro III De lib. arb: *Llama vicio a lo que ves falta a la perfección de la naturaleza.* (Aquino, 1993:551)

El pecado, por tanto, según Santo Tomás consiste en un acto opuesto a lo que ordena la virtud, al acto bueno y debido según la propia naturaleza del sujeto que lo realiza. El vicio, por otro lado, se opone a la virtud en cuanto que ésta supone una buena disposición para el bien, ya que “para que algo sea operante de lo bueno, debe estar bien dispuesto en sí mismo”, es decir, que mientras que el pecado es un acto, el vicio es un hábito, una “disposición difícilmente móvil” (Aquino, 1993:552). Dicha afirmación es completada en la respuesta del artículo segundo de la cuestión, cuando especifica a qué se refiere cuando dice que “en cada cosa se debe llamar vicio a las disposiciones contrarias a su naturaleza” (Aquino, 1993:552), al referirse al hombre.

Pero hay que tener presente que la naturaleza de cada cosa principalmente es la forma, según la cual la cosa logra su especie. Mas el hombre está constituido en su especie por el alma racional. Y por eso lo que es contra el orden de la razón, es contra la naturaleza del hombre en cuanto es hombre. Es, pues, bien del hombre ser según la razón; y mal del hombre es ser fuera de la razón. (Aquino, 1993:552)

Partiendo de la doble naturaleza humana, es decir, sensitiva y racional, situará la raíz común de los pecados y los vicios en vivir según las inclinaciones sensitivas y en contra de la razón, él lo expresa del siguiente modo en el mismo artículo anterior:

En el hombre hay una naturaleza doble: racional y sensitiva. Y, puesto que por la operación de los sentidos el hombre llega al acto de la razón, de ahí que sean más los que siguen las inclinaciones de la naturaleza sensitiva que el orden de la razón: pues son más los que alcanzan el principio de una cosa que los que llegan a su perfección. Pues de ahí provienen los vicios y pecados en los hombres: de que siguen la inclinación de la naturaleza sensible contra el orden de la razón. (Aquino, 1993:552)

Cabe especificar que cuando nos referimos a vivir según estas inclinaciones sensitivas, no estamos dando por hecho que la sensibilidad del hombre sea algo malo, como harían los maniqueos (Pieper, 1998:69), sino que, por el modo desordenado de ser seguidas, se convierten en raíz del pecado.

Es en este punto donde cabe preguntarnos por lo que significa naturaleza humana y las distintas acepciones equívocas que pueden darse. En muchas ocasiones este término se ha usado para hacer referencia a todo tipo de acciones que surgen naturalmente en el hombre, ya sean ordenadas o desordenadas a su fin propio. Según esta acepción, se califica de más natural lo que el hombre tiene más de bruto o animal, es decir, todas esas acciones no mediadas por una adecuada deliberación y conocimiento de la verdad. Este modo de vida implica la premisa, según la cual el hombre debe buscar ser más animal, porque eso le hace ser más natural y vivir

según su naturaleza supuestamente más originaria. Este tipo de vida podríamos conectarla con esas estrategias para evitar la realidad del pecado y sus consecuencias, ya que si nos animalizamos perdemos responsabilidad y capacidad para el bien, por lo que nada sería pecado.

Según este significado equivocado de naturaleza humana el hombre pasaría a subyugar su racionalidad a sus inclinaciones sensitivas. Como podemos observar en todo el desarrollo llevado hasta el momento, esta concepción de naturaleza humana supone en sí mismo un pecado que se opone a la naturaleza humana y a la virtud. Y es que, cuando nos referimos a naturaleza humana, también debemos incluir la parte racional del hombre (su voluntad e inteligencia) como parte esencial y rectora de la persona que le otorga su dignidad propia. En esta segunda acepción, el hombre no es un animal más como el resto, ya que su parte esencial es su racionalidad.

Atendiendo a esta característica, el hombre se diferencia por lo que es, de lo que un animal es, y cuando busca animalizarse niega lo que ha recibido desde su nacimiento. Por tanto, el verdadero y más primigenio sentido de naturaleza es lo que somos según hemos sido creados. El animal sería creado también, pero con una naturaleza distinta a la humana, por lo que el hombre que busca vivir de forma “natural” según la primera acepción estaría negando la verdadera naturaleza humana, no elegida, sino dada en “virtud de la creación” (Pieper, 1998:45).

El pecado, entonces, no iría en contra de la naturaleza en primer sentido, ya que actuar según ella constituye en sí mismo un pecado; sino según la segunda acepción: contrario a lo que el hombre es según lo cual es desde su creación. Esta naturaleza imprime en el hombre una “norma” y, como dijimos anteriormente una virtud, según la cual el hombre vive más propiamente como hombre para ser más feliz (Aristóteles, 1970). Atentar contra esta norma recibida desde la creación y contra el Creador es lo propio del pecado, como diremos más adelante. Pieper lo explica del siguiente modo.

En el ámbito entero de la acción humana lo primero es siempre aquello que el hombre y las cosas son “por naturaleza”; y en este contexto “por naturaleza” significa: en virtud de la creación. La “naturaleza” del hombre puede designarse precisamente como un conjunto de lo que él es independientemente de su propia acción, en virtud de la creación. Por tanto, a todo lo que el hombre puede hacer como ser que se decide conscientemente, precede con necesidad lo que él es por naturaleza, y precede no sólo como lo más temprano y primero, sino también como norma. El conocimiento humano sólo es verdadero cuando se funda sobre lo que sabemos naturalmente. Y, sobre todo, la acción del hombre que brota de la libre elección y decisión sólo es buena si en ella se continúa y mantiene lo que nuestra voluntad quiere ya naturalmente desde el primer principio. (Pieper, 1998:45)

Es precisamente por el hecho de que se atenta contra el propio “impulso natural”, que es imposible que podamos “pecar con la fuerza íntegra de nuestra voluntad, nunca sin cierta reserva interna, nunca de todo corazón”. El pecado, por tanto, establece una escisión dolorosa en el hombre que lo separa de lo que sigue amando naturalmente pero no escoge de forma actual, una contradicción en su propio ser. Única y exclusivamente se encontrará en “completa unidad” consigo mismo el que obra el bien (Pieper, 1998:47). El hombre, cuando obra el bien según la virtud gana en unidad consigo mismo porque persigue un único fin. Sin embargo, el que peca se encuentra dividido al obrar en contra de su naturaleza y perseguir bienes que incluso pueden llegar a ser contrarios entre sí como explica Santo Tomás en la solución al artículo primero de la cuestión 73:

La intención del que obra según la virtud para seguir la razón es diversa de la intención del que peca, separándose de la razón. Pues la intención de cualquiera que obra según la virtud es seguir la regla de la razón: por eso la intención de todas las virtudes tiende a lo mismo. Y por esto todas las virtudes tienen conexión entre sí en la recta razón de lo práctico, que es la prudencia, como hemos dicho anteriormente (q.65 a.1). Mas la intención del que peca no es separarse de lo que es conforme a la razón, sino más bien tender a un bien apetecible, que la especifica. Pero estos bienes a los que tiende la intención del que peca, apartándose de la razón, son diversos, no teniendo conexión ninguna entre sí: más aún, a veces son contrarios. Así que, puesto que los vicios y pecados se especifican por aquello a lo que tienden, es evidente que los pecados no tienen ninguna conexión entre sí, en aquello que les especifica. Pues no se comete el pecado acercándose de la multiplicidad a la unidad, como ocurre en las virtudes, que están unidas; sino más bien apartándose de la unidad hacia la multiplicidad. (Aquino, 1993:571)

Esta división en la unidad del bien perseguido, según la naturaleza del hombre, produce una división en su propia afectividad como dice el autor en la respuesta a la tercera objeción del mismo artículo anterior:

El amor de Dios es congregativo en cuanto que conduce la afectividad del hombre, de muchas cosas a una; y por eso las virtudes, producidas por el amor de Dios, están unidas entre sí. Mas el amor de sí mismo disgrega la afectividad humana hacia diversas cosas, en cuanto que uno se ama apeteciendo para sí los bienes temporales, que son múltiples y de diverso género. Y por ello los vicios y pecados, producidos por el amor de sí mismo, no están unidos entre sí. (Aquino, 1993:572)

Cabe mencionar, en este punto, el pecado original y su influencia sobre la naturaleza humana. Desde la Tradición cristiana y, por tanto, desde el conocimiento que se obtenemos por la fe, se afirma la existencia real de un primer pecado realizado por Adán y Eva, nuestros primeros padres, por influencia demoníaca.

Este pecado original dañó no solo su propia naturaleza, sino la de toda su descendencia: la humanidad. Dicho pecado, al ser transmitido de generación en generación, ha afectado a todos y cada uno de los hombres. Este pecado supuso la pérdida del estado de perfección por el cual el hombre se encontraba unido a Dios realizando su voluntad, sus facultades estaban perfectamente ordenadas entre sí y plenificadas; había armonía entre los distintos hombres. Esta triple armonía o

perfección fue afectada por el pecado original, generando una *herida en la naturaleza*. Santo Tomás, siguiendo a Beda el venerable, recoge en la solución al artículo tercero de la cuestión 85 del *Tratado de los vicios y los pecados*, las cuatro heridas que produjo el pecado en cada una de las cuatro potencias o facultades humanas (voluntad, inteligencia, apetito irascible y apetito concupiscible). Éstas son la debilidad, la ignorancia, la malicia y la concupiscencia. El Doctor Angélico las explica así:

Por la justicia original, la razón controlaba perfectamente las fuerzas inferiores del alma; y la razón misma, sujeta a Dios, se perfeccionaba. Pero esta justicia original nos fue arrebatada por el pecado del primer padre, según hemos dicho ya (q.81 a.2). Y por ello todas las fuerzas del alma quedan como destituidas de su propio orden, con el que se ordenan naturalmente a la virtud: la misma destitución se llama herida de la naturaleza. Mas son cuatro las potencias del alma que pueden ser sujeto de las virtudes, como dijimos más arriba (q.61 a.2); a saber: la razón, en la cual reside la prudencia; la voluntad, en la cual reside la justicia; la irascible, en la cual reside la fortaleza; y la concupiscible, en la cual reside la templanza. Pues en cuanto la razón está destituida de su orden a lo verdadero, está la herida de la ignorancia; en cuanto la voluntad está destituida de su orden al bien, está la herida de la malicia; en cuanto la irascible esté destituida de su orden a lo arduo, está la herida de la debilidad; en cuanto la concupiscible está destituida de su orden a lo deleitable, moderado por la razón, está la herida de la concupiscencia. Así, pues, éstas son las cuatro heridas infligidas a toda la naturaleza humana por el pecado del primer padre. Mas, puesto que la inclinación al bien de la virtud disminuye en cada uno por el pecado actual, como es claro por lo dicho (a.1 y 2), éstas son también cuatro heridas consiguientes a otros pecados: a saber, en cuanto que por el pecado la razón se embota, especialmente en las cosas que debemos practicar; y la voluntad se endurece respecto del bien; y aumenta la dificultad de obrar bien; y la concupiscencia se enciende más. (Aquino, 1993:660)

Es en la respuesta a la cuarta objeción del artículo 2 de la cuestión 71, en donde Santo Tomás formulará la definición de pecado siguiendo a San Agustín, como “un dicho, hecho o deseo contra la ley de Dios” (Aquino,1993:552). Siguiendo esta línea Pieper lo describe “como el quebrantamiento de una norma absoluta, que trasciende al hombre y, por tanto, constituye una oposición a Dios” (Pieper, 1998:40).

Todo lo que va contra la razón de la obra de arte, va también contra la naturaleza del arte que lo produce. Ahora bien: la ley eterna se ha al orden de la razón humana como el arte a su obra. Por lo tanto, la misma razón formal hay en que el vicio y el pecado sean contra el orden de la razón humana y en que sean contra la ley eterna. De ahí que Agustín diga, en el libro III *De lib. arb.*, que de Dios tienen todas las naturalezas el ser naturalezas; y en tanto son viciosas, en cuanto se apartan del arte por el cual son hechas. (Aquino, 1993:553)

Según esta definición podemos dividir el pecado por sus grados o por las fases en que se da: en primer lugar, un deseo o incoación consentida que se da en el pensamiento; en segundo lugar, el dicho que el hombre se dice a sí mismo y a los demás mediante palabras; y en tercer lugar, los hechos o culminación del pecado.

No se trata aquí de diferenciar distintos tipos de pecados ya que en el pecado siempre se culmina con el hecho o la obra después de haber pasado por los dos pasos previos. Este conocimiento de los grados es de gran interés a la hora de evitar un pecado porque el hombre puede ser capaz de pararlo antes de desearlo, antes

de ponerlo por palabra (ya sea interna o externa) o antes de llevarlo a consumación con el acto. Él lo explica en la solución al artículo 7 de la cuestión 72 del siguiente modo:

Así, pues, el pecado se divide por estos tres (conceptos), esto es: pecado de palabra, de pensamiento y de obra, no como por diversas especies completas; pues la consumación del pecado está en la obra, por donde el pecado de obra tiene la especie completa. Mas su primera incoación es como la fundamentación en el corazón; y su segundo grado está en la boca, en cuanto que el hombre prorrumpe fácilmente en manifestar el concepto de su interior; y el tercer grado consiste ya en la consumación de la obra. Y así estas tres cosas difieren según los diversos grados del pecado. Mas es claro que las tres pertenecen a una especie única perfecta de pecado, puesto que provienen del mismo motivo: pues el iracundo, por su deseo de venganza, primeramente se siente perturbado en su interior; luego prorrumpe en palabras ofensivas, y en tercer lugar llega hasta los hechos injuriosos. Y lo mismo se constata en la lujuria y en cualquier otro pecado. (Aquino, 1993: 568)

3. Relación entre el pecado y la virtud

Habiendo situado el pecado en su oposición a la virtud podemos preguntarnos: ¿cómo es la relación que se establece entre ambas? ¿Cuántos actos pecaminosos hacen falta para eliminarla? ¿Qué tipo de pecados la eliminan? Como dijimos, siguiendo la doctrina tomista, el pecado supone un mal que hace decrecer o elimina el bien de la virtud, pero esto se da de distintos modos, según sea el pecado y la frecuencia de dichos pecados.

Aunque se encuentren en oposición el pecado y la virtud, como afirma Santo Tomás en el artículo cuarto de la cuestión 71, “un acto virtuoso no produce la virtud [...], luego tampoco suprime la virtud un acto pecaminoso” (Aquino, 1993:555). Esta afirmación se encuadra dentro de la pregunta de si se puede dar pecado a la vez que virtud, a lo que responderá que sí. A diferencia de los que ocurre en la *forma natural*, es decir los cuerpos inertes, en donde: “la forma natural produce necesariamente la operación que le es conveniente: de ahí que no pueda darse simultáneamente el acto de la forma contraria con la forma natural [...] a no ser fortuitamente por la violencia de un agente externo” (Aquino, 1993:555).

En el hombre “el hábito del alma no produce su operación por necesidad, sino que el hombre lo usa cuando quiere” (Aquino, 1993:555). Por tanto, un solo acto no elimina la virtud “si se compara (el pecado) con la virtud misma”. Sin embargo, si lo consideramos comparándolo con la causa de las virtudes, es decir, la caridad, pueden existir pecados que con un solo acto destruyan la virtud. Esto se explica en la solución del artículo cuarto de la cuestión 71:

Cualquier pecado mortal es contrario a la caridad, que es la raíz de todas las virtudes infusas, en cuanto virtudes: y así por un solo acto de pecado mortal, destruida la caridad, se destruyen, consiguientemente, todas las virtudes infusas en cuanto a su razón de

virtud [...] Mas las virtudes adquiridas no se destruyen por un acto único de cualquier pecado. (Aquino, 1993:555)

Exceptuando los pecados mortales, que son incompatibles con las virtudes infusas, por atentar contra su causa, en el resto de pecados veniales pueden coexistir tanto las virtudes infusas como las adquiridas, porque no se atenta contra su causa, como explica en la misma solución (Aquino, 1993:556). Si se elimina la causa de las virtudes infusas, es decir, la caridad, las virtudes infusas desaparecerán. Sin embargo en el pecado venial esto no ocurre lo que permite preservar dichas virtudes.

Si consideramos que “el vicio excluye la virtud, como el pecado excluye el acto de la virtud”, como se indica en la respuesta a la segunda objeción (Aquino, 1993:556); el pecado venial se opondría a los actos de la virtud, pero no eliminaría las virtudes infusas ni adquiridas, mientras que el pecado mortal se opondría a los actos de todas las virtudes destruyendo las virtudes infusas de forma inmediata y también las adquiridas, si se dan asiduamente. Siguiendo a San Agustín, el Aquinate explicará en la respuesta al artículo 9 de la cuestión 74 del *Tratado de los vicios y los pecados*:

Según enseña Agustín, en el libro XII *De Trinit.*, la razón superior *se aplica a contemplar y a consultar las razones eternas*: a contemplarlas (o considerarlas) en cuanto a su verdad; y a consultarlas en cuanto que por las razones eternas juzga y ordena todo lo demás; y a esto corresponde el que consienta en un acto o disienta de él, deliberando por las razones eternas. Mas ocurre que el desorden del acto en que consiente (en el pecado venial), no es contrario a las razones eternas, puesto que no es con separación del fin último, como es la contrariedad del pecado mortal, sino fuera de ellas, como el acto del pecado venial. Por tanto, cuando la razón superior consiente en un acto de pecado venial, no se separa de las razones eternas. Por consiguiente, no peca mortalmente, sino venialmente. (Aquino, 1993:593)

También es necesario destacar que aunque el vicio y el pecado destruya la virtud en el hombre, nunca destruye la inclinación natural a seguir dichas virtudes: la llamada a vivir según la virtud para alcanzar la felicidad, algo que se manifiesta de forma patente en la conciencia de cada individuo. Santo Tomás lo plasma del siguiente modo en la respuesta a la segunda objeción del artículo primero de la cuestión 73:

Según expusimos más arriba (q.71 a.4), no cualquier acto de pecado elimina la virtud opuesta: pues el pecado venial no la suprime; y el pecado mortal suprime la virtud infusa, en cuanto que separa de Dios, pero no elimina el hábito de la virtud adquirida. Mas, si se multiplican los actos tanto que se engendre el hábito contrario, se elimina el hábito de la virtud adquirida. Eliminada la cual, se elimina la prudencia: porque, cuando el hombre obra contra cualquier virtud, obra contra la prudencia. Pero no puede darse ninguna virtud moral sin la prudencia, como hemos expuesto anteriormente (q.58 a.4; q.65 a.1). Y por eso, consecuentemente, se eliminan todas las virtudes morales en cuanto al ser perfecto y formal de la virtud, que tienen por participar de la prudencia. Sin embargo, quedan inclinaciones a los actos de las virtudes, los cuales no tienen la razón de virtudes. Mas no se sigue por ello que el sujeto incurra en todos los vicios o pecados. En primer lugar, porque a una virtud se oponen muchos vicios, de modo que una virtud puede ser destruida por uno de ellos, aunque no se dé el otro. En segundo lugar, porque el pecado se opone directamente a la virtud en cuanto a la inclinación de ésta al acto, según hemos dicho anteriormente (q.71 a.4): por tanto, mientras quedan algunas inclinaciones

virtuosas, no se puede decir que el sujeto tenga los vicios o pecados opuestos. (Aquino, 1993:572)

En esta relación de oposición entre el pecado y la virtud cabe destacar un doble modo de darse partiendo de la consideración de la virtud como un medio entre dos vicios o, en este caso, como el acto medio entre dos actos pecaminosos opuestos. Según esta consideración pueden darse pecados que atenten contra la virtud excediéndola o pecados contrarios a la virtud por defecto, tal y como queda recogido en la solución del artículo 8 de la cuestión 72:

Puesto que en el pecado hay dos cosas, esto es: el acto y su desorden, en cuanto se aparta del orden de la razón y de la ley divina, la especie del pecado no se toma del desorden, que está fuera de la intención del que peca, como se dijo más arriba (a.1), sino más bien por parte del mismo acto: en cuanto se termina en el objeto, al cual se dirige la intención del que peca. Por eso, donde quiera que se dé un motivo diverso que incline la intención a pecar, allí hay una especie diversa de pecado. Mas es evidente que no es el mismo el motivo de pecar en los pecados que son por exceso y en los pecados que son por defecto, sino que más bien sus motivos son contrarios: el motivo en el pecado de intemperancia es el amor de los placeres corporales; y el motivo en el pecado de insensibilidad es el odio de los mismos. Por consiguiente, tales pecados, no sólo difieren específicamente, sino que también son contrarios entre sí. (Aquino, 1993:569)

4. Relación y vituperabilidad del pecado y el vicio

Si tanto el vicio como el pecado tienen la misma razón formal, es necesario definir cuál de los dos es peor (Aquino, 1993:554). El Doctor Común realizará el abordaje de esta cuestión en el artículo tercero de la cuestión 71. Para ello, no seguirá un criterio numérico, ni de duración, sino que tomará como pauta la causa final (la más superior de las causas), la esencia (la forma) y la vituperabilidad de ambos.

Según la vituperabilidad, en la solución al artículo menciona: “se castiga a uno justamente por el acto vicioso (pecado), mas no por el hábito vicioso si no procede al acto”, por lo que es peor el pecado que el vicio. Según este criterio y siguiendo a Aristóteles “el acto, tanto en el bien como en el mal, es superior a la potencia [...] pues es mejor obrar bien que poder obrar bien”, de lo que se deduce la vituperabilidad mayor de los actos pecaminosos (Aquino, 1993:554).

Según su esencia, “el hábito está a medio camino entre la potencia y el acto”. De esta afirmación se desprende que el acto sería superior, el hábito intermedio y a la potencia le corresponderá el puesto inferior de las tres, en orden a determinar cuál de las tres es mejor o peor, ya que “el hábito no es bueno o malo sino porque inclina al acto bueno o malo” (Aquino, 1993:554). Así mismo “el hábito bueno o malo es superior a la potencia en la bondad y en la malicia” (Aquino, 1993:554). Una vez ordenadas las tres según lo esencial o su superioridad simple, nada impide, considerando sus accidentes, es decir, considerando la “superioridad relativa”; afirmar que el hábito es superior al acto en cuanto a su bondad y su malicia, ya que

dura más y produce muchos actos pecaminosos. Sin embargo, esto no es según lo esencial sino lo accidental como dirá en la respuesta a la primera objeción del artículo tercero de la cuestión 71:

Se juzga simplemente superior aquella que se destaca en lo que se considere esencial en una y otra; más solamente relativamente, la que sobresale en algún aspecto que es accidental en ambas. (Aquino, 1993:554)

Según la causa final (la primera y superior de todas las causas),” el acto es causa del hábito en el género de causa final, según la cual se considera la razón de bien y mal” (Aquino, 1993:555). El hábito es causa eficiente del acto, pero no es la superior de las causas ni la que determina en último término la superioridad de algo, sino que es por la causa final que el acto es superior. “El pecado no es mera privación, sino un acto privado de debido orden” (Aquino, 1993:561), privado de orden al fin. Esto lo explicará el Aquinate en la solución al artículo 4 de la cuestión 72:

Según afirmamos más arriba (q.71 a.1), el pecado es un acto desordenado. Mas en el hombre debe haber un orden triple. Uno por referencia a la regla de la razón; esto es: en cuanto todas nuestras acciones y pasiones deben regularse por la regla de la razón. Otro orden hay por relación a la regla de la ley divina, por la cual se debe regir el hombre en todo. Y si, a la verdad, el hombre fuese naturalmente un ser solitario, este doble orden bastaría. Mas como el hombre es una animal político y social, según se demuestra en el libro I de los Políticos, de ahí que sea necesario un tercer orden, con el cual el hombre se ordene a los demás hombres, con quienes debe convivir. De estos órdenes, el segundo contiene al primero y le excede. Pues todo lo que está comprendido bajo el orden de la razón, está contenido bajo el orden de Dios mismo; mas hay algunas cosas que están contenidas bajo el orden de Dios mismo que superan la razón humana, cuales son las de la fe, y se deben a Dios solo. Por donde quien peca en ellas, se dice que peca contra Dios: como el hereje, el sacrílego y el blasfemo. Semejantemente, el primer orden incluye al tercero y le excede. Porque en todo aquello en que nos ordenamos al prójimo, debemos dirigirnos por la regla de la razón; mas en algunas cosas nos dirigimos por la razón sólo en cuanto a nosotros, no en cuanto al prójimo. Y cuando se peca en esto, se dice que el hombre peca contra sí mismo: como es claro del que se deja llevar de la gula, del lujurioso y del pródigo. Cuando, pues, el hombre peca en lo relacionado con el prójimo, se dice que peca contra el prójimo: como es claro del ladrón y el homicida. (Aquino, 1993:564)

Esta causa final (el objeto o fin del pecado) no solo lo especifica sino que a su vez diferencia los distintos tipos de pecados entre sí, algo que el Doctor Angélico plasma en la solución al artículo 4 de la cuestión 72:

Siendo cuatro los géneros de causas, se atribuyen diversamente a diversas cosas. Las causas formal y material se refieren propiamente a la sustancia de la cosa; y por eso las sustancias se distinguen específicamente por la forma y la materia. La eficiente y la final se refieren directamente al movimiento y a la operación; por eso el movimiento y las operaciones se distinguen específicamente según estas causas; mas de diverso modo. Pues los principios activos naturales están determinados siempre a los mismos actos; por eso en los hechos naturales las especies diversas no se toman sólo de los objetos, que son los fines o términos, sino de los principios activos: el calentar y el enfriar, por ejemplo, se distinguen específicamente por el calor y el frío. En cambio, los principios activos en los actos voluntarios, cuales son los de los pecados, no están determinados a una cosa por necesidad. Y por eso de un principio activo o motivo pueden proceder diversas especies de pecados: así, del temor que humilla de mala manera puede provenir que uno robe, y mate y que abandone el rebaño que se le ha confiado; y estas mismas cosas pueden provenir del amor. Por lo tanto, es evidente que los pecados no difieren específicamente según sus diversas causas activas o por los motivos (de obrar), sino solamente según la diversidad de la causa final. El fin es el objeto de la voluntad: pues

anteriormente hemos demostrado (q.1 a.3; q.18 a.6) que los actos humanos reciben su especificación del fin. (Aquino, 1993:563)

Cabe advertir también que, aunque sea peor el pecado que el vicio, el pecado puede “proliferar”, generando una facilidad para el pecado o una disposición a obrar de forma pecaminosa o viciosa.

El pecado crea una facilidad para el pecado, engendra el vicio por la repetición de los actos. De ahí resultan inclinaciones desviadas que oscurecen la conciencia y corrompen la valoración concreta del bien y el mal. Así el pecado tiende a reproducirse y a reforzarse, pero no puede destruir el sentido moral hasta su raíz. (CIC 1865)

5. El pecado de omisión

Todo pecado siempre se trata de “un dicho, un hecho o un deseo”. Ante esta afirmación surge la duda de si se debe dar un acto en todo pecado. Santo Tomás contempla dos posturas distintas con parte de verdad, según el aspecto que se considere (Aquino, 1993: 556). Estas diferencias surgen expresamente a la hora de definir el pecado de omisión, abordado en el artículo 5 de la cuestión 71. En la solución explica estas dos posturas.

Para el pecado de omisión no hace falta acto alguno: “otros dicen para el pecado de omisión no se requiere acto alguno pues el mismo no hacer lo que uno tiene obligación de hacer es pecado” (Aquino, 1993:556).

Para el pecado de omisión es necesario un acto:

Unos dicen que en todo pecado de omisión hay algún acto interior o exterior [...] pues el que quiere algo con lo que simultáneamente no se puede compaginar otra cosa, consecuentemente quiere carecer de ella. A no ser que acaso no advierta que, por aquello que quiere hacer, se va a ver impedido de aquello a lo que está obligado en cuyo caso podría juzgársele culpable de negligencia. (Aquino 1993, 556)

Santo Tomás resuelve esta cuestión según lo que es más esencial al pecado, es decir la voluntad e intencionalidad:

Y entonces tal acto pertenece esencialmente a la omisión: pues la voluntad de cualquier pecado pertenece esencialmente al pecado en cuestión, porque de la esencia del pecado es el ser voluntario. Mas a veces el acto de la voluntad se refiere directamente a otra cosa, por la que la persona es impedida del acto debido; ya que aquello a lo que tiende la voluntad, sea concomitante a la omisión. [...] Mas el juicio sobre las cosas ha de darse según aquello que es esencial y no según aquello que es accidental. En consecuencia se puede decir con más verdad que algún pecado puede darse sin acto ninguno. (Aquino, 1993:557)

Afirma en las respuestas a las objeciones, aclarando el concepto de voluntariedad:

El pecado puede acontecer ya por no hacer uno lo que uno debe, ya por no hacer lo que debe [...] Una cosa se dice voluntaria, no solo porque recae sobre ella un acto de la voluntad, sino porque está en nuestra facultad el que se haga o no. (Aquino, 1993:557)

Si bien es cierto que puede ser algo confusa esta resolución, en el artículo 6 de la misma cuestión responde a la primera objeción de la siguiente manera:

La afirmación y la negación se reducen al mismo género: como en las (procesiones) divinas engendrado y no engendrado, al (género) de la relación, según dice Agustín en el libro V *De Trinit.* Por eso hay que tomar por lo mismo dicho y no dicho, hecho y no hecho. (Aquino, 1993:558)

Y es lo propio de la libertad humana cuando elige poner o no poner en acto. Todo acto humano es voluntario “ya sea voluntario, como elícito de la voluntad; ya (lo sea) como imperado por la misma, cual los actos exteriores” (Aquino, 1993:558). Esta afirmación puede ser completada con la consideración que hace Pieper del acto moral cuando dice que dicho acto debe estar “por completo bajo nuestro poder” (Pieper, 1998:40). Si no hubiera por tanto libertad, no habría tampoco “una acción que está en nuestras manos, que nosotros queremos, que brota de nosotros”, por lo cual “no habría ni culpa ni pecado en sentido estricto” (Pieper, 1998:40). Cabe puntualizar que no se trata el pecado como parte de la libertad o como algo esencial de ésta, sino como un signo o una consecuencia de tenerla (Pieper, 1998:94).

Siguiendo en esta línea, Fuster afirma: “la esencia del pecado se halla en el fallo de la libertad, en desistir del acto debido, en la privación del orden moral” (Fuster, 2005:123).

6. Facultades en las que se da el pecado

Puesto que el pecado consiste en un acto que realiza el hombre, es en este punto donde cabe preguntarse por su sujeto, ya que el hombre tiene diversas facultades. ¿En qué facultad se da el pecado? El Aquinate resolverá esta pregunta en la cuestión 74.

Santo Tomás comienza, en la solución al artículo primero de dicha cuestión, situando el pecado en la voluntad (apetito racional) ya que como dijimos anteriormente todo pecado debe consistir en un acto voluntario. Si el acto interno o manifiesto es voluntario su principio deberá ser la voluntad. Él lo explica del siguiente modo:

El pecado es un acto, como hemos dicho anteriormente (q.21 a.1; q.71 a.1 y 6). Mas entre los actos, unos pasan a la materia exterior, como quemar y cortar: tales actos tienen por materia y sujeto aquello a lo que pasa la acción, según dice el Filósofo en el libro III de los Físicos: que el movimiento y el acto del móvil (proviene) del que mueve. Sin embargo, hay otros actos que no pasan a la materia exterior, sino que son inmanentes al agente, como desear y conocer: y actos tales son todos los actos morales, ya sean actos de las virtudes, ya de los pecados. Por tanto, es necesario que el sujeto propio del acto del pecado sea la potencia que es principio del acto. Mas, como sea propio de los actos morales el ser voluntarios, según expusimos anteriormente (q.1 a.1; q.18 a.6 y 9), se sigue que la voluntad, que es el principio de los actos voluntarios, ya buenos, ya malos, que son los pecados, es el principio de los pecados. Y por consiguiente, se sigue que el pecado está en la voluntad como en su sujeto. (Aquino, 1993:584)

Sin embargo, surge la pregunta sobre cómo es posible que el hombre quiera llevar a cabo el pecado, suponiendo todo lo descrito anteriormente. Nadie quiere renunciar a su fin último con un simple acto, nadie quiere sentir malestar por un acto malo, nadie quiere afectar al buen desarrollo de sus facultades para amar y conocer; y aun así cometemos pecados. No es sino bajo un aspecto bueno que llegamos a realizar un mal. De esta forma, no es sino por la voluntad que podemos fallar a la hora de conocer todos los aspectos negativos del objeto de pecado.

La propia voluntad de los aspectos apetecibles lleva a negar el mal que supone dicho acto de pecado. Así por ejemplo, como comentamos anteriormente, el hombre que recurre a una droga no quiere los efectos negativos que producen en su ser esa droga, sino que desea un placer (algo bueno en sí mismo), o desea descansar (algo bueno en sí mismo), o desea trabajar más (algo bueno en sí mismo), o desea huir ante un mal presente (algo bueno en sí mismo) pero que al recurrir a la droga falla en el medio para adquirir dicho objeto deseado. La droga momentáneamente le aporta eso deseado, pero a su vez le genera un mal que destruye sus facultades. El Doctor común explica más en detalle estos mecanismos, en las respuestas a la primera y segunda objeción del mismo artículo, con estas palabras:

El mal es ajeno a la voluntad, porque la voluntad no tiende a él bajo la razón de mal. Pero, puesto que algún mal es bien aparente, por ello a veces la voluntad apetece el mal. Y en este sentido es como está el mal en la voluntad. [...]. Si el fallo de la potencia aprehensiva no estuviese sujeto a la voluntad de ningún modo, no habría pecado ni en la voluntad ni en la potencia aprehensiva, como es claro por los que tienen una ignorancia invencible. Y así queda (claro) que también el fallo de la potencia aprehensiva, sujeto a la voluntad, se reputa como pecado. (Aquino, 1993:585)

Precisamente el pecado consiste en apetecer un bien y deleitarse en él desordenadamente, ya sea esta delectación corporal o espiritual. El Aquinate lo explica en la solución al artículo 2 de la cuestión 72 y en la solución al artículo 4 de la cuestión 77, según estos términos:

Todo pecado consiste en la apetencia de algún bien transitorio que se desea desordenadamente, y consiguientemente, tenido ya, se deleita uno en él desordenadamente. Mas, como hemos constatado por lo dicho antes (q.31 a.3), la delectación es doble. Una del alma, que se realiza en la sola aprehensión de algo obtenido según su deseo, y esta puede calificarse también de delectación espiritual: como cuando uno se deleita en la alabanza[...]. La otra delectación es corporal o natural, la cual se verifica en el tacto corporal o natural, y puede llamarse también delectación carnal. Así pues, aquellos pecados que se llevan a cabo en la delectación espiritual se llaman pecados espirituales; y los que se llevan a cabo en la delectación carnal, se llaman pecados carnales. (Aquino, 1993:561)

Como hemos expuesto anteriormente (q.75 a.1), la causa propia y directa del pecado hay que tomarla por parte de la conversión al bien mudable; y a este respecto, en verdad, todo acto pecaminoso proviene de algún apetito desordenado de algún bien temporal. Mas el que uno apetezca desordenadamente algún bien temporal proviene de que se ama desordenadamente a sí mismo; pues esto es amar a uno, querer el bien para él. Por lo tanto, es evidente que el amor desordenado de sí mismo es la causa de todo pecado. (Aquino, 1993:612)

De esta forma, tanto en los vicios como en los pecados el hombre vive desordenadamente según él mismo y poniéndose como fin último, en esto consiste el “vivir según la carne”:

Como comenta la Glossa allí mismo, aquellos vicios se dicen obras de la carne, no porque se verifiquen en el placer de la carne, sino porque carne se toma allí por hombre, el cual, mientras vive según él mismo, se dice vivir según la carne, como escribe también Agustín [...] todo defecto de la razón humana de algún modo tiene su principio en el sentido carnal. (Aquino, 1993:562)

Es por un “amor desordenado de sí mismo” que se da esta “conversión” a bienes temporales que son amados a su vez desordenadamente. De esta manera la causa más directa del pecado se enraíza en ese amor desordenado de uno mismo. Él lo expresa del siguiente modo en la solución al artículo cuarto de la cuestión 77:

Como hemos expuesto anteriormente, la causa propia y directa del pecado hay que tomarla por parte de la conversión al bien mutable; y a este respecto, en verdad, todo acto pecaminoso proviene de algún apetito desordenado de algún bien temporal. Mas el que uno apetezca desordenadamente algún bien temporal proviene de que se ama desordenadamente a sí mismo; pues esto es amar a uno, querer el bien para él. Por lo tanto, es evidente que el amor desordenado de sí mismo es la causa de todo pecado. (Aquino, 1993:612)

Entendiendo esta causa, se ilumina mucho más la dinámica del pecado. Solo desde un amarse mal a sí mismo o desde el un amor orientado a un aspecto no esencial del hombre se puede realizar un acto que renuncie a lo más esencial de la naturaleza humana.

Como podemos observar en nosotros mismos todas nuestras facultades están unidas y relacionadas. Según esto y lo comentado, cualquier potencia o facultad humana en cuanto sujeta a la voluntad puede ser sujeto de pecado al ser el hombre que voluntariamente decide pecar. Corresponde a la voluntad el modular las demás facultades fomentando o disminuyendo los deseos, los pensamientos, las palabras o las obras. Por eso afirma Fuster: “lo afectado (en el pecado) es la aptitud para ser del sujeto personal” (2005:122). El Aquinate lo explica con las siguientes palabras en la respuesta al artículo 2 de la cuestión 74:

Como es claro por lo dicho arriba (a.1), todo aquello que es principio de un acto voluntario es sujeto de pecado. Mas se dicen actos voluntarios no sólo los elícitos de la voluntad, sino también los imperados por ella, según dijimos antes (q.6 a.4), tratando del voluntario. Por tanto, no sola la voluntad puede ser sujeto del pecado, sino todas aquellas potencias que pueden ser movidas a sus actos por la voluntad, o refrenadas (por ella) con respecto a los mismos. Esas mismas potencias también son sujeto de hábitos morales buenos y malos: porque acto y hábito pertenecen al mismo sujeto. (Aquino, 1993:585)

Realizando una analogía con las enfermedades del cuerpo describirá el desorden de las facultades tanto en cuanto no se someten al orden de la razón y de la naturaleza.

El Doctor Común lo explica así en la solución al artículo tercero de la cuestión 77:

Mas así como las partes del cuerpo se dicen desordenadas cuando no siguen el orden de la naturaleza, así también se dicen desordenadas las partes del alma cuando no se someten al orden de la razón; pues la razón es la fuerza rectora de las partes del alma.

Así, pues, se dice que se da el pecado de debilidad cuando la facultad concupiscible o irascible se ve afectada por alguna pasión fuera del orden de la razón, y por esto se le presenta un impedimento a la acción debida del hombre. De ahí que el Filósofo, en el libro *I Ethic.*, compare al incontinente con el paralítico, cuyos miembros se mueven en sentido contrario de lo que él dispone. (Aquino, 1993: 611)

Incluso dicho grado de alejamiento u oposición a la razón será lo que otorgue mayor o menor gravedad a los pecados, puesto que el pecado como dijimos al exponer el mal de culpa admite más y menos. Santo Tomás lo expone en los siguientes términos en el artículo segundo de la cuestión 73:

Hay, sin embargo, otra privación que no es simple, sino que conserva algo del hábito opuesto: la cual, a la verdad, consiste más bien en corromperse que en estar corrompido, como la enfermedad, que le priva a uno de la debida proporción de los humores, de modo, sin embargo, que quede algo de ella; en otro caso el animal no seguiría vivo; y lo mismo ocurre con la fealdad y cosas semejantes. Este tipo de privaciones admite más y menos por razón del remanente del hábito contrario: pues importa mucho respecto de la enfermedad o de la fealdad que el sujeto esté más o menos lejos de la debida proporción de los humores o de los miembros. Y lo mismo hay que decir de los vicios y pecados: ya que en ellos se da la privación de la debida conmensuración con la razón, de modo que no se elimine totalmente el orden de la razón; en otro caso el mal, si es total, se destruye a sí mismo, según se dice en el IV de los *Éticos*: pues no podría conservarse la sustancia del acto, ni la disposición afectiva del agente, a no ser que quedase algo del orden de la razón. Y por eso importa mucho para la gravedad del pecado el que se aparte más o menos de la rectitud de la razón. Y según esto hay que decir que no todos los pecados son iguales. (Aquino, 1993:573)

Como facultad inferior a la voluntad el apetito sensitivo también puede ser sujeto de pecado, así podemos aumentar o disminuir los afectos, pasiones o emociones que tienen por objeto pecados. Es posible aumentar voluntariamente el deseo de placer, como es posible potenciar voluntariamente los sentimientos de ira, y como es también posible incluso actuar contra la dinámica propia del sentido. Si atendemos a los dos tipos de pecados que se pueden dar (veniales y mortales) ambos también podrán darse en el apetito sensitivo en cuanto modulado por la voluntad y según afecten más o menos al fin último del hombre. El Doctor Angélico hace referencia a esta relación en las respuestas a los artículos 3 y 4 de la cuestión 74, así:

Según expusimos más arriba (a.2), el pecado puede darse en cualquier potencia (o facultad) cuyo acto pueda ser voluntario y desordenado, en lo cual consiste la razón de pecado. Mas es evidente que el acto de la parte sensual puede ser voluntario, en cuanto la parte sensual, esto es, el apetito sensitivo, por naturaleza, puede ser movida por la voluntad. Por donde queda (claro) que en la parte sensitiva puede haber pecado. (Aquino, 1993:586)

Así como el desorden que destruye el principio de la vida corporal, causa la muerte corporal; así también el desorden que destruye el principio de la vida espiritual, que es el fin último, causa la muerte espiritual del pecado mortal, como se ha dicho más arriba (q.72 a.5). Mas ordenar algo al fin no corresponde a la parte sensual, sino a la razón; y el desorden con respecto al fin no corresponde sino a aquella (potencia) a la que pertenece ordenar al fin. Por tanto, el pecado mortal no puede darse en la parte sensual, sino en la razón. (Aquino, 1993:587)

Llegados a este punto es interesante profundizar de la mano del Aquinate en la manera en que la pasión afecta a la razón cuando el hombre obra un pecado llevado por pasión (diferenciado del realizado por malicia o fríamente) o pecado de "debilidad" (Aquino, 1993:610), relación tratada por Santo Tomás en la cuestión 77.

En este tipo de pecados “es vencida la razón por la pasión contra su conocimiento” (Aquino, 1993:608) y “es movida la voluntad por la pasión del apetito sensitivo” (Aquino, 1993:607). Se trata de cuando el hombre actúa “por un impulso que nos domina, más arrastrados que con pleno dominio” (Pieper, 1998:85). Estas dos afirmaciones requieren de una cierta explicación sobre todo para que podamos entender cómo la pasión nubla a las dos potencias racionales del hombre.

Por un lado, la voluntad no puede ser movida “directamente” por la pasión o el sentimiento, sino de un modo “indirecto” o según un mecanismo de distracción, como explica en la solución al artículo primero de la cuestión 77. Según este modo el hombre podría toda su atención sobre el sentimiento de forma que la voluntad debe aflojar y se fortalece el sentimiento. Otra forma de influir la pasión en la voluntad es a través de la razón cuando la persona está dominada por las pasiones. Si la razón juzga según el apetito sensible la voluntad querrá el bien que le proponga la razón, es decir, el bien del apetito sensible:

La pasión del apetito sensitivo no puede arrastrar o mover a la voluntad directamente, pero puede (hacerlo) indirectamente. Y esto de dos modos. Uno, por una manera de abstracción. Pues, radicando todas las potencias del alma en la única esencia de la misma, es necesario que, cuando una potencia se concentra en su acto, la otra afloje, o también se vea totalmente impedida en el propio. Ya porque toda la fuerza dispersada en muchas cosas deviene menor; de donde, por el contrario, cuando se concentra sobre una, se puede dispersar menos a otras cosas. Ya porque en las obras anímicas se requiere cierta atención que, si se aplica con vehemencia a una cosa, no puede atender vehementemente a la otra. Y de este modo, por cierta distracción, cuando se fortalece el apetito sensitivo en relación con una pasión, es necesario que afloje, o sea totalmente impedido, el movimiento propio del apetito racional, que es la voluntad. El segundo modo es por parte del objeto de la voluntad, que es el bien aprehendido por la razón. Como es evidente por los dementes, el juicio y la aprehensión de la razón, y también el juicio de la facultad estimativa, son impedidos por la aprehensión vehemente y desordenada de la imaginación. Pues es claro que la pasión del apetito sensitivo sigue a la aprehensión de la imaginación; como también el juicio del gusto sigue a la disposición de la lengua. Por donde vemos que las personas dominadas por una pasión no apartan fácilmente su imaginación de aquellas cosas sobre las que están afectadas. De ahí que, en consecuencia, frecuentemente el juicio de la razón siga a la pasión del apetito sensitivo y, consiguientemente, el movimiento de la voluntad, a cuya naturaleza corresponde seguir el juicio de la razón. (Aquino, 1993: 607)

Y, según esto, como explica en la solución al artículo 6 de la cuestión 73, no habrá razón de pecado cuando la intencionalidad y voluntariedad estén completamente afectadas:

En el pecado, como en cualquier otro género (de cosas), se puede considerar una doble causa. Una, que es propia y esencial causa del pecado, la cual es la voluntad misma de pecar: pues (ésta) se relaciona con el acto de pecar como el árbol con su fruto, según dice la *Glossa* a propósito de aquello de Mt 7,18: *No puede un árbol bueno dar malos frutos*. Cuanto esta causa fuere mayor, tanto más grave será el pecado: pues cuanto la voluntad de pecar fuere más grande, tanto más gravemente peca uno. Otras causas del pecado se consideran como extrínsecas y remotas; es a saber: aquellas por las que la voluntad se inclina a pecar. Y en cuanto a éstas hay que distinguir. Algunas de ellas inducen a la voluntad a pecar en consonancia con la naturaleza misma de la voluntad: como el fin, que es el objeto propio de la voluntad. Por una causa tal se agrava el pecado: pues peca más gravemente aquel cuya voluntad se inclina a pecar por la intención de un fin peor. Mas hay otras causas que inclinan a pecar a la voluntad, las cuales son extrañas

a la naturaleza y orden de la voluntad, a la cual le es natural moverse libremente por sí misma, según el juicio de la razón. De ahí que las causas que disminuyen el juicio de la razón, como la ignorancia; o las que disminuyen el movimiento libre de la voluntad, como la debilidad, la violencia o el miedo, o cosas semejantes, disminuyen el pecado, como disminuyen también la voluntariedad; tanto, que, si el acto es totalmente involuntario, no tiene razón de pecado. (Aquino, 1993:577)

Por otro lado la razón es impedida por la pasión de tres modos distintos. En primer lugar, por la “distracción” ya mencionada arriba. En segundo lugar, por “contrariedad” de la pasión a lo que se conoce universalmente o racionalmente. En tercer lugar, por “alteración corporal” que modifique o afecte a la capacidad racional (Aquino, 1993:609). Estos tres mecanismos los expone Santo Tomás en la solución al artículo segundo de la cuestión 77.

También en el conocimiento o razón en sí mismo puede darse pecado de dos modos diferentes, ya sea porque no conozca lo que debe saber o porque ordene mal a las potencias inferiores. De esta manera, puede darse que la razón peque al decir “no hay nada malo que yo pueda hacer” e impere a las demás potencias a realizar todo tipo de actos contrarios a la propia naturaleza del hombre ya que es la razón la que tiene la capacidad rectora del resto de las facultades del hombre ya sean externas o internas. Él lo explica del siguiente modo en la solución al artículo 5 de la cuestión 74:

El pecado de cualquier potencia consiste en un acto de la misma, como es claro por lo dicho (a.1.2 y 3). Mas la razón tiene un doble acto. Uno, según su propia esencia con relación a su objeto propio, que es conocer lo verdadero. Mas el otro acto de la razón le corresponde en cuanto es rectora de las otras potencias. Y de ambos modos acontece darse el pecado en la razón. En primer lugar, por error en el conocimiento de lo verdadero: lo cual se le imputa a uno como pecado cuando padece ignorancia o error acerca de aquello que puede y debe saber. Segundo, cuando impera actos desordenados de las potencias inferiores, o también por no refrenarlas después de deliberar. (Aquino, 1993:588)

En el imperio de las facultades internas, dicho pecado se da de dos modos: o bien favorecer la aparición de pasiones o sentimientos ilícitos o bien no moderarlas cuando aparecen a pesar de haber considerado previamente dichos afectos como desordenados. El Aquinate explica esto en la solución al artículo 6 de la cuestión 74 con las siguientes palabras:

Según ya hemos expuesto (a.5), el pecado acontece estar en la razón a veces en cuanto la razón es rectora de los actos humanos. Mas es evidente que la razón no sólo es rectora de los actos externos, sino también de las pasiones interiores. Y por eso, cuando falla la razón en la dirección de las pasiones interiores, se dice que hay pecado en la razón, como también cuando falla en la dirección de los actos externos. Mas en la dirección de las pasiones internas falla de dos modos. Uno, cuando impera las pasiones ilícitas: v. gr., cuando uno deliberadamente provoca en sí mismo un movimiento de ira o concupiscencia. El otro, cuando no refrena el movimiento ilícito de la pasión: como cuando alguien, después de haber considerado deliberadamente que el movimiento insurgente de la pasión es desordenado, no obstante se entretiene en él y no lo echa afuera. Y en este sentido se dice que el pecado de delectación morosa está en la razón. (Aquino, 1993:589)

Si seguimos la división que realiza Santo Tomás entre razón práctica y razón especulativa podemos precisar mucho más cómo se da este pecado en la razón. Por un lado, la razón práctica consideraría previamente la delectación o disfrute que dicho acto pecaminoso puede producir y la razón especulativa, considerando las razones eternas, consentiría el acto. Cabe precisar aún más que puesto que la razón especulativa está por encima de la razón práctica también enjuicia la delectación al englobar a la razón práctica. Así, en el pecado de la razón no solamente se realiza un mal juicio práctico sobre el deleite que produce un pensamiento pecaminoso, sino que además y en último término se desatiende la ley divina al consentir dicho pensamiento y deleitarse en él. Así lo menciona Santo Tomás en la solución al artículo número 7 de la cuestión 74:

El consentimiento implica un cierto juicio de aquello en que se consiente: pues así como la razón especulativa juzga y dictamina acerca de las cosas inteligibles, así también la razón práctica juzga y dictamina acerca de las prácticas. Mas hay que tener en cuenta que en todo juicio la sentencia última corresponde al tribunal supremo: como vemos (también) en lo especulativo que la última sentencia sobre alguna proposición se da por recurso a los primeros principios. Mientras queda algún principio más alto, aún es posible examinar por él aquello de que se disputa: por ende, aún está el juicio en suspenso, como no dada aún la sentencia final. Más es evidente que los actos humanos se pueden regular por la regla de la razón humana, que se toma de las cosas creadas, las cuales conoce el hombre naturalmente; y más allá aún, por la regla de la ley divina, como hemos dicho anteriormente (q.15 a.3). Mas, siendo superior la regla de la ley divina, es lógico que la última sentencia, por la cual, finalmente, se termina el juicio, pertenezca a la razón superior, que atiende a las razones eternas. Mas, cuando hay que juzgar de muchas cosas, el juicio último es de lo último que viene. Pero en los actos humanos lo último que viene es el acto mismo; y la delectación es un preámbulo que induce al acto. Por eso a la razón superior pertenece propiamente el consentimiento en el acto; y a la razón inferior, cuyo juicio es inferior, pertenece el juicio previo, que versa sobre la delectación. Aunque también pueda juzgar de la delectación la razón superior: porque lo que está sujeto al juicio del inferior, está también sujeto al juicio del superior; pero no a la inversa. (Aquino, 1993:590)

Como hemos dicho más arriba existe, diferenciado del pecado por pasión el pecado por malicia o lo que el Aquinate define en la solución al artículo primero de la cuestión 78 como pecar “eligiendo el mal a sabiendas” (Aquino, 1993:618). Abordaremos brevemente el pecado por malicia tratado por Santo Tomás en la cuestión 78 de la I-II.

En este tipo de pecados, como explicará Santo Tomás en la solución al artículo segundo de la misma cuestión, se peca “por elección del mal”. Puede que haya presencia de un vicio establecido de tal forma que elige fríamente satisfacer el bien al que tiende por vicio, eligiendo renunciar al bien propio, que es excluido por el vicio. No es solo que tenga el vicio, sino que decide “usar” el vicio, como dirá en la respuesta al artículo segundo de la misma cuestión (Aquino, 1993, 619). No se trata solo de que peque por la pasión que genera el hábito, como ocurría en el pecado de debilidad sino que se renuncia explícitamente al bien de la virtud contraria para satisfacer fríamente el bien del vicio. Pero también puede ocurrir que se dé con la

preexistencia de otro desorden que no sea un hábito como dirá en la respuesta al artículo tercero (Aquino, 1993:620).

7. Contra Dios

El pecado queda definido según su materialidad, es decir, el ser un deseo, un hecho o un dicho, propio de todo acto humano; y según su formalidad o lo que lo hace malo en sí mismo lo cual es ir contra la ley eterna o contra Dios. La ley divina engloba la ley o medida de la razón ya que el hombre a veces se rige por motivos o fines que sobrepasan la ley de la razón. Es por esto que para englobar todos los pecados se atiende a esta ley eterna. Dicha ley ordena al fin y ordena los medios de todos los demás órdenes. Según esto, comenta Pieper citando a Santo Tomás que el pecado “no” es algo “pensado malignamente por un Dios vengativo o por una institución moral como mero freno o impedimento. Más bien: pecar no es otra cosa que permanecer por debajo del bien que corresponde a uno según su naturaleza” (Pieper, 1998:46).

Como es claro por lo dicho (a.1), el pecado no es otra cosa que un acto humano malo. Mas que un acto sea humano, le viene por ser voluntario, según consta por lo dicho anteriormente (q.1 a.1): ya sea voluntario, como ilícito de la voluntad; ya (lo sea) como imperado por la misma, cual los actos exteriores, bien del hablar, o del obrar. Y al acto humano le viene el ser malo por carecer de la debida medida. Ahora bien; toda medida de cualquier cosa se toma por referencia a una regla, de la cual, si se separa, se dice desarreglado. Mas la regla de la voluntad humana es doble: una próxima y homogénea, esto es, la misma razón humana; y otra, la regla primera, esto es, la ley eterna, que es como la razón de Dios. [...] sobre todo ya que por la ley eterna nos regimos en muchas cosas que exceden a la razón humana, como (sucede) en las cosas de la fe. (Aquino, 1993:558)

En todo pecado hay una oposición a Dios, una *aversio* implícita a toda *conversio* a un bien caduco. “La aversión con respecto al bien inmutable, en la que se completa la razón de mal, es una consecuencia de la conversión indebida a un bien perecedero” (Aquino, 1993:575). Es necesario puntualizar que existen grados de oposición a Dios ya que no es lo mismo pecar contra la Caridad, es decir, contra Dios mismo que pecar contra el orden establecido por Dios. Dicho odio explícito a Dios representaría el máximo pecado que el hombre puede cometer ya que con ese odio odia su propio origen y su propio fin directamente, no en los medios:

Pecar contra Dios es común a todo pecado, en cuanto el orden a Dios incluye todo orden humano. Mas en cuanto al hecho de que el orden a Dios supera a los otros órdenes, en eso el pecado contra Dios es un género especial de pecado. (Aquino, 1993:564)

La caridad no es un amor cualquiera, sino el amor de Dios. Por consiguiente, no se le opone directamente cualquier odio, sino el odio de Dios, que es el más grave de los pecados. (Aquino, 1993:576)

Para completar esta afirmación anterior nos remitiremos de nuevo Joseph Pieper quien afirma que si podemos poner el criterio de la razón como forma para saber si

un acto es ordenado o desordenado, pecaminoso o virtuoso; es porque en el acto de conocimiento se da una “participación” en el “Logos Divino”, mediante la cual podemos afirmar que algo es justo o injusto. Ya Aristóteles afirmó en la *Ética a Nicómaco* que “la razón es para el hombre algo divino” (Pieper, 1998:57).

La razón, por supuesto, solo puede tener fuerza obligatoria para el hombre si en el acto de conocimiento mismo se da una participación, del tipo que sea, en el Logos Divino, y si el carácter de palabra inabitante en las cosas, por el que nos regimos en el conocer, remite a la originaria palabra creadora de Dios. (Pieper, 1998:56)

Cuando con el pecado nos oponemos a Dios no nos oponemos a él directamente sino que se trata de una elección en el modo de realizar algo bueno. Para explicar esto remito a la propia opinión personal de Pieper el cual comenta:

[...] De elegirse a sí mismo o a Dios. Pero eso sería una simplificación ilícita; la alternativa real se presenta más bien así: o bien autorrealización como entrega a Dios, es decir, con reconocimiento del propio carácter creado; o bien “absoluto” amor propio y el intento de una autorrealización sobre la base de la negación o ignorancia del hecho de ser criatura. (Pieper, 1998:77)

Queda el pecado definido como: “una falta libre, cometida con intención consciente, contra el verdadero sentido de la propia existencia, contra el orden, contra la naturaleza, contra toda razón y, en el fondo, contra Dios mismo” (Pieper, 1998:91).

Así también el primer analogado de la palabra pecado o pecado mortal queda definido como: “un acto contrario a la ley moral en materia grave, con plena advertencia y consentimiento, es decir, depende de la elección (sea que esta elección provenga de la ignorancia culpable, de la pasión o de la malicia) (Echavarría, 2009:415).

III. RELACIÓN ENTRE EL PECADO Y LAS ENFERMEDADES DEL ALMA.

Después de haber comentado la doctrina del mal y la doctrina del pecado de la mano de Santo Tomás, San Agustín, el Catecismo de la Iglesia Católica, Pieper y Fuster; no es difícil encontrar las implicaciones que puede tener el concepto de pecado en la *psykhé* o en el alma humana. Abordar la relación que hasta ahora solo intuimos será objeto de esta segunda parte del trabajo.

Al poner de relieve esta relación no queremos que simplemente se circunscriba al plano espiritual del hombre, ya que dichas implicaciones afectan a toda la persona humana en virtud de su unidad substancial.

El objetivo de esta parte es mostrar cómo las patologías en el alma humana tienen por etiología el pecado y cómo éste puede provocar también desórdenes a nivel corporal. En cuanto a la metodología, destacar que, por el hecho de que pasemos a tener en cuenta consideraciones psicológicas, no abandonamos las consideraciones filosófico-teológicas del apartado anterior. El valor por tanto de esta sección estará basado en el número y solidez de los puentes establecidos entre la psicología y las consideraciones teológico-filosóficas.

1. Enfermedades del alma propias e impropias

Con este objetivo establecido vemos la necesidad de definir la “enfermedad del alma”, para poder profundizar en la relación causal con el pecado. Refiriéndose a este tipo de enfermedad, Martín Echavarría, en su obra *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás*, comenta:

Evidentemente, si hemos considerado a la mente, imagen de Dios, como el centro del desarrollo normal de la persona, en última instancia las desviaciones serán una deformación de esta imagen o un impedimento para su despliegue, con las debidas distinciones, que nos esforzaremos por mostrar. (Echavarría, 2009:375)

En primer lugar, es necesario distinguir las enfermedades del alma por accidente de las enfermedades del alma propiamente dichas. Según esta distinción podemos observar cómo cualquier enfermedad corporal afecta al alma, algo que todos podemos experimentar con la más mínima alteración corporal (ej. dolor de cabeza que genera estado de ánimo más bajo o irascible, disminuye la atención y la concentración, entre otros). Debemos poner especial énfasis en esta consideración, sobre todo cuando ya existe una alteración previa del ánimo (por ejemplo, una depresión mayor) y se le añade una alteración corporal. Echavarría la explica del siguiente modo:

La enfermedad es consecuencia de una pasión corporal por la cual se rompe el equilibrio entre los componentes del cuerpo, en que consiste la salud. Toda enfermedad corporal afecta de algún modo al alma, aunque accidentalmente, porque ésta es forma del cuerpo vivo y ambos forman un “compuesto”. (Echavarría, 2009:376)

También existen enfermedades corporales que, afectando al cuerpo, afectan expresamente a determinadas potencias del alma alterando su funcionamiento. El “desorden psíquico o mental, en este caso, es consecuencia del desorden corporal”. Este es el caso del niño que pusimos como ejemplo en la primera parte, cuya facultad cognitiva se encontraba afectada debido a una afectación cerebral. Dicha afectación es debida a que las potencias del alma dependen de los órganos del cuerpo y así tenemos que por una afectación en los “sentidos externos” se produce una alteración en el funcionamiento de los “sentidos internos”, afectando no solo a la parte apetitiva del hombre sino también a la parte racional de éste (inteligencia y voluntad). Estas enfermedades producidas por una “pasión corporal”, como denomina el Aquinate a los desequilibrios corporales, son propiamente “enfermedades corporales”, aunque puedan conllevar como efecto una alteración psíquica significativa (Echavarría, 2009:376), debido en gran medida a que afectan a los órganos de los cuales dependen dichas facultades anímicas afectadas (Echavarría, 2009:385).

Diferenciada de esta “pasión corporal”, encontramos las enfermedades del alma propiamente, producidas por una “pasión del alma que son los movimientos del apetito sensitivo” (Echavarría, 2008:378).

Lo que en el apartado anterior definíamos como “pecado por debilidad” o “pecado por pasión” guarda una estrecha relación con este tipo de enfermedad. En ambos casos, es por una pasión del apetito sensitivo que queda nublada la actividad propia de la razón y la voluntad. Dicha alteración anímica, como ocurría en la enfermedad corporal, pero a la inversa, puede también afectar al cuerpo (Echavarría, 2008:380). Para ilustrarlo podemos recurrir al ejemplo que pusimos sobre el paciente que desarrolla una drogadicción quien, por un desequilibrio, empieza a atentar contra su propio cuerpo. También ocurre esto, pero de un modo diverso, en las “enfermedades psicósomáticas”, en donde una afectación anímica es expresada a través del cuerpo.

Estas “enfermedades del alma” son análogas de las “enfermedades corporales” y “se refieren a desórdenes que entran dentro del género de los vicios” (Echavarría, 2009:385).

Es interesante, en este punto, para mostrar la actualidad de las teorías clásicas, traer a colación la distinción que realiza Viktor Frankl en *El hombre doliente*, citado por Fuster:

Esbozando a grandes rasgos las formas capitales de enfermedad, destacan estas cuatro categorías: en primer lugar, las enfermedades orgánicas vulgares: cabe clasificarlas de orgánicas porque cursan en un plano totalmente somático; encuentran dentro de lo somático su origen y su campo expresivo: nacen de lo somático y se manifiestan en forma somática. En otros términos: su etiología es tan somática como su sintomatología. Conocemos en segundo lugar, las psicosis. También éstas son de origen somático, pero frente a las enfermedades orgánicas vulgares, sólo su etiología es somática, mas no su sintomatología: se manifiestan en síntomas psíquicos. Conocemos en tercer lugar, las neurosis como enfermedad netamente psicógena; como tales, se originan dentro de lo psíquico y su sintomatología es también, en general, psíquica. Conocemos, en fin, como subgrupo de las neurosis, las neurosis orgánicas. Su etiología –como la de las neurosis– es psíquica, pero su sintomatología es somática: los síntomas cursan en el órgano afectado. Podemos distinguir, pues, tanto en la etiología como en la sintomatología un grupo somático de enfermedades y otro psíquico de enfermedades. (Fuster, 2005:44)

Fuster comenta de Frankl la importancia de este criterio de clasificación, ya que distingue las enfermedades “según su etiología (somatógenas o psicógenas), y según su sintomatología (fenosomáticas o fenopsíquicas)”, manifestando la relación entre lo somático y lo psíquico (2005:44). Sin entrar en profundidad en esta clasificación, que contiene muchas imprecisiones y plantea muchos problemas (Echavarría, 2009:403), es interesante destacar como válido el doble criterio de clasificación.

Una vez diferenciada la enfermedad más propiamente anímica o psicológica, el Aquinate pasa a dividirla según 3 subtipos: “incontinencia”, “malicia” y “vicio contra natura” (Echavarría, 2009:386).

En primer lugar, pasaremos a tratar la *infirmitas* o lo que se traduce como “incontinencia” e incluso como “debilidad”. Consideramos importante precisar que aunque no ocurra como en la bestialidad, en donde “se corrompen intrínsecamente la disposición natural del apetito y consiguientemente, del conocimiento sensitivo”; en la incontinencia y la malicia se da un desorden del apetito en relación a la razón (vicios humanos), “un desacuerdo o división interior entre espíritu y sensualidad” (Echavarría, 2009:396).

Se trata de personas cuyas afecciones o pasiones no están moderadas por la razón, ya sea por exceso o por defecto. Son conocedores de lo que deben hacer pero, ante el advenimiento de la pasión, ésta les domina, impidiéndoles obrar lo que deben. Existe por tanto una “anarquía” de facultades debida a una “debilidad de la voluntad”, y la persona se encuentra a medio camino entre el “sedimentado” del vicio y la adquisición de la virtud. Este tipo de enfermedad puede identificarse con la neurosis (Echavarría, 2009:397).

En segundo lugar, encontramos la “malicia” o lo que Santo Tomás denomina los “incurables”. En este caso el vicio no solo se encuentra asentado y “sedimentado”, sino que además estructura el carácter. Existe el vicio, pero el paciente elige además adherirse a ese vicio. Estos se corresponderían con los “trastornos de personalidad” estrictamente hablando:

Este tipo de persona, que no solo no tiene adquiridas las virtudes, sino que su carácter se halla constituido por vicios, puede aparecer a veces más normal o sano que los otros, porque la dualidad se manifiesta raramente. En él es el principio de la acción el que se haya corrompido, es decir, el juicio sobre el fin último, y en consecuencia no experimenta esa contradicción entre lo que hace y lo que debería hacer. (Echavarría, 2009:400)

En tercer y último lugar, hablaremos de la bestialidad o lo que más propiamente definirá la enfermedad psicológica y a la que se refiere el Doctor Común con la expresión *aegritudo animalis* (Echavarría, 2009:387). Dicha expresión se traduce como “enfermedad psíquica: un trastorno de la vida sensitiva interior y de la afectividad con génesis anímica, en cuanto causado por las malas costumbres, que la indispone respecto de su inclinación natural” (Echavarría, 2009:389).

Entendemos por “malas costumbres” o “costumbres perversas” las disposiciones contrarias a la naturaleza. Lo que queda referido al vicio, según ya lo definimos anteriormente. Sin embargo, se debe diferenciar entre “vicio humano” y “vicio patológico”, pues aunque ambos son contrarios a la naturaleza, lo son de un modo distinto (Echavarría, 2009:390).

La diferencia esencial que separa los vicios patológicos de los humanos consiste en que los primeros no solo son contrarios a la razón, como también lo son los otros, sino que además son contrarios a la dimensión animal del alma humana y así, “el alma humana se aparta de la debida disposición de la especie humana (Echavarría, 2009:391).

Profundizando aún más en estos vicios podemos distinguir una “doble razón de desorden”: en cuanto al “modo del apetito” y en cuanto a la “materia” de dicho apetito (Echavarría, 2009:392). De esta forma se trata de “una inclinación de las facultades interiores (cognitivas y apetitivas) contra su orden natural”, estando su causa en la propio alma (Echavarría, 2009:395).

Si tenemos en cuenta que este desorden es producido por una pasión anímica, un sentimiento, una emoción, y que “la sensualidad está hecha para obedecer a la razón”, podemos establecer una relación entre lo que denominaríamos un “desequilibrio animal” (patología psicológica) y un “desequilibrio moral” (pecado) (Echavarría, 2009:395).

2. Desde lo teológico-filosófico a lo psicológico

Una vez definidas las enfermedades del alma o patologías propiamente psicológicas el lector puede haber ya identificado diversos puntos en común con el pecado.

Cabe puntualizar, antes de establecer la relación, que el pecado siempre tiene unas consecuencias a nivel espiritual. Esto no implica que en todos los casos se desarrolle una patología o “malestares secundarios” al pecado, lo que llevaría al paciente a acudir al psicólogo y a pedir ayuda. Estos malestares no son elegidos directamente por la persona sino que vienen accidentalmente unidos al pecado como consecuencia (Echavarría, 2009:401).

También debemos puntualizar que lo que Santo Tomás clasificaba como enfermedades del alma, no se puede comparar o equiparar perfectamente con la forma de clasificar las patologías mentales en la psicología contemporánea. No obstante, observamos que gran parte de lo que Santo Tomás denominaba “vicio” en un contexto moral, hoy se conoce como trastorno (Echavarría, 2009:411).

“Existe una conexión intrínseca entre algunas enfermedades del alma y el pecado” (Echavarría, 2009:413). Surgirá en el lector seguramente una “reacción adversa”, si no ha surgido ya desde el comienzo de este trabajo. Una reacción casi equiparable a la resistencia que describimos al principio cuando profundizábamos en el concepto de pecado.

Se pone en este punto de manifiesto el misterio al que nos estamos acercando y que es equiparable al misterio mismo del pecado. ¿Cómo puede ser que pecar derive en un trastorno como la depresión, la ansiedad o un trastorno de la personalidad? ¿En qué medida el pecado puede llegar a afectar no sólo las capacidades psíquicas sino también a las corporales? ¿Romper la amistad con Dios, al violar nuestra propia naturaleza, puede hacernos merecedores de un trastorno psicológico? ¿Amarse inadecuadamente o desordenadamente puede significar que acabemos trastornados? ¿Cuál es el papel del sentimiento de culpa o el remordimiento no solo en el pecado sino también en lo que hoy llamamos trastornos psicológicos? ¿Si todos somos pecadores por qué solo unos tienen trastornos psicológicos severos?

Todas estas preguntas son cuestiones últimas que exceden, por un lado, la psicología; por otro, la filosofía; y, por otro, la teología. De ahí la necesidad de hacer que las tres disciplinas confluyan para iluminar desde cada uno de sus objetos formales al hombre que sufre un trastorno mental. Intentaremos profundizar en este misterio, sabiendo que nunca podremos llegar a comprenderlo en su totalidad y profundidad.

Según lo que dijimos en el apartado anterior cuando definimos el pecado mortal (al decir que, por un bien creado o limitado o mudable al que está aficionado, se renunciaba al fin propio del hombre o al bien que conduce a Dios), la renuncia al fin último desestructura el alma humana. Así, el pecado mortal supone el “principal trastorno de la personalidad” (Echavarría, 2009:421). Esto podemos plasmarlo de la siguiente manera:

Por este acto, la persona se aparta del fin último verdadero, porque prefiere un bien limitado al que está aficionado, antes que hacer el bien que conduce a Dios. Así, se desorganiza toda la estructura del alma y, si no se arrepiente (poenitet) la vida tiende a reorganizarse tomando como fin último alguna otra cosa –aquella hacia la que su afecto desordenado lo inclina. (Echavarría, 2009:415)

También por el pecado venial, aunque no se pierda el fin último, se va disponiendo progresivamente a perderlo y caer de este modo “por negligencia” en un vicio. Dicho vicio no es sino un hábito de pecado (ya sea a través del pecado venial o mortal) es decir, “una disposición difícilmente móvil a hacer con facilidad y gozo un acto humano contrario a la recta razón”.

Ambos pecados desordenan las facultades del alma y su estructura, aunque más propiamente el pecado mortal, generando lo que es denominado “carácter vicioso”. Es aquí donde pasamos a conectarlo con las enfermedades del alma descritas anteriormente ya sean accidentales como propias. Es por un acto dicho o deseo contrario a la ley de Dios, que se opone a la propia naturaleza, y es querido o consentido libre y voluntariamente; que una persona acaba realizando de forma habitual dichos actos y, por tanto, desarrollando lo que actualmente denominamos trastorno psicológico.

Con esto no negamos que puedan existir otra serie de variables corporales, anímicas o sociales que ayuden a la aparición de un trastorno, pero sí pensamos que, puesto que la personalidad está estructurada por factores teológicos y morales, si queda dañada o desestructurada por el pecado, la persona será más propensa a sufrir trastornos mentales relacionados con esa misma debilidad.

3. Desde lo psicológico a lo teológico filosófico

Hasta el momento hemos desarrollado una argumentación desde lo teológico-filosófico hacia lo psicológico. Sin embargo, para tender adecuadamente el puente entre estas disciplinas debemos construir también desde el otro lado de la orilla.

Ciertamente, diversos autores de la psicología moderna han hablado sobre el pecado y sobre la culpa. Muchos de ellos han realizado consideraciones sobre este

tema en contradicción con toda la tradición teológico-filosófica cristiana tal y como la hemos presentado anteriormente, ya sea negándola, tergiversándola o reduciéndola.

Entre estos autores encontramos a Freud, Fromm, May, Jung, Ellis, Rogers y Kelly citando algunos ejemplos de entre muchos otros autores (Vitz, 1995). El estudio y crítica de estas teorías contrapuestas no será objeto de este trabajo, pero sí señalamos la existencia de movimientos dentro de la psicología que pretenden que el hombre tenga una consideración del pecado y de la culpa inadecuada en pos de una supuesta salud mental.

A pesar de la existencia de grandes autores dentro de la psicología que han hablado en contra de esta relación tal y como la planteamos, no faltan diversos autores que han sabido, a nuestro juicio, alcanzar esta relación y profundizar adecuadamente en el misterio de la relación entre el pecado y la psicopatología.

Ya en Alfred Adler encontramos diversas afirmaciones que ponen en relación el “egocentrismo” o lo que equivaldría al amor desordenado de sí mismo o el vivir según la carne, que habíamos descrito como causa del pecado; con la génesis de lo que él denominó el “carácter neurótico”. Este egocentrismo quedaría situado en la parte central de dicha alteración del carácter y configuraría la personalidad patológica (Echavarría, 2009:431). Remito en este punto al capítulo cuarto de la tesis doctoral realizada por la Dra. Mar Álvarez Segura, en la cual se analiza el papel del egocentrismo en el desarrollo de los trastornos de personalidad (Álvarez, 2015:77).

Es desde el egocentrismo o narcisismo, opuesto al amor verdadero, ordenado y humilde de sí, desde donde comienza a desordenarse y a enfermar el alma humana por acción del pecado. Vemos de esta manera cómo, ya sea desde lo teológico-filosófico, como desde la psicología; podemos encontrar una raíz común a los desórdenes del alma humana ya sean llamados, vicios o pecados por un lado o trastornos psicopatológicos por otro. El amor desordenado de sí ya sea en cualquiera de sus tres formas (concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y soberbia de la vida) equivaldrá al egoísmo o cualquiera de sus manifestaciones descritas por estos autores (Echavarría, 2009:434).

Este amor desordenado de sí es lo que “desde otro punto de vista constituye un odio de sí en lo que uno tiene de más original: su *mens*” (Echavarría, 2009:435). Existe en el fondo un “odio al verdadero yo” que especialmente se manifiesta en la soledad:

A diferencia de los virtuosos, que aman estar en soledad porque en su interior encuentran todos los bienes, como ya mostramos, los viciosos no soportan la soledad que los deja con su interior desolado. Por ello se ven impelidos a multiplicar sus relaciones sociales. (Echavarría, 2009:437)

Esta afirmación se relaciona con aquella otra que realizamos cuando explicábamos el efecto del pecado según el cual la afectividad del hombre quedaba rota y dividida en multiplicidad de objetos, lo que provoca que el hombre se ame a sí mismo y a los demás, al mismo tiempo que se odia y odia a los demás. Ésta es, según nuestro juicio, la raíz de lo que en psicología se ha llamado baja o inadecuada autoestima, que es propia de algunos trastornos mentales y de la personalidad. Remito en este momento a la explicación más detallada que se da en el estudio *La Humildad en Santo Tomás de Aquino*, en el subapartado dedicado a la autoestima (Antonín, 2016:62).

Por otro lado, intrínsecamente relacionada, se encuentra otra de las características propias del carácter neurótico que describe Adler: la búsqueda del “falso fin”, que también es principio del carácter vicioso. Él describe el proceso de “sustancialización o cristalización” según el cual un falso fin ideal toma el puesto de el fin último del hombre, apoderándose “de la intención del sujeto” (Echavarría, 2009:441).

En este punto cabe establecer la relación con lo que comentamos en apartados anteriores cuando decíamos que un bien temporal es elegido frente a un bien intemporal. Un bien creado y su delectación desordenada pasarían a estructurar la personalidad y a gobernar al hombre contrariamente a la razón. Queda de esta manera patente que no solo desde la teología o la filosofía se habla del fin como causa de desorden, en este caso de pecado y de vicio; sino que también desde la psicología el fin juega un papel esencial en el desarrollo de trastornos.

Con esta referencia al fin no pretendemos dar una visión determinista de la persona humana, ya que el hombre puede realizar actos buenos o malos, contrarios a fines debidos o indebidos (Echavarría, 2009:442). Esta visión no solo abre la posibilidad de que un hombre virtuoso se pervierta, sino que, también permite el cambio terapéutico al que se encuentra bajo síntomas psicopatológicos. No debemos por tanto olvidar la importancia que le dimos a la causa final, que no solo implica una configuración espiritual sino que afecta a todas sus esferas en virtud de su unidad personal del hombre.

Dicho fin constituye lo que Adler llama el “estilo de vida” (Echavarría, 2009:444). En el caso del enfermo del alma, dicho estilo de vida estaría apartado de Dios al haber renunciado a él y deleitarse en bienes temporales o caducos de manera contraria a lo que la naturaleza pide.

Una vez descrito el falso fin y el desorden de la afectividad, es lógico pensar que estas dos inadecuaciones produzcan efectos en el conocimiento y percepción de la realidad, lo que constituye la tercera propiedad del carácter neurótico.

Este desorden del conocimiento ha sido denominado desde la psicología como distorsión cognitiva y, concretamente, se da en las potencias llamadas por el Doctor Común como imaginación, cogitativa y memoria (Echavarría, 2009:445), aunque acaba afectando a todas las demás potencias. Adler llegó a decir que “el neurótico se encuentra bajo la influencia hipnótica de un plan de vida ficticio” (Adler, 1984:67).

Traigamos a colación lo dicho anteriormente cuando hablábamos del pecado de la razón y los modos en que la parte sensitiva podía modificar su funcionamiento y, consiguientemente, el de la voluntad y las demás potencias.

Esta afirmación nos lleva a conectar de nuevo el pecado con los trastornos psicopatológicos. El paciente con distorsiones cognitivas padecería, de esta manera, un desorden en el uso práctico de la razón, lo que es denominado imprudencia (cuando está afectada la cogitativa), un desorden en la representación formal de la realidad que llevaría a la ficción y a apartarse de lo que la realidad es (cuando la imaginación está afectada); y por último, un desorden de los recuerdos, que lleva a dar mayor importancia a los que hacen referencia al fin ficticio (cuando la memoria está afectada) (Echavarría, 2009:448).

Si bien es cierto que dicho desorden surge en el ejercicio práctico de la razón, éste puede extenderse a toda la inteligencia en su ejercicio universal según un mecanismo de “autojustificación”. De esta forma, superando los “conflictos internos”, unificar de algún modo” la personalidad (Echavarría, 2009:452). Esto no solo nos desvela el mecanismo de acción del pecado, del vicio o del trastorno mental sino que además nos da una respuesta más profunda a la pregunta de Pieper que al principio mencionábamos. El concepto de pecado queda marginado y vaciado de contenido porque es más fácil autojustificarse que abrirse al perdón y a la misericordia. No olvidemos que la soberbia, o lo que Adler denominó “afán de autodivinización” (Echavarría, 2009:464), está en la base del carácter neurótico, cuestión que deberemos tener muy en cuenta a la hora de realizar una psicoeducación o aumentar la conciencia de trastorno en nuestros pacientes.

Profundizando en este punto consideramos de gran interés destacar el concepto de “complejo de inferioridad”, descrito por Adler, y el mecanismo por el que se convierte en “complejo de superioridad”; para ver de nuevo una relación con los mecanismos del pecado:

El neurótico, según Adler, es una persona que está bajo el influjo de un complejo de inferioridad, desarrollado desde los años de su infancia. Los sentimientos de inferioridad son normales en el ser humano, especialmente en la infancia, en la que se experimenta vivamente que muchas cosas nos superan. Ante estos sentimientos, algunos reaccionan intentando autoafirmarse equivocadamente a través del afán de poder. El exceso de afán de poder es una especie de súper-compensación de una vivísima vivencia de la propia

insuficiencia. En sus primeras obras, esta compensación parece un fenómeno casi mecánico: a mayor experiencia de inferioridad, mayor necesidad de compensación. Así como el organismo reacciona a la pérdida de un miembro o un sentido, súper-desarrollando otros miembros y otros sentidos, así también la psique reacciona a las inferioridades (físicas, psíquicas o sociales), súper-compensando en sentido contrario. En sus últimos trabajos, sin embargo, Adler se expresa en otros términos. La vivencia de inferioridad es impredecible desde factores objetivos y exteriores, y la reacción compensadora es igualmente impredecible. El excesivo afán de poder es la desviación de una tendencia natural: la tendencia a la perfección, presente en toda realidad. [...] La psiconeurosis es el resultado de la vanidad y su objetivo final es preservar al individuo de la colisión entre su objetivo en la vida y la realidad. (Echavarría, 2013:158)

El neurótico queda definido con la siguiente fórmula: “un ser que vive y se afana por un mundo que no es el nuestro; que vive en grave contradicción con la verdad absoluta de la convivencia humana” (Adler, 1984:9).

De igual modo ocurre en el hombre que, después de haber pecado, se percibe a sí mismo como pecador, miserable, inferior o traidor. Este hombre, que podemos ser cualquiera de nosotros, experimenta la limitación y la contradicción en su propio ser. Ha renunciado a lo que más amaba, su fin último, por un fin que no valía tanto. Además, desviándose del camino “se ha hecho daño” al hacerlo, ya que sus facultades han quedado alteradas en sí mismas, así como la armonía que debía existir entre ellas. Dicho hombre se siente culpable, miserable, dañado, estúpido (sentimientos de inferioridad) y para evitarlos tiene dos caminos: la misericordia y la soberbia.

El primero implica reconocerse necesitado de perdón y reparación, insuficiente y humillado; para poder ser enaltecido con el perdón. Este primer camino se corresponde con el camino de la reparación. El segundo, en cambio, no permite reconocer la debilidad, la culpa, el daño que se ha hecho. El nuevo fin ficticio se convierte en el fin último y consiguientemente se establece el vicio. El fin ficticio o bien temporal pasa a ser el último fin y gobierna todos los actos, disgregando la afectividad.

Este segundo camino es el que se corresponde con el mecanismo de compensación y puede entenderse la desviación de la tendencia natural a la perfección como la entendió en su momento San Agustín, como una “imitación perversa”. El hombre que toma el segundo camino, eligiendo el fin que es inferior, imita paralela y perversamente, como considerándose un dios. Llega incluso a sentir culpa cuando no consigue su fin directriz. Este segundo hombre también tiene sentimiento de culpa pero no al modo del primero. Esta culpa es por cosas muy pequeñas y desproporcionada a la acción que tiene por objeto, ya que como es lógico, el que no quiso la misericordia de un Dios bondadoso no tendrá esa misericordia consigo mismo a la hora de juzgar los “pecados” contra el fin ficticio.

Por su parte Rudolf Allers, mantiene la idea de su maestro Adler en cuanto al egocentrismo:

Hay un manifiesto egocentrismo, enmascarado con más o menos habilidad, que viene a ser otro rasgo esencial de los caracteres neuróticos. Como al hombre que con la mano tiene ante sus ojos un espejo y mira de hito en hito sus facciones, se le cierra el panorama al mundo, así el neurótico no tiene la posibilidad de ver nada más que a sí mismo; es digámoslo así, necesariamente ciego para el mundo, sus exigencias y sus valores. (Allers, 1957:312)

De su mano queremos recordar que no pretendemos hablar del pecado con ánimo de quedarnos en él, sino que nos interesa el pecado y sus efectos porque vemos al hombre “desde lo alto” (Echavarría, 2013:173), desde la virtud, desde el bien que contiene en sí mismo y el que puede alcanzar. Nos interesa el pecado porque impide alcanzar al hombre lo que está llamado a ser y porque Dios, fin último del hombre, se interesa por ese pecado y, desea perdonarlo y borrarlo.

No nos gustaría que se olvidase esta referencia ya que haría perder el sentido de esta investigación. Todos somos pecadores pero lo normal no es el pecado. No se trata, por tanto, de que acabemos concluyendo y diciendo a nuestros pacientes que son unos pecadores, sino que pueden ser santos y que para ello es esencial considerar la “integridad de la personalidad moral del sujeto” (Echavarría, 2013:187). Ya que como también dice Allers “para curar, no basta saber cómo es el hombre, sino también cómo debe ser” (Echavarría, 2013:177).

Según este autor el neurótico se encuentra sumergido en una “mentira existencial” y “un conflicto metafísico” entre dos conciencias o voluntades, siguiendo a San Agustín (Allers, 1957:311). Es de destacar que incluso haga referencia explícita al pecado original, como “fuente remota” de neurosis (Echavarría, 2013:186) e incluso que diga:

Del hecho que la inautenticidad constituye, como a todo el mundo es dado entender, un rasgo esencial del comportamiento neurótico, se sigue además la consecuencia de que solamente *aquel hombre, cuya vida transcurra en una auténtica y completa entrega a las tareas de la vida* (naturales o sobrenaturales), *podrá estar libre por entero de la neurosis*; aquel hombre que responde constantemente con un decidido “sí” a su puesto de criatura en general y de criatura con una específica y concreta constitución. O dicho con otras palabras: *al margen de la neurosis no queda más que el santo*. (Allers, 1957:310)

Así mismo, al referirse al cambio terapéutico menciona la necesidad de que exista una “conversión”, mediante tres interesantes remedios: la “humildad”, el “amor” y “la verdad” (Echavarría, 2013:193). Él dice:

Situándonos, pues y para ello tenemos buenas razones, en el punto de vista según el cual la definitiva superación de la inautenticidad, que caracteriza y define a la neurosis, no se logra sino en la vida verdaderamente santa, obtenemos esta otra conclusión: *la salud anímica en sentido estricto no puede alentar más que sobre el terreno de una vida santa*, o por lo menos de una vida que tiende hacia la santidad. (Allers, 1957:311)

Allers pone especial énfasis en la integración entre una antropología cristiana y la psicología. Observemos la explicación de la causa etiológica de la neurosis:

La neurosis, etiológicamente considerada, se debe a la exageración de la tensión entre la voluntad de poder y la posibilidad del poder; en otras palabras, es el resultado directo de la situación puramente humana después de la Caída. Puede incluso decirse que es la forma que adoptan la enfermedad y la aberración como consecuencia de la rebelión de la criatura contra su mortalidad e impotencia naturales. (Allers, 1931:321)

Siguiendo en esta línea, considera el miedo y la rebelión como dos características esenciales de la neurosis. La rebelión del neurótico obedece a la misma dinámica del pecado, lo que explica con las siguientes palabras:

Por consiguiente, la rebelión acompaña al miedo como una segunda característica de la neurosis. Ahora, esta rebelión se dirige contra los hechos inmutables de la existencia y del imperio de la ley en el universo, contra las inevitables limitaciones del hombre como criatura, contra la supremacía de la naturaleza y de otros semejantes, contra las leyes, las costumbres y la civilización vigentes, y finalmente contra la grandeza de Dios que lo eclipsa, del *Deus incomprehensibilis et absconditus*. (Allers, 1931:322)

4. Función del sentimiento de culpa

En este punto de la argumentación nos preguntamos cuál es la función de lo que en psicología se ha denominado sentimiento de culpa y que desde la teología se llama remordimiento o conciencia de culpa.

Muchos autores de diversas corrientes han pretendido considerarlo una emoción tóxica, un signo de esclavitud, un sentimiento represivo, algo que debe ser abolido de la afectividad, de la experiencia y del conocimiento del hombre. Incluso en situaciones cotidianas, ante el sentimiento de culpa de otro ser humano existe una tendencia a minimizarlo como si éste fuera perjudicial para quien lo sufre. Se considera una emoción que estorba, que inmoviliza y que no tiene por objeto más que quitar libertad al hombre. Para ello se generan terapias y sistemas que eliminan el juicio, de tal forma que sea posible eliminar o soportar el dolor y el sufrimiento desconectándolo de los actos propios y de su carácter teleológico.

Sin embargo, muchos autores han sabido rescatar el papel tan importante que tiene este sentimiento en la vida del hombre. Leo Elders es uno de ellos y resume magistralmente la idea que con este trabajo se quiere transmitir:

El sentimiento de culpabilidad pertenece a la estructura profunda del hombre falible y se presta a frecuentes deformaciones. Ello no quita nada a su papel esencial en la vida del espíritu: se sitúa en el plano de una revelación de la verdad, esto es, de nuestra responsabilidad por el mal que hemos hecho. Además de ser un crítica con respecto a nosotros mismos, viene a ser una llamada para empezar de nuevo y una invitación a pedir perdón y a excedernos en el amor. De esta manera contribuye a que tomemos las riendas de nosotros mismo y a que construyamos nuestro yo. Lo que desconoce, oculta o cubre la verdadera significación ontológica de la falta, compromete nuestra persona y nuestra vida espiritual. Al asumir con claridad nuestra responsabilidad moral y nuestra culpabilidad, comprendemos mejor las causas de nuestros fallos y entonces podemos combatirlos. [...]

Se impone todo un programa de acción para restablecer en la sociedad moderna la conciencia de la responsabilidad moral personal y el sentimiento de culpabilidad. Hace falta desenmascarar el mito marxista del mal que solo viene de fuera, y de la desigualdad que siempre es injusticia, y sustituir con el optimismo cristiano la gnosis del mal ontológico. (Elders, 1983:198)

Para tratar este tema recurriremos a Igor A. Caruso que, a nuestro juicio, diferenció y entendió el papel del sentimiento de culpa. En primer lugar, es necesario diferenciar entre dos tipos de sentimientos de culpa: sentimiento de culpa real y sentimiento de culpa neurótico.

El primero se corresponde con el sentimiento por haber cometido una culpa o un pecado. En este caso el sentimiento está directamente conectado con su objeto propio, un pecado, algo por lo que el sujeto se hace culpable.

Sin embargo, en el sentimiento de culpa neurótico no se da esta conexión directa, sino que actúa como máscara o como camuflaje de un sentimiento de culpa real. A este sentimiento de culpa Caruso lo denominó "bucos emisarios". En este segundo caso, la culpa queda deslocalizada ya que el "neurótico no quiere saber que su culpa está en la absolutización de lo relativo y busca explicaciones superficiales (remordimientos somáticos): su mentira vital la localiza falsamente" (Caruso, 1954:61).

Para mostrar la importancia que tiene estudiar, conocer y analizar el sentimiento de culpa en el contexto de la enfermedad mental, remitimos directamente a sus palabras:

Este hecho que llamamos neurosis tiene lugar exactamente sólo cuando una culpa no se quiso admitir, se reprimió, y produjo un sentimiento de culpabilidad difuso o incluso falsamente localizado. Se ha hecho notar que la neurosis no ha de estar absolutamente en conexión con la culpa. [...] Naturalmente la culpa que ostenta el neurótico no tiene que ser el componente culposo real de la neurosis. Bien al contrario, los sentimientos neuróticos de culpabilidad (sentimientos de inferioridad, autorreproches, escrúpulos, etc.) son a menudo un disfraz que debe hacer viable la "falsa localización". Lo de que "la conciencia más cargada durante muchos años no conduce necesariamente a la neurosis" no es argumento contra la presencia de la mala conciencia en la neurosis. Tampoco el bacilo de Koch hace tuberculosos a todos los portadores. No toda culpa conduce a la neurosis, sino la inconfesada y sin embargo temida. Esa culpa está frecuentemente en que el neurótico se declara culpable en cosas sin importancia mientras que de su verdadera culpa no se entera. Esta verdadera culpa es la soberbia, que consiste en identificarse el neurótico con su ideal y excluir de la conciencia los movimientos que no se compadecen con ese ideal; de esos movimientos "ignorados" no se siente responsable. (Caruso, 1954:61)

Como hemos podido observar, la soberbia está involucrada en el mecanismo de aparición de la neurosis y es precisamente por "falta de humildad" que el neurótico no puede reconocer su culpa verdadera, prefiriendo "imponerse una falsa culpa" (Caruso, 1954:65).

Frente a la posición que considera destructivo el sentimiento de culpa y pretende eliminarlo a toda costa, queremos mostrarlo como una llamada de atención, como

una señal de alarma que indica que estamos violando, con nuestros actos y vicios, nuestra propia naturaleza humana. Esta afirmación pone de relieve la sabiduría con la que Dios creó la naturaleza humana y cómo ésta se manifiesta en la conciencia cuando está siendo dañada. De esto se deduce que ya no se trata de abolirlo de la mente humana, sino de prestarle atención y ver a qué ha sido debida su aparición.

En el caso de que sea un sentimiento neurótico, tampoco se debe eliminar a toda costa ya que manifestarlo, analizarlo y describirlo en toda su contradicción puede ser el camino para acceder a la verdadera culpa que esconde o disimula. Así según Caruso:

[...] La verdad se revela en todos los planos del ser, así el error nunca es enteramente separable, aunque puede tener aspectos positivos, pues mientras la verdad es una, el error es una astilla de la verdad, una verdad parcial. El error tiene aspectos metafísicos, éticos y biológicos. Así como a una herejía dogmática corresponde no solamente una significación religiosa, sino también una actitud falsa en el terreno vital, así a la "herejía vital" en la neurosis corresponde no solamente, por supuesto, una falsa actitud "higiénica", sino también una falsa actitud ética y metafísica". (Caruso, 1954:68)

El sentimiento de culpa neurótico precisamente podría constituir el único lazo que podría devolver al neurótico a la verdad. Su conocimiento y abordaje podría suponer el camino por el cual el neurótico se abra a la misericordia, a reconocer y afrontar la culpa escondida y pedir perdón. Camino que no será fácil ya que como dice Caruso: "la absolutización de los propios criterios sensitivo-emotivos en la neurosis representa una arrogancia" (Caruso, 1954:69).

Ya para cerrar esta sección nos gustaría llamar la atención sobre la importancia de respetar la presencia del sentimiento de culpa, sea cual sea su naturaleza, ya que, incluso en el caso de ser de origen neurótico supone el efecto de no reconocer un pecado o imitación perversa de Dios. Según esto, el sentimiento de culpa neurótico será la imitación perversa del sentimiento de culpa real y en cuanto imitación remite a su original. Descubrir esta imitación por parte del paciente puede llevar a que decida enfrentarse al original y al hacerlo a acogerse a la Misericordia Divina. La presencia del sentimiento de culpa neurótico será de esta manera algo preferible a una ausencia total de remordimiento ya que implicará que el paciente conserva su conciencia moral y que con sus actos no ha sido capaz de renunciar completamente a su fin último propio, Dios.

IV. INDICACIONES TERAPÉUTICAS EN TORNO A LA CULPA Y AL SENTIMIENTO DE CULPA

Después de tratar de modo teórico el mal, el pecado, las estructuras de pecado, las enfermedades del alma y el sentimiento de culpa; hemos podido analizar desde diversas perspectivas su relación, mostrando la conexión íntima que existe entre el pecado y los trastornos psicopatológicos.

En este momento es preciso descender a la práctica terapéutica, al día a día de la consulta con los pacientes que sufren las consecuencias y desórdenes del pecado. Para ello, y puesto que tratamos de un concepto que afecta a la relación del hombre con Dios, a la vez que tiene consecuencias a nivel psicológico y corporal; dividiremos las indicaciones para los psicólogos católicos según la fuente de la que proceden.

Teniendo en cuenta este criterio, analizaremos, por un lado, las indicaciones que se nos proponen desde el Magisterio de la Iglesia y, por otro, los recursos que desde una psicología integral y antropológicamente bien fundada podemos extraer.

1. Indicaciones del Magisterio de la Iglesia Católica

Pío XII, en su discurso del 13 de abril de 1953 a psiquiatras y psicólogos, nos recuerda, en primer lugar, la importancia de tener presente (puesto que tratamos con personas) el dato de la Revelación (teología), el dato de la razón (antropología) y los principios morales (ética). Estos tres datos enmarcan, sirven de roca y hacen de contrafuerte al psicólogo católico en su actividad terapéutica y teórica. Gracias a que el profesional de la salud mental conoce lo que Dios quiere del hombre, lo que el hombre, por ser hombre, necesita y los principios morales que se derivan de ambos datos, su acción terapéutica se eleva y toma altura. Así lo expresa el mismo Papa:

Es menester que la psicología teórica y la práctica tengan presente, tanto la una como la otra, que no pueden perder de vista ni las verdades establecidas por la razón y por la fe, ni los preceptos obligatorios de la moral. (Verdier, 2011:17)

A continuación, Pío XII indica una idea que debemos tener especialmente presente en la terapia en general, pero sobre todo a la hora de abordar el sentimiento de culpa:

El pecado original no le ha quitado la posibilidad y la obligación de gobernarse a sí mismo por medio del alma. No se pretenderá que las perturbaciones psíquicas y las enfermedades que impiden el funcionamiento normal del psiquismo sean el estado habitual. El combate moral para permanecer en el recto camino no prueba la imposibilidad de seguirlo y no autoriza a retroceder. (Verdier, 2011:19)

No tener en cuenta esta realidad genera lo que Pio XII denominó “error por defecto” (Verdier, 2001:21) y “error por exceso” (Verdier, 2011:22). Ambos errores, pecados por exceso y por defecto, han invadido a la psicología moderna, así como la investigación. Es por tanto deber del psicólogo católico corregirlos con clarividencia y prudencia.

Según el “error por defecto” el hombre queda en la “fatalidad”, todos sus impulsos y pasiones le gobiernan. No puede hacer nada frente a esto y queda encadenado de por vida a “su vida instintiva y sensitiva”. La única opción que le queda es dejar de rebelarse y pactar con su propio pecado.

El error por defecto. —Existe un malestar psicológico y moral, la inhibición del yo, cuyas causas se quieren descubrir con vuestra ciencia. Cuando esta inhibición invade el campo moral, por ejemplo, cuando se trata de dinamismos, como el instinto de dominación, de superioridad, y el instinto sexual, la psicoterapia no podría, sin más, tratar esta inhibición del yo como una especie de fatalidad, como una tiranía del estímulo afectivo, que brota del subconsciente y que escapa simplemente al control de la conciencia y del alma. No rebajar rápidamente al hombre concreto con su carácter personal al rango del bruto. No obstante las buenas intenciones del terapeuta, hay espíritus delicados que se resienten amargamente de esta degradación al plano de la vida instintiva y sensitiva. Ni se olviden tampoco nuestras observaciones precedentes sobre el orden de valor de las funciones y el cometido de su dirección central. (Verdier, 2001:21)

Según el “error por exceso” el hombre pasa a dejar de tener importancia y deja de amarse a sí mismo para llevar, como estilo de vida, un altruismo excesivo que le hace perder su identidad.

En ambos casos el sentimiento de culpa carece de sentido y pierde su propósito. En el primer caso, la señal de alarma no tiene propósito alguno cuando el hombre no puede hacer nada para corregirse en su camino; y en el segundo caso, el hombre no debe prestar atención a lo propio sino a lo común y social, por lo que cualquier señal de alarma personal iría en contra de lo social. El psicólogo católico deberá batallar contra ambas concepciones en defensa de la Misericordia de Dios.

Hasta este momento del discurso el Papa no trató en ningún momento directamente el sentimiento de culpa, cuestión que aborda hacia el final del discurso:

Pertenece asimismo a las relaciones trascendentales del psiquismo el sentimiento de culpabilidad, la conciencia de haber violado una ley superior, cuya obligación, sin embargo, reconocía: conciencia que puede convertirse en sufrimiento e incluso en perturbación psicológica. La psicoterapia aborda aquí un fenómeno que no resulta de competencia suya exclusiva, porque es también, si ya no principalmente, de carácter religioso. Nadie discutirá que puede existir, y ello no es raro, un sentimiento de culpabilidad irracional, hasta patológico. Pero se puede tener igualmente conciencia de una falta real que no ha sido borrada. Ni la psicología ni la ética poseen un criterio infalible para casos de este género, porque el proceso de conciencia que engendra la culpabilidad tiene una estructura demasiado personal y demasiado sutil. Pero, en todo caso, es seguro que la culpabilidad real no se curará con ningún tratamiento puramente psicológico. Aun cuando el psicoterapeuta la niegue, puede ser que de muy buena fe, ella perdura. Aunque el sentimiento de culpabilidad sea alejado por intervención médica, por autosugestión o por persuasión de otro, la falta queda; y la psicoterapia se engañaría y engañaría a los demás sí, para borrar el sentimiento de culpabilidad, pretendiera que ya no existiera la falta. (Verdier, 2011:25)

El psicólogo, con prudencia, deberá proponer al paciente que acuda a sacerdotes con la potestad de perdonar los pecados y deberá también, como comenta el Papa, alertar de los posibles pecados materiales que pueda comentarnos. Él lo expresa según estas palabras:

El medio de eliminar la falta no es puramente psicológica; consiste, como todo cristiano lo sabe, en la contrición perfecta y en la absolución sacramental del sacerdote. Aquí es la fuente del mal, es la fuente misma la que se extirpa, aunque el remordimiento tal vez continúe atormentando. No es raro en nuestros días el que en ciertos casos patológicos el sacerdote envíe su penitente al médico; en el caso actual, el médico deberá más bien encaminar su cliente a Dios y a quienes tienen el poder de perdonar la falta misma en nombre de Dios. (Verdier, 2011:25)

Esto nos hace pensar en la importancia de que exista un sacerdote o bien dentro de los equipos terapéuticos o bien en coordinación externa con éstos que, preservando el secreto de confesión y con los debidos consentimientos por parte del paciente, pueda tener en cuenta la realidad psicológica del paciente para poder atenderle espiritualmente, de un modo más adecuado.

Según esto, un paciente con sintomatología psicopatológica debería contar con al menos tres personas en su proceso terapéutico: un psiquiatra encargado del abordaje corporal y de remediar el desorden físico o biológico que puede producir el trastorno; un psicólogo, encargado de remediar el desorden establecido en la psique; y un sacerdote encargado de borrar el pecado y dirigir espiritualmente al paciente de forma que pueda recibir los sacramentos y reestablecer una relación de amistad con Dios.

No se trata, en este punto, de ver quién es más importante, ni quien aporta más, ni siquiera quién se lleva el mérito de la sanación; sino de ver cómo las tres personas sirven a Dios, en comunión pero sin confusión, buscando no sólo que el paciente se cure sino también que sea santo y se salve. Cristo pasa a ser el médico, el psicólogo y el sacerdote por excelencia, que se sirve de hombres como instrumentos en orden a la beatitud del paciente que pasa por la cruz.

El psicólogo católico, por tanto, no solo colabora en la sanación del paciente a nivel psicopatológico, sino que además tiene el deber de colaborar de un modo especial con Cristo en su salvación. Así lo dice el Papa en el discurso del 10 de Abril de 1958:

No escapa a los mejores psicólogos que el empleo más hábil de los métodos existentes no llega a penetrar en la zona del psiquismo, que constituye por así decirlo, el centro de la personalidad y continua siempre siendo un misterio. Llegado a este punto, el psicólogo no puede menos de reconocer con modestia los límites de sus posibilidades y respetar la individualidad del hombre, sobre la que tiene que pronunciar un juicio; debería esforzarse por percibir en todo hombre el plan divino y ayudar a desarrollarlo en la medida de lo posible. (Verdier, 2011:47)

Años más tarde el Papa Pablo VI decía explícitamente a psiquiatras y psicólogos, en su discurso del 8 de Junio de 1974:

Nos imaginamos la alegría que sentís, y la compartimos, cuando, gracias a vuestros conocimientos anatómicos y fisiológicos, gracias a vuestra terapéutica, volvéis a descubrir en la mirada de un enfermo una chispa de la inteligencia, y hacéis que su corazón encuentre de nuevo su entusiasmo. Solo por esto, vuestra ciencia inspira ya respeto. Dios os concede el honor de continuar su obra al hacer que un enfermo vuelva a ser plenamente un hombre o, al menos, aliviar su miseria. (Verdier, 2011:110)

También San Juan Pablo II durante su pontificado nos interpelaba, a través de su discurso dirigido a enfermos psiquiátricos el 22 de Junio de 1991, a dirigirnos a los enfermos con esta mirada nueva:

Queridos enfermos, con los cuidados que os prodigan, las personas que os asisten os prestan una ayuda eficaz para combatir la enfermedad, pero su apoyo será aún mayor si os ofrecen, junto con el calor de la comprensión humana, el don de las certezas que derivan de la fe. (Verdier, 2011:187)

Siguiendo con este discurso, el Papa Wojtyla hacía referencia a un compromiso serio por parte de los profesionales de la salud mental, de amar siempre a sus pacientes, sea cual sea su situación e historia, trayendo a colación la potencia terapéutica del amor:

Junto a quien sufre ha de estar siempre un corazón que ama, un corazón capaz de latir sincronizado con el del hermano que se halla en dificultad, atento siempre a las necesidades del otro. Este ha de ser el compromiso de todos los que, en este lugar, constatáis de manera cada vez más impresionante cuán grandes son los problemas y los sufrimientos de nuestra sociedad. (Verdier, 2011:188)

Este mismo Papa, en la Encíclica *Veritatis Splendor*, nos habla específicamente de la conciencia, raíz última de que aparezca el sentimiento de culpa. Entenderla tal y como la presenta su autor nos ayudará a comprender el profundo respeto que el psicólogo católico debe tener ante la aparición de la culpa en el paciente, ya sea ésta real o neurótica. Él lo expresa así:

Según las palabras de San Pablo, la conciencia, en cierto modo pone al hombre ante la ley, siendo ella misma testigo para el hombre: testigo de su fidelidad o infidelidad a la ley, o sea, de su esencial rectitud o maldad moral. La conciencia es el único testigo. Lo que sucede en la intimidad de la persona está oculto a la vista de los demás desde fuera. La conciencia dirige su testimonio solamente hacia la persona misma. Y, a su vez, sólo la persona conoce la propia respuesta a la voz de la conciencia. Nunca se valorará adecuadamente la importancia de este íntimo diálogo del hombre consigo mismo. Pero en realidad, éste es el diálogo del hombre con Dios, autor de la ley, primer modelo y fin último del hombre. "La conciencia -dice San buenaventura- es como un heraldo de Dios y su mensajero, y lo que dice no lo manda por sí misma, sino que lo manda como venido de Dios, igual que un heraldo cuando proclama el edicto del rey". (Juan Pablo II, 1993:85)

Así mismo nos recuerda algo que a los psicólogos cristianos debe hacernos permanecer en vela y con esperanza ante el enfermo:

Ningún pecado del hombre puede cancelar la misericordia de Dios, ni impedirle poner en acto toda su fuerza victoriosa, con tal de que la invoquemos. Más aún, el mismo pecado hace resplandecer con mayor fuerza el amor del Padre que, para rescatar al esclavo ha sacrificado a su Hijo: su misericordia para nosotros es redención. Esta misericordia alcanza la plenitud con el don del Espíritu Santo, que genera y exige la vida nueva. Por numerosos y grandes que sean los obstáculos opuestos por la fragilidad y el pecado del

hombre, el Espíritu, que renueva la faz de la tierra (cfr Sal 104[103], 30), posibilita el milagro del cumplimiento perfecto del bien. Esta renovación, que capacita para hacer lo que es bueno, noble, bello, grato a Dios y conforme a su voluntad, es en cierto sentido el colofón del don de la misericordia, que libera de la esclavitud del mal y da la fuerza para no pecar más. Mediante el don de la vida nueva, Jesús nos hace partícipes de su amor y nos conduce al Padre. (Juan Pablo II, 1993:166)

Esta gran verdad que nos muestra el Papa, no sólo nos anima a no decaer en el proceso terapéutico por el que ayudamos al paciente a restablecer el orden que se ha perdido con el pecado, sino que también nos llama a rezar por el paciente, especialmente cuando él no lo haga.

En marzo de 1979, San Juan Pablo II publicaba la Carta Encíclica *Redemptor Hominis*, donde describía cómo es el amor que Dios tiene al paciente y el amor que debe ser modelo para el psicólogo:

El suyo es amor que no retrocede ante nada de lo que en él mismo exige la justicia. Y por esto al Hijo “a quien no conoció el pecado le hizo pecado por nosotros para que en Él fuéramos justicia de Dios”. Si “trató como pecado” a Aquel que estaba absolutamente sin pecado alguno, lo hizo para revelar el amor que es Él mismo, porque “Dios es Amor”. Y sobre todo, el amor es más grande que el pecado, que la debilidad, que la “vanidad de la creación”, más fuerte que la muerte; es amor siempre dispuesto a aliviar y a perdonar, siempre dispuesto a ir al encuentro del hijo pródigo, siempre a la búsqueda de la “manifestación de los hijos de Dios”, que están llamados a la gloria. Esta revelación del amor es llamada también misericordia. (Juan Pablo II, 1979:25)

Del mismo modo, en la encíclica *Dives in Misericordia* de noviembre de 1980, nos interpela a entender cuán cerca está Dios del enfermo y del profesional que le atiende:

Revelada en Cristo, la verdad acerca de Dios como “Padre de la misericordia”, nos permite “verlo” especialmente cercano al hombre, sobre todo cuando sufre, cuando está amenazado en el núcleo mismo de su existencia y de su dignidad. (Juan Pablo II, 1980:10)

También consideramos importante destacar algo que, aunque se hace extensible a todo cristiano, en el caso del psicólogo adquiere una especial relevancia, como hemos podido comprobar. Nos estamos refiriendo al estado de gracia por el que nos encontramos en amistad con Dios y recibimos todos sus dones.

Puesto que el psicólogo atiende a los desórdenes en el alma producidos por el pecado, es importante que se encuentren en él la Fe, la Esperanza y la Caridad que permitan aportar el máximo bien posible al paciente en el orden psicológico, pero de forma integrada con el plan salvífico de Dios.

2. Indicaciones desde la psicología cristiana integral

El pecado, como hemos demostrado a lo largo de todo el estudio, deja como huella un desorden psíquico y un malestar (Larchet, 2005:17). Desorden que, sin embargo, no es eliminado o corregido automáticamente con la confesión y el arrepentimiento,

como ocurriría en el pecado. Echavarría plasma del siguiente modo el papel del psicólogo en el abordaje de dicho desorden:

Sin embargo, a pesar de estas conexiones entre pecado y enfermedad del alma, no es nuestra intención decir que siempre baste el arrepentimiento e incluso la confesión sacramental para la eliminación absoluta de todo malestar psíquico, y de sus consecuencias físicas y sociales, aunque Dios tenga el poder para curar a una persona de una sola vez. Generalmente la transformación de las propias “estructuras de pecado”, gran parte de las veces inconscientes en muchos de sus aspectos y mecanismos, exige un esfuerzo enorme de trabajo sobre sí mismo que no se puede hacer sin la ayuda de otro más experimentado que, en algunos casos, si está suficientemente preparado, puede ser el que hoy se llama “psicólogo”. Éste debería tratar de hacer consciente la conexión del malestar que lleva a la consulta con la estructura habitual, cuyos mecanismos, muchas veces enmascarados deben ser sacados a la luz, y luego, en la medida, en la medida de lo posible, ayudarlo e impulsarlo al cambio interior que abre las puertas a la transformación positiva de la propia personalidad. La intervención del psicólogo es especialmente indicada en el caso de las disposiciones contranaturales de la afectividad, que pueden exigir una psicoterapia sistemática. (Echavarría, 2009:420)

En esta labor, el psicólogo deberá tener en cuenta, si quiere realizar un trabajo integral en la persona, una serie de pautas que a nuestro juicio son esenciales para el buen progreso terapéutico.

En primer lugar, cuando encara una relación terapéutica, el profesional debe generar lo que en diversas corrientes se ha denominado un clima de empatía. A pesar de que esta empatía se ha descrito de muchas maneras, el psicólogo cristiano debe partir de una empatía verdadera que evite relativismos superficiales (ej. Sentirse culpable depende de cada persona, cada uno lo vive a su manera), optimismos innecesarios (ej. Ante el sentimiento de culpa lo mejor es pensar en positivo, todos nos equivocamos y equivocarse es una oportunidad de aprender) o generalidades vanas (ej. Todos nos sentimos culpables alguna vez en la vida, es normal y natural, es parte del proceso de la vida de las personas).

En vez de esto, el psicólogo católico entiende la verdadera empatía desde la virtud de la misericordia. No se trata de caer ni en un buenismo ni en un pesimismo. Para evitar estas dos tendencias creemos necesario considerar, como el Doctor común hace en la respuesta al artículo sexto de la cuestión 25 de la II-II, dos cosas en nuestros pacientes:

En los pecadores se pueden considerar dos cosas; a saber: la naturaleza y la culpa. Por su naturaleza, recibida de Dios, son en verdad capaces de la bienaventuranza, en cuya comunicación está fundada la caridad, como hemos visto (a.3; q.23 a.1 y 5). Desde este punto de vista, pues, deben ser amados con caridad. Su culpa, en cambio, es contraria a Dios y constituye también un obstáculo para la bienaventuranza. Por eso, por la culpa que les sitúa en oposición a Dios, han de ser odiados todos [...]. Debemos, pues, odiar en los pecadores el serlo y amarlos como capaces de la bienaventuranza. Esto es verdaderamente amarlos en caridad por Dios. (Aquino, 1993: 243)

El psicólogo cristiano debe amar y odiar en su paciente lo mismo que ama y odia en sí mismo, como comenta el Aquinate en la respuesta al artículo anterior (1993:242).

No se debe olvidar que el psicólogo también es pecador y sabe lo que es perder el bien debido. Por eso entiende lo que el paciente está pasando y se entristece por su mal. La verdadera empatía del psicólogo católico pasa por sufrir las consecuencias del pecado con el paciente; unas consecuencias de las que también es testigo en su propia vida. Echavarría, siguiendo a San Agustín, lo expresa del siguiente modo:

Por eso, el recto conocimiento por empatía o simpatía del otro tiene su fundamento en la virtud de la *miser cordia*, por la que uno siente compasión por el mal ajeno. "Como dice Agustín, en el L.IX de *La ciudad de Dios*, *la misericordia es la compasión en nuestro corazón de la miseria del otro, por la que ciertamente, si podemos, nos vemos impulsados a subsanarla*". *Compassio* viene de *cum-passio*, que significa sufrir el padecimiento ajeno, lo que es propio del misericordioso, que además siente el impulso de subsanar ese padecer. La tarea de subsanar ese padecer es tanto más eficaz cuanto más brote de la misericordia. (Echavarría, 2009:586)

En segundo lugar, todo lo desarrollado anteriormente es aplicable también al sentimiento de culpa, ya sea neurótico o con culpa real. En el caso de que sea con culpa real, el psicólogo odia ese sentimiento tanto en cuanto ha sido producido por un pecado y, en cuanto proveniente del pecado, es odioso. Sin embargo, ese mismo remordimiento es parte del camino hacia el perdón y por tanto camino hacia la bienaventuranza o felicidad en Dios. De hecho, como hemos visto anteriormente, forma parte de la obra misericordiosa de Dios y representa la presencia de una conciencia moral en el paciente.

Por otro lado, si se trata de un sentimiento de culpa neurótico también entra dentro de esta doble distinción, si bien es cierto que este sentimiento será menos amable, por parte del psicólogo y del propio paciente, que si fuera referido a una culpa real. Si el sentimiento de culpa real remitía a la existencia de una conciencia moral en el paciente, este segundo sentimiento remite a una conciencia moral pervertida, que oculta una verdadera conciencia moral. Es menos amable todavía porque oculta la verdad y hace vivir al paciente en una mentira existencial.

En cuanto que, no solo ha sido producido por un pecado, sino que además se le añade la ocultación de la culpa y suplantación de ésta, este sentimiento es mucho más odioso que el anterior. No obstante, aunque sea en menor grado, también es amable, ya que implica que existe un resquicio de conciencia moral, una conciencia moral imperfecta en cuanto que no persigue el fin propio del hombre y le impide vivir la humildad; pero con una lógica y coherencia internas rescatables (aunque sea separado de lo propio en el hombre).

Si quisiéramos eliminarlo directamente, ¿qué impediría que, al perder dicha lógica interna, también se perdiese la conciencia moral que deseamos alcance el paciente? Al eliminar directamente el sentimiento de culpa neurótico estaríamos eliminando la posibilidad de que, si existiese un pecado real, el paciente pudiese reconocerlo

como algo malo y sentir remordimiento real. Si pedimos que no se sienta culpable, ¿cómo haremos después para restablecer una dinámica del sentimiento de culpa adecuada?

Es claro que dicho sentimiento es algo que ha de ser superado, pero en este momento lo esencial consiste en cómo hacerlo sin que se destruya la posibilidad de que siga aspirando a la perfección. Si atacamos directamente y se elimina estoicamente, lo más probable es que dicha pauta sea generalizada a otras esferas de la conciencia moral que pueden estar preservadas.

Creemos que un abordaje adecuado del sentimiento de culpa neurótico debe ser hecho indirectamente desde el fin. Una vez descubierto el “buco emisario”, lo que se deriva de él se reduce y, conforme se va asumiendo el fin último por la transformación de la voluntad hacia la verdadera felicidad, se va reduciendo el sentimiento de culpa neurótico.

Si bien es cierto que el sentimiento de culpa neurótico va disminuyendo, al mismo tiempo puede aflorar el sentimiento de culpa real por los pecados cometidos. Esto será señal para el psicólogo de que el camino terapéutico está dando sus frutos y que pronto, si el paciente lo desea, podrá ser derivado a un sacerdote para acogerse a la Divina Misericordia del Corazón de Cristo, a través de la confesión.

Según hemos descrito, a grandes rasgos, la relación entre sentimiento de culpa neurótico y con culpa real es inversamente proporcional y por tanto cabe la posibilidad de que ambos se encuentren entremezclados. Es en este punto donde el paciente debe elegir entre dos fines últimos que deben quedar claramente diferenciados, apostar por uno llevará progresivamente a negar el otro y viceversa.

Según esto el fin verdadero actuará a modo de “colador” que separe lo neurótico de lo humilde, la mentira de la verdad, lo bello de lo feo, lo mejor de lo peor. De esta forma, con nuestra ayuda, el paciente puede comprometerse íntimamente al cambio (Echavarría, 2009:592).

Esta es la primera y más fundamental lucha de esta vida: descubrir la bandera verdadera, a la que se refiere San Ignacio, y entregar la vida evitando dejarse embaucar por el enemigo. Esta lucha la llevamos todos y cada uno de nosotros, pero en nuestros pacientes se encuentra rodeada de síntomas de todo tipo, lo que dificulta aún más este proceso y justifica nuestra ayuda.

El Salmo 50, 3-21 es un verdadero modelo para todo hombre arrepentido ya sea paciente o terapeuta, expresando con palabras todos los movimientos que se dan en el acto de pedir perdón. El perdón por los pecados cometidos no deja al arrepentido

hundido en la culpa sino que, gracias a la misericordia divina, surgen en él deseos de un corazón puro, limpio, renovado por dentro.

Frente a la duda entre olvidar, maquillar o compensar la culpa para reducir el malestar, y pedir perdón; el perdón se muestra como el camino de la “reconstrucción” de las propias facultades. Misteriosamente, el que no es capaz de pedir perdón por sus pecados, acaba odiando el propio corazón que los contiene; mientras que el que se arrepiente, aprende a amar con Dios ese corazón “quebrantado y humillado” que gracias a su amor incondicional será elevado y enaltecido.

Misericordia, Dios mío, por tu bondad,
por tu inmensa compasión borra mi culpa;
lava del todo mi delito,
limpia mi pecado.

Pues yo reconozco mi culpa,
tengo siempre presente mi pecado:
contra ti, contra ti solo pequé,
cometí la maldad que aborreces.

En la sentencia tendrás razón,
en el juicio resultarás inocente.
Mira, en la culpa nací,
pecador me concibió mi madre.

Te gusta un corazón sincero,
y en mi interior me inculcas sabiduría.
Rocíame con el hisopo: quedaré limpio;
lávame: quedaré más blanco que la nieve.

Hazme oír el gozo y la alegría,
que se alegren los huesos quebrantados.
Aparta de mi pecado tu vista,
borra en mí toda culpa.

Oh Dios, crea en mí un corazón puro,
renuévame por dentro con espíritu firme;
no me arrojes lejos de tu rostro,
no me quites tu santo espíritu.

Devuélveme la alegría de tu salvación,
afiánzame con espíritu generoso:
enseñaré a los malvados tus caminos,
los pecadores volverán a ti.

Líbrame de la sangre, oh Dios,
Dios, Salvador mío,
y cantará mi lengua tu justicia.
Señor, me abrirás los labios,
y mi boca proclamará tu alabanza.

Los sacrificios no te satisfacen:
si te ofreciera un holocausto, no lo querrías.
Mi sacrificio es un espíritu quebrantado;
un corazón quebrantado y humillado,
tú no lo desprecias.

Señor, por tu bondad, favorece a Sión,
reconstruye las murallas de Jerusalén:
entonces aceptarás los sacrificios rituales,
ofrendas y holocaustos,
sobre tu altar se inmolarán novillos.

Conclusiones

La investigación que hemos ofrecido se ha dividido en cuatro partes según las cuales hemos defendido a grandes rasgos las siguientes tesis.

Respondiendo al primer objetivo, hemos podido afirmar, en primer lugar, que el mal, que no existe en sí mismo sino como una ausencia o privación del bien debido, afecta a la vida del hombre. Dicho mal puede ser mediado por la voluntad. Esto significa que el hombre, con sus elecciones, puede hacerse mal a sí mismo y a los demás, libre y voluntariamente.

En segundo lugar, hemos definido en qué consiste el pecado como mal de culpa: en un acto libre y voluntario contrario a lo que uno debe ser por naturaleza, contrario al sentido de la existencia propio, contrario al bien social y, en el fondo, contrario a Dios. De esta manera, el pecado instaura, tanto en las facultades del hombre como en toda la persona, un desorden que disgrega la afectividad y nubla la inteligencia, alterando la personalidad del sujeto.

En tercer lugar, hemos podido establecer una relación intrínseca y de causalidad entre el pecado y las enfermedades propias del alma, analizando el proceso desde las reflexiones de diversas autoridades de la disciplina psicológica. Estos plantean que, en algunos trastornos de origen mental, operan los mismos mecanismos que en el pecado y el vicio: el egocentrismo, el falso fin, la autodivinización y la supercompensación. Dichos mecanismos disgregan la personalidad en torno a diferentes estructuras de pecado.

Es en este punto donde, abordando el segundo objetivo, hemos definido la función del sentimiento de culpa como un sistema de alarma afectivo que manifiesta una posible violación de la naturaleza misma de la persona humana. Si dicho sentimiento no es orientado por la propia persona al perdón y la reparación, el falso fin toma una posición primordial, desestructurando toda la personalidad y haciendo aparecer el sentimiento de culpa neurótico cuando no logra conseguir el falso fin.

En cuarto y último lugar, hemos podido reflexionar, de la mano de Pío XII, Pablo VI y Juan Pablo II, sobre la importancia de la culpa y del sentimiento de culpa, como una noción que, teniendo una dimensión psicológica, remite en último término a realidades que no se limitan al plano de la salud o del bienestar, sino que se encuentran enmarcadas en el camino de salvación del paciente. El psicólogo católico deberá, por tanto, integrar estas realidades cuando tenga que abordar el sentimiento de culpa normal o sentimiento de culpa neurótico. De esta forma, en ningún momento se intentan eliminar directamente las manifestaciones de la culpa,

sino que, en el primer caso, se conecta con los actos que lo han desencadenado, y, en el segundo, se ayuda a identificar y modificar el fin que lo ha generado.

El desarrollo de estas ideas nos permite extraer las siguientes conclusiones que, no solo afectan de forma sustancial al modo de entender la enfermedad mental, sino que también transforman la práctica clínica, encuadrándola en la obra misericordiosa de Dios:

- A) Un abordaje adecuado del sentimiento de culpa requiere, por parte del clínico católico, una formación tanto teológico-filosófica como psicológica que permita entender el contexto completo de la vida del paciente. Tener en cuenta al hombre desde estas tres perspectivas generará que la acción psicológica profesional esté correctamente orientada, no solamente a la mejora psicológica, sino también a la salvación de toda su persona.
- B) Este modo de entender el sentimiento de culpa y los trastornos mentales, en relación con la ética y la moral teológica, no tiene como objetivo acusar o condenar a los pacientes, sino recordarles que son mucho más libres de lo que su autoimagen o el desorden producido por el pecado, les permite ver. Así mismo, esta visión promueve, tanto en el terapeuta como en el paciente, nuevas esperanzas de recuperación y de maduración de la personalidad.
- C) Estudiar el sentimiento de culpa implica tener en cuenta diversas disciplinas que no siempre se encuentran en perfecta sintonía y que utilizan métodos distintos para conocer al hombre. Es en este tipo de cuestiones donde se requiere un método nuevo que incluya los propios de cada una de las disciplinas y los integre, de manera que no se diluya la exigencia que se requiere en cada método por separado, sino que se genere como exigencia el perfecto armonizado de los tres en la verdad del hombre. Puesto que el hombre es uno, para dar un trato integral se debe considerar todos sus ámbitos como interrelacionados, incluido el moral y el espiritual. Por ello, es necesario establecer un diálogo interdisciplinar entre psicología, filosofía y teología, tres disciplinas que comparten el interés por ayudar a la persona a crecer y ser el hombre que debe ser, de acuerdo a su naturaleza.
- D) La psicología moderna prescinde de la moral y rechaza cualquier aportación de la teología y la filosofía, viéndolas como intrusivas. Sin embargo, de acuerdo con el principio de unidad de las facultades del hombre, todo lo que repercute en la psicología repercute en la moral y viceversa. El psicólogo que quiere dar un trato integral a sus pacientes debe ser consciente de ello, más aún si es un psicólogo católico. Es por este motivo que, frente a terapéuticas

que intentan eliminar el juicio moral, que relativizan los actos o que parcelan al hombre en diversas esferas, el psicólogo católico debe preservar la conciencia moral y la espiritualidad del paciente. Ante la eliminación del malestar psicológico como premisa dogmática generalizada, el psicólogo católico tendrá en cuenta que ese mal psicológico es el mínimo reflejo de un mal muy superior que engloba la totalidad de su paciente. Según esto, permitirá que el paciente sufra las consecuencias de sus actos orientándole a una vida en la verdad y priorizando su santidad a su falso bienestar psicológico, entendido como una ausencia radical de malestar.

- E) Consideramos, además, que una personalidad madura y unificada en la virtud pasa por comprender y aplicar en su vida el perdón y la reparación. Cuando se pretende ayudar al paciente a tener un sentimiento de culpa coherente con la verdad de sus actos, no se puede olvidar que ese proceso debe estar orientado a dos actos muy concretos: pedir perdón por el mal causado y reparar.
- F) Este año de la Misericordia convocado por el Papa Francisco supone para todos los católicos y hombres de buena voluntad un año para profundizar en el misterio de la misericordia divina. El psicólogo católico, como miembro de la Iglesia Universal, acerca este misterio al “hospital de campaña” de la consulta, del psiquiátrico, del hospital de día, de la comunidad terapéutica o de otros contextos clínicos en los que pueda ejercer su práctica profesional. Esto implica formarse e investigar adecuadamente estos temas.

En cuanto a las limitaciones de este estudio, se pueden destacar principalmente tres:

1. En una investigación multidisciplinar como ésta surge en todo momento el problema del objeto formal de cada disciplina. Cada una utiliza diversas terminologías y, cuando coinciden, éstas no son definidas del mismo modo ni considerando las mismas premisas. Es un reto para futuros estudios establecer una terminología común que permita una profundización mayor en el hombre.
2. En cuanto a los apartados sobre el mal y el pecado, se han tratado solo algunos tratados de la *Suma Teológica*. Mi desconocimiento del latín también supone una limitación que, en ocasiones, puede haber impedido que alcance la profundidad de los conceptos abordados y, en otras, me ha impedido acceder a documentos complementarios como el *Tratado sobre el mal* de Santo Tomás de Aquino.

3. La falta de tiempo y la abundancia de temas relacionados con el objeto de estudio nos han impedido considerar todos los aspectos en su profundidad, por lo que creemos necesaria la realización de futuros estudios que ahonden en la relación que simplemente hemos procurado presentar.

Ya para terminar me gustaría recordar las palabras que dirigió Mons. D. Sebastià Taltavull, obispo auxiliar de la diócesis de Barcelona, en el encuentro que tuvo con los miembros del grupo Psykhé de estudiantes de psicología: "Necesidad de integrarlo todo en la salvación". Estas palabras sirven de consigna a cualquier hombre pero especialmente a los psicólogos que observan cómo el mundo profesional que les envuelve, en ocasiones se desvía llegando a ser incluso hostil al mensaje cristiano.

Referencias

Adler, A. (1985). *El carácter neurótico*. RBA: Barcelona.

Allers, R. (1960). *The Psychology of Character*. London: The New Ark Library.

Álvarez, M. (2015). *Increase of egocentricity as an index of psychopathology in personality disorders*. Tesis doctoral [obra no publicada]. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Abat Oliba CEU.

Aristóteles (1970). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

Asociación Americana de Psiquiatría. (2013). *Guía de consulta de los criterios diagnósticos del DSM-V*. Madrid: Editorial Médica Panamericana.

Caruso, I.A. (1954). *Análisis psíquico y síntesis existencial*. Barcelona: Herder.

Catecismo de la Iglesia Católica (1993). Getafe: Asociación de Editores del Catecismo.

Echavarría, M.F. (2013). *Corrientes de Psicología Contemporánea* (2ª Edición). Barcelona: Scire Universitaria.

Echavarría, M.F. (2009). *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires: UCALP.

Elders, L.J. (1983). *El sentimiento de culpabilidad según la psicología, la literatura y la filosofía modernas*. Recuperado de <http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/5794/1/LEO%20ELDERS%20S.V.D.pdf>, 21 Abril 2016.

Fuster i Camp, I.X. (2005). *Sufrimiento humano: verdad y sentido. Una aproximación filosófica según el espíritu tomasiano*. Barcelona: Balmes.

Juan Pablo II (1998). *Carta Encíclica Veritatis Splendor* (6ª Edición). Fuenlabrada: Documentos MC.

Juan Pablo II (1982). *Carta Encíclica Dives in misericordia* (2ª Edición). Alcalá de Henares: Mundo Cristiano.

Juan Pablo II (1979). *Carta Encíclica Redemptor Hominis* (4ª Edición). Madrid: Ediciones Paulinas.

Larchet, J.C. (2005). *L'inconscient spirituel*. Paris: Cerf.

Pieper, J. (1998). *El concepto de pecado* (3ª Ed). Barcelona: Herder.

Tomás de Aquino (1993). *Suma Teológica* (2ª Edición). Madrid: BAC.

Verdier, P. (2011). *Psicología y psiquiatría: Textos del Magisterio Pontificio*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Vltz, P. (1995). *Psychology as Religion: the cult of self-worship* (2ªed).Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co.

Agradecimientos:

Agradezco a aquellos profesionales que me han impulsado con valentía a profundizar en una síntesis entre la filosofía y teología cristianas, y una psicología integral de la cual se derive una práctica clínica de igual modo integral. En especial, al director de este Trabajo Final de Grado, el Dr. Martín F. Echavarría y a la Dra. Mar Álvarez Segura.