



FACULTAD DE TEOLOGÍA

**LA ENFERMEDAD ESPIRITUAL
DEL ORGULLO: ENTRE LA
ESPIRITUALIDAD Y LA
PSICOLOGÍA**

Autor: D. José Benito Sánchez Gutiérrez

Director: Prof. Dr. D. Francisco José López Sáez

MADRID | Junio de 2021

A mis amigos, a mi familia y a mi obispo,
por su confianza

TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO PRIMERO: BASE DE ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA	15
1. La persona: imagen de Dios, llamada a la semejanza con Él	15
2. Desarrollo de la vida espiritual: unidad en cuerpo, alma y espíritu en semejanza hacia Dios	21
3. Freno a la semejanza con Dios: de la naturaleza caída a la enfermedad espiritual	30
CAPÍTULO SEGUNDO: CONFLUENCIAS ENTRE ESPIRITUALIDAD Y PSICOLOGÍA QUE AYUDAN EN LA COMPRENSIÓN DEL ORIGEN DEL ORGULLO EN LA PERSONA Y PREPARAN A SU DISCERNIMIENTO Y TERAPIA	41
1. Confluencias en cuanto a la unidad de la persona	41
2. Confluencias en cuanto a la semejanza hacia Dios	54
3. Lugar de encuentro entre lo teológico y lo psicológico en la persona: la experiencia dentro del misterio	58
Conclusiones	68
CAPÍTULO TERCERO: DISCERNIMIENTO DEL ORGULLO A TRAVÉS DE LA EXPERIENCIA: LOS PENSAMIENTOS Y LOS SENTIDOS	71
1. Naturaleza de los pensamientos	72
2. Naturaleza de los sentidos	75
3. Pasos en el discernimiento de los pensamientos y los sentidos en la enfermedad espiritual del orgullo	77

4. Discernir una afección mala de una afección desordenada en el orgullo83

**CAPÍTULO CUARTO: TERAPIA PARA EDUCAR LOS DESEOS,
AFECTOS Y PENSAMIENTOS EN LA ENFERMEDAD ESPIRITUAL DEL
ORGULLO.....97**

1. Teología pastoral y teología espiritual97

2. Espiritualidad del enfermo.....98

3. Inicio del Hesicasmo99

4. Proceso purgativo100

5. Proceso purificativo107

6. Proceso regenerativo.....112

CONCLUSIÓN.....119

BIBLIOGRAFÍA121

1. DOCUMENTOS DEL MAGISTERIO.....121

2. TEXTOS DE LOS PADRES121

3. BIBLIOGRAFÍA GENERAL122

ÍNDICE GENERAL127

SIGLAS Y ABREVIATURAS

1Cor	Primera Carta a los Corintios
2Sam	Segundo Libro de Samuel
Am	Libro del profeta Amós
Bar	Libro de Baruc
Ef	Carta a los Efesios
Éx	Libro del Éxodo
Ez	Libro de Ezequiel
Gn	Libro del Génesis
Hb	Carta a los Hebreos
Hch	Libro de los Hechos de los Apóstoles
Jn	Evangelio de Juan
Lc	Evangelio de san Lucas
Mt	Evangelio de san Mateo
Prov	Libro de los Proverbios
Rom	Carta a los Romanos
Sal	Libro de los Salmos

INTRODUCCIÓN

Queremos comenzar este trabajo compartiendo la experiencia de acompañamiento que desde hace algunos años realizamos con personas en su proceso de crecimiento personal y en el camino de fe, tanto por una llamada personal como por la misión encomendada en la pastoral vocacional por el Obispo diocesano. Para fundamentar esta misión fuimos enviados a realizar los estudios de Acompañamiento y Discernimiento Vocacional en la Escuela de Formadores de Salamanca, y así profundizar en el carácter psicológico en el proceso de crecimiento en la fe y el discernimiento.

En nuestra experiencia de acompañamiento espiritual hemos descubierto la necesidad de comprender la dinámica integral de la persona, en la que se distinguen elementos espirituales, pero también de tipo psicológico, con el fin de que el individuo alcance su meta, «pues la perfección consiste verdaderamente en nunca parar de crecer hacia lo mejor, y en nunca poner límite alguno a la perfección»¹.

Consideramos que la persona se desarrolla, crece y madura en unidad, armonizando todos los elementos y poniéndolos al servicio del espíritu, su dimensión más elevada, hasta que «el alma [...] sea alimentada hasta la medida de la edad de la inteligencia en el Espíritu»². De esta manera la persona encuentra más herramientas para aprender a discernir la voluntad de Dios y descubrir qué factores impulsan su vida espiritual y cuáles suponen un freno.

Después surgió en nosotros la necesidad de completar el campo de estudio con los aspectos espirituales del proceso de fe. Se nos brindó la oportunidad de formalizar la matrícula en el Máster de Teología Espiritual de la Universidad Pontificia de Comillas. A

¹ Gregorio de Nisa, *Sobre la vocación cristiana* (Madrid: Ciudad Nueva, 1992), 84.

² *Ibid*, 90.

propósito, en la consulta del plan de estudios del Máster nos llamó la atención una asignatura acerca de las enfermedades espirituales por cuanto intuíamos que podía ayudarnos a responder preguntas acerca de las confluencias entre la teología y la psicología en el proceso de crecimiento de la fe. No obstante, no era posible cursar dicha asignatura durante el curso que iniciaba, así que optamos por incluir dicho tema en nuestra tesina.

Por esta razón, hemos elegido una dolencia espiritual, en concreto la enfermedad del orgullo, que nos sirva para reconocer en ella los elementos espirituales y psicológicos dañados, y las confluencias entre campos tan diversos, para después poder elaborar un discernimiento y una terapia que ayude al sujeto a recobrar la salud y semejanza divina. A la vez, se presenta como elemento transversal del trabajo.

Los elementos confluyentes entre psicología y espiritualidad que hemos estudiado, enmarcados en los conceptos de semejanza y de unidad, son la idea antropológica de apertura a la Trascendencia junto al concepto teológico de la posibilidad de semejanza con Dios en cuanto restablecimiento de la salud; junto a ello, reconocemos aproximaciones entre la naturaleza espiritual y psicológica del sujeto.

A su vez, hemos reflexionado acerca del doble origen de la enfermedad, tanto desde causas psicológicas como la afección desordenada, la herida u otras, como la raíz moral del pecado; además, hemos considerado que la experiencia y el misterio constituyen dimensiones de la persona en las que se reconocen elementos espirituales y psicológicos; después, dentro de tal experiencia, registramos los pensamientos y los sentidos como la concreción de dichas experiencias, y factores que posibilitan el discernimiento; finalmente, hemos descubierto que la terapia puede ser integral, mediante herramientas utilizadas en ambos campos.

El método de estudio aplicado ha consistido en establecer primero la unidad de la persona (cuerpo, mente y espíritu) desde la antropología teológica para dotar de sentido al diálogo entre una disciplina del espíritu (espiritualidad) y una disciplina de la mente (psicología). A continuación, se ha optado por un elemento de diálogo entre la espiritualidad y la psicología, en concreto la enfermedad espiritual del orgullo, y se ha comenzado a investigar acerca de ella. En cuanto a la elección de la antropología que posibilitara las correlaciones, hemos optado por una antropología psicológica abierta a la trascendencia y con carácter dinámico, para que fuera evidente el desarrollo de la vida espiritual en el cumplimiento de la semejanza con Dios.

Conste que el esfuerzo interdisciplinar entre antropología teológica y antropología filosófica y psicológica va a realizarse a lo largo del trabajo, aunque existan apartados más referentes a ello. Se puede objetar que los temas que desarrollamos en el trabajo son muy variados y a veces difícil de conectar, pero sostenemos la estructura de la tesina a partir del intento de aproximar ideas tan diversas que, pensamos, suscitará el interés del lector para encontrar también él algunas aproximaciones entre la espiritualidad y la psicología en la enfermedad del orgullo. Nos hemos apoyado en una serie de mapas conceptuales “informales” que hemos elaborado paulatinamente, con el fin de encontrar confluencias entre ideas de ciencias tan alejadas. Asimismo, el lenguaje se torna circular, volviendo a la misma noción en varios párrafos y apartados, pero desde perspectivas diversas; es otro modo que hemos utilizado para conectar aspectos psicológicos y espirituales.

Acerca de los autores y de las materias consultados, distinguimos entre fuentes espirituales y psicológicas. Dentro de las primeras nos han iluminado san Ireneo de Lyon y santo Tomás de Aquino. Junto a ellos, Henri de Lubac, Karl Rahner, Jean-Claude Larchet, Fernando Rivas y Jesús García. La lectura de la teología de Rahner nos ha permitido conectar con aspectos de antropología, así como Amedeo Cencini, Alessandro Manenti y Luis M^a García nos han permitido enlazar la teología desde la psicología. En cuanto a las claves conjuntas hemos extraído ideas de los escritos de Pedro Laín Entralgo, Theodore Millon y Enrique Pallarés.

Somos conscientes de la disparidad de autores que hemos incluido en la tesina, con objetivos de investigación distintos. Si bien, hemos establecido conexiones entre sus teorías a partir del aspecto de dinamicidad de la persona. Para ello partimos de la afirmación de que el ser humano es un ente en crecimiento, que se desarrolla y madura en clave personal y espiritual. Por tanto, si la espiritualidad cristiana prepara un camino de crecimiento en la fe, quiere decirse que, a la vez, la persona madura en el aspecto personal. Pues bien, hemos intentado la convergencia de ambas dinámicas de evolución, por medio de conceptos y realidades como la semejanza, la trascendentalidad, y otros que hemos apuntado y que expondremos más adelante.

Ciertamente nos hemos encontrado con varias dificultades. La primera dificultad que reconocemos ha consistido precisamente en encontrar confluencias entre psicología y espiritualidad, pues se caracterizan por fundamentos, conceptos y lenguajes distintos, que no han dialogado entre sí tanto como otras ciencias. La segunda dificultad se refiere a la presentación del texto de la tesina, en cuanto a alguna posible identificación de los diversos

elementos, en lugar de establecer confluencias y reconocer que solo se trata de una aproximación entre ellos y de una oportunidad para el diálogo. La tercera dificultad la encontramos en distinguir en la enfermedad espiritual del orgullo los elementos espirituales de los rasgos psicológicos, y encontrar conexiones que ayuden al discernimiento y a la terapia.

El trabajo lo hemos dividido en cuatro apartados. En el primero, con el fin de que el diálogo interdisciplinar posterior tenga un buen cimiento, hemos presentado unos principios de antropología cristiana, pues el estudio versa acerca de un sujeto cristiano en su proceso de fe. Comprendemos que la estructura antropológica presentada es amplia, pero intuimos que, de esa manera, aumenta la posibilidad de hallar confluencias entre la psicología y la espiritualidad y que el diálogo entre ambas se torna más fructífero.

En un segundo capítulo nos hemos aventurado a establecer confluencias entre la antropología teológica y la antropología psicológica como base para comprender el origen del orgullo, y como ayuda a su discernimiento y terapia. Sobre el fondo antropológico cristiano hemos hecho converger aspectos de la psicología que consideramos compatibles con dicha orientación y dinámica cristiana, para demostrar que la curación del orgullo y el crecimiento en la fe conlleva elementos psicológicos y espirituales.

Acto seguido, con el fin de preparar el discernimiento y la terapia del orgullo, hemos destacado que la experiencia es el lugar de encuentro entre lo psicológico y lo teológico. Más particularmente, entre los tipos de experiencia, hemos asimilado la perspectiva creacional de Karl Rahner pues, al establecer que la naturaleza del hombre es lugar de comunicación de Dios, consideramos que allí es posible el diálogo interdisciplinar; más aún cuando la psicología estudia detenidamente dicha naturaleza psicológica del hombre.

En el tercer título se concreta la composición de la experiencia en los pensamientos y en los sentidos, por medio de los cuales la persona se relaciona con Dios. Al mismo tiempo, en su desarrollo, avanzamos en el descubrimiento de cómo aparecen los impedimentos y las oportunidades para relacionarse con Dios, explicitando en el orgullo los obstáculos y caminos posibles.

Al final de este apartado se distingue el pecado de la afección desordenada, en otras palabras, la actitud orgullosa más consciente y libre frente a aquella más inconsciente y menos libre. Tal diferenciación ayuda en la comprensión de cómo el orgullo, siendo enfermedad espiritual, contiene elementos de índole psicológica. Conviene subrayar que una de las afirmaciones claves de esta tesina es la consideración del orgullo como una actitud de

distanciamiento de Dios y de los hombres tanto por causas conscientes como por razón de inconsciencia del sujeto.

En el último apartado ofrecemos una terapia integral para el orgullo, con herramientas psicológicas y espirituales. De entre todas ellas, consideramos que la contemplación de los misterios de Cristo es el medio más eficaz, puesto que integra bien las capacidades humanas y espirituales para que se produzca el encuentro con Dios. Cabe señalar que, si bien el acento recae en la enfermedad o pasión y en su discernimiento, hemos querido ofrecer también una terapia, ya que la base de la teología es la Resurrección del Señor y la vida recobrada. Por último, dos consideraciones respecto al título de la tesina. En primer lugar, comprendemos que en el trabajo incluimos algunas ideas de antropología filosófica, pero no son tantas ni con tanto peso como los argumentos de antropología psicológica, por cuanto al lado del concepto de ‘espiritualidad’ hemos incluido el de ‘psicología’ (“[...] entre la espiritualidad y la psicología”). En segundo lugar, añadimos en la introducción un subtítulo al título de la tesina; sería “Búsqueda de confluencias entre la espiritualidad y la psicología para ayudar al discernimiento y terapia de la enfermedad espiritual del orgullo”.

CAPÍTULO PRIMERO: BASE DE ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA

1. La persona: imagen de Dios, llamada a la semejanza con Él

1.1 Salud o naturaleza plena¹. Imagen de Dios

Este trabajo, entre otros objetivos ya expuestos, pretende acercarnos a la realidad de la enfermedad espiritual. Conviene advertir, en primer lugar, que afirmar la enfermedad o patología en el ser humano conlleva reconocer una etapa previa en la que este posee la salud. Nos referimos al estado de naturaleza plena en el que el hombre, creado por Dios a su imagen y semejanza², disfruta de una salud integral, además promovida por un crecimiento paulatino en la semejanza hacia Dios, que conlleva principalmente la relación personal con él. San Atanasio afirma que el alma «fue creada bella y recta en gran manera»³.

De tal modo que el ser humano en su naturaleza original podía encontrar a Dios en su propio ser⁴ debido a que, en el momento de su creación, cada individuo poseía ya una cierta perfección, y «su inteligencia [era] capaz de hacerle conocer a su Creador»⁵. Henri de Lubac manifiesta que el hombre posee un misterioso vínculo originario con Dios⁶. Este

¹ Distinto a “naturaleza pura”, rechazada por la doctrina católica, pues creación y redención siempre van unidas. Cf. Henri De Lubac, *Pequeña catequesis sobre naturaleza y gracia* (Madrid: Fundación Maior, 2014), 128-131.

² Cf. Gn 1, 26-27; Constitución *Gaudium et Spes* 12, *Documentos del Vaticano II* (Madrid: BAC, 1996), 249-250.

³ Atanasio, *Vida de Antonio* (Madrid: Ciudad Nueva, 1995), 55.

⁴ Cf. Fernando Rivas Rebaque, *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia*, 5ª ed. (Madrid: San Pablo, 2008), 39.

⁵ Jean Claude Larchet, *Terapéutica de las enfermedades espirituales*, 2ª ed. (Salamanca: Sígueme, 2016), 16.

⁶ Cf. Andrzej Persidok, *Cristología y Antropología, La mediación de Cristo en Henri de Lubac* (Pamplona: Eunsa, 2017), 79.

vínculo procede, según el teólogo francés, de una triple característica de la antropología, a saber: el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios, posee un deseo natural de ver a Dios y el espíritu que lo configura⁷.

En cuanto a la terminología ‘naturaleza plena’, no significa que el hombre se reduzca a “naturaleza”⁸ ni tampoco a “naturaleza pura”, con una finalidad puramente natural, sino que, elevada sobrenaturalmente, su existencia tiene una determinación previa y no sobreañadida (no dualismo), aunque sí por encima de su esencia. Por otra parte, el deseo de Dios no proviene del psiquismo:

«[Lo sobrenatural es] ese elemento divino inaccesible al esfuerzo del hombre (¡nada de autodivinización!), pero que se une al hombre “elevándole”, como decía nuestra teología clásica y como lo dice también el Vaticano II (*Lumen Gentium*, 2), penetrándole para divinizarle, llegando así a ser como un atributo del “hombre nuevo”»⁹.

1.2 Naturaleza caída. Pecado

Sin embargo, la caída en la tentación -el pecado original- provoca que el hombre frene la dinámica espiritual y que acabe sumido en un estado de naturaleza caída, en el que el mal, la enfermedad y la muerte se hacen presentes. El hombre empeora sus facultades, pasando de hombre total a hombre solo psíquico y corporal¹⁰, produciéndose el menoscabo del centro espiritual de su ser¹¹. Más aún, el pecado es el rechazo libre¹² de la llamada personal que Dios hace para que todos compartamos Su Vida¹³.

1.3 Pérdida de las facultades

Por otro lado, considerando que el hombre es un ser racional, podemos afirmar que posee la capacidad para conocer la realidad, la suya y aquella que le rodea, esto es, puede reconocer a Dios como su creador. No obstante, su libertad le permite pervertir sus

⁷ Cf. *Ibid*, 79.

⁸ Cf. De Lubac, 11-18.

⁹ *Ibid*, 31.

¹⁰ Cf. Larchet, 39-40.

¹¹ Cf. *Ibid*, 41.

¹² Cf. Juan Damasceno, *Exposición de la fe* (Madrid: Ciudad Nueva, 2003), 139-143.

¹³ Cf. De Lubac, 116.

facultades, por amor a sí mismo y al placer en lugar del amor a Dios, haciendo nacer en sí las pasiones. De modo que es posible el buen y el mal uso de la capacidad racional¹⁴.

Por tanto, antes de su caída, Adán conocía las criaturas sensibles e inteligibles y las percibía en Dios «recibiendo de Él su ser y sus cualidades, y veía a Dios presente en ellas por Sus energías»¹⁵. Sin embargo, con el pecado se priva de un buen uso y de un orden normal de estas cualidades en cuanto al conocimiento de Dios, al deseo de la unión con Dios y a la búsqueda del encuentro con Él mediante la acción.

1.4 Origen de las pasiones

La distorsión de las cualidades mencionadas hace surgir el impulso hacia realidades distintas a Dios, y el posible nacimiento de la pasión o enfermedad. Cabe señalar que los Padres identifican a menudo las pasiones con los pensamientos, pues consideran que suceden originariamente en ellos, aunque después no se traduzcan en actos; tales pensamientos del alma pueden ser incluso inconscientes, al originarse en las pasiones escondidas en el alma¹⁶; el modo de transmisión se produce mediante el pecado; al mismo tiempo genera un sufrimiento que es preciso curar, comenzando por el conocimiento de su causa y origen. Junto a los pensamientos, los afectos originan igualmente las pasiones.

1.5 Posibilidad de curación. Semejanza en la naturaleza

Henri De Lubac articula dos momentos de la única acción divina que pueden arrojar luz sobre el cumplimiento de la semejanza y, por tanto, acerca de la posibilidad de curación. Por una parte, la creación del hombre dotado de la finalidad sobrenatural o imagen y, por otra parte, el cumplimiento de esta finalidad o semejanza, que desde el principio lleva inscrita en el fondo de su ser¹⁷. De tal modo, aun cuando la imagen que tiene el ser humano de Dios esté alterada y velada, no deja de ser llamado a la deificación. En consecuencia, necesitará una gracia especial para lograr la semejanza con Dios. Más adelante en el trabajo explicaremos cómo el teólogo Von Balthasar considera que esta gracia especial proviene de la Revelación, y cómo el teólogo Karl Rahner establece que el hombre la recibe en la Creación, culminando el proceso mediante el uso recto y libre de sus facultades por las que deberá hacer crecer las virtudes inherentes al alma desde la creación¹⁸.

¹⁴ Cf. Nilo de Ancira, *Tratado Ascético* (Madrid: Ciudad Nueva, 1994), 186-187.

¹⁵ Larchet, 46.

¹⁶ Cf. Máximo el Confesor, *Tratados Espirituales* (Madrid: Ciudad Nueva, 1997), 123.

¹⁷ Cf. Persidok, 83-84.

¹⁸ Cf. Atanasio, *La Encarnación del Verbo* (Madrid: Ciudad Nueva, 1999), 59.

Por tanto, en la creación del hombre Dios infunde en el alma una cualidad o capacidad de orientarse hacia Él, mediante el Espíritu de Dios que se hace espíritu del alma¹⁹. Esta capacidad sobrenatural no solo eleva y penetra la naturaleza, sino que la transforma²⁰. Añade De Lubac, en su *Pequeña catequesis sobre naturaleza y gracia*, que «para transformarnos en Él, hay que sufrir y aceptar una prueba, una transformación de amor, para que este Incomunicable se comunique, sin cesar de ser Él y sin que nosotros dejemos de ser nosotros»²¹.

1.6 Permanencia de la imagen

Así pues, a pesar del pecado, no existe pérdida de la imagen inicial de Dios en el sujeto sino solo distorsión, sin dejar de ver el modelo del que se aparta²², Cristo. Esto es, no puede existir la pérdida del centro espiritual del ser humano -su espíritu y ser profundo- pues sin él no puede relacionarse con Dios. Para rescatar y educar esta imagen de Cristo en el hombre es imprescindible descubrir qué ha quedado dañado en el interior del hombre y qué posibilidades reales de crecimiento en la semejanza se revelan en él. Esta imagen, “principio vital” en san Ireneo, en cuanto que está ordenada desde el principio hacia la “semejanza”, posee la función de articular el carácter mediador del ser humano²³.

Por su parte, acerca de *lo natural y sobrenatural*, los teólogos escolásticos han buscado el modo de unirlos sin confusión. De manera semejante, De Lubac ha considerado su unión intrínseca como algo dado desde el principio²⁴. Para el teólogo francés, dicha imagen de Dios en el hombre equivale a su naturaleza espiritual, o más precisamente, a la parte superior de su naturaleza²⁵.

1.7 Semejanza desde la libertad

La gracia no actúa sobre un hombre destruido en su libertad, sino solamente esclavizado en ella²⁶. Incluso, siendo la libertad la capacidad de elegir sobre la propia vida²⁷, esta facultad debe seguir latente en la persona para que se pueda producir una verdadera

¹⁹ Cf. De Lubac, 32-35.

²⁰ Cf. *Ibid*, 57.

²¹ *Ibid*, 59.

²² Cf. Luis F. Ladaria, *Introducción a la antropología teológica*, 4ª ed. (Estella: Verbo Divino, 2000), 89.

²³ Cf. Persidok, 85.

²⁴ Cf. *Ibid*, 87.

²⁵ Cf. *Ibid*, 84.

²⁶ Cf. De Lubac, 84.

²⁷ Cf. Ladaria, *Introducción a la antropología teológica*, 92.

relación con Dios. Del doble argumento se deriva que el fundamento de la cura de la enfermedad no es solo para un mayor bienestar o equilibrio, realización o crecimiento, sino esencialmente para poder llegar a vivir la filiación divina; igualmente, el ser personal del hombre le abre también a la dimensión relacional y social, constitutiva de su identidad.

De este modo, ser libre y actuar libremente es un requisito para poder vivir la filiación divina²⁸. Las acciones humanas condicionan la consecución del fin y, por tanto, serán moralmente buenas si ayudan a dicho propósito, el de vivir más plenamente y responder a la llamada divina. Es así que la persona es feliz y moralmente buena en proporción a como se aproxima a su fin, e infeliz y moralmente mala en el grado en que realiza sus actos fuera de ese fin²⁹.

En el afán de concentrar lo expuesto hasta aquí, definimos la imagen de Dios en el hombre como «el conjunto de las posibilidades de realizar la semejanza»³⁰, mientras que la semejanza hace referencia al cumplimiento de dicha imagen. Asimismo, imagen no corresponde a naturaleza, y semejanza a sobrenaturaleza, sino que el hombre es natural en la imagen y en la semejanza, siendo la tarea de Adán la de perfeccionar su imagen original. Concluimos, con Gregorio de Nisa, que si el hombre está llamado a participar de los bienes divinos «necesariamente tiene que ser constituido de tal manera que pueda estar capacitado para participar de esos bienes»³¹.

La capacidad se fundamenta en el deseo natural de ver a Dios que posee, el cual no es una apertura indeterminada a lo infinito³², sino que se dirige al Ser Divino. Se trata de un deseo de carácter ontológico, que se identifica con el espíritu³³. Por tanto, no es un deseo biológico, sino recibido como un don³⁴. Más adelante nos ayudaremos del concepto de ‘Existencial sobrenatural’ de Karl Rahner para profundizar en esta idea.

En consecuencia, conviene distinguir el don y el deseo biológico y señalar que el deseo de Dios es en el hombre, pero no es del hombre, sino que lo busca porque ha sido destinado desde el comienzo al fin sobrenatural³⁵. Comenta Andrzej Persidok, con base en

²⁸ Cf. Walter Farrell, O.P. *Guía de la Suma Teológica II. Búsqueda de la felicidad* (Madrid: Morata, 1962), 31.

²⁹ Cf. *Ibid*, 87.

³⁰ Larchet, 17.

³¹ Gregorio de Nisa, *La gran catequesis*. (Madrid: Ciudad Nueva, 1994), 63.

³² Cf. Persidok, 88.

³³ Cf. *Ibid*, 91.

³⁴ Cf. *Ibid*, 91.

³⁵ Cf. *Ibid*, 92.

las ideas de Henri De Lubac, que el deseo natural de Dios es una llamada a la trascendencia, aunque no es posible conocerlo sin la luz de la Revelación³⁶. En suma, es deseo y no realidad plena hasta que el Verbo no santifica en la humanidad las perfecciones a las que Dios las ordenaba³⁷.

1.8 Fin sobrenatural

Podemos concluir que la persona es un ser abierto a la Trascendencia y que alberga sed de Absoluto. Juntamente, el fin de su existencia es la relación con Dios en la filiación. Esta condición no es un añadido a su ser, debido a su fragilidad en el pecado original ni a su estado de concupiscencia, sino la plenitud de su ser personal³⁸. Por consiguiente, esta llamada ha de existir ya desde el primer instante de la creación, de modo que la salvación no constituya algo extrínseco³⁹ (Cf. Rom 8,29). Desde otra perspectiva, si la imagen de Cristo fue creada en el primer instante y destinada a semejarse a Él, el camino para recobrar la salud original es un asemejarse a Cristo; de modo que en el fondo del ser de cada persona encontramos la imagen de Cristo.

1.9 Vida espiritual o semejanza hacia Dios

El proceso requerido para alcanzar la plenitud del deseo de semejanza a Cristo se denomina ‘vida espiritual’, compuesto por elementos ascéticos y místicos. Los primeros son relativos al esfuerzo humano y los segundos hacen referencia a la apertura de la persona a la gracia de Dios, ambos por el impulso del Espíritu Santo. En el bautismo se entrega el don del Espíritu Santo para la curación o vuelta al ser originario que debe ser asimilado, actualizado y personalizado mediante la vida espiritual⁴⁰.

Tal explicación fortalece el argumento de que la enfermedad espiritual que nace del mal uso de las facultades no es crónica, sino que existe una medicación que, no solo puede paliar, sino curar la enfermedad. El remedio es espiritual, pues así es la enfermedad. Más adelante intentaremos comprender cómo aspectos corporales y psicológicos están íntimamente relacionados con el mundo espiritual de la persona.

³⁶ Cf. *Ibid*, 96.

³⁷ Cf. Antonio Orbe, “El hombre ideal en la teología de San Ireneo”, *Gregorianum*, 3 (1962), 461-462.

³⁸ Cf. Luis F. Ladaria. *Teología del pecado original y de la gracia* (Madrid: BAC, 1993), 261.

³⁹ Cf. Ladaria, *Introducción a la antropología teológica*, 69. Cf. También Rom 8, 29.

⁴⁰ Cf. Rivas Rebaque, 24.

2. Desarrollo de la vida espiritual: unidad en cuerpo, alma y espíritu en semejanza hacia Dios

Condensamos lo expuesto hasta aquí señalando que la persona, llamada a la semejanza con Dios, está habilitada mediante su capacidad sobrenatural, y que el pecado es el obstáculo para dicha progresión. El pecado debilita al creyente, quien desarrolla la enfermedad espiritual, producida además por causas de índole corporal y psicológica, pues el hombre es una unidad. Por tanto, en el actual apartado interesa profundizar en la unidad, desde las diversas perspectivas antropológicas, con el fin de ayudar al hombre total a reestablecer su imagen original.

San Ireneo de Lyon, defensor de la unión de cuerpo y alma, elevada por el espíritu⁴¹, será uno de los autores que van a acompañarnos en el camino para asentar la antropología teológica. Ireneo distingue bien entre alma y espíritu; empero, cabe pensar que, si algunas corrientes de la filosofía antigua han defendido la división dicotómica, responde a las similitudes profundas que existen entre el alma y el espíritu; son tantas, que para algunos autores cristianos las enfermedades son del alma o del espíritu, sin distinción. Por otro lado, en nuestro trabajo utilizaremos los conceptos de ‘alma’ o ‘mente’ para designar la misma realidad, pues ambas expresiones, con un sentido racional-espiritual, recogen los elementos racionales y afectivos que nos ayudarán en el discernimiento, aunque una expresión sea más espiritual y otra más psicológica.

Asimismo, conviene aclarar que, respecto al cuerpo, alma/mente y espíritu, dirigiremos la atención a cómo son -algún modo de realizar su ser-, profundizando más en lo dinámico que en lo ontológico. El concepto ‘dinamicidad’ lo utilizaremos de manera análoga al término ‘semejanza’, considerando que es Dios quien está en la base del dinamismo y del movimiento de semejanza.

2.1 Unidad y semejanza hacia Dios en el Antiguo Testamento

Los autores de la Biblia no comprenden el alma como una parte que, con el cuerpo, compone el ser humano, sino que ella misma designa el hombre entero en cuanto animado por un espíritu de vida, y que se expresa por el cuerpo⁴². Por consiguiente, para el semita el

⁴¹ Afirma el padre Orbe que san Ireneo concebía la sustancia del alma con una cierta corporeidad «que la habilitase para la comunión con el cuerpo, sin perder capacidad para unirse al Espíritu». Antonio Orbe, *Antropología de san Ireneo* (Madrid: BAC, 1969), 440.

⁴² Cf. Xavier León Dufour, “alma”, en *Vocabulario de Teología Bíblica*, 19ª ed. (Barcelona: Herder, 2002), 68.

alma es inseparable del cuerpo. Más aún, el alma en la Biblia corresponde al ‘yo’, igual que ‘el corazón’ y ‘la carne’, pero con un matiz de interioridad y de potencia vital. Todavía cabe señalar que este ‘yo’ se expresa a veces en actividades que no son siempre espirituales. Nombrada como *nephes* (hebreo), *psykhe* (griego), *anima* (latín), el alma aparece a veces como distinta y frente a ‘espíritu’ (*ruah*). Finalmente, mientras que para el semita tiene su fuente en Dios, la idea platónica sostiene que es autónoma e idéntica al espíritu.

2.2 Unidad y semejanza hacia Dios en el Nuevo Testamento

La traducción griega del Nuevo Testamento, para referirse al cuerpo, utiliza el término *soma*, que san Pablo lo refiere a la persona entera⁴³. En la visión cristiana, el cuerpo se descubre inmerso en un proceso en el que desarrolla una serie de funciones y tareas - ascensis- que lo hagan apto para recibir el espíritu. Este cuerpo no accede directamente al espíritu, sino que necesita el alma. Posteriormente, gracias al espíritu el alma y el cuerpo quedan integrados. En último término, el alma refleja a Jesucristo, sabiduría y fuerza de Dios Padre (1Cor 1,24).

2.3 Unidad y semejanza hacia Dios en los santos Padres.

La línea asiática y africana de la teología insiste en la creación del cuerpo a imagen de Dios, espacio desde el que el hombre es llamado también al conocimiento de la divinidad⁴⁴. La herejía marcionita (siglo II d. C) niega la salud de la carne y menosprecia su regeneración, considerándola incapaz del don de Dios y de la vida eterna⁴⁵. En respuesta, san Ireneo de Lyon explica que es el hombre entero, y no una parte de él, el que se forja a semejanza de Dios⁴⁶, pues en el cuerpo del Verbo es donde se manifestó la semejanza divina⁴⁷. Define el cuerpo como una estructura interna compleja⁴⁸, que se compone de imagen (*eikon*) y semejanza (*omoiosis*). El padre Orbe, comentando a Ireneo, explica que la

⁴³ Cf. Rm 6,6; 7,20, referido a la carne que esclaviza al cuerpo. La carne a su vez ha sido esclavizada por la ley, el pecado y la muerte (Cf. Rm 7,5). Dice Pablo que el cuerpo es para el Señor (Cf. 1Cor 6,13), lo que señala su unión con alma y espíritu. Afirma igualmente que la carne vuelve al polvo y el cuerpo es destinado al Señor, por cuanto no entiende el cuerpo solo desde el aspecto físico; también explica que Jesús venció a la carne y al pecado; señala a su vez que el cuerpo del cristiano se ha transformado en un “cuerpo espiritual” (Cf. 1Cor 15,44).

⁴⁴ Cf. Ladaria, *Introducción a la antropología teológica*, 64-65.

⁴⁵ Cf. Antonio Orbe, *Teología de san Ireneo, Comentario al Libro V del «Adversus Haereses»* (Madrid: BAC, 1985), 351-354.

⁴⁶ Cf. *Ibid*, 326 y ss.

⁴⁷ Cf. Orbe, “El hombre ideal”, 451.

⁴⁸ Cf. Orbe, *Antropología de san Ireneo*, 120.

imagen, estática, necesita del elemento dinámico de la semejanza para lograr la medida divina⁴⁹ y transformarse de material en espiritual⁵⁰.

Ahora bien, el teólogo jesuita cuestiona si la semejanza afecta al cuerpo, al alma o a ambos⁵¹, concluyendo que el alma asume el espíritu y se mezcla con él, y luego se comunica a su vez al cuerpo -en un proceso de asimilación-, pues «la tarea específica de la humana salud está en la deificación del compuesto»⁵². De modo que *la psyche* debe agregar otro elemento superior⁵³, ya que el alma no era suficiente para comunicar al hombre en un momento su entera perfección cualitativa⁵⁴, y debía ser sustituido por el espíritu vivificante⁵⁵. En consecuencia, el alma precisa de un germen de vida espiritual que después crecerá con el buen uso de la libertad⁵⁶. Más adelante en el trabajo distinguiremos, acercándonos a la teología moderna de Rahner, de qué modo este germen espiritual forma parte de la naturaleza humana.

Los santos Padres definen el concepto de ‘espíritu’⁵⁷ como aquello que resulta esencial en un ser sin que este pueda dominarlo. Antes, los filósofos helenos lo concebían como algo inmaterial. Y previamente, en el Antiguo Testamento, se designa por medio de la palabra hebrea *ruah*, que significa viento, respiración o soplo de vida, para designar que el hombre no es dueño de este hálito, que está conectado a Dios, pues permanece en la persona y a la vez viene de fuera de ella (distinción entre *espíritu* y *Espíritu*). La teología de los Padres de oriente expone que el espíritu permite conocer tanto a Dios como la esencia de las cosas creadas (su *logos*) por experiencia directa, intuición o por percepción y no mediante conceptos y razonamientos abstractos. Por otra parte, el espíritu es la imagen del Dios invisible, lugar que puede ser preparado para que el Espíritu Santo lo purifique. Por tanto, el espíritu forma parte esencial del ser humano, aunque no pueda dominarlo con sus propias capacidades. En suma, es el principio divino que Dios ha puesto en cada persona para guiarnos al encuentro con El, en dinamicidad.

⁴⁹ Cf. *Ibid*, 128.

⁵⁰ Cf. *Ibid*, 126.

⁵¹ Cf. *Ibid*, 28.

⁵² *Ibid*, 129.

⁵³ Cf. *Ibid*, 134.

⁵⁴ *Ibid*, 137.

⁵⁵ Cf. *Ibid*, 139.

⁵⁶ Cf. *Ibid*, 145.

⁵⁷ Composición cuerpo, alma y espíritu. Cf. Rivas Rebaque, 34-37; Cf. León Dufour, “Espíritu”, 295.

Con respecto a la nomenclatura, hasta el siglo IV al espíritu se le denomina *pneuma*. Después, sobre todo en oriente, se le designará como *nous* (mente-pensamiento-intelecto) para evitar confundirlo con *Pneuma* (Espíritu Santo). No obstante, el término *nous* no tiene un sentido intelectualista, sino que refleja la dimensión más profunda e interior de la persona, muy cercano al sentido de la expresión bíblica ‘corazón’.

Todo lo expuesto hasta aquí nos conduce a la conclusión de que tanto el cuerpo, el alma como el espíritu están constituidos como imagen de Dios, de donde se deriva que actúan en consonancia⁵⁸ y que la enfermedad del orgullo afecta a la persona en su totalidad. En definitiva, encontramos que el Espíritu Santo viene al espíritu para conformar el alma, y por éste su cuerpo a la imagen y semejanza de Jesucristo⁵⁹. Es así como el ser humano es unidad en cuanto que se recibe del mismo Espíritu de Dios, y se orienta a la semejanza por llamada divina, desde la creación de su principio vital. Efectivamente, es preciso el Espíritu para que la persona acceda a la semejanza con Dios, pues «lo racional puede ser divino en la medida de su participación en el Espíritu, más no lo es en sí»⁶⁰. En fin, no nos detenemos en la diferenciación y similitud que el padre Orbe establece entre el espíritu y el Espíritu ya que excede la finalidad de nuestro trabajo.

2.4 Unidad y semejanza hacia Dios en la teología

El teólogo Luis Ladaria explica que santo Tomás de Aquino, aunque excluye el cuerpo de la imagen divina, reconoce que en él hallamos ‘vestigia’ de Dios, y que dicha imagen favorece la relación con Dios⁶¹. En cuanto al alma, el santo dominico indica su carácter espiritual, y cómo procura forma al cuerpo, comunicándole su ser. De esta manera, ni cuerpo ni alma preexisten al otro, sino que se entabla la “unión sustancial” por la que «el hombre no es sólo alma, sino algo compuesto a partir del alma y del cuerpo»⁶². Explica el *Doctor Angelicus* que el alma a veces se une al Espíritu y otras se dobliga a la carne, no identificándose como cuerpo, sino constituyéndose acto suyo.

Santo Tomás expone que el alma necesita de Dios para las buenas acciones, afirmación que abre el alma al espíritu humano y que hace «imposible afirmar que la esencia

⁵⁸ Cf. Orbe, *Teología de san Ireneo*, 401.

⁵⁹ «Ireneo se apoya en la primera carta a los Tesalonicenses para decir que el hombre perfecto es en sí una comunión del alma con el Espíritu que recibe, en mixtura con el cuerpo». M. Namikawa, “La paciencia del crecimiento y la maduración”, *Estudios Eclesiásticos* 83, n° 324 (2008): 65.

⁶⁰ Orbe, “El hombre ideal”, 476.

⁶¹ Cf. Ladaria, *Introducción a la antropología teológica*, 67.

⁶² Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología* I parte I, 4ª ed. (Madrid: BAC, 2001), 676-677.

del alma sea su potencia [pues] el ser dotado de alma no siempre está llevando a cabo acciones vitales»⁶³. Además, enseña que el espíritu se percibe en los sentidos espirituales, que se encuentran en la inteligencia experiencial y en la conciencia⁶⁴. Por consiguiente, el santo dominico expone una doctrina que afirma la unidad de todas las dimensiones del sujeto.

En la teología moderna, Henri De Lubac, en su estudio de los escritos de santo Tomás desde la clave de la vocación sobrenatural del hombre, asevera que la presencia de Dios en el hombre es el motivo de unión en él. La presencia es dinámica y altamente personalizadora, de donde se infiere que su antropología comienza con la mística. Sin embargo, la vía mística no es confundida con la vía psicológica, de modo que el espíritu más que ser del hombre, está en el hombre, participando este de dicho *Pneuma* divino de dos maneras. En primer lugar, de modo natural, ya que forma parte de la naturaleza, en clave de apertura. En segundo lugar, por la imagen de Dios, por aquello que hay de incomprensible y misterioso en el fondo del hombre. Esto es, el “dinamismo, deseo y querer hacerse” es expresión de conocimiento, pero también del espíritu mismo. Dicho espíritu identifica su ser humano y su procedencia divina⁶⁵. Por tanto, declara la unidad de la persona en cuanto que esta posee la naturaleza espiritual, caracterizada por una apertura infinita al ser de Dios.⁶⁶ En consecuencia, su espíritu es el punto de recepción del Espíritu Santo.

Respecto al desarrollo de la vida espiritual, el cardenal jesuita distingue ‘mística natural’ y ‘mística cristiana’. La primera consiste en la profundización de sí mismo. Por su parte, la mística cristiana interioriza la semejanza gracias al don sobrenatural, por el que el cristiano, más allá de la hondura de su ser, entra en el Misterio de Dios⁶⁷. Como resultado, no existe solo participación en la *experiencia* de Cristo, sino en la *realidad* de Cristo. Respecto a este tema, nos parece interesante plantear la reflexión: el sujeto, ¿avanzando en la mística natural, puede abrirse a la mística cristiana?

Con todo, responde a esta cuestión el teólogo francés cuando asevera que el término *nous* quiere expresar la parte superior del alma en su aspecto de una apertura natural al ser,

⁶³ *Ibid*, 701-702.

⁶⁴ Se refiere al corazón. Para los griegos y el oriente cristiano el corazón hace referencia al bienestar y al conocimiento. Para los cristianos en occidente tiene un sentido marcadamente moral; las dimensiones del espíritu son la dimensión racional, y la conciencia (tanto en sentido psicológico como moral) o capacidad para autodeterminarse (voluntad y libertad).

⁶⁵ Cf. Persidok, 112.

⁶⁶ Cf. *Ibid*, 114

⁶⁷ Cf. *Ibid*, 117.

tratándose del espíritu que todavía no ha reconocido su orientación hacia el Espíritu⁶⁸. Después, el hombre, si quiere alcanzar lo más íntimo de su ser, ha de salir de sí mismo e ir más allá de su espíritu hacia el misterio⁶⁹. De nuevo, a partir de la reflexión acerca de la mística natural, nos preguntamos: ¿el hombre tiene posibilidad de encontrarse con el Misterio en cuanto apertura de su espíritu hacia él?

Cabe señalar que esta serie de cuestiones que planteamos aportan elementos de reflexión para el diálogo entre la espiritualidad y la psicología en cuanto a la dinamicidad y crecimiento del ser humano hacia la semejanza divina, señalando que la maduración psicológica y espiritual son complementarias y unitarias en gran medida. A su vez, la dificultad para la maduración, por ejemplo el orgullo, proviene de causas multifactoriales.

Respecto al origen del espíritu, para el teólogo nacido en Cambrai, no deriva de la vida psíquica. Atestigua que no es reducible lo inconsciente de la *psyché* y la profundidad del *pneuma*⁷⁰. Considera que el hombre se comprende plenamente a partir de su fin, que es la participación en el misterio de la vida trinitaria⁷¹.

El teólogo Karl Rahner defiende que el cuerpo y el alma son dos momentos de un único hombre⁷², metafísicamente distintos, pero que la corporeidad es el exterior de lo que llamamos alma y que la libertad subjetiva sólo puede realizarse en las objetivaciones⁷³.

Más recientemente Miyako Namikawa analiza la teología de Ireneo de Lyon, rescatando de ella el trato del ser humano “recién hecho” que crece poco a poco hacia la perfección, dejándose Dios conocer por su criatura. Concluye que, según el argumento de Ireneo, el hombre se realiza en apertura a Dios desde su condición más débil, la carne⁷⁴. Para Ireneo, prosigue Namikawa, trascenderse es crecer, llegar a ser imagen y semejanza de Dios. No solo, indica también que el cuerpo humano esconde la capacidad de participar en la Inmortalidad⁷⁵. Por lo cual, la semejanza hacia Dios se desarrolla en toda la persona, partiendo del cuerpo.

⁶⁸ Cf. *Ibid*, 118.

⁶⁹ Cf. *Ibid*, 118.

⁷⁰ Cf. *Ibid*, 109.

⁷¹ Cf. *Ibid*, 109.

⁷² Cf. Karl Rahner, *La Gracia como libertad*, 2ª ed. (Barcelona: Herder, 2008), 76.

⁷³ Cf. *Ibid*, 76.

⁷⁴ Cf. Namikawa, “La paciencia del crecimiento”, 60.

⁷⁵ Cf. *Ibid*, 56.

Continúa afirmando este autor que, si bien es el espíritu el que da integridad al ser humano en su alma y cuerpo, el hombre conserva su libertad y dicho espíritu lo transforma desde dentro⁷⁶; por una parte, en continuidad con lo que es, pero a la vez en radical diferencia⁷⁷. Estas afirmaciones nos ayudan a establecer que Dios asume todo lo humano, cuerpo, psicología y espíritu, para hacer crecer al hombre a la medida de Dios.

Para ello, el espíritu del creyente es habitado por el Espíritu de Dios que lo renueva (Ef 4,23), como insistimos, dejándole su personalidad. Es más, consideramos que para que el Espíritu se haga presente en el espíritu del sujeto, éste debería desarrollar su personalidad de manera íntegra, no como condicionante a la llegada de Dios, sino como posibilitante de la gracia divina. Nos referimos a las ocasiones en las que el Espíritu Santo y el espíritu humano están muy unidos por la oración y por la vida profunda desde el ser.

Como se puede observar, hemos tratado de enmarcar e impulsar el discernimiento de la enfermedad espiritual desde el contenido esencial del hombre y de su espíritu en relación con Dios. Ahora, tras lo expuesto, debemos preguntarnos: ¿qué entendemos por enfermedad del espíritu? Desde la óptica de la mística cristiana, se refiere a la dolencia de la persona que se cierra a la gracia recibida por el Espíritu Santo. Relativo al concepto de la mística natural, hace referencia a la negación de la apertura natural a Dios o capacidad sobrenatural, haciendo igualmente mal uso de la propia libertad.

Ahora bien, la dimensión espiritual del hombre no es un simple movimiento de trascendencia en lo relativo a este mundo, sino de una comunión con Dios⁷⁸. Debemos agregar que, en sentido estricto, la salud del hombre no está en la visión escueta de Dios Padre, sino en la Vida a ella consiguiente en el hombre. De tal modo, el hombre de Dios ha recibido la vida con el fin de poder reflejar en ella la vida de Dios⁷⁹.

2.5 Unidad y semejanza (dinámica) hacia Dios a partir de la filosofía.

Con el fin de comprender mejor la unidad del ser humano y su capacidad para asemejarse a Dios, consideramos importante preguntar a la filosofía acerca de dichas realidades. En cuanto a la unidad, es importante reafirmar que quien está llamado a adquirir la semejanza con Dios, partiendo de la imagen, es el hombre entero, no su cuerpo, mente o espíritu. Como anteriormente hemos señalado, algunos santos Padres reflejan esta idea con

⁷⁶ Cf. *Ibid*, 79.

⁷⁷ Cf. *Ibid*, 81.

⁷⁸ Cf. Ladaria, *Introducción a la antropología teológica*, 86-87.

⁷⁹ Cf. Namikawa, “La paciencia del crecimiento”, 72.

el término ‘corazón’, sinónimo del hombre en su integralidad. En nuestro trabajo igualmente utilizamos el término filosófico ‘persona’ para designar esta realidad.

Por cierto, ser persona es previo a ser persona deshumanizada o enferma⁸⁰, por cuanto la aspiración de alguien aprisionado en la pasión es la vuelta a su existencia originaria. En clave personalista, “la despersonalización no es la totalidad”, ya que existe el fenómeno esperanzador de la rehumanización; en un lenguaje espiritual, reestablecer la imagen de Dios y crecer en la semejanza de Cristo. Por esto, la divinización y la rehumanización son dos caras de una misma moneda, la parte más espiritual y humana del sujeto; tener en cuenta ambas dimensiones, evita, en palabras de Cañas, el reduccionismo de la persona:

«Las modernas esclavitudes no son problemas exclusivamente sanitarios o psicológicos de las personas, antes bien apuntan a la dimensión noética o espiritual que está enferma y, por tanto, también debe ser sanada; es decir, apuntan a la perspectiva de una totalidad comprendida por la ciencia antropológica personalista»⁸¹.

El reduccionismo niega la necesidad de autotranscendencia -mística natural-, rebajando lo espiritual a lo psíquico, y lo psíquico a lo físico⁸²; sin duda, una de las causas de la deshumanización actual es la falta de relación con lo trascendente.

Todo ser humano se constituye por una apertura a lo trascendente y una dinamicidad que le impulsa hacia la relación con Dios. En la experiencia cristiana, dicha dinamicidad es la semejanza hacia Dios, sostenida por su gracia. Cuando la persona se cierra a dicha semejanza, comprendemos que está enferma espiritualmente. De tal modo es preciso ayudar al hombre de hoy a abrirse a un pensamiento trascendente, apoyados en las corrientes de pensamiento actual como el existencialismo, el personalismo y otras.

Las filosofías de la existencia destacan que la existencia humana es ser con otros. En concreto, debemos prestar atención a las filosofías que abogan por un sujeto con apertura a la trascendencia. Por ejemplo, Marcel⁸³ aboga por el método trascendente, que será la experiencia de la fe, que llama religación, en el camino aproximativo hacia el misterio del ser por las experiencias personales vividas.

⁸⁰ Cf. José Luis Cañas, *Ciencias de la Persona. Antropología Personalista Aplicada* (Madrid: Dykinson, 2018), 13.

⁸¹ *Ibid*, 22.

⁸² Cf. *Ibid*, 71.

⁸³ Cf. *Ibid*, 161.

Paralelamente al personalismo⁸⁴, brota la filosofía dialógica. Buber, Przywara, Guardini y otros destacan la necesidad que tiene el ser humano en su vida de poner en juego el diálogo y el encuentro, desde la categoría de relación. Wojtyla pretende unificar la tradición filosófica clásica del ser (objetiva) con la moderna de conciencia (subjetiva) y recorrer el camino «del tomismo al personalismo a través de la fenomenología»⁸⁵. De este modo, une objetividad y subjetividad a través de la experiencia. Más adelante en el trabajo ahondaremos en la realidad de ‘experiencia’. En definitiva, la persona no llega a Dios solo por quién es, sino también por su proceso o experiencia de crecimiento en la fe.

También en el siglo XX, Zubiri contempla la realidad en tanto que “estructura dinámica”. Explica que el mundo no *tiene* ni *está* en dinamismo, sino que *es* dinamismo. En otras palabras, las cosas producen algo distinto de ellas. La evolución posibilita el dinamismo de la mismidad (seguir siendo lo mismo), pero además de evolución se produce elevación. Esta afirmación filosófica en su conversión teológica abre las puertas a la acogida del Espíritu por parte del espíritu de la persona.

Pedro Laín Entralgo sostiene que el alma es la realidad entera del ser humano. El alma es dinámica y su esencia es conocer, pero con un conocer experiencial. Esto significa conocer la realidad desde dentro, cómo es y lo que es, ayudándose de ella para llegar a su propio fin. Establece que la realidad del cosmos es materia, pero dinámica, por lo que se mueve hacia un nivel de realidad distinto, en el que nosotros pensamos que cabría el espíritu tal y como lo hemos presentado anteriormente.

Considera que, debido al principio de cognoscibilidad que contiene la estructura de la realidad, lo conocido es verdad racional, siendo la realidad última enigma o misterio (en sentido filosófico). Distingue entre la realidad increada (Dios) y la realidad creada, esta última capaz de descubrir el propio fundamento y el de los entes creados⁸⁶. Esto es, la realidad creada o naturaleza caída conserva la imagen de Dios en sí misma, y el *logos* de las cosas. Atendiendo a todo el argumento, podemos concluir que la realidad creada de la persona engloba como estructura el cuerpo y el alma, sin excluir el espíritu.

Laín Entralgo concluye que carne (*sarx*), alma (*psykhé*) y espíritu (*pneuma*) en san Pablo «no nombran principios de realidad, sino modos de comportamiento del hombre

⁸⁴ Cf. *Ibid*, 177-203.

⁸⁵ Juan Manuel Burgos, *La experiencia integral* (Madrid: Palabra, 2015), 18.

⁸⁶ Esta afirmación posee afinidades evidentes con la teoría del “existencial sobrenatural” de Karl Rahner. Cf. Pedro Laín Entralgo, *Alma, cuerpo, persona* (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 1995), 297.

respecto de su fin propio, la salvación»⁸⁷. Indica que, a pesar de que se atribuye al alma la imagen y semejanza de Dios, parece más lógico acercarse a esta discusión desde la óptica del «ser dinamismo estructurado capaz por sí mismo de pensar, elegir y crear»⁸⁸. Por tanto, el ser humano, en su constitución, está abierto a la relación con la Trascendencia. Desde la experiencia cristiana, la persona recibe una llamada de Dios para asemejarse a él. Este hombre que ha sido llamado, a su vez, posee las capacidades para llegar a Dios, movido por la gracia.

Hasta aquí es importante comprender que la antropología, para que exista el diálogo con la psicología y otras ciencias, debe estar abierta a la trascendencia. Puesto que, si consideramos que el hombre es cuerpo, mente/alma y espíritu, no puede quedar cerrado a lo físico y psicológico. A continuación, nos detendremos en el fenómeno de la enfermedad espiritual, cuyos motivos últimos son la negación por parte del sujeto de su apertura trascendente o dinamismo sobrenatural (mística natural) desde la profundización de sí mismo, y/o el pecado por el que se cierra a la gracia de Dios proveniente del Espíritu Santo (mística cristiana).

3. Freno a la semejanza con Dios: de la naturaleza caída a la enfermedad espiritual

3.1 Origen y significado de la enfermedad espiritual

El recorrido de nuestras explicaciones nos conduce a mantener que la enfermedad espiritual o pasión contiene la imagen, aunque distorsionada. También intuimos que el hombre no está cerrado definitivamente a ser semejanza con Dios pues es posible salir de tal sufrimiento. Con el fin de poder adentrarnos al final del trabajo en la terapia requerida para ello, hemos distinguido cuáles son los elementos espirituales del ser humano, y cómo estos tienen relación con el cuerpo y el alma/mente. Por lo que se refiere a las enfermedades, éstas pueden ser corporales, psíquicas y espirituales. En este trabajo nos referimos a estas últimas.

La expresión ‘enfermedad’ proviene del latín *infirmitas*, que significa falta de firmeza o salud. Los Santos Padres se refieren a ella como ‘pasión’ (*pathos*), indicando su aspecto pasivo y sufriente. A su lado, el vocablo ‘espiritual’ proviene de la voz latina *spiritualis*, o relativo al alma o espíritu. Como resultado, en nuestro trabajo pretendemos

⁸⁷ *Ibid*, 297.

⁸⁸ *Ibid*, 297.

ahondar en la ‘falta de salud en el alma’ del sujeto cristiano, comprendiendo que alma hace referencia a la totalidad del sujeto.

3.1.1 Significado en la Biblia y en los Santos Padres

Es preciso indicar que la falta de salud o muerte del alma posee dos significados. La muerte física, por corrupción natural, y la muerte moral, por el pecado⁸⁹. En este trabajo nos referimos al segundo aspecto, aunque el pecado no supone la única causa de la enfermedad espiritual, según nuestro modo de entender. No obstante, no es posible explicar el alma fuera del cuerpo, pues está íntimamente unida a él haciéndole vivir. De modo que las obras del alma o no importan o sólo por comunión con el cuerpo, según san Ireneo⁹⁰. El de Esmirna cree que el hombre que muere -por el pecado- lo hace en el cuerpo y alma. Nosotros hacemos derivar, a la luz de su argumentación, que excluir el cuerpo o la mente de la dinámica de semejanza hacia Dios, provoca la enfermedad espiritual.

El padre Orbe, comentando la antropología de san Ireneo, especifica que, cuando el cuerpo pierde el Espíritu queda a merced de la virtud natural del alma y sus leyes naturales, y acaba por corromperse⁹¹. El sacerdote religioso explica que Ireneo no encuentra sentido a la salvación del alma sino del cuerpo, y éste salvado de sí mismo, para revestir las cualidades del Espíritu⁹². En suma, señalar la falta de firmeza en el alma supone comprender que esta se une sustancialmente al cuerpo. De hecho, Ireneo justifica la importancia del cuerpo: «Siendo lo específico del hombre el plasma, externamente configurado según la humanidad de Cristo [...] El Verbo, pues, en virtud de su inmenso amor (al hombre) hízose lo que somos nosotros, para obtener que fuéramos lo que es El»⁹³.

Otro punto interesante de estudio es la atribución de la enfermedad a diversas causas según las culturas y las épocas diversas de la historia. Para ilustrar, en el Antiguo Oriente la enfermedad se imputaba a los espíritus maléficos o dioses irritados, a los que, para la curación, se les rendía exorcismos y sacrificios. Enfrente, los griegos no concebían la medicina como magia, sino como una ciencia positiva.

La revelación bíblica, en el pueblo de Israel, atribuye a la enfermedad un significado religioso referente a la salvación. Las narraciones del Antiguo Testamento no buscan

⁸⁹ Cf. Orbe, *Antropología de san Ireneo*, 433

⁹⁰ Cf. *Ibid*, 453.

⁹¹ Cf. *Ibid*, 465.

⁹² Cf. *Ibid*, 486.

⁹³ *Ibid*, 488.

explicar las causas naturales de la enfermedad, más bien qué significa la enfermedad para el que la sufre⁹⁴. Los textos revelan que todo hecho tiene una causalidad divina, existiendo un nexo entre la enfermedad y el pecado, por lo que la demanda de curación va acompañada de confesión de las faltas⁹⁵. Al mismo tiempo obliga al hombre, para elevarse a Dios, a transformar sus pasiones. Más adelante, en el cristianismo naciente, Clemente de Alejandría considera que las enfermedades o pasiones son deseos⁹⁶. Estas afirmaciones nos introducen en la conexión existente entre los elementos corporales, psicológicos y espirituales de la enfermedad espiritual.

3.1.2 Significado en la teología

Proseguimos con los autores escolásticos de occidente, que consideran varios sentidos en la enfermedad (psicológico, metafísico, espiritual y moral). Para santo Tomás, las pasiones del alma se comprenden de dos modos. Por una parte, son movimientos del apetito irracional, por cuanto no existe bien y mal moral. Por otra parte, están sometidas al imperio de la razón y de la voluntad, por lo que se da el bien o mal moral que es preciso discernir, combinando en el ser humano una orientación y dirección operativa inicial con el carácter procesual y progresivo de su ser⁹⁷. Más adelante, en el diálogo con la psicología, trataremos de discernir los movimientos de la razón y de la voluntad para considerar, entre otros aspectos, cuál es el grado de responsabilidad de la persona.

3.1.3 Significado en la psicología

La psicología moderna insiste en el mundo emocional y afectivo de las pasiones, que contrasta con una postura excesivamente racional de la experiencia moral y espiritual cristiana. Por tanto, en nuestro trabajo tendremos en cuenta ambos posicionamientos.

A continuación, presentamos una clasificación de las enfermedades espirituales que nos sitúe para comprender cómo frenan la dinámica de la semejanza hacia Dios. La categorización nos puede ayudar a descubrir la unidad y conexiones que existen entre el cuerpo, mente y espíritu, que nos preparen para un discernimiento de dichas enfermedades espirituales, entre las que elegiremos para nuestro trabajo la pasión del orgullo.

⁹⁴ Cf. León Dufour, “enfermedad”, 276.

⁹⁵ Así sucede en el episodio en el que el ángel Rafael (significa “Dios cura”) es enviado a curar a Sara (Tob 3, 17).

⁹⁶ Cf. Tomas Spidlik, *La espiritualidad del oriente cristiano* (Burgos: Monte Carmelo, 2004), 321.

⁹⁷ Cf. P. Carlotti, “pasiones”, en *Diccionario de Mística*, dir. L. Borriello, E. Caruana, M. R. Del Genio, N. Suffi (Madrid: San Pablo, 2009), 1408.

3.2 Clasificación de las enfermedades

3.2.1 División tricotómica

Al comienzo, conviene especificar que existen varias divisiones en torno a las dimensiones constitutivas de la persona, si bien nosotros en este trabajo hemos optado por la división tricotómica, cuya conjunción sería la «unión completa de cuerpo y alma en el espíritu»⁹⁸. Las enfermedades relacionadas con el cuerpo son la gula, la lujuria y la filargiria. Con todo, estos placeres corporales tienen relación con el alma, pues «no existe ningún placer del cuerpo solo»⁹⁹. Por su parte, las enfermedades vinculadas al alma son la acedia, la tristeza, la ira y el temor. Finalmente, en las enfermedades del espíritu distinguimos la vanagloria y el orgullo.

Todas las enfermedades de cuerpo, alma y espíritu están englobadas y nacen de una estima excesiva y desnortada del hombre hacia sí mismo, llamada filautía o amor propio, debido a la falta de fe y amor hacia Dios, a pesar de que el ser humano no se da el ser, sino que lo recibe de Él. Quien se mueve desde la filautía ha renunciado a vivir desde su espíritu, ha rechazado la dinámica o mística natural de apertura a la relación con Dios y también ha obviado la presencia del Espíritu Santo en su interior.

La clasificación de las enfermedades espirituales, realizada por Evagrio Póntico (siglo IV d. C.), ha sido la más acogida por los santos Padres. Juan Casiano y otros autores patrísticos difundieron la obra de Evagrio y su explicación de los espíritus malvados, plasmada hoy en occidente en “los siete pecados capitales”. En la Edad Media, santo Tomás de Aquino sintetizó el pensamiento patrístico del siglo IV en el marco de la estructura aristotélica, al mismo tiempo que lo desplegó en un estudio orgánico y sistemático. Esta serie de clasificaciones y derivaciones no son definitivas ni cerradas, pero ayudan a situar cada enfermedad; no obstante, es posible definir cada pasión por sí misma.

3.2.2 Enfermedades del cuerpo

La filautía origina el resto de las enfermedades espirituales. La primera es la pasión de la gastrimargía o gula, que busca el placer mediante la comida, en cuanto a la calidad o a la cantidad de alimento, alejándose del fin natural de nutrir el cuerpo; el deseo de consumirlo predomina sobre el deseo de Dios y sobre su uso eucarístico de alabanza a Él; provoca un

⁹⁸ Rivas Rebaque, 34.

⁹⁹ Damasceno, 120-121.

alejamiento de las realidades espirituales y un arrastre de las facultades hacia preocupaciones carnales.

La gula introduce la pasión de la lujuria o uso patológico de la sexualidad, encaminada solo al placer, negando la procreación y el amor mutuo¹⁰⁰. Además, evita, en un sentido místico, ser reflejo del amor de Cristo a su Iglesia, en un intercambio de dones. En la pasión de la lujuria «la inteligencia, la voluntad y la afectividad dejan de estar al servicio del espíritu, de estar informadas y ordenadas por él, para ponerse al servicio del deseo sexual en su búsqueda de placer»¹⁰¹. Los pensamientos y la imaginación alimentan la lujuria, reduciendo al otro a un objeto. A su vez, el orgullo, el juicio al prójimo y comer y beber demasiado favorecen el nacimiento de esta pasión.

La pasión de la filargiria o codicia se refiere al amor al dinero y a cualquier otra forma de riqueza material, en el afán de poseerlas y no deshacerse de ellas. Cercana a ella, la pleonexía o avaricia consiste en querer adquirir nuevas posesiones sin reparo. Ambas pasiones, en la proyección de un futuro incierto, muestran la actitud de mayor confianza en la riqueza que en Dios. Quien actúa así se aleja del objetivo natural de usar y compartir las riquezas para determinarse en un abuso insaciable y obsesivo de su goce y posesión. La codicia y la avaricia engendran ira, desdén y envidia en las relaciones, y miedo, ansiedad, angustia y tristeza en la propia alma.

Hasta aquí hemos expuesto las pasiones relacionadas con el cuerpo, en las que observamos cómo la persona orienta su deseo y energías a satisfacer las necesidades más sensibles (necesidades), obviando aspiraciones mayores en la persona (valores). A continuación, explicaremos cada una de las enfermedades del alma, también vinculadas con las pasiones corporales, cuyo rasgo principal es el rechazo del espíritu.

3.2.3 Enfermedades del alma

La tristeza llora por la pérdida de los bienes materiales y por la frustración de los deseos sensibles. Produce asimismo tristeza una venganza no satisfecha nacida de la ira que «manifiesta una reacción del yo frustrado en su deseo de autoafirmación [...] y reducido a menos de lo que él mismo se estima»¹⁰². En otras ocasiones, explica Larchet, son los

¹⁰⁰ Cf. Larchet, 153.

¹⁰¹ *Ibid*, 155.

¹⁰² *Ibid*, 181.

demonios los que causan esta tristeza. La tristeza según Dios es una virtud, y se refiere a la pena por la pérdida de la relación con Dios.

La acedia se encuentra cercana a la tristeza pasión. Es reconocida por los efectos que produce en la persona: insatisfacción vaga y general, ansiedad y pérdida del gusto por la realidad, buscando realizar tareas en lugares distintos al que corresponde. Avisa Larchet que arremete de modo particular contra quienes viven entregados a la vida espiritual¹⁰³. No es causada por un motivo preciso, aunque deriva de actitudes de búsqueda de placer y de falta de fe. Algunas de sus consecuencias son el activismo y una negligencia generalizada.

La pasión de la ira proyecta agresividad hacia el prójimo¹⁰⁴, al que considera causante de la frustración por no poder alcanzar un placer deseado. En concreto, se rompe la imagen que el sujeto había concebido de sí mismo, nacida del orgullo. Por otra parte, conforme avanza la pasión-ira se debilita la pasión-virtud que ayuda al hombre a luchar contra el mal.

El riesgo de una privación o de un sufrimiento provoca el temor. Tiene forma de virtud en cuanto que no quiere perderse a sí mismo, por lo que «se apega a la vida y al ser»¹⁰⁵; y, por otra parte, no quiere perder a Dios. Se considera una pasión cuando el temor, sobre todo a la muerte, procede del apego a este mundo (Cf. Hb, 2,15). Este sentimiento provoca que se abandone a sus propias fuerzas para intentar conservar sus bienes y así se aparte de Dios. Empuja a ello una imaginación que deforma la realidad y trae al pensamiento peligros que no son reales. En relación con el temor se encuentra la pusilanimidad, que se refiere al temor a ejecutar una acción. Es síntoma de falta de fe en Dios.

Estas pasiones más vinculadas al alma, además de las causas ya mencionadas, nacen de una mirada a la propia vida en la que no tiene cabida la mirada de Dios. Se caracteriza, de algún modo, por una visión de la realidad en la que Dios no es acogido, y el sujeto se vale meramente de las propias fuerzas.

3.2.4 Enfermedades del espíritu

Hay que mencionar asimismo las pasiones del espíritu, la cenodoxia y el orgullo. La pasión de la cenodoxia (vanagloria, vanidad) se comprende de dos maneras. La primera lleva al sujeto a enorgullecerse de los bienes que posee¹⁰⁶, recibidos de la naturaleza. La segunda forma nace de la jactación por sus virtudes o ascesis, ignorando a Dios. Ambas buscan la

¹⁰³ Cf. *Ibid*, 188.

¹⁰⁴ Cf. *Ibid*, 193.

¹⁰⁵ *Ibid*, 205.

¹⁰⁶ Cf. *Ibid*, 215.

admiración de los demás. La cenodoxia produce el apego al mundo y la distancia hacia Dios, al no considerar a éste como causante de los bienes que se poseen. Parece que podría relacionarse con aquellas personas que transitan por la mística natural, conscientes de su capacidad de trascendencia, pero que impiden que Dios derrame su Espíritu Santo sobre ellas.

En cuanto al orgullo, culmen de la vanagloria, concierne a la relación con los demás y a la relación con Dios. Por una parte, la persona orgullosa se considera superior a los demás, y por otra rechaza el auxilio divino como si no tuviera necesidad de él. La primera forma tiene su origen en la segunda. La pasión del orgullo podría relacionarse con la mística cristiana en cuanto que es común en personas que viven el compromiso de la fe y sienten que han avanzado en el camino espiritual. Al mismo tiempo, ponen su vida en las manos de Dios, pero en el fondo consideran que el mérito es de su propia capacidad. En nuestro trabajo pretendemos ampliar el concepto de orgullo, atribuyéndolo también al fenómeno de no apertura a la capacidad de trascendencia personal, por decisión personal o por motivos menos conscientes.

En síntesis, hemos intentado comprender cómo el ser humano está llamado a la semejanza con Dios y a la unión con Él, y cómo la enfermedad espiritual lo aleja de su fin. También hemos indicado cómo las pasiones, de naturaleza espiritual, contienen elementos corporales y psíquicos, pues el ser humano se integra en unidad. Más adelante intentaremos discernir dichas conexiones, tarea que realizaremos a partir de la enfermedad del orgullo, pues es la enfermedad más netamente espiritual y contraria al fin del ser humano que es la unión con Dios. Mediante ella comprenderemos que la enfermedad del alma contiene otros elementos corporales y psicológicos y, más aún, que es posible una terapia integral para ella.

3.3 Enfermedad espiritual del orgullo

El presente trabajo no puede abarcar todas las enfermedades espirituales. Hemos optado por el estudio del orgullo debido, en primer lugar, a que es una enfermedad referida al espíritu, siendo éste puerta de entrada de la vida teologal en la persona y, por tanto, dimensión del sujeto que permite la realización de su imagen y semejanza o la impide si está enfermo en su ser espiritual. En segundo lugar, porque muestra bien las dificultades de relación con Dios que provoca la enfermedad espiritual. De hecho, el orgullo distorsiona cuatro tipos de relaciones fundamentales para el desarrollo de la persona: la relación con uno mismo, con la realidad, con los otros y con Dios. En la relación con los demás, está impedido

para descubrir su propia imagen compartida en el otro, ni caminan juntos hacia la semejanza. Al mismo tiempo, estima ser superior, se compara -necesita crear jerarquías-, y se cree diferente, mediante el juicio y la crítica.

Desde otro punto de vista, si consideramos que la persona es relación y encuentro, y conoce a partir de tal dinámica, la enfermedad del orgullo le arrastra a ser “menos persona”. También le conduce a tratar a los demás como cosas, distorsionando el conocimiento de la realidad y de los otros. En contraste, las relaciones sanas con los demás ayudan a crecer humana y espiritualmente y a curar el orgullo. Por otra parte, el mandamiento principal cristiano es el amor a Dios y al prójimo (Cf. Mt 22,36-40).

3.3.1 El orgullo, freno a la unidad y a la semejanza divina

Después de definir el orgullo y justificar su elección, y antes de entrar de lleno en dicha enfermedad, consideramos también orgullo el no reconocimiento de alguna dimensión de la persona, como la parte espiritual o corporal, puesto que Dios ha creado al hombre en su totalidad. Por otro lado, pueden existir causas teológicas, filosóficas y antropológicas de la enfermedad, posiblemente mezcladas. Como consecuencia, orgullo sería asimismo afirmar que hay dimensiones en la persona que no influyen en la enfermedad espiritual, esto es, que esas dimensiones en el fondo no tendrían relación con Dios o no estarían orientadas hacia Él.

Al mismo tiempo que relacionamos el orgullo con la realidad de unidad en la persona, nos parece oportuno contrastarlo con la capacidad para abrirse a Dios, trascenderse o responder a la llamada divina hacia la semejanza (mística natural) que posee cada persona, y compararlo también con la acción directa de Dios (mística cristiana). Por esto, actitud orgullosa nos parece la “negación filosófica y antropológica” de la mística natural o apertura a la trascendencia en la persona, puesto que Dios es el creador de la naturaleza humana y en él ha dejado su huella. Al mismo tiempo, reconocemos síntomas de orgullo el no reconocer la actividad de Dios hacia las personas por medio de su espíritu, o sea, negar la mística cristiana o acción del Espíritu Santo en el espíritu del creyente. El motivo de tal sentencia es que el espíritu es la puerta de entrada para descubrir el *logos* o realidad profunda de las cosas, pues le abre a la dimensión trascendente.

3.3.2 La filautía, origen del orgullo

Como adelantábamos, la filautía se define como el amor a sí mismo, amor que puede estar ordenado o no. Existe la filautía virtuosa por la que la persona reconoce su verdadero

ser, y este en relación con Dios. Sin embargo, cuando alguien no reconoce su valor justo, y se desvincula de Dios se refiere a la filautía como vicio¹⁰⁷.

En el aspecto personal y con nomenclatura psicológica, la filautía virtuosa puede denominarse autoestima o valoración positiva y conocimiento de los propios límites. Por el contrario, la filautía egoísta es el movimiento de pretender existir por encima de los demás, mediante la captación o apoderamiento de aquello de la persona que conviene a la propia necesidad. En suma, la filautía impide la relación con Dios, encierra a la persona en su propio yo y la aleja del propio espíritu.

Además de ser fuente de las enfermedades espirituales, la filautía se relaciona de modo directo con el orgullo en cuanto que impide a la persona creer que es imagen y semejanza de Dios. Por esta razón, el sujeto no acoge ni vive desde el valor que Dios le otorga, sino simplemente desde el valor o no valor con el que él se define. En el fondo es como si él mismo se otorgara el ser. En otras palabras, orgullo se identifica con no descubrir a Dios dentro de sí ni verlo en las criaturas (su *logos*), utilizando mal sus facultades. En cuanto a la semejanza, consideramos también orgullo a la no aceptación de la llamada personal a vivir la filiación con Dios.

De manera análoga a la relación entre filautía egoísta y virtuosa, es preciso distinguir entre el orgullo pasional y el orgullo virtuoso. El orgullo auténtico es perfectamente compatible con la humildad, así la Virgen María en el canto del *Magnificat* (Lc 1,46-50) comprende bien su valor creado por Dios¹⁰⁸. En otras palabras, el término ‘orgullo’ indica un sentido fuerte del propio yo arraigado en la conciencia de la dignidad personal¹⁰⁹. En cuanto al orgullo nacido del vicio, éste es la perversión del amor de sí.

La etimología de la palabra ‘orgullo’ remarca el sentido de pérdida de facultades para conocer la realidad tal cual es. El término griego *hybris* hace referencia a la ambición del héroe que le hace caer en la *ate* (ceguera de la mente). Respecto al latín, *ad-mirare* acaba convirtiéndose en *in-videre*, por cuanto quien mira exclusivamente a sí mismo, acaba por no conocerse. A continuación, indagaremos en el carácter relacional del orgullo.

¹⁰⁷ Cf. Rómulo Ramírez Daza y García, “Eros, Filía y Filautía en Aristóteles. Relaciones y diferencias en la afectividad de la persona”, *Metafísica y Persona* 18 (2017): 11-33.

¹⁰⁸ Cf. León Dufour, “orgullo”, 618.

¹⁰⁹ Cf. S. Majorano, “orgullo”, en *Diccionario de Mística*, 1337.

3.3.3 Manifestaciones del orgullo en el sujeto

En el plano psicológico, la persona orgullosa, tras una frustración o cuando alguien la critica, se entristece y absolutiza sus posturas, atribuyéndose los progresos, y desacreditando a los demás por sus escasos progresos humanos y espirituales. En contraste, se alegra cuando triunfa y hace públicos los logros, aunque por esta razón el orgullo se disimula y cuesta reconocerlo. Respecto a la imagen de sí, se produce la pérdida progresiva de la razón, existiendo una diferencia entre aquello que el sujeto cree ser y lo que realmente es. Como resultado desarrolla un patrón general de grandiosidad y falta de empatía, convirtiéndose en explotador y desarrollando actitudes arrogantes¹¹⁰.

En el plano espiritual, en cuanto a la relación con los “prójimos”, los débiles son reducidos a servidumbre (Ejemplo: la esclavitud de los israelitas en Egipto, Éx 1), volviéndose el corazón insensible (Sal 119,70). Su *modus operandi* es la devaluación de los otros mediante la crítica agresiva, por miedo a que la imagen que pretende dar de sí quede destruida. Ahora bien, cuando la persona es contestada por los otros, se vuelve sensible y susceptible, y desarrolla mayor agresividad hacia ellos, impidiéndole reconocer sus errores y pecados y pedir perdón por ellos¹¹¹. Una consecuencia importante es que la soberbia¹¹² queda oculta en el alma.

Conforme la Biblia, la soberbia asume varias formas¹¹³. El vanidoso que ambiciona honores y grandezas (Lc 14,7; Mt 23,6); el insolente de mirada altiva (Prov 6,17); el rico arrogante que hace ostentación de su lujo (Am 6,8); el hipócrita que hace todo para ser visto (Mt 23,25); el fariseo que confía en su pretendida justicia y desprecia a los demás (Lc 18,9-14); el soberbio que, rechazando toda dependencia, pretende ser igual a Dios (Gn 3,5).

3.3.4 Relación con otras enfermedades espirituales

La inclusión de este apartado responde al fin del diálogo interdisciplinar, pues siendo el orgullo una enfermedad del espíritu, se relaciona con enfermedades del alma y del cuerpo. Así, el orgullo es el origen de todas las enfermedades espirituales y también su culminación. Aparece a continuación de la vanagloria, cuando ésta ha llegado a cierto grado, y se relaciona con ella en cuanto que se atribuye cualidades y virtudes que no posee. En cuanto a su relación

¹¹⁰ Cf. “Narcisismo”, *Guía de consulta de los criterios diagnósticos del DSM 5*. (Arlington: American Psychiatric Association, 2013), 365-366.

¹¹¹ Cf. Rivas Rebaque, 144-145.

¹¹² Utilizamos los términos ‘orgullo’ y ‘soberbia’ como sinónimos.

¹¹³ Cf. León Dufour, “soberbia”, 864.

con la ira, indica san Gregorio de Nisa que «aquel que ha perdido y destruido su amor al hermano [...] conserva contra su prójimo un odio oculto»¹¹⁴ contra el que se proyecta agresividad al considerarlo causante de la frustración por no poder alcanzar un placer deseado.

Respecto a la relación con la enfermedad espiritual de la envidia, en ambas el otro aparece como un rival, y es objeto de dominio o seducción. La persona envidiosa y orgullosa quiere ser preferida, y necesita la confirmación de los demás. Quien es orgulloso cree que los demás le tienen envidia por ser como es, especial; a su vez envidia a los demás.

Se relaciona con la acedia en cuanto que la persona orgullosa se olvida de su ser profundo e ignora su espíritu. Se vincula con el temor, pues el orgullo esconde una inseguridad de fondo y “miedo a ser” que le hace proyectar hacia fuera los miedos profundos, y se sitúa por encima de ellos para que no descubran su fragilidad. Asimismo, se relaciona con la codicia, de manera que el hombre dominado por la vanidad busca el poder como forma máxima de admiración. Por otra parte, si se libera de la codicia se hará pobre y se volverá humilde, remedio de la soberbia. El orgullo, por fin, favorece el nacimiento de la lujuria.

En definitiva, podemos justificar la elección de la enfermedad del orgullo en cuanto que empaña la imagen del ser del hombre y dificulta su semejanza con Dios, impidiendo la relación. En concreto, la persona orgullosa cierra su espíritu tanto en el camino de la mística natural como de la mística cristiana, obviando su finalidad sobrenatural y la posibilidad de transformación por el Espíritu Santo, y utilizando mal sus facultades naturales. Sin embargo, las causas de tal pasión no son simplemente espirituales, de ahí la necesidad del diálogo con otras ciencias de la persona.

¹¹⁴ Gregorio de Nisa, *Sobre la vocación cristiana*, 98.

CAPÍTULO SEGUNDO: CONFLUENCIAS ENTRE ESPIRITUALIDAD Y PSICOLOGÍA QUE AYUDAN EN LA COMPRENSIÓN DEL ORIGEN DEL ORGULLO EN LA PERSONA Y PREPARAN A SU DISCERNIMIENTO Y TERAPIA

La persona camina hacia la semejanza con Dios, desde la unidad, pues la salvación se produce en la persona entera. El orgullo frena la dinámica de la semejanza, bien porque niega la llamada divina y la capacidad de trascendencia del ser humano, bien porque rechaza la unidad de la persona y considera que la relación con Dios es exclusiva de la dimensión espiritual o, por el contrario, se cierra a dicha dimensión.

Vamos a acercarnos de nuevo a las ideas de semejanza y de unidad, esta vez para descubrir las confluencias que existen entre la dimensión espiritual y psicológica en ambos aspectos, y así favorecer después el discernimiento y la terapia de la enfermedad espiritual del orgullo.

1. Confluencias en cuanto a la unidad de la persona

1.1 Dimensiones corporal, psicológica y espiritual del orgullo

Estimamos necesario establecer conexiones entre la dimensión corporal, psicológica y espiritual de la persona, dentro de la enfermedad espiritual del orgullo, para posibilitar el discernimiento y la terapia. En el plano físico el orgullo puede manifestarse en rigideces corporales y en gestos de altivez. En cuanto al plano corporal-psicológico en la infancia y en la juventud el sujeto se conoce a sí mismo a través de lo que los otros le devuelven de él (espejo). Por otra parte, piensa que todo gira en torno a sí, creyendo que los demás existen

en función de él. De modo que incorpora al objeto, al otro, a sí mismo, considerando que este es inferior y él superior, captándolo para sí como “su cosa”. Tal comportamiento es común igualmente en la relación con Dios. En suma, el sujeto se preocupa fundamentalmente de sus propias necesidades.

Este movimiento de índole natural, llamado a ser educado en la apertura al otro y al Otro, puede volverse crónico, desarrollando la persona una proyección¹ de sus necesidades en los demás, las cuales satisface y así muestra su superioridad ante ellos. Comienza a pensar que tiene una capacidad casi ilimitada. Sin duda, esto provoca una percepción ofuscada de la verdad. Respecto a la relación con Dios se niega a ver que en su ser existe Otro, obvia que es constituido a su imagen y semejanza, y nace el orgullo con relación a Él.

En el caso de que un individuo haya sentido falta de amor en la infancia, ha podido desarrollar baja estima y la negación de sus necesidades, ante los demás y ante Dios, concretándose en la actitud de humillación. Esta falta de valor se convierte en un intento de buena estima de sí que favorece el nacimiento del orgullo.

En la Biblia no encontramos un término propio para designar el orgullo, aunque lo caracteriza partiendo de dos actitudes. En primer lugar, la *parresía*, que se expresa en tener el rostro levantado, comunicación abierta, libertad de lenguaje y de comportamiento (Cf. Hch 18,1-8). En segundo lugar, la *kaukthesis*, que significa gloriarse de alguna cosa para existir uno frente a sí mismo, frente a los otros y frente a Dios (Cf. Ez 16,49-50). Esta gloria será noble o vana, según se alimente de Dios o del hombre. En el aspecto noble, el pueblo de Israel se siente orgulloso de su elección (Cf. Bar 4,2ss; Sal 119,46). Sin embargo, del orgullo a la soberbia no existe apenas distancia, y así el orgullo puede convertirse en vanidad.

Más adelante, en la tradición cristiana de occidente, vanidad y orgullo se unieron en orgullo, mientras que en oriente se distinguen. Como hemos apuntado, ambas son hijas predilectas de la filautía o egoísmo. La vanidad resulta más externa y el orgullo o soberbia más interno. En cuanto a la tradición monástica, el monje que busca ser perfecto ignora que, por esta razón, ha caído en el orgullo. En el fondo pretende controlar su cuerpo, se obsesiona con él, y su espiritualidad depende de dicho control; la carne se convierte en sinónimo de pecado. Esta actitud es fruto de una visión dualista de la persona, que contrapone espíritu y cuerpo, cuando la relación con Dios se produce desde toda la persona o no se produce, pues

¹ Cf. Enrique Pallarés Molíns, *Los mecanismos de defensa* (Bilbao: Mensajero, 2008), 27-43.

es una unidad. Curiosamente, es la pasión más difícil de detectar, ya que es provocada por la inactividad de las pasiones o por creer que se ha vencido todas.

En el plano moral, la soberbia se comprende en relación con los demás, a los que desprecia desde el convencimiento de que es superior. Por otra parte, se atribuye todo el bien a sí mismo, reduciendo el misterio de la donación gratuita respecto a Dios. Existe, por tanto, un fundamento de pelagianismo, por lo que la persona confía solo en las propias fuerzas rechazando lo que está inspirado por el Espíritu Santo. En resumen, se vuelve orgulloso cuando ignora la fuerza de Dios o desprecia la debilidad humana.

En el ambiente actual es posible constatar, fuera e incluso dentro de la Iglesia, que Dios no supone el centro vital de las personas y que este hecho se puede considerar como indicio de dichas enfermedades². Pensamos que pueden existir condicionamientos psicológicos, conscientes o inconscientes, ambientales y de otro tipo, que dificulten el normal desarrollo de la vida espiritual y que aporten factores causales a dichas patologías espirituales.

Esta postura contrasta con «el cristianismo primitivo [que] explicaba las enfermedades psíquicas desde parámetros exclusivamente sobrenaturales»³. Sin embargo, hoy a casi nadie se le ocurre aventurarse en este diagnóstico. De tal manera que la misma capacidad de adaptación que siglos más adelante tuvo el cristianismo para explicar lo humano también desde categorías racionales, hoy es ineludible para el diálogo con las ciencias humanas, que tienen mucho que aportar a la visión religiosa y espiritual del hombre.

Entonces, el diálogo interdisciplinar entre la teología espiritual y las ciencias humanas se orienta hacia las causas de la enfermedad, más también a los remedios que favorecen el restablecimiento de la salud original. Opinamos que existe interconexión entre las causas más humanas y los remedios espirituales, y viceversa.

Cabe añadir que las enfermedades espirituales se explican a veces mediante la analogía de las enfermedades corporales utilizando el vocabulario de la patología corporal, siendo los santos Padres quienes primero utilizan la imagen de la enfermedad espiritual para indicar el grado de alejamiento del cristiano de Dios. Se debe, según el profesor de Patrología de la facultad de Comillas, a que el cristianismo toma del judaísmo su preocupación por lo referente a la salud⁴. Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento el símil de la salud

² «El hombre caído no es consciente de manera espontánea de su estado espiritual». Larchet, 11.

³ Rivas Rebaque, 70.

⁴ Cf. *Ibid*, 13.

y enfermedad es puesto en boca de Dios y de los creyentes para referirse a la relación con Dios.

1.2 Unidad entre la naturaleza espiritual y la naturaleza psicológica de la enfermedad espiritual del orgullo

Debajo de la división tricotómica subyace la triple naturaleza, física, psicológica y espiritual; explican la única naturaleza humana. Es cierto que el hombre está llamado a la naturaleza divina por participación, a partir de su espíritu, del Espíritu de Dios. Sin embargo, el hombre posee en sí mismo una única naturaleza, la humana; por lo tanto, entre la naturaleza corporal, psicológica y espiritual, estudiadas por distintas ciencias, debe existir una conexión. El apartado actual tiene como objetivo aproximar la naturaleza psicológica y la naturaleza espiritual del hombre respecto a la enfermedad del orgullo.

Por lo que se refiere a las causas del orgullo, encontramos que existen causas más conscientes, como el pecado, y otras menos conscientes o inconscientes, como la afección desordenada. La falta de Adán y Eva provoca la naturaleza caída del ser humano. En consecuencia, el pecado original tiene parte de consciencia colectiva, pues forma parte del credo de la Iglesia, y parte de inconsciencia personal, ya que cada persona ignora la razón individual de dicho pecado heredado al nacer. Por esto, vamos a designar también al pecado original como ‘herida ontológica’.

El pecado original, borrado en el bautismo, deja unas secuelas en la naturaleza caída, que traducimos al lenguaje psicológico como estilos defensivos, o modos de ser mediante los cuales las personas tratan de conservar su vida y responder a las propias necesidades, mientras van descubriendo el mundo que les rodea y los otros con quienes compartir su propia existencia. Tras el pecado original, antes o después, se produce el pecado personal, que responde a una elección libre.

Sin embargo, el sujeto es movido igualmente por causas inconscientes debido a las experiencias personales que no ha llegado a integrar y que quedan en una zona oculta personal. Tanto las razones conscientes como las inconscientes pueden empujar a la persona al distanciamiento de Dios y a interpretar la vida exclusivamente desde el propio yo. En este caso, la naturaleza caída se inclina hacia la enfermedad espiritual del orgullo, mientras que el estilo personal se convierte en un trastorno, concepto que especificaremos en el siguiente apartado.

A propósito, no buscamos establecer una analogía entre las realidades espirituales y las psicológicas, simplemente pretendemos establecer conexiones que den contenido al diálogo interdisciplinar entre la teología y la psicología. Por esto rogamos al lector que realice el doble esfuerzo, el de no equiparar ambas realidades, y el de conectar lo diverso. Importa comprender que la enfermedad del alma está entre lo especulativo/metafísico y lo psicológico/espiritual.

Recapitulando, relacionamos la naturaleza caída con el estilo defensivo de personalidad, en cuanto que las personas nacemos con una naturaleza propia, que se manifiesta en un estilo particular de ser persona. Más adelante, el estilo puede convertirse en un trastorno de personalidad, igual que tras la naturaleza caída la persona puede enfermar espiritualmente. Esto es, la enfermedad espiritual no es natural al ser humano, como tampoco un estilo de personalidad ha de desembocar en un trastorno.

Dicho esto, nos preguntamos si la persona es responsable de la enfermedad. Referido al orgullo, ¿es una elección libre ser orgulloso? Para responder, nos apoyamos en la experiencia de que la persona está inclinada, por una parte, por su pecado, y por otra por la historia propia. Sin embargo, no pensamos que esté condicionada por su naturaleza caída ni por su estilo de personalidad. Para terminar este apartado, consideramos que junto a la realidad espiritual de ‘pecado’, que impide la semejanza con Dios y es causa de enfermedad, es preciso fijarnos en conceptos psicológicos de ‘estado egoico’ y ‘herida’, pues las realidades espiritual y psicológica guardan relación.

1.2.1 Pecado original y estado egoico

Hemos establecido que el hombre es destinado a la deificación por participación, desde la iniciativa divina, pero que el pecado lo aleja de su fin. Ciertamente la Iglesia explica bien el estado de naturaleza caída del ser humano debido al pecado original, su transmisión y remedio en el bautismo. No obstante, existe poco diálogo con algunas ciencias de la persona que explican desde otros ángulos los efectos de la naturaleza caída, entre otros la personalidad egoica del niño, manifestada en los estilos de personalidad.

Parece necesario establecer un diálogo entre la psicología del desarrollo y el impulso del bautismo en la vida espiritual de cada persona, pues es evidente que pronto la confianza básica se daña y entorpece la gracia del bautismo llamada a crecer en la vida cristiana. Resulta evidente que toda persona experimenta alguna carencia en la confianza a lo largo de

su infancia. En este punto es importante aplicar la doctrina que explica que el bautismo borra el pecado original, pero no sus consecuencias⁵.

Desde otro ángulo, en psicología el pecado original concuerda con una estructura psíquica que se desarrolla espontáneamente, que se puede llamar ego⁶, carácter o personalidad, que convertida en trastorno se afana por afirmarse a toda costa. Por otro lado, la teología espiritual explica que todas las pasiones tienen su raíz en el amor egoísta o filautía. La pregunta imprescindible que cabe realizarse es de dónde procede la filautía, y si, de la misma manera que hemos explicado que procede del pecado, junto a ello hemos de buscar las raíces de antropología psicológica.

1.2.2 Pecado personal y herida existencial

Para ahondar en las causas psicológicas, es preciso señalar que el niño tiene necesidad de ser reconocido por las personas importantes para él. Cuando no es así se produce el desapego, debido a la falta de atención hacia su persona, instalándose en él una imagen negativa de sí. Con el tiempo puede llegar a formar una fachada de solidez, que resulta ser solo una “impresión de existir” y ser feliz, con expresiones desarmoniosas y enfermizas, como una necesidad desmedida de afecto. Entre otras consecuencias, en la persona adulta se puede establecer un movimiento de dominación hacia los demás (trastorno) u orgullo, procedente de esta “herida de no existencia”⁷. A pesar de todo, es necesario afirmar que la herida no tiene por qué constituir un trauma, sino que refleja la indignancia en la que cada humano vive por el hecho de existir y no estar en su lugar definitivo.

El psicoterapeuta austríaco Adler descubre en la persona «un sentimiento o complejo de inferioridad, por un lado, y un afán de hacerse valer, por otro»⁸. Más allá de una analogía artificial podemos establecer una doble conexión, por una parte, entre el complejo de inferioridad como efecto del ser caído, y, por otro lado, entre el deseo de hacerse valer como impulso que nace de la llamada a la semejanza divina. Explica Adler que de este sentimiento

⁵ *Catecismo de la Iglesia Católica*, 3ª ed. n. 402-409 (Getafe: Asociación de Editores del Catecismo, 1993), 95-97.

⁶ Para la teoría del “eneagrama” la pasión se genera como consecuencia de una determinada visión cognitiva distorsionada y fija de la realidad, llamada fijación. Acontece en los 5 primeros años de vida y se pierde el contacto con el ser personal. El camino es transformar el ego para volver a vivir desde el ser que participa en el Ser. Cf. Manuel García Hernández, *Las pasiones que nos dominan* (Bilbao: Desclée De Brouwer, 2019), 70-76.

⁷ Cf. Obra colectiva realizada por PRH-Internacional, *La persona en crecimiento* (Madrid: sin editorial, 2000), 178-189.

⁸ Cañas, 251.

de inferioridad se generaría una fuerza impulsora para todo progreso y todo logro humano, pero «cuando se da una sobrecompensación del complejo de inferioridad se genera el sentimiento de superioridad, y ambos, inferioridad y superioridad, guardan una estrecha relación»⁹. El problema de la persona se origina por la combinación de la mera autoestima y la no acogida del valor que procede de Dios, lo que le impide crecer en el ser y vivir como hijo de Dios. Tal explicación, sin duda, añade información para profundizar en las causas de la enfermedad espiritual del orgullo.

Al mismo tiempo, aunque el niño recibe en el bautismo la totalidad de la filiación divina, en su psicología una parte de su ser aún no ha emergido. En este camino de autotranscendencia y divinización el sujeto debe tomar conciencia de su naturaleza frágil y pecadora, comprender que esta tiene unos límites y que, tal vez, ha sufrido alguna herida en su existencia no recibiendo aquello que en la infancia necesitaba. Además, la incapacidad para reconocer la propia naturaleza lleva al ser humano a construirse una imagen de sí sobrevalorada (mecanismo de justificación) o negativa (mecanismo de desvalorización), signo de la enfermedad espiritual del orgullo.

Hay que mencionar que los síntomas en la edad adulta para reconocer que la persona ha sido herida en su existencia de niño son las reacciones desproporcionadas, la transferencia (atracción o rechazo), el miedo de no ser amado, la frustración (expectativa muy grande), la culpabilidad y los mecanismos de defensa. Con esto queremos aclarar que en el dinamismo y en la semejanza hacia Dios algunos problemas personales pueden provocar el nacimiento de las enfermedades espirituales. Entonces resulta que, además de la imagen y semejanza dañada por el pecado y el hecho de vivir cerrado a la trascendencia, la ‘herida existencial’ también dificulta el crecimiento de la persona.

Por otro lado, aunque la herida puede atenuar la responsabilidad, el sujeto no deja de ser libre para acoger la gracia de Dios o rechazarla, por cuanto el pecado personal es una respuesta posible a la iniciativa de Dios. De hecho, una herida existencial también puede ser provocada por una actitud irresponsable por parte de la persona.

1.2.3 Aproximación entre naturaleza caída y estilo de personalidad, y entre enfermedad espiritual y trastorno de la personalidad

La naturaleza caída y la enfermedad espiritual son realidades referentes a la naturaleza espiritual del sujeto, mientras que el estilo y el trastorno de personalidad se

⁹ *Ibid*, 252.

enmarcan en su naturaleza psicológica. En este apartado deseamos profundizar en la idea antes expuesta de la convergencia entre naturaleza caída y estilo de personalidad, y entre la enfermedad espiritual y el trastorno de personalidad.

La psicología psicodinámica de la *Escuela de Rulla* rescata del psicoanálisis los conceptos de estilo y trastorno. El estilo de personalidad, *expresión* de la naturaleza caída en nuestro argumento, conlleva la dificultad que experimenta toda persona para considerarse de modo natural imagen y semejanza de Dios (herida ontológica). Sin embargo, el trastorno es *expresión* de la enfermedad que provoca que la persona, sea creyente o no, se cierre a tal condición. Esto es debido a que el estilo tiene carácter positivo y flexible, mientras que el trastorno asume un color negativo e inflexible.

Recapitulando parte de este trabajo, hemos observado cómo la persona, en su apertura a la trascendencia y su dinámica de trascendencia teocéntrica, está capacitada en su naturaleza para crecer en la semejanza hacia Dios. Esto es, no solo habilitada, sino con capacidades concretas para ello. Siguiendo con nuestra hipótesis de unidad del ser humano en cuerpo, mente y espíritu, dicha naturaleza no solo es espiritual, sino también psicológica. Por tanto, la naturaleza psicológica, que nombraremos *estilo de personalidad*¹⁰, convive con la naturaleza caída del ser humano. Por consiguiente, también refleja, de alguna manera, la imagen distorsionada de Dios en cada uno, y la pérdida de la semejanza. Tal vez esta realidad se descubre en cuanto los estilos son patrones *defensivos* de personalidad que tratan de salvaguardar la propia vida y, por tanto, con una posible inclinación al egoísmo.

La aserción de que existen estilos o tipos de personalidad puede sonar determinista, sin embargo, la psicología evidencia que existen rasgos compartidos por los individuos. Tales estilos o rasgos proceden de causas multifactoriales como la genética, el propio carácter, experiencia de vida y, añadimos nosotros, las consecuencias de la humanidad caída por el pecado original¹¹. Por tanto, acercarnos a los estilos de personalidad, entre otros factores, aportará luz acerca de cómo está constituida la naturaleza caída en la doctrina cristiana.

¹⁰ Cf. Wikipedia “Psicología de la personalidad”. El estilo proviene de la rama de la psicología que estudia la personalidad y su variación entre los individuos, siendo Gordon Allport uno de sus mayores representantes. Cf. Theodore Millon, “Normalidad frente a patología”, *Trastornos de la personalidad en la vida moderna*, 2ª ed. (Barcelona: Masson, 2006), 11-13.

¹¹ Otras explicaciones: La caída original según el Eneagrama es la desconexión con las *Ideas Santas*. Propone 9 modelos psicológicos y espirituales situados en un mapa que aborda el estudio de las nueve personalidades y caracteres. Cada personalidad está dominada por una pasión. Cf. García Hernández, *Las pasiones que nos dominan*, 14.

La personalidad está formada por el temperamento, que responde a disposiciones biológicas, y por el carácter, que sucede durante el crecimiento y se construye por las normas sociales. Se define por unos u otros rasgos; cada rasgo de personalidad «es un patrón duradero de comportamiento que se expresa a lo largo del tiempo y en distintas situaciones»¹². La conjunción de rasgos establece un estilo, cuando la personalidad es ajustada, y un trastorno cuando la personalidad es desajustada¹³. El primero es de tendencia flexible y el segundo inflexible¹⁴. De ahí que el estilo narcisista proyecta confianza mientras que el trastorno narcisista proyecta omnipotencia; el sujeto que tiene estilo narcisista *admira* al otro, mientras que quien padece el trastorno lo *envidia*.

La personalidad normal o ajustada (patrones, estilos, rasgos, tendencias, síntomas), puede generar, después de una disfunción leve y etapa de angustia, un trastorno (neurosis, disfunción moderada). De ahí pasaría a un disfuncionamiento, y podría acabar en enfermedad (disfunción grave, psicosis). En consecuencia, la enfermedad espiritual habría que relacionarla, trasladándolo a la psicología, con el trastorno y el disfuncionamiento, pues el sujeto sigue poseyendo capacidades libres, aunque estén mermadas.

Por esto, el estilo defensivo abre la posibilidad de relación con Dios, pero quien padece trastorno tiene más dificultades para tal relación, pues su capacidad para leer la realidad, y para encontrarse con los otros y con el Otro, disminuye. De hecho, la persona con trastorno tiende a autocentrarse (filautía), mientras los demás pierden importancia para ella, lo que puede contribuir al nacimiento de la enfermedad del orgullo. Otro asunto es el grado de responsabilidad que un sujeto tiene cuando su estilo desemboca en trastorno, y si las causas son psicológicas, espirituales o de otro tipo.

1.2.3.1 Conexión entre la enfermedad espiritual del orgullo y el trastorno de personalidad narcisista

Llegados a este punto es preciso recordar de nuevo y aplicar que solo pretendemos establecer conexiones entre la enfermedad espiritual del orgullo y algunos trastornos de la personalidad con rasgos de orgullo, sin ningún objetivo mayor. Antes de avanzar en el razonamiento, indicamos que existen distintas perspectivas dominantes en el estudio de la personalidad: psicodinámica, biológica, interpersonal y cognitiva. En nuestro trabajo nos

¹² Millon, 36.

¹³ Cf. *Ibid*, 36.

¹⁴ Cf. Vicente E. Caballo, José Luis Guillén E Isabel C. Salazar, “Estilos, rasgos y trastornos de la personalidad: interrelaciones y diferencias asociadas al sexo”, *Psico*. Vol 4, nº 3 (2009), 320.

apoyamos principalmente en la perspectiva psicodinámica, que pone la atención en la primera infancia y desarrollo¹⁵, aunque en este apartado nos ayudemos de cada una de ellas. La enumeración de las distintas perspectivas nos ayuda a comprender cómo los factores que influyen en la constitución de una u otra personalidad son múltiples. De ahí deducimos que estas experiencias facilitan más o menos el nacimiento de la enfermedad del orgullo, se trate de una experiencia que ha limitado más o menos la libertad del sujeto.

En un primer paralelismo entre la enfermedad espiritual del orgullo y los estilos de personalidad cabría identificar esta pasión con la personalidad narcisista. A la vez, estimamos que tanto el estilo narcisista como el paranoide, convertidos en trastornos, comparten un conjunto de rasgos muy afines a las actitudes de una persona orgullosa, sin que estos estilos condicionen a la persona a adquirir tal enfermedad espiritual. Es así como una persona orgullosa podría ser evaluada psicológicamente como poseedora de un estilo que no se corresponde al narcisista ni al paranoide; a su vez, pensamos que padecer un trastorno no determina para desarrollar una enfermedad espiritual; mas un trastorno puede ser causa o consecuencia de una actitud orgullosa.

En otro orden, Millon en su *Tratado acerca de los trastornos de la personalidad* establece diez tipos de personalidad, que algunos autores han relacionado de manera directa con las enfermedades espirituales o pecados capitales¹⁶. La personalidad narcisista, en su variante de trastorno, establece analogía con los rasgos de la enfermedad espiritual del orgullo, puesto que quien la posee se considera superior a los demás, fantaseando con un poder casi divino que contrasta con la realidad. Los narcisistas, al pensar en la inferioridad o mediocridad de los otros los miran con desprecio¹⁷. Quien padece este trastorno utiliza los mecanismos de racionalización, por el que elaboran razones que excusan su falta de consideración y su actitud de superioridad.

En el origen del narcisismo el sujeto guarda la mirada sobrevalorada de su madre hacia él¹⁸. Superada la niñez, una vez satisfechas las necesidades básicas, la búsqueda de la autorrealización pasa a un primer plano, así como «las patologías relacionadas con ese tipo de búsqueda, incluido el trastorno narcisista de la personalidad»¹⁹. El estilo narcisista puede

¹⁵ Cf. Millon, 38.

¹⁶ Por ejemplo, García Hernández, en su libro *Las pasiones que nos dominan*.

¹⁷ Cf. Millon, 345.

¹⁸ Cf. *Ibid*, 345.

¹⁹ *Ibid*, 348.

convertirse en un trastorno, esto es, de la estima normal de sí la persona puede pasar al sentido exagerado de la propia valía²⁰. Millon agrega que «dado que el narcisismo está íntimamente conectado con la percepción de uno mismo, *demasiado puede ser tan patológico como demasiado poco*»²¹, aserción que abre la posibilidad de relación entre el narcisismo con el factor psicológico de la desvalorización y con el fenómeno espiritual de la falsa humildad.

A propósito de esto, nos parece oportuno establecer relación entre los tipos de personalidad narcisista, desde sus diversas perspectivas, con cualidades de personajes bíblicos que expresan la dimensión religiosa, para conectar, de manera gráfica, las actitudes psicológicas con las actitudes espirituales. Por lo que se refiere a la clasificación descubrimos tipos de narcisistas, como existe tipología en el orgullo, cuya comparativa es reconocible en algún protagonista de la Escritura.

Primero distinguimos quien no tiene escrúpulos, es indiferente a la verdad y atormenta a los débiles, reconocible en el tipo fariseo que llena de pesadas cargas y fardos sobre los demás (Mt 23,4). Después, el compensador, que se siente herido a edad muy temprana, e intenta compensar con ilusión de superioridad y es hipersensible a las reacciones de los demás, cuya personalidad cabría proyectar en el comportamiento del rey Herodes en su encuentro con Jesús (Lc 23,8ss). A continuación, el apasionado, como el rey David, que usa de la seducción erótica (2Sam 11,4). Y finalmente, el elitista, con una agresividad muy acentuada, que magnifica sus limitados logros, como pudo suceder a Pilato cuando se atribuyó la potestad de liberar o condenar a Jesús (Jn 19,10). En cuanto a la moralidad y los valores, el narcisista los recibe como «cortapisa a su ilimitado deseo de omnipotencia»²².

La perspectiva psicodinámica explica que en el niño existe una sobrevaloración parental a fin de disculpar y olvidar todas sus limitaciones. Por lo cual, es amado por cualidades imaginarias en lugar de por su propio sí mismo, y es impulsado desde pequeño a “hacer alguna cosa importante”. De tal modo desarrolla la idea de que los que se relacionan con él deben ser perfectos (*Te doy gracias porque no soy como los demás hombres*; Lc 18,11).

Atendiendo al aspecto interpersonal, a quienes padecen este trastorno les aterroriza la dependencia y realizan la adaptación a través de la competición. A su vez, sienten que

²⁰ Cf. *Ibid*, 348.

²¹ *Ibid*, 348.

²² *Ibid*, 360.

pueden actuar con impunidad, por ser especiales (*Lían fardos pesados y se los cargan a la gente en los hombros, pero ellos no están dispuestos a mover un dedo para empujar*; Mt 23,4). Quienes padecen este trastorno no tienen empatía y censuran a los demás por la mínima imperfección (*Sácate primero la viga del ojo; entonces verás claro y podrás sacar la mota del ojo de tu hermano*; Mt 7,5). Junto a esto, suelen temer que se utilice la intimidad para controlarlos, lo que dificulta para el acompañamiento espiritual; también les caracteriza el tratar a los demás como objetos; asimismo, quieren dar apariencia de controlar cada situación.

En cuanto al enfoque cognitivo, las personas con trastorno narcisista recuerdan el pasado tal y como les gustaría que hubiera sido, no como fue en realidad, por cuanto tienen dificultad para el examen de conciencia. (*¿Hubo un profeta que vuestros padres no persiguieran?*; Hch 7,2). Además, actúan como si su mera voluntad ya cambiara la realidad, y amplifican lo que les diferencia de los demás (*Alargan las filacterias y agrandan las orlas del manto*; Mt 23,5).

Dentro de la perspectiva evolutiva y del neurodesarrollo, los narcisistas no desarrollan la motivación porque su modo de ser es suficiente, dificultando el progreso espiritual, la humildad, la ascesis y la conversión. Por otra parte, es difícil que se sientan indefensos o desesperanzados, ya que cuentan con muchos niveles de defensa (*Médico, cúrate a ti mismo*; Lc 4,23). Respecto a los acontecimientos traumáticos, estos sacuden sus presunciones y fantasías, y se preguntan por qué les sucede a ellos, pudiendo llegar a devaluar áreas en las que antes destacaban²³; así, por ejemplo, en la vida espiritual, pueden devaluar la castidad cuando consideran que no pueden “controlar” su afectividad, en lugar de ser humildes y pedir ayuda.

1.2.3.2 Conexión entre la enfermedad espiritual del orgullo y el trastorno de personalidad paranoide

En la personalidad con trastorno paranoide no es tan clara la relación con el orgullo como en el trastorno narcisista, en cambio refleja muy bien la influencia de los pensamientos en el origen de la enfermedad espiritual. Quien sufre paranoia en grado de trastorno percibe ataque donde no lo ha habido y contraataca con carga de ira²⁴ (*Los judíos agarraron de nuevo piedras para apedrearlo*; Jn 10,31). Una de las variantes de la personalidad paranoide,

²³ Cf. *Ibid*, 379.

²⁴ Cf. *Ibid*, 458.

‘el fanático’, comparte rasgos con la personalidad narcisista en cuanto a la arrogancia y desprecio hacia los demás²⁵. Los paranoides suelen tener menos éxito que los narcisistas y buscan reestablecer el orgullo perdido mediante extravagantes afirmaciones e intrincadas fantasías, como si fueran semidioses. Por cierto, el narcisista tiene habitualmente rasgos paranoides.

Es necesario resaltar que el término griego *paranoia* significa “fuera de la propia mente”, significado muy cercano a los *logismoi* de Evagrio, que se caracterizan por su incapacidad para encontrar el *logos* de las cosas. De tal modo que quien no es capaz de ver a Dios en las cosas no orienta bien sus facultades, según su naturaleza original. Podríamos considerar que quien vive así, padece de cierto grado de *paranoia* o mal funcionamiento de su mente, sinónimo del orgullo.

La *Teoría de las relaciones objetales*²⁶, enmarcada en la perspectiva psicodinámica, explica que en los estadios tempranos de desarrollo el niño no es capaz de integrar objetos positivos y negativos. El orgullo, en el adulto, sería la consecuencia de no aceptar esta propia ambigüedad de bueno y malo a la vez. Con relación al orgullo sucede que en los paranoides «las imágenes buenas por completo permanecen en el interior de sí mismo, y las imágenes malas por completo se proyectan hacia el exterior»²⁷ (*El que esté sin pecado que tire la primera piedra*; Jn 8,7). De este modo la proyección limpia el “sí mismo” de toda cosa indeseada.

Acerca de la perspectiva interpersonal, al considerar a los demás como enemigos, intentan afianzar su seguridad y protegerse mediante el control. A su vez destacan los defectos ajenos para proyectar el descontento por los propios²⁸. El punto de vista cognitivo destaca que el problema no es de tipo perceptivo, sino de interpretación²⁹. Nos parece oportuno relacionar esta afirmación última con los *logismoi* o pensamientos erróneos que explica Evagrio, pues consideramos que estos no se deben a un problema de percepción del sujeto, sino de interpretación de lo acontecido, creyendo quienes sufren esta dolencia que están verificando la realidad de las cosas.

²⁵ Cf. *Ibid*, 459.

²⁶ Teoría de la relación de objeto. Cf. Wikipedia.

²⁷ Millon, 467.

²⁸ Cf. *Ibid*, 473.

²⁹ Cf. *Ibid*, 477.

Concluimos que la enfermedad espiritual del orgullo no es sinónimo de enfermedad psicológica. Sin embargo, parece evidente que se establecen conexiones entre el orgullo y algunos trastornos de la personalidad, bien porque el orgullo favorece dichos trastornos, bien porque estos pueden inclinar hacia tal enfermedad espiritual. De cualquier modo, el trastorno que comparte más rasgos de carácter orgulloso es el narcisista. Aun así, huyendo de cualquier tipo de determinismo, debemos apuntar que los estilos y trastornos de personalidad se originan paulatinamente.

En síntesis, la enfermedad espiritual se produce por efecto de la negación de la trascendencia y de la posible relación con Dios; al igual que mediante la separación de alguna dimensión de la persona, especialmente su espíritu, a partir del cual el Espíritu Santo plenifica al creyente. Sin embargo, la naturaleza espiritual y la naturaleza psicológica son divisiones dentro de la única naturaleza humana.

2. Confluencias en cuanto a la semejanza hacia Dios

2.1 Confluencia entre semejanza y capacidad de trascendencia

Partimos de dos premisas que, de algún modo, ya hemos presentado. En primer lugar, la premisa teológica, que explica que Dios llama al hombre, y este se relaciona con él en forma de respuesta, creciendo en la semejanza. En segundo lugar, la premisa filosófica o capacidad que tiene el hombre de *trascendencia teocéntrica* por su libertad. De manera que debemos estar muy atentos a la llamada de Dios en su Revelación, y al mismo tiempo a la respuesta del hombre por medio de su capacidad de autotranscenderse que le es otorgada en la Creación, porque se trata del mismo proceso. Entonces, la antropología teológica, concretamente la teología espiritual, y la antropología filosófica, con especial atención a la psicología, se complementan.

Para que sea posible el diálogo de la antropología teológica con otras antropologías es preciso que éstas admitan la dimensión trascendente del sujeto, esto es, que se abran a la idea de semejanza del hombre con Dios por medio de la vida espiritual. Ravaglioli, en boca de Cencini y Manenti, presenta varias propuestas antropológicas³⁰ plasmadas en el modelo de autorrealización, modelo de humanismo y modelo de consistencia. Optamos por este último modelo, pues prioriza el aspecto trascendente de la persona, y asegura que en el hombre hay virtualidades dialécticas diferentes que hay que integrar mediante una

³⁰ Cf. Amedeo Cencini-Alessandro Manenti, *Psicología y Teología* (Santander: Sal Terrae, 2016), 74-76.

consistencia entre varios elementos (valores objetivos-valores subjetivos, razón-sentimientos, consciente-inconsciente, individualidad-relación...). En palabras de L. M. Rulla:

«El mensaje, la aportación central de la teoría de la auto-trascendencia en la consistencia puede resumirse en una frase: salvado el primado y la precedencia insustituible de la gracia divina, los dinamismos, las fuerzas psico-sociales del hombre, conscientes y subconscientes, influyen en la libertad hacia la auto-trascendencia del amor, y así, pueden afectar al proceso vocacional en distintos grados y modos»³¹.

2.2 Teoría de la autotrascendencia teocéntrica

Nos apoyamos en la *Teoría de la autotrascendencia teocéntrica*³² (o Teoría de la consistencia) de Luigi M. Rulla, que consiente en los valores objetivos o Revelados. Tal teoría, con un método inductivo-existencial, aboga por una apertura a la trascendencia de manera dinámica, denominada también “autotrascendencia teocéntrica”. Esto es, podemos afirmar que se trata de una antropología psicológica capaz de asumir y canalizar los conceptos de imagen y semejanza de la antropología teológica. Para adquirir una comprensión global de la teoría, debemos explicar brevemente algunos conceptos.

2.2.1 Niveles de vida psíquica³³

Comenzamos señalando que la persona vive en tres diferentes niveles de vida psíquica: el nivel psico-fisiológico, el nivel psico-social, y el nivel racional-espiritual. La división conecta con la división tricotómica desde la que estamos trabajando. Por eso, la persona está constituida como una unidad dinámica, que además configura su proyecto personal mediante decisiones. La persona puede estar motivada en dichas decisiones por lo importante para ella (necesidades) -más cercano al nivel psico-fisiológico- o por lo importante en sí (valores) -más cercano al nivel racional-espiritual-; esto es, impulsada por un *deseo emotivo* o un *deseo reflexivo*, a partir de su “memoria afectiva”.

³¹ Luigi Rulla, *Antropología de la vocación cristiana* (Madrid: Sociedad de Educación Atenas, 1990), 287.

³² *Ibid*, 286-335.

³³ *Ibid*, 114-116.

2.2.2 Elementos directivos: necesidades y valores³⁴

El individuo se impulsa desde las necesidades o se inclina hacia los valores. Las necesidades pueden ser consistentes con los valores de la persona, simplemente neutras, o bien ser disonantes con estos valores o fin sobrenatural de la persona, distorsionando la imagen e impidiendo la semejanza. Cuando estas necesidades son inconscientes (muy frecuente), influyen en la motivación consciente, y es preciso discernir la motivación que encierra cada acción. Estas necesidades inconscientes se relacionan a menudo con experiencias de infancia que dejaron en la persona la huella de unas aspiraciones por responder.

Los valores son de índole natural o autotrascendente, es decir, estimulan la existencia immanente o impulsan más allá hacia la trascendencia. Aquellos que provienen de la revelación, son valores teocéntricos. Puesto que la persona no solo está movida por los valores sino también por las necesidades, en el proceso es posible que los valores adquieran las funciones utilitarias y defensivas si son principalmente influidos por las necesidades o, por el contrario, pueden contener las funciones más elevadas de expresión y de conocimiento.

Más aún, la persona realiza operaciones mediante elementos racionales y afectivos que mueven a una decisión, y ésta a una acción. Las acciones provienen de actitudes regulares que se plasman en una serie de hábitos, que mueven a la persona al fin (virtudes - valores-) o la alejan de él (vicio -necesidad-). Como consecuencia, y puesto que todo ser humano desea ser feliz, es preciso que discierna acerca de la intencionalidad que subyace a sus acciones u operaciones, para comprobar si es más o menos consciente.

En la aplicación de esta teoría al objeto de nuestro trabajo, afirmamos que quien vive apegado a las necesidades tiene más posibilidades de desarrollar la enfermedad espiritual del orgullo que quien se deja atraer por los valores. Otra cuestión es que, a veces, en el camino espiritual el sujeto considera que vuela alto en cuanto a la vivencia de las virtudes, cuando en el fondo su intención más o menos consciente tiene más relación con la pasión o el vicio, por cuanto el orgullo existe, aunque no con tanta evidencia.

De donde se infiere que una comprensión más superficial de las acciones y de su experiencia le ayuda menos que el juicio, la reflexión y la maduración en la decisión, y merma su libertad efectiva. Finalmente, para que el creyente obtenga su fin sobrenatural

³⁴ *Ibid*, 121-124.

deberá pasar por las etapas del conocimiento, de la moralidad y finalmente del amor; en concreto, la unión con Dios conlleva conocerle, vivir con autenticidad, pero, sobre todo, amarle.

En suma, quien desea crecer en la semejanza con Dios, debe abrir los ojos a la dinámica personal y espiritual propia, atendiendo a los hechos y hábitos de su vida, pero también a la motivación de fondo. No debe olvidar que los signos de la enfermedad espiritual del orgullo pueden ser de signo espiritual o psicológico, y necesitan ser rastreados hasta llegar a sus causas, para poder aplicar en ellas una terapia adecuada.

2.2.3 Dimensiones de desarrollo en el sujeto³⁵

Para explicar el nivel psicológico en el que se encuentra el sujeto, Rulla presenta las dimensiones en las que se desarrolla la vida de la persona. En la primera dimensión es impulsada por los valores autotrascendentes, de manera consciente, por cuanto si elige vivir desde las necesidades, estará eligiendo la vida del pecado. La segunda dimensión encierra valores combinados, naturales y autotrascendentes, razón por la cual deberá distinguir si sus actitudes y acciones conducen a un bien real (el fin de su vida) o aparente, pues esta dimensión alberga aspectos inconscientes. A saber, el sujeto puede actuar impulsado por ciertas necesidades, por ejemplo, el deseo de dominar a los otros, y considerar que obra atraído por los valores en el supuesto de ofrecerse para coordinar un grupo en la parroquia; no existiría una razón de libertad en la elección -pecado-, sino una razón inconsciente que se plasma en una afección desordenada³⁶.

Conviene subrayar que en la segunda dimensión la persona no se encuentra bloqueada en su libertad, pero de ningún modo realiza una libertad esencial, sino efectiva o posible en ese momento para ella. Es por lo que la persona cree orientarse hacia un bien real, pero arrastra la influencia del inconsciente o prevalentemente consciente y vive con consistencias defensivas, esto es, su consistencia es parcial y no es libre para aspirar al valor. En consecuencia, al expresar su vivencia simboliza de modo regresivo repitiendo su infancia y su pasado, por cuanto su santidad es solo objetiva, usando de capacidades libres y no libres. Imaginemos, en nuestro ejemplo, que el sujeto que desea coordinar la actividad parroquial ha sido orientado en su niñez por sus padres para que todos le obedezcan, y así no tener que depender de nadie; si no es consciente de su actitud motivadora, desarrollará actitudes

³⁵ *Ibid*, 158-178

³⁶ Concepto que utiliza san Ignacio de Loyola, y que explicaremos más adelante en el trabajo.

dominadoras sobre el grupo, expresión de su orgullo, y contrarias al desarrollo de la semejanza divina en su vida espiritual.

Por otra parte, el bien real se alimenta de consistencias conscientes no defensivas, haciendo el sujeto uso de las capacidades libres y el fruto es la eficacia apostólica. En nuestro ejemplo, la persona que desea coordinar el grupo parroquial se movería por el espíritu de servicio hacia los demás (valor autotranscendente), procurando el bien de todos y, como consecuencia, crecería en la imagen y semejanza divina.

Recapitulando lo esencial, la persona debe trabajar la dimensión trascendente, ya que la gracia no anula su naturaleza; lo contrario, refleja una actitud de orgullo. Cuando el sujeto contempla la propia existencia con estos criterios, entonces descubre su grado de libertad para tender a su fin y su posible condicionamiento por la enfermedad espiritual del orgullo. Por último, justifica igualmente el diálogo interdisciplinar el hecho de que las disposiciones psicológicas no condicionan la presencia de la gracia, pero sí pueden predisponer a una mayor o menor eficacia apostólica³⁷.

En conclusión, es necesario canalizar la realidad de la semejanza divina de la vida espiritual en una teoría psicológica que, partiendo de la experiencia del sujeto, ayude a realizar dicho dinamismo. Asimismo, será más fácil comprender el orgullo en su totalidad y encontrar la respuesta adecuada para su curación.

3. Lugar de encuentro entre lo teológico y lo psicológico en la persona: la experiencia dentro del misterio

Avanzando en nuestro razonamiento, nos preguntamos ahora acerca del lugar de confluencia entre lo teológico y lo psicológico en el sujeto. Antes nos parece oportuno introducirlo con un sencillo compendio del contenido de nuestro trabajo hasta llegar aquí, que inicia con la afirmación de que la enfermedad del orgullo deriva del hecho de ignorar la vida del espíritu y por razón de no abrir el ser a la trascendencia, por cuanto quien vive de esta manera no es capaz del encuentro con la divinidad, ni de contemplar el *logos* de Dios en las cosas. Tal distanciamiento con Dios se origina en el pecado que rompe con Dios y también en la historia personal de cada persona, muchas veces influenciada por alguna herida existencial y otras causas que pueden desembocar en una afección desordenada. En

³⁷ Cf. Cencini y Manenti, 96-97.

definitiva, la enfermedad del orgullo se origina en la persona que responde prioritariamente a sus necesidades en lugar de atender a los valores trascendentales.

El discernimiento analiza cómo la naturaleza caída deriva en la enfermedad espiritual, y cómo un estilo de personalidad puede finalizar en un trastorno. A su vez, el fin del ser humano es la unión con Dios, constituyéndose la enfermedad espiritual como una dificultad para ello. Respecto al modo del discernimiento, consideramos que la enfermedad espiritual se diagnostica mediante el estudio total de la persona, a partir de la singularidad del sujeto y su propia experiencia, que es su centro unificador: «Todos los elementos (intelectuales, emocionales, motivacionales, operativos, sociales, culturales e históricos) interactúan necesariamente entre ellos. Cada elemento influye y es influido por los otros»³⁸.

De este modo, el sujeto que es llamado a la semejanza divina experimenta, al mismo tiempo, que posee en él una capacidad de trascendencia; en su crecimiento en la fe comprueba que su madurez humana forma parte del mismo proceso, que sus tendencias narcisistas y el pecado le impiden con la misma fuerza acercarse a Dios; observa que sus dimensiones corporal, psicológica y espiritual se retroalimentan para conocer o ignorar a Dios y que, dentro de ellas, sus sentidos y pensamientos son el cauce para acceder a la vida divina. En suma, la vida espiritual es experiencia, como la confluencia entre lo teológico y lo psicológico sucede en la experiencia del sujeto.

Como resultado, es imprescindible discernir la autenticidad de la experiencia del sujeto y descubrir si lo acerca o lo aleja de Dios. Al mismo tiempo, se debe constatar si los hechos están originados por la virtud, el pecado o por motivos inconscientes. Más aún, la experiencia consta de dos dimensiones; por un lado, la parte cognoscitiva y, por otro, el aspecto relacional con carácter afectivo. La teología espiritual tendrá la misión de unificar ambas³⁹, por lo que necesitará el apoyo de otras disciplinas.

3.1 La experiencia humana, fundamento de la experiencia espiritual cristiana

La enfermedad espiritual rompe la verdadera experiencia, que se define como relación y encuentro. Es decir, el orgullo manifiesta un engaño de relación, revelando su inexistencia o su distorsión. Entonces, el reconocimiento de la verdadera experiencia se produce a partir de la experiencia humana fundamental. Etimológicamente, el término

³⁸ Jesús Manuel García, *Manual de Teología Espiritual* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2015), 271.

³⁹ Cf. *Ibid*, 272-274.

‘experiencia’ debe su origen al término latino *experior*, que significa “yo experimento, pruebo”, que a su vez deriva del griego *expeirao*, traducido como “yo salto, atravieso”. A su lado, la expresión *peira/o* adquiere el sentido de “penetración, conocer introduciéndose en una realidad”. En suma, la experiencia otorga un conocimiento porque el sujeto lo ha vivido en el propio ser⁴⁰. Además, la experiencia goza de conciencia, puesto que el prefijo ‘ex’ indica “apertura al exterior”. Por eso no es solo ciencia, sino con-ciencia, ya que la persona vive y toma conciencia de los elementos de su vida.

Derivado de estas afirmaciones adelantamos una doble conclusión referida a la experiencia religiosa. Por una parte, no se produce experiencia de Dios ni verdadero encuentro con los demás cuando el sujeto vive desde la periferia de su ser, y no desde su ser, puesto que el Espíritu Santo es garante de la auténtica experiencia cuando es recibido por la persona en su espíritu profundo (ser personal en cuanto receptor del Ser de Dios). Y, por otra parte, en la inconsciencia no puede producirse verdadera experiencia de Dios, pues la libertad personal es una condición indispensable en la relación del hombre con la divinidad.

Más allá de la experiencia natural, la experiencia religiosa es «la misma experiencia humana elemental que se eleva a compararse con la realidad en su expresión última»⁴¹. Por consiguiente, para discernir la experiencia religiosa es necesario comprender la experiencia humana. Dicho de otra manera, la experiencia religiosa se puede entender como un cierto contacto que la conciencia humana puede tener con Dios. De donde resulta que cuando analizamos la enfermedad espiritual del orgullo debemos tener en cuenta que se fundamenta en la experiencia humana y también en la experiencia espiritual o religiosa, y debemos estar atentos a los elementos propios y comunes.

Se debe agregar que la experiencia religiosa es una experiencia afectiva, que brota de un deseo natural de Dios, percibido como necesidad de autotranscenderse. No solo, sino que cuenta con la ayuda de la actividad racional, aun cuando la experiencia es captada y vivida intuitivamente⁴². Luego, una de las interpretaciones insuficientes es la inmediatez en el autotranscendentalismo, que rechaza las mediaciones y quiere “tocar” la realidad. Sin embargo, «lo vivido humano integral será auténtico si recibe de la revelación su propia autenticidad, y por lo mismo, asume la forma de la fe, de la esperanza y de la caridad»⁴³. Por

⁴⁰ Cf. *Ibid*, 329-333.

⁴¹ *Ibid*, 340.

⁴² Cf. *Ibid*, 345-346.

⁴³ *Ibid*, 350.

esta razón, la experiencia espiritual cristiana se mide conforme al contenido de la fe, pues en la realidad de Dios se experimenta algo que permanece escondido para la propia experiencia⁴⁴.

3.2 Interacción entre el elemento objetivo y el elemento subjetivo de la experiencia

En este punto del trabajo podemos afirmar que el elemento subjetivo se relaciona con la psicología del sujeto y el elemento objetivo con su espiritualidad, en cuanto que la fe es un don y es revelada. Es más, en la experiencia se produce la interacción del aspecto objetivo y subjetivo, que se traduce en las diversas modalidades en que las personas viven la relación personal con Jesús. Según esto, la enfermedad espiritual se ocasiona cuando no existe adhesión al elemento objetivo de la revelación. Por tanto, en algún momento del proceso de apertura a la trascendencia, la dinámica de la mística natural, más intuitiva, debe abrirse a la mística cristiana y al contenido de la fe.

No debemos olvidar que la enfermedad del orgullo no se debe solo al rechazo consciente de Dios, sino que existen causas coyunturales e inconscientes que impiden que el sujeto se relacione con Dios, lo cual no le evita sufrir dicha enfermedad. Por tanto, también en este caso se produce un rechazo o distanciamiento de Dios, aunque no sea de modo plenamente voluntario ni se resista conscientemente al contenido revelado. Por ello es preciso comprobar la motivación subjetiva para discernir si la adhesión es real o no. Como decíamos, puede darse incluso una adhesión racional pero no de la voluntad y el afecto, o viceversa. Es preciso comprobar este hecho contrastando la experiencia del sujeto con los rasgos esenciales de la experiencia espiritual cristiana, constituyendo el más importante la referencia a Jesucristo⁴⁵ y, derivado de él, el fundamento de la Escritura.

3.3 Tipo de experiencia

Hasta ahora hemos descubierto que para descubrir la existencia del orgullo es necesario partir de la experiencia del sujeto, y una vez dentro de ella preguntarse si tal experiencia lo acerca a Dios o no. La aproximación hacia la divinidad la realiza con las facultades del sentir y el pensar. Dicho esto, surge la cuestión acerca de cuál es la verdadera experiencia espiritual. Para responder a esta pregunta nos aproximamos a algunos aspectos de la tradición espiritual en la vida de la Iglesia.

⁴⁴ Cf. *Ibid*, 355.

⁴⁵ Cf. *Ibid*, 365.

La tradición espiritual de los santos Padres arroja una luz esencial en esta materia. En la Época Patrística, poco a poco el helenismo suma a la fe y a las obras la dinámica del conocimiento o ciencia (*theoría* en griego), más no en el sentido meramente intelectual sino de conocimiento experiencial⁴⁶. En la Edad Media santo Tomás de Aquino enseña que, para acercarse al dato revelado, el conocimiento intelectual debe asentarse sobre el conocimiento de las cosas particulares, en definitiva, de aquello que el sujeto experimenta en su existencia⁴⁷.

Asimismo, el santo dominico comprende que la experiencia contiene elementos racionales y afectivos, cuestión que ha llevado a los teólogos a la convicción de que hay que integrar los principios doctrinales con la repercusión psicológica en el sujeto⁴⁸, acogiendo tanto el método deductivo como el inductivo. En esta línea Gabriel de Santa M^a Magdalena, en el Siglo XX, propone una teología espiritual que, además de la doctrina, «considera la evolución de la vida sobrenatural de la gracia en las “repercusiones psicológicas” que produce en el sujeto humano que tiende a la perfección»⁴⁹.

Después, en torno al Concilio Vaticano II, se va sustituyendo el método deductivo por el inductivo de la fe vivida. En el Postconcilio, Truhlar aboga por el progresivo descubrimiento y desarrollo de la autoconciencia como fondo del propio ser, considerando que Cristo se encuentra en el interior de ese ser. De modo que la experiencia se va entendiendo como un sentir, un deseo, una percepción, no por medio de conceptos «sino por medio de una impronta inmediata de la presencia del propio ser, del absoluto, y mediante la reacción de respuesta del hombre que integra esa impronta»⁵⁰.

No obstante, en la Iglesia existe miedo a la experiencia en el clima modernista, por temor a reducir la fe a un sentimiento religioso con raíz en la conciencia o subconciencia, de la que nacerían formas doctrinales variables. Incluso existe la convicción de que el modernismo destruye la idea de revelación y de tradición. A esto se añade la dificultad de la teología para fijar el tipo de experiencia que conduce al creyente a un conocimiento de los

⁴⁶ Esta tradición es redescubierta por el Concilio Vaticano II, dando importancia a la experiencia y a la aportación de las ciencias auxiliares para crecer en la comprensión del dato revelado. Cf. *GS*, 286-287.

⁴⁷ Cf. Tomás de Aquino, *Suma de Teología* I parte I, 778.

⁴⁸ Cf. García, *Manual de Teología Espiritual*, 181.

⁴⁹ *Ibid*, 188.

⁵⁰ *Ibid*, 193. Jesús García toma esta cita de C. V. Truhlar en “I concetti fondamentali della teología spirituale”, Brescia, 197, 29-30.

contenidos de la fe verdadero y doctrinalmente notable⁵¹. Los teólogos Von Balthasar y Karl Rahner representan las dos respuestas y perspectivas principales en torno al tipo de experiencia. Ambas integran el elemento objetivo y el elemento subjetivo, aunque con diferentes enfoques. Nosotros nos detenemos en el enfoque de Karl Rahner.

3.4 La perspectiva creacional de Karl Rahner: Experiencia del Espíritu

La perspectiva de Balthasar responde a una línea sistemática-dogmática, que explica que el hombre conoce a Dios por medio de la Revelación del Verbo encarnado. El argumento de Rahner se sitúa en el ámbito de lo creacional, metafísico y subjetivo, que explica que por la infinitud de lo Creado se llega a Dios; se caracteriza por ser una teología de la personalización -práctica-, centrada en lo vivido. Ambas perspectivas explican, de modo distinto, cómo el hombre se encuentra con Dios.

Von Balthasar aplica el método de la *Fenomenología sobrenatural*, mientras señala que la experiencia se resuelve en el creer, verificado en Cristo y en su obediencia a él, y no en las experiencias subjetivas del creyente⁵². Karl Rahner presenta la teoría de la *Experiencia del Espíritu*, explicando que el principio de la experiencia cristiana es la gracia. En nuestro trabajo hemos elegido exponer la teoría de Rahner por cuanto favorece más el diálogo entre espiritualidad y psicología.

Antes de avanzar en la explicación, deseamos argumentar la razón por la que hemos elegido introducir en este punto del trabajo un tema tan teológico como la explicación de Rahner acerca de la experiencia. Consideramos que responde a la cuestión acerca de las confluencias entre la teología y la psicología, pues al tratarse de una perspectiva creacional centrada en lo vivido nos acerca a la experiencia analizada por medios psicológicos; además, la teoría invita a descubrir la presencia de Dios en la propia naturaleza humana, creada, lo que pretendemos que sea aprovechado por las ciencias humanas. Por otra parte, la explicación sobre el “existencial sobrenatural” de Karl Rahner sirve de bisagra entre la explicación de la semejanza divina y de la apertura trascendental en el hombre. Ciertamente, son muchos conceptos y con un origen diverso, pero el objetivo mayor es percibir las relaciones en una lectura pausada del texto.

⁵¹ Cf. *Ibid*, 197. Comentando a D. Vitali, *Sensus fidelium, Una funzione ecclesiale di intelligenza della fede*, Brescia 1993, 241-272.

⁵² Cf. Ángel Cordovilla Pérez. “La mística en la teología del siglo XX: Karl Rahner y Hans Urs Von Balthasar”, *Estudios Eclesiásticos*, vol. 93, n°. 364 (2018): 20-21.

3.4.1 Autocomunicación de Dios en la naturaleza *misteriosa* del hombre

Rahner considera que la gracia es la autocomunicación de Dios (gracia increada en la escolástica), que comunica su ser al ser humano, y no una cosa u objeto⁵³, en la misma creación. Dicho ser se da siempre en el Logos, Cristo⁵⁴. En suma, Dios se autocomunica previamente al sujeto, por cuanto el sujeto está capacitado para conocer *en* Dios. Santiago Arzubialde aclara este concepto originario en Karl Rahner:

«No consiste en que el sujeto constituya el espacio infinito como “*hecho desde el sujeto*”, sino que, a la inversa, es el resultado de la previa *irradiación del horizonte infinito del ser* quien se constituye en el fundamento de la dinamicidad de la propia “trascendentalidad” (el hacia dónde) que de por sí no conoce límite alguno»⁵⁵.

Luego la experiencia del hombre es sentirse “receptor del ser” por medio de su espíritu, siendo el contenido de dicho ser o su fondo el *misterio* o incomprendibilidad misma de la divinidad. Refiere el sacerdote jesuita, en un estudio acerca de la obra de Karl Rahner, que la verdadera experiencia trascendental acontece cuando «al traspasar los límites de nuestras seguridades categoriales, nos topamos allí con la experiencia originaria en cuanto fundamento del ser»⁵⁶. Prosigue exponiendo que siempre que nos abandonamos a esta experiencia del espíritu es el Espíritu Santo quien obra en nosotros, acercándonos al Misterio de Dios⁵⁷.

Por tanto, el misterio se relaciona sustancialmente con el espíritu personal y con el Espíritu Santo. Esto es, la categoría de misterio tanto en la teología como en la psicología indica que la persona encierra una realidad mayor de la que puede vislumbrar, y muestra que la persona se abre a una Trascendencia que se sitúa por encima de ella. Es así como lo racional, en su estado último se abre a lo espiritual, y el conocer desemboca en el contemplar,

⁵³ Esta explicación supuso una revolución copernicana para la escolástica y neoescolástica, pues la gracia, se decía, era otorgada extrínsecamente. Rahner reinterpretó la relación entre la gracia creada e increada, redefinió la gracia como autocomunicación divina, argumentando que no es posible una gracia creada en cuanto distinta de Dios.

⁵⁴ Cf. Carlos Raúl Sosa Siliézar, “La teología de la gracia en el pensamiento de Karl Rahner”. *Cuadernos de Teología*, Vol. XXVII (2008): 145.

⁵⁵ Santiago Arzubialde, “La experiencia trascendental de Dios en la obra de K. Rahner”. *Estudios Eclesiásticos*, vol. 80, núm. 313 (2005): 294-295.

⁵⁶ *Ibid*, 301-302.

⁵⁷ Cf. *Ibid*, 305.

en el encuentro con otra realidad mayor. Por otra parte, el conocer se enraíza en el mundo emocional, que nace con el deseo. Esta realidad integral en el hombre constituye el misterio que todas las ciencias humanas pretenden desentrañar.

Prosigue afirmando Rahner que estas experiencias no son extraordinarias, sino que «cada cristiano, incluso que cada hombre, puede experimentar, pero que, con frecuencia, se pasa por alto o se reprime»⁵⁸. De hecho, considera que cada hombre es el “ser de la trascendencia” por el conocimiento y la libertad⁵⁹. En conjunto, se trata de un encuentro con Dios en lo cotidiano⁶⁰ como acontecimiento de gracia⁶¹.

Por esta razón el hombre puede aspirar a la semejanza con Dios. No solamente, sino que es sensato pensar que si no poseyera tal apertura en su ser, no podría comprender la revelación divina, que es trascendental⁶². De modo que solo se puede apropiarse de la Revelación en la propia experiencia de trascendencia subjetiva⁶³. Justamente en esta vivencia debe producirse el discernimiento de la enfermedad espiritual del orgullo.

No obstante, sostiene Rahner, el ser humano necesita la Revelación para el conocimiento pleno de la Verdad cristiana, tanto que la experiencia del encuentro con Dios «sólo puede objetivarse con claridad a través de su interpretación en la palabra sobrenatural de la revelación y en la fe»⁶⁴. Por ende, el ser humano no puede recibir por sus propias fuerzas la autocomunicación divina⁶⁵, puesto que, a pesar de que «la libertad humana no ha sido aniquilada por el pecado original, sí que ha sido “herida” profundamente»⁶⁶. De modo que no es contradictorio el hecho de gozar de la apertura a Dios, y necesitar de su gracia al mismo tiempo.

Continúa explicando que, a pesar del miedo a que el hombre procure realizar su propio camino, la autorrealización será siempre de cara a Dios⁶⁷. Así mismo, esta facultad es una capacidad de amor⁶⁸, por cuanto la apertura trascendental necesita un objeto categorial

⁵⁸ Karl Rahner, *Experiencia del Espíritu* (Narcea: Madrid, 1978), 26.

⁵⁹ Cf. *Ibid*, 34.

⁶⁰ Cf. *Ibid*, 38.

⁶¹ Cf. *Ibid*, 40-41.

⁶² Cf. Sosa Siliézar, “La teología de la gracia”, 139.

⁶³ Cf. Rahner, *La Gracia como libertad*, 44.

⁶⁴ *Ibid*, 63-64.

⁶⁵ Cf. *Ibid*, 72-73.

⁶⁶ *Ibid*, 66.

⁶⁷ Cf. *Ibid*, 52.

⁶⁸ Cf. *Ibid*, 54.

en que apoyarse, que es el amor al prójimo⁶⁹, no quedando reducida la libertad a una facultad de los principios, sino llamada a unos imperativos⁷⁰.

Por consiguiente, tomando prestados los términos teológicos de Henri de Lubac, la teoría de Rahner, enmarcada en la mística cristiana, posee un vínculo mayor con la mística natural que la teoría de Balthasar en cuanto apertura a la Trascendencia. Esto es, dentro de la creación observa elementos naturales que habilitan al sujeto para recibir la Revelación.

Este elemento común en el que Dios se hace presente es el misterio personal, ya que el hombre es un misterio para sí mismo y en él encierra el misterio de Dios. Por lo cual, el misterio es categoría psicológica y teológica, resultando la psicología una “mediación psíquica (pensar, sentir y saber -saborear-) del misterio”⁷¹, aportando luz sobre el discernimiento espiritual del sujeto. En esta confluencia de la teología y la psicología en el misterio resaltamos igualmente la idoneidad de la psicología psicodinámica, pues posee la capacidad de analizar el nexo entre el dato revelado y la vida del sujeto.

En definitiva, consideramos esencial encontrar el elemento teológico de la antropología que muestre cómo la persona humana está orientada hacia Dios en Cristo⁷², junto a la necesidad de reconocer las mediaciones. Los autores Cencini y Manenti, a quienes hemos dado voz en el final de este apartado referido a Karl Rahner, explican que el mismo yo es un misterio, no solo está abierto al misterio. En consecuencia, no se trata de demostrar el misterio, sino de observarlo en acción cuando toma cuerpo en las operaciones psíquicas, incluso más allá de su conciencia. De modo que para discernir y elaborar una terapia para el orgullo es preciso aproximarse a la realidad misteriosa de quien padece esta enfermedad, atendiendo tanto a los elementos espirituales como psicológicos, y a la conjunción entre ellos; se añade que el afecto es el lugar privilegiado de revelación del misterio. Con todo, se necesita la educación para el misterio, pues «nuestro entendimiento no puede entender lo infinito ni actual ni habitualmente»⁷³.

En relación con el modo de comunicación de Dios, se dirige al hombre desde el fondo de su Misterio como Amor, siendo arrastrado el sujeto desde el fondo de su ser [apertura de

⁶⁹ Cf. *Ibid*, 58.

⁷⁰ Cf. *Ibid*, 59.

⁷¹ Esta es la tesis del libro *Psicología y Teología* de Cencini y Manenti anteriormente citado.

⁷² Cf. Cencini y Manenti, 41-42.

⁷³ Tomás de Aquino, *Suma de Teología* I parte I, 787.

su espíritu] a dicho Amor⁷⁴. Como consecuencia, en el centro de este método experiencial no está el yo, sino Dios. Por esto, no es una experiencia sobre Dios, sino de Dios, naciendo después el deseo de buscarlo.

Ahora nos preguntamos: ¿Constituye orgullo no buscar en la naturaleza del hombre, aunque caída, estos signos de la presencia de Dios, puesto que, aunque distorsionada, nunca pierde la imagen? Esta actitud ¿no reflejaría una autopercepción alejada del modo en que Dios contempla al ser humano? Por tanto, ¿no constituiría una *filautía antropológica*, en cuanto exclusión de Dios de la naturaleza humana? También se evidencia el orgullo cuando el sujeto considera que la dinamicidad que reconoce en sí proviene de sí mismo, o cuando se cierra a la propia trascendentalidad.

3.4.2 Confluencia entre naturaleza y gracia (existencial sobrenatural)

Subrayado lo anterior, la siguiente cuestión que nos planteamos hace referencia al modo en que el ser humano se asemeja a Dios. En la respuesta queda vinculado el conocimiento de Dios con el hecho de contemplarle o encontrarse con él. La convicción de Rahner es el conocer no como “choque” entre realidades distintas, sino como “despliegue de dicho ser”. Concibe el acto de conocer como un acontecimiento ontológico, más que como meramente intencional, y se entiende que está posibilitado precisamente por la unidad originaria desde la cual avanzar⁷⁵. De ahí que esta particular forma de conocer denominada “existencial sobrenatural” integra el elemento teológico de ‘semejanza’ con el elemento antropológico de ‘apertura trascendental’.

La noción ‘existencial’ permite distinguir el hombre de las categorías de las cosas, al contener la existencia que le diferencia del resto. La idea de ‘sobrenatural’ declara que el ser humano va más allá de lo simplemente natural, situando la gracia, no fuera del hombre sino como elemento constitutivo y central del sujeto que provoca que la experiencia humana sea experiencia de Dios⁷⁶. De manera que al afirmar que la naturaleza del ser humano está sostenida por Dios, es más fácil comprender la necesidad del diálogo entre la teología y la psicología y concluir que en la experiencia única del ser humano debemos discernir todos

⁷⁴ Cf. Santiago Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio* (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2009), 976.

⁷⁵ Cf. Fernando Berríos, “El método antropológico trascendental como hermenéutica teológica del mundo y de la praxis, Karl Rahner”, *Teología y Vida* XLV (2004): 419.

⁷⁶ Cf. Sosa Siliézar, 141.

los elementos. Como consecuencia, la comprensión de la enfermedad espiritual del orgullo como una dolencia integral en la persona se torna más evidente.

Las ciencias auxiliares, como la psicología, adquieren la misión de profundizar en la identidad del ser humano para ayudarlo a descubrir el misterio como elemento propio de su naturaleza «en su innata aspiración hacia la Infinitud»⁷⁷. De este modo, la enfermedad espiritual del orgullo no queda reducida al ámbito de la fe, sino que es posible detectar algunas causas de índole antropológica. Por su parte, Rahner explica que no sirve solo existir para que Dios viva dentro de uno, sino existir de un modo determinado. Y así Dios, por la experiencia del Espíritu⁷⁸, ofrece la gracia de participar en el misterio de Jesús a quien permanece fiel a su conciencia⁷⁹.

Conclusiones

Las posturas de Balthasar y Rahner son contrapuestas, y al tiempo complementarias. Balthasar representa la postura de la teología occidental que considera que «el hombre espiritual es un hombre “natural” al que la gracia le es sobreañadida»⁸⁰, y Rahner, con una teología occidental, se muestra más abierto al pensamiento oriental que explica que «“el hombre es creado participando de la naturaleza de Dios”»⁸¹. Hemos optado por presentar el argumento de Rahner para seguir fundamentando y potenciando el diálogo interdisciplinar, y para demostrar que la enfermedad espiritual del orgullo se produce en quienes rechazan de modo consciente o inconsciente el lazo esencial con Dios y el lazo de fraternidad con los demás que cada persona posee en su propia naturaleza. Y, puesto que las ciencias de la antropología, como la psicología, se dirigen al estudio de la naturaleza humana, entendemos que el argumento de Rahner sitúa a la psicología más cerca de la espiritualidad, por cuanto el discernimiento y la terapia del orgullo tienen posibilidad de ser más eficaces.

Por lo que se refiere a la conversión de la persona orgullosa, el oriente cristiano considera que se realiza mediante el retorno a la naturaleza original⁸². Según esta postura, la persona enferma de orgullo podría retornar a la naturaleza plena, mientras la postura del

⁷⁷ Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, 973.

⁷⁸ Cf. Rahner, *Experiencia del Espíritu*, 67.

⁷⁹ Cf. *Ibid*, 59-60.

⁸⁰ Spidlik, 93.

⁸¹ *Ibid*, 93.

⁸² Explica Tomas Spidlik que esta acentuación proviene de la necesidad de combatir el dualismo, al igual que el pelagianismo en occidente explica que hiciera hincapié en mostrar la debilidad de la naturaleza humana. Cf. *Ibid*, 93.

cristianismo occidental aboga más por una transformación de amor en imagen y semejanza, pero dentro de la naturaleza caída. Rahner, defiende la capacidad del hombre de tener experiencia de Dios en su naturaleza (metafísica trascendental), por cuanto puede abrirse a la experiencia religiosa a partir de su propia experiencia humana⁸³.

Comprendemos que la argumentación de Karl Rahner debe ser complementada por la teología de Balthasar; sin embargo, la elección por la teología del alemán responde al deseo de despertar también en el no creyente la inquietud acerca de la posibilidad de relación con Dios, y el replanteamiento de una respuesta negativa. Traemos aquí una cita de Santiago Arzubialde que arroja luz sobre esta reflexión:

«Persigue con ello sentar las bases para que tanto el creyente como el no creyente puedan reflexionar correctamente acerca de su propia “experiencia originaria” de Dios, que, en opinión de Karl Rahner, coincide con la misma experiencia antropológica en cuanto tal, en la que convergen la antropología filosófica y la cristología trascendental a la vez [...] posibilidad de todo conocimiento concreto objetivo, incluida la historia categorial de la revelación»⁸⁴.

Dicho de otro modo, opinamos que la enfermedad espiritual del orgullo puede padecerla tanto un creyente como un no creyente, puesto que su dinámica del conocer y sentir puede contener elementos de su propia naturaleza y vivencias que impidan la experiencia de trascendencia. Por otra parte, es fundamental el diálogo de la teología con la psicología para ayudarla a comprender que la persona no es solo mente sino también espíritu. Finalmente, dejamos que sea Santiago Arzubialde quien, con sus palabras, nos ayude a reflexionar acerca del origen del acto de libertad del ser humano con relación a Dios:

«El acto de libertad [...] ¿acontece como resultado espontáneo de la *apertura trascendental* de la libre disposición de sí (K. Rahner), en la que al final aparece necesariamente Dios, de modo temático o atemático; o es más bien fruto de un proceso en el que la iniciativa divina por medio de su Palabra encarnada (el “conocimiento interno”), o por la acción consolatoria del Espíritu (la regla de discreción de espíritus) alcanza al hombre, llevando a término la plenitud de la vida filial y la dependencia creatural

⁸³ Cf. Arzubialde, “La experiencia trascendental”, 292.

⁸⁴ *Ibid.*, 293.

del ser humano, llamado por su misma naturaleza a la adoración? En este segundo caso primaría el dato revelado del misterio histórico pascual, en cuanto principio configurador del hombre, sobre su apertura trascendental»⁸⁵.

Nuestra impresión es que Arzubialde contrapone la apertura trascendental con la iniciativa divina, pero ¿no puede existir su integración? Tal vez él mismo nos ayuda a replantearnos esta percepción primera cuando afirma que Ignacio comienza el camino que va “del hombre a Dios”, «pero el proceso espiritual evoluciona gradual y progresivamente en sentido inverso, invirtiéndose de este modo la dirección: “*de Dios al hombre*”»⁸⁶. Y así la libertad se torna pasividad.

⁸⁵ Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, 485.

⁸⁶ *Ibid.*, 486.

CAPÍTULO TERCERO: DISCERNIMIENTO DEL ORGULLO A TRAVÉS DE LA EXPERIENCIA: LOS PENSAMIENTOS Y LOS SENTIDOS

Los capítulos primero y segundo del trabajo han sido elaborados como fundamento de los capítulos restantes en esta tesina. En el título inicial hemos presentado la antropología cristiana y el freno de la enfermedad espiritual que impide al creyente crecer en la imagen y semejanza divina. En la sección siguiente nos hemos esforzado en aunar la naturaleza espiritual y la naturaleza psicológica, pues la naturaleza humana es una; en la unión de ambas naturalezas se evidencia el misterio que es el hombre y el misterio de Dios que es cognoscible y reconocible en la propia experiencia, también mezcla de vivencias humanas y espirituales. En el presente apartado vamos a profundizar en esta experiencia, para poder discernir las causas del orgullo, que es enfermedad espiritual pero también psicológica en sus componentes.

El término *discretio*¹ hace referencia al conocimiento propio para separar “lo bueno de lo malo” en orden al conocimiento de Dios. En nuestro trabajo pretendemos conocer la experiencia personal del sujeto para discernir los movimientos del orgullo y despejar su camino de acceso al misterio de Dios. Para esto nos ayudamos de los elementos principales en los que se realiza la experiencia humana y religiosa, dentro de su naturaleza misteriosa, los sentidos y los pensamientos.

El teólogo ortodoxo Larchet distingue, respecto a las enfermedades espirituales, entre la patología del conocimiento y la patología de los sentidos. La patología espiritual del

¹ Cf. S. Arzubialde, “discretio”, en Diccionario de Espiritualidad Ignaciana, (Madrid: Mensajero-Sal Terrae, 2007), 623.

conocimiento procede de afirmar como único el juicio intelectual. Ahora bien, de este modo no se conoce a Dios, sino que se ignora quién es. En la patología del sentimiento se opta por acercarse a Dios desde el mero sentimiento, o se busca el placer en lugar de Dios y el hombre pierde la lucidez de las percepciones. Por otro lado, es innegable que el afecto y el conocimiento van entrelazados, de tal modo que la esquizofrenia es la separación del pensar y del sentir. En fin, lo emotivo es racional, y lo racional es emotivo:

«Razón y emoción concurren al mismo dinamismo de activación del organismo hacia el conocimiento del mundo interior y exterior, y la consecución de un objetivo. No podemos poner automáticamente la razón del lado de la sabiduría y las emociones del lado de las interferencias. El uso de la razón no comporta necesariamente un incremento de verdad en la relación con la realidad»².

1. Naturaleza de los pensamientos

1.1 Los pensamientos simples y los pensamientos compuestos

Dicho lo anterior, estimamos metodológicamente necesario explicar por separado los pensamientos y los sentidos, aunque en el discernimiento se valoren conjuntamente. A la vez, nos ayudaremos de los conceptos de la teoría de la “Autotrascendencia teocéntrica” de Rulla para avanzar en el discernimiento, mediante el diálogo entre la disciplina espiritual y la psicológica. Respecto a los pensamientos, estos iluminan el discernimiento, pues se presentan como puerta de entrada hacia los deseos y las motivaciones últimas. Evagrio considera que algunos pensamientos son angélicos, otros humanos y otros demoníacos³. A su vez distingue entre pensamientos simples y compuestos. Los pensamientos simples o *logoi* captan el ser más profundo de las cosas, mientras que los pensamientos compuestos o *logismoi* son unos pensamientos erróneos que no descubren el valor total de una realidad, relacionados en algún sentido con los pensamientos paranoicos en psicología.

Los pensamientos simples llegan sin pasión, mientras que los pensamientos compuestos llegan con pasión y representación. En concreto, los pensamientos simples están afectados por el desear reflexivo, y los pensamientos compuestos por el desear emotivo. Respecto al orgullo, los pensamientos simples reflejan la mirada de Dios hacia la realidad,

² Cencini y Manenti, 141.

³ Cf. Evagrio Pónico, *Contra los pensamientos malignos. Antirrhethikos* (Lima: Vida y espiritualidad, 2015), 13-15.

por cuanto en ellos no existe la enfermedad, mientras que los pensamientos compuestos vienen condicionados por la filautía que conlleva una mirada egoísta y parcial de la realidad, alejada de Dios.

Además, es razonable tener en cuenta que muchos pensamientos simples se unen a los pensamientos compuestos, por cuanto el discernimiento es más complejo⁴. De manera semejante, Santo Tomás explica que el entendimiento no yerra acerca de la esencia de las cosas, y sí puede equivocarse acerca de aquello que envuelve la esencia⁵, argumento que reafirma que los pensamientos simples captan el ser sin interferencias, y el entendimiento se equivoca cuando el ser de las cosas se percibe mezclado con otra realidad. Asimismo, el santo de Aquino afirma que «lo verdadero y lo falso [...] no están en las cosas, sino en la mente»⁶; afirmación que nos recuerda, de nuevo, la realidad de la paranoia en cuanto trastorno.

Evagrio retrata los ocho pensamientos o *logismoi* que desembocan en la enfermedad espiritual. El primer *logismoi* es la filautía⁷, que Evagrio define como amor limitado al cuerpo, en cuanto una concepción limitada de sí. Considera que la filautía es *meter* (madre) y origen de la que emergen los *logismoi*. Esto es, el deseo orientado hacia las necesidades genera los pensamientos inclinados al egoísmo personal. Por su parte, Máximo establece que en la filautía «se engendran los tres pensamientos capitales de la concupiscencia: el de la gula, el de la avaricia y el de la vanagloria [...] de la vanagloria [nace] el de la soberbia»⁸.

Conviene señalar que cuando traducimos *logismoi* por “pensamientos”, no estamos expresando lo que Evagrio expone, puesto que los *logismoi*, piénsese en el orgullo, son persuasivos⁹, de argumentos convincentes con apariencia de verdad, cuyo único fin es asegurar el bien del cuerpo sin que esto parezca ir en detrimento del alma. Referido al canal de transmisión, el monje del Ponto considera que el intelecto recibe las ideas pasionales por medio de la sensación, la condición del cuerpo y la memoria. La memoria es la imagen que queda atrás de alguna sensación y pensamiento. Se explica porque el deseo provoca unos

⁴ Cf. Krzysztof Lesniewski, *Las enfermedades del espíritu* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2017), 76.

⁵ Cf. Tomás de Aquino, *Suma de Teología* I parte I, 783.

⁶ Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología* II parte I-II, 2ª ed. (Madrid: BAC, 1989), 225.

⁷ San Máximo es el autor que más ha investigado acerca de la filautía, pero bebe de Evagrio.

⁸ Máximo el Confesor, 154-155.

⁹ Algo que define también los pensamientos paranoicos es la persuasión con que aparecen.

pensamientos vinculados a los valores o a las necesidades, desarrollándose en este último caso el *logismoi* del orgullo que conduce a la enfermedad.

Evagrio considera que quien se deja llevar por la pasión, es decir, quien se impulsa por las necesidades y no orienta su deseo hacia los valores, desconoce los *logoi* de las cosas o identidad de los seres que el Creador les ha dado¹⁰. Aún más, explica que por la ignorancia que le ha venido en la caída desconoce su propio *logos*, a saber, que Dios es su creador. El *logos* es sinónimo del ser de la persona creado a imagen y semejanza de Cristo. Como consecuencia, Evagrio sostiene que la persona enferma de orgullo posee dentro de sí una imagen de sí sin rostro [*prósopon*]¹¹, debido a que las pasiones «no tienen ser ni sustancia»¹². No obstante, tras la caída original la persona posee capacidad para conocer su propio *logos* (capacidad sobrenatural en su ‘existencial sobrenatural’), pues, aunque la semejanza haya desaparecido, la imagen permanece. Por tanto, tiene capacidad para conocer a Dios o alejarse de él.

Similarmente, el profesor Rivas Rebaque afirma que, en el mal uso del conocimiento, el ser humano se distancia de sí mismo¹³, se aleja de Dios y de los seres, a los que no capta en su unidad fundamental sino mediante meras intuiciones sensibles, incluso fuera de la contemplación natural. A pesar de que sigue utilizando su potencia intelectual, esta se inclina a la sensación, produciendo pensamientos enfermos como el orgullo. Por el contrario, el gnóstico es el que ha comenzado a salir de la ignorancia y accede al *logos* de las cosas, dejándose atraer por Dios a partir de su espíritu. Por cierto, ser ignorante no es desconocer algo de Dios, sino no cumplir su voluntad y no practicar las virtudes, en definitiva, no darle todo el afecto. Así, quien vive desde el orgullo, vive en la ignorancia.

1.2 Memoria e imaginación

Jean-Claude Larchet afirma que junto a las facultades del sentir y pensar, el ser humano posee la memoria y la imaginación. La memoria le permite acordarse de Dios y así llegar a conocerle. En contraste, puede olvidar a su Creador y adherirse a las realidades sensibles mediante el recuerdo de pensamientos apasionados, en una clara afección de la parte racional del alma. La misión de la imaginación consiste en ayudar a la persona a

¹⁰ Cf. Santiago Hernán Vázquez, “La enfermedad del alma en el filósofo tardoantiguo Evagrio Póntico: entre ignorancia y filautía”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 35 (2), (2018): 333.

¹¹ Cf. *Ibid*, 334.

¹² Larchet, 121.

¹³ Sinónimo de corazón y hombre interior. Cf. Rivas Rebaque, 53.

representarse las cosas sensibles como tales e incluso a crear nuevas imágenes. Por el contrario, puede construirse un mundo de fantasía «al que se adhiere tanto más cuanto que se corresponde con sus deseos sensibles y con las pasiones»¹⁴, con las que se retroalimenta. Este hecho tiene su culmen en el creerse en posesión de una dignidad equivalente a la divina, que se refleja en la enfermedad espiritual del orgullo.

Respecto al funcionamiento de fantasía o imaginario, Larchet declara que quien lo sufre atribuye al otro intenciones que no tuvo, reflexión que nos conduce al concepto de *paranoia* que anteriormente hemos analizado. La fantasía tiene consecuencias afectivas, puesto que «el dolor interior sigue a la aprehensión interior de la imaginación o incluso de la razón»¹⁵. Por ejemplo, quien por su orgullo se considera superior a los demás posee sentimientos de dominación hacia ellos.

2. Naturaleza de los sentidos¹⁶

Comenzamos este apartado aseverando que antes de conocer algo lo sentimos. En relación con Dios, antes de conocerlo, lo sentimos. Cuanto la persona más siente algo, más lo conoce y más se autoposee como sujeto de operaciones conscientes. Incluso es más difícil que sean manipulados los sentimientos que la mente. Tal vez por eso Evagrio afirma que las enfermedades provienen de los *logismoi* o pensamientos, si bien consideramos que sucede en cuanto que dichos pensamientos conceden estructura mental a los deseos vinculados con las necesidades en lugar de elaborar los deseos vinculados con los valores. A continuación, presentamos la composición del mundo de los sentidos y los elementos que recogen la información de la realidad.

2.1 Las sensaciones corporales, las emociones y los sentimientos

En primer lugar, los sentidos se definen como la capacidad de percibir estímulos físicos externos e internos mediante ciertos órganos que los transmiten al sistema nervioso. Los sentidos se componen de las sensaciones, que son reacciones globales a estimulaciones inmediatas que afectan al aspecto corporal. Las sensaciones captan bien los detalles, pero son pobres en las síntesis. Al mismo tiempo producen bienestar o malestar por satisfacción o no de necesidades fisiológicas.

¹⁴ Larchet, 103.

¹⁵ Tomás de Aquino, *Suma de Teología* II parte I-II, 307.

¹⁶ Cf. Cencini y Manenti, 145-156.

En segundo lugar, señalamos que las emociones son sensaciones, pero con un cierto grado de conciencia de nosotros mismos, de los otros y del medio. El sujeto no las provoca, sino que se las encuentra. Por otra parte, las emociones no remiten al cuerpo, sino a la interioridad. Entonces, las emociones son estados de ánimo y modos de sentir. Si se comparan con las sensaciones corporales, las emociones son más duraderas y están menos ligadas al estímulo¹⁷. Por otro lado, contribuyen a perfilar la identidad de la persona y a expresarla¹⁸.

En tercer lugar, los sentimientos son emociones que se repiten y comienzan a tener estabilidad, expresando en la sensibilidad lo que la persona es y quiere llegar a ser. De modo que la emoción puede desaparecer, mientras el sentimiento persiste.

2.2 El deseo y los afectos

El deseo es el elemento que moviliza la intención de la persona. En cada persona encontramos dos tipos de deseo, que designamos igualmente como motivación o como categoría de importancia; el primero es el deseo emotivo, que tiende hacia lo que es “importante para mí” o propias necesidades; junto a él, encontramos el deseo racional, que nace de una valoración reflexiva y tiende hacia “lo importante en sí” o valores trascendentes.

Respecto a los afectos, muy vinculados con los deseos, «son un sentir dotado de sentido que nos señalan que hemos entrado en contacto con algo objetiva y subjetivamente importante»¹⁹. Tienen unos componentes añadidos a los anteriores como un pensamiento consciente e intencional, un vínculo a los valores o ideales y, respecto a los deseos, un sentir dotado de sentido. Más adelante descubriremos cómo es importante discernir los afectos o afecciones, pues, aunque tienden a los valores, pueden estar condicionados por las necesidades. En muchas ocasiones, la enfermedad espiritual del orgullo es difícil de detectar por esta razón.

Cencini y Manenti indican que el afecto se expresa con palabras prestadas de las sensaciones y de las emociones, y que por esto es muy importante aprender a discernir el mundo sentimental²⁰. Nuestra reflexión añade que conforme el afecto se une más al valor, se suscita en el sujeto otro tipo de expresiones, no tan ligadas a lo emocional y racional, sino más ajustadas al interior de la persona. Finalmente, las personas no están condicionadas por

¹⁷ Cf. *Ibid*, 147-150.

¹⁸ Cf. *Ibid*, 149. Cf. PRH: Sensaciones de tipo psicológico.

¹⁹ Cencini y Manenti, 152.

²⁰ Cf. *Ibid*, 154.

la sensibilidad, sino que esta es dinámica y se desarrolla, cambia, madura, retrocede, se aprende y finalmente se elige; el sujeto tiene poder sobre ella, ayudándose para ello de su propia memoria afectiva.

2.3 Funciones de los sentidos

La función de los sentidos se resume en reconocer las razones espirituales de todos los seres mediante la sensación, en función de los valores del sujeto (su espíritu). Su antítesis, como ya hemos estudiado, es la enfermedad de las sensaciones, por la que «las facultades cognitivas dejan de interpretar el dato sensible según el Espíritu»²¹, esto es, desde las necesidades.

3. Pasos en el discernimiento de los pensamientos y los sentidos en la enfermedad espiritual del orgullo

3.1 Análisis de las actitudes y memoria afectiva

Recordamos que la persona permanece en tres diferentes niveles de vida psíquica, el nivel biológico, el nivel psicológico y el nivel racional-espiritual. Este último impulsa a buscar la verdad y naturaleza de las cosas. Para ello la persona necesita un proyecto, que consigue mediante decisiones. Pero es fundamental descubrir de dónde nace la motivación, pues a veces sucede que la persona con un proyecto bien orientado no se apoya realmente en este tercer nivel, el de los valores y verdad revelada.

Puesto que los valores se concretan en actitudes, el primer paso en el discernimiento será analizar su contenido. La actitud, que tiene un componente cognitivo y otro afectivo-conativo, predispone a una respuesta. Sin embargo, y esto es lo fundamental, la actitud no tiene un significado claro, porque cada actitud puede desarrollar alguna de estas cuatro funciones en pro de la respuesta, a saber, *utilitaria*, *defensiva del yo*, *expresiva de valores*, y función del *conocimiento*. Por ejemplo, una persona puede poseer una actitud de humildad mientras está movida realmente por la necesidad de ser reconocido por los demás, y para ello necesita mostrar abiertamente sus defectos y pecados. Es evidente que se trataría de una actitud de orgullo y falsa humildad. Tal actitud se explica debido a que la afectividad está presente de forma consciente, y también de forma inconsciente. Efectivamente, lo reprimido puede seguir latente y actuar mediante la *memoria afectiva*, distorsionando los procesos conscientes y la experiencia de la realidad en forma objetiva.

²¹ Larchet, 114.

Así es, los afectos a veces pueden debilitar las facultades para tomar una decisión, puesto que en la toma de decisiones aquello que más influye son las motivaciones de tipo emotivo-afectivo, que «hunden sus raíces en la historia existencial de cada uno, con sus características y sus heridas, tal vez antiguas pero todavía presentes»²². Giovanni Cuchi considera que para reconocer la verdad o no de una emoción y su influencia inconsciente hay que estar atentos a las reacciones desproporcionadas como la exageración o la rigidez, buscando una causa interior²³.

Por lo tanto, la memoria afectiva puede provocar que se olviden los hechos, pero se mantenga el afecto suscitado, y este proporcione una orientación de fondo en las decisiones y las relaciones. Más aún, a menudo se toman las decisiones por lo que algo simboliza, pues los símbolos están cargados de afecto. Por tanto, se trata de analizar y después reeducar afectivamente.

3.2 Detectar la orientación del deseo

Un segundo momento del análisis se concreta en la detección del deseo, que se encuentra debajo del mundo de los afectos y los pensamientos. El deseo puede inclinarse a los valores o a las necesidades. Las necesidades no se identifican con los instintos, sino que se comprenden como «tendencias psíquicas derivadas de un déficit del organismo o de potencialidades naturales inherentes al hombre que buscan realización»²⁴. En consecuencia, las necesidades son reconocibles en la naturaleza caída del ser humano y en cada estilo de personalidad. La teoría de Rulla clasifica siete necesidades que son disonantes con los valores autotrascendentes que especifican la vocación cristiana. Algunas de ellas hacen referencia al orgullo, como son la *humillación*, *evitar la inferioridad*, el *exhibicionismo* y la *dominación*.

Cuando estas necesidades son centrales en la motivación de la persona, entonces provocará el distanciamiento de los valores, sin embargo, pueden ser reeducadas afectivamente para los valores del Reino de Dios. La diferencia consiste en que la persona intente compensar esta necesidad o bien supeditarla a los valores. Al mismo tiempo, habría

²² Giovanni Cucchi, *La fuerza que nace de la debilidad. Aspectos psicológicos de la vida espiritual* (Santander: Sal Terrae, 2018), 88.

²³ Cf. *Ibid*, 117.

²⁴ Luis María García Domínguez, *Las afecciones desordenadas. Influjo del subconsciente en la vida espiritual*, 2ª ed. (Bilbao: Ediciones Mensajero-Sal Terrae, 2015), 69.

que preguntarse si estas necesidades disonantes son genéticas, provienen de una herida existencial, o influyen otros factores.

En ocasiones resulta asequible detectar el deseo y su orientación, pero otras veces queda en el inconsciente. El inconsciente es una realidad no conocida, pero es cognoscible por medio de señales afectivas. Por tanto, valorando la afectividad de la persona, por medio de las sentimientos, emociones y sensaciones es posible acceder al deseo interno. En cuanto al contenido del inconsciente, en él encontramos lo reprimido por ser inaceptable por el consciente. Sin embargo, también es el protector de la vida, pues ofrece principios, orienta, estimula pensamientos y decisiones... Para discernir si el inconsciente tiene una función positiva o negativa hacia la persona es preciso medir si respeta su dinamismo trascendental: «La sabiduría de las sugerencias conscientes e inconscientes se medirá por su mayor o menor respeto al dinamismo trascendental, o sea, coextendido a toda la persona, que desea que ella viva como totalidad, en todos sus aspectos y en todas sus relaciones»²⁵.

Particularmente, en el inconsciente pueden existir pasiones. En el lenguaje de los Padres averiguamos que «de las pasiones escondidas en el alma los demonios toman ocasión para excitar en nosotros los pensamientos pasionales»²⁶. En este caso se trataría del deseo inclinado hacia la necesidad o pensamiento pasional. De modo que la pasión inconsciente es sinónimo de una pasión latente, como afirma san Máximo acerca del orgullo, que surge bien por un ataque solapado del demonio o bien por una causa inconsciente. Esto es, cuando no existe consciencia de la pasión propia, aunque los demás puedan percibirlo en el comportamiento, la persona puede vivir con el orgullo de juzgarse perfecta.

El discernimiento del deseo debe apuntar a una terapia que eduque el anhelo de sentido del sujeto. En el siguiente apartado nos acercaremos a dicha realidad. Antes debemos seguir creciendo en la comprensión del deseo, que se percibe por lo que se siente hacia algún objeto. Posteriormente, los deseos y afectos se posicionan como fuente de toda actividad. De aquí se deriva que no solo hay que conocer el deseo, sino educarlo y purificarlo, para que no sea superficial y aspire a los valores en lugar de tender hacia las necesidades. A su vez es preciso distinguir el deseo y la necesidad.

El deseo está vinculado a los afectos, y no es fácil de concretar en un objeto inmediato, solo señala una dirección, un significado para vivir. Por su parte, la necesidad se

²⁵ Cencini y Manenti, 198.

²⁶ Máximo el Confesor, 123.

concreta en un objeto inmediato, y encierra un placer de breve duración. Esto es, el deseo tiende hacia los valores, aunque podría engañarse tendiendo hacia objetos concretos, entonces no sería verdadero deseo, sino necesidad.

Conviene mencionar la actual *crisis del deseo*, signo de una cultura sumida en el orgullo, que multiplica las necesidades, pero reconoce pocas aspiraciones con relación al conocimiento de Dios²⁷. Los medios de comunicación y redes sociales son un claro ejemplo del horizonte reducido al que tiende actualmente el ser humano, en general. Es evidente que hoy coexisten valores y sus contrarios, con dificultad para mantener una visión unitaria de la vida y proyectar una vocación.

¿Cómo podemos colaborar para que nuestra sociedad huya de la actitud del orgullo y ansíe a lo que realmente otorga sentido? ¿Cómo ayudar a encontrar en Dios la respuesta a cada una de las inquietudes que se reflejan en tantos comportamientos y actitudes? La solución pasa por crear espacios de interiorización donde se pueda conocer bien el contenido de tales deseos: «Sin embargo, negar el deseo no protege del mal, porque el miedo y la negación acaban reforzando, más que atenuando, estas dinámicas. La tarea consiste, más bien, en aprender a leer el deseo, en descifrar el alcance simbólico que lo caracteriza»²⁸.

La lectura del deseo comienza con la escucha de las propias emociones en las que se harán evidente los deseos y, a partir de ellos, el descubrimiento de su vínculo con los valores o las necesidades. Al mismo tiempo, a través del discernimiento de la moción podemos conocer de qué está hecho el deseo y a dónde conduce²⁹, para así poder reconducirlo. La tarea de reeducación se produce estableciendo una jerarquía de los deseos. Sin duda, la tarea se presume apasionante, especialmente en aquellos grupos en los que los miembros se han acostumbrado a relacionarse de manera superficial.

A continuación, en esta tarea educativa, se propone el discernimiento, teniendo en cuenta que el deseo verdadero es discreto, profundo, dura en el tiempo y crece, y las dificultades lo refuerzan. Como podemos observar, son características contrarias a la actitud del orgullo, pues la necesidad que lo fundamenta desemboca en imprudencia, superficialidad, desconocimiento de los propios límites y frustración. Por otra parte, no cabe repartir el deseo, pues la capacidad del deseo es limitada³⁰ y si opta por lo sensible no puede

²⁷ Cf. Cucchi, 55.

²⁸ Cencini y Manenti, 63.

²⁹ Cf. Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, 690.

³⁰ Cf. Rivas Rebaque, 63.

atender a todas las demandas. También vivimos en un ambiente en el que “se vende” que todo aquello que se desea es posible conseguirlo, signo evidente de una actitud de orgullo.

En cuanto a la relación del deseo con la enfermedad espiritual, afirma Jean-Claude Larchet que, para apartar el dolor físico y psíquico que le produce el deseo, el sujeto deja nacer en sí las pasiones, para dar satisfacción a sus nuevas necesidades³¹, identificando el bien moral con aquello que le resulta agradable. Sin duda, se trata de una radiografía de la sociedad actual. Finalmente, añade, le produce dolor en la conciencia y tristeza en el alma, pues sigue deseando lo infinito, aunque cree remediar esta frustración buscando nuevos placeres. Cuantos más placeres, más sufrimiento genera en su vida, y así quiere escapar del dolor huyendo hacia el placer³². En resumen, el ambiente actual en el que lo gratificante y placentero inspiran las relaciones sociales, evidencia la conexión del orgullo con el mundo del placer y cómo la actitud orgullosa hoy se refuerza, pues a menudo los individuos prefieren responder a una necesidad que genera un placer, aunque el sentimiento profundo sea doloroso.

3.3 Detectar la orientación de los afectos

Junto a la educación del deseo, con el fin de remediar el orgullo, en la terapia del último apartado proponemos la educación de los afectos. Consideramos que el deseo es el primer movimiento dentro del afecto, por el cual se inclina a las necesidades o a los valores. Después el afecto dotará de mayor sentido dicha acción, vinculándose directamente con Dios, y encontrando en él el sentido de la propia vida. La educación afectiva es un proceso por el cual se hacen pasar las sensaciones y emociones a los sentimientos, para que las emociones no se conviertan en criterios para la vida. El autor Cencini considera que «nos corresponde a nosotros asociar o no las sensaciones y las emociones a lo que desea el corazón»³³.

Es oportuno aclarar que en occidente se comprende el valor como una idea a la que unirse, en clave racional, sin embargo, los valores se enmarcan más en lo afectivo que intelectual y, en último término, nos refieren a la relación con Dios y con los demás. Por otra parte, la educación afectiva quiere lograr la madurez afectiva. No obstante, la madurez es ambigua, pues los afectos tienen una parte también de actividad mental, y su madurez

³¹ Cf. Larchet, 64.

³² Cf. *Ibid*, 77.

³³ Cencini y Manenti, 152.

proviene de la interacción entre ellos y de cómo se mueven respecto al fin³⁴. Sin embargo, estas acciones no son definitivas para llegar al encuentro con Dios:

«La contemplación supone disposiciones interiores (todas aún por descubrir por la genética y el psicoanálisis), pero no consiste en el desenvolvimiento de las mismas [...] sino que acontece de *improviso* (*exaífnēs*) y *desde fuera del yo*. La unión entre lo afectivo y lo cognitivo es, platónicamente, lo que hace posible la comunicación entre el mundo divino y el mundo de los mortales»³⁵.

En consecuencia, el hombre no entra en contacto con Dios por su esfuerzo, como considera la persona orgullosa que ha avanzado en la vida espiritual, sino por una llamada. Esto es, el descubrimiento de la Verdad no es una simple toma de conciencia tras un proceso de educación afectiva, sino un acontecimiento³⁶. En nuestro argumento, consideramos que dicha experiencia del espíritu se otorga en la creación o existencia sobrenatural del sujeto y por la acción del Espíritu Santo.

3.4 Detectar la orientación de los pensamientos

Junto al análisis de los deseos y los afectos, es fundamental en el discernimiento el análisis de los pensamientos. Igualmente es imprescindible elaborar un proyecto de reeducación de los pensamientos orgullosos para llevarlo a cabo en la terapia. En primer lugar, es fundamental cribar el pensamiento simple para que no esté mezclado con otros pensamientos. Después es fundamental orientar este pensamiento hacia los valores. En concreto, distinguir el pensamiento simple de obediencia a Dios con otros pensamientos de índole egoísta, como la idea de grandiosidad o de perfeccionismo, que caracteriza al orgullo.

Aunque hemos dividido en apartados distintos la educación de los sentimientos y la educación de los pensamientos, indudablemente es una única tarea, puesto que ambos elementos van unidos. Por tanto, cuando se accede al inconsciente del deseo se ayuda a que los pensamientos compuestos se transformen en simples. De modo que se gana en conciencia de quién es el sujeto y del *logoi* de las cosas, y desaparece el pensamiento de orgullo. Y así se produce el segundo movimiento, el de orientar el pensamiento hacia los valores, ganando en conciencia. Respecto a cómo distinguir los buenos de los malos

³⁴ Cf. *Ibid*, 164.

³⁵ B. Callieri, “patología espiritual”, en *Diccionario de Mística*, 1415.

³⁶ Cf. *Ibid*, 1418.

pensamientos, san Ignacio de Loyola enseña que cuando los pensamientos vienen de Dios se produce batalla interior para acogerlos, pero una vez entrados producen serenidad y facilitan las cosas.

A continuación, nos detenemos en el discernimiento del pecado y de la afección desordenada, mediante una serie de elementos que, contrapuestos, ofrecen señales para distinguir uno de otro.

4. Discernir una afección mala de una afección desordenada en el orgullo

4.1 Distinguir la conciencia y la consciencia

Una vez que la persona ha orientado su deseo, puede conducirlo hacia las necesidades -el mal- o hacia los valores -el bien-. Cuando elige libremente el mal se comprende que comete el pecado de orgullo, y se califica como una afección mala, en lenguaje ignaciano. Ahora bien, cuando el sujeto se aleja de Dios en su afecto sin una razón consciente, se describe como una afección desordenada en clave de orgullo, pero no pecado. La razón por la cual incluimos la afección desordenada dentro del orgullo reside en el distanciamiento de la persona hacia Dios, por más que ocurra inconscientemente.

Respecto al plano moral, como hemos explicado al comienzo del trabajo, las personas son llamadas a la felicidad (*eudaimonia*). Conviene aclarar que el término *daimon* hace referencia a la voz de la conciencia. Entonces ¿qué quiere significar conciencia en cuanto a felicidad? La respuesta es sencilla, representa claridad en el sentir, pensar y actuar hacia la propia felicidad, que tiene relación directa con Dios. Sin embargo, la falta de conciencia en el sentido moral (pecado) y la inconsciencia en el sentido más psicológico (afección desordenada), alejan a la persona de su fin natural, que es la unión con Dios, por cuanto pertenecen a la categoría de la enfermedad espiritual del orgullo.

Señalamos igualmente que la conciencia se enriquece por la consciencia, pues de este modo tiene mayor capacidad para hacer una lectura ajustada de la realidad, de modo que una persona orgullosa que gane terreno al inconsciente y comprenda mejor su actitud y las causas de ella, tendrá más posibilidad de acercarse a Dios. En último término, la conciencia es un lugar-síntesis en el interior de la persona en la que se tiene en cuenta la revelación, la propia experiencia y las mediaciones oportunas.

Anteriormente, a partir de la Teoría de Rulla, explicábamos la existencia de tres dimensiones. Cuando el sujeto interactúa desde la primera dimensión, opta libremente vivir en la virtud o en el pecado de orgullo. En consecuencia, la preferencia consciente son los

valores autotranscendentes teocéntricos³⁷, de modo que en su vida existe consistencia entre los valores proclamados y los valores vividos, en modo prevalentemente consciente, de forma que no tiene cabida el orgullo. Su motivación se enraíza en “el bien en sí”.

En la segunda dimensión la persona se dirime entre el bien aparente y el bien real. En esta dimensión se conjugan necesidades, valores naturales y valores autotranscendentes teocéntricos, actuando estructuras conscientes e inconscientes a la vez (consistencias defensivas). Es una dimensión que no implica patología ni pecado, sino inconsciencia, que nosotros relacionamos con la afección desordenada, provocada por una herida inconsciente y otros factores. En contraste con la primera dimensión no es pecado, pero inclina hacia él pues tiene el color de la concupiscencia. Un ejemplo de orgullo en primera dimensión sería la persona que elige dominar a un compañero de trabajo; y un ejemplo de segunda dimensión puede referirse a quien tiene una actitud de servicio hacia el otro, aunque en el fondo desea controlarlo. La tercera dimensión referida a la psicopatología no vamos a presentarla.

Las afecciones desordenadas, impedimento difícil de descubrir para la unión con Dios, son «respuestas parciales o engañosas a las invitaciones del Espíritu, respuestas limitadas o desviadas no atribuibles fácilmente al pecado deliberado ni a alguna fragilidad psíquica particular»³⁸. La afección es un término ignaciano que designa el amor a una cosa o persona. Distingue el amor (afecto) y la moción (inclinación, interés, deseo -atracción o rechazo-) que impulsa la voluntad. De manera que existe afección desordenada y, por ende, enfermedad espiritual del orgullo, cuando el objeto al que se tiende es indiferente o bueno en sí mismo, pero lo aleja de su fin existencial³⁹.

Es preciso señalar que la afección desordenada no se opone a la razón, es un desarreglo en otro sentido. Así, hay consenso de autores en que la afección desordenada es un amor enraizado en la naturaleza caída que desvía la elección. Por lo tanto, no estaría relacionada con el pecado, por la restricción de libertad; no sería anulada por el subconsciente; y sí estaría relacionada con la herida ontológica o con la herida existencial. De donde se infiere que es una pasión o enfermedad espiritual, aunque no se oponga a la razón, pues los pensamientos compuestos o *logismoi* también contienen pensamientos simples.

³⁷ Virtud en cuanto valor impulsado por la gracia.

³⁸ García Domínguez, 18.

³⁹ Cf. *Ibid*, 43.

En la afección mala el objeto en sí es pecaminoso, en cambio en las afecciones desordenadas no es así. Por esto san Ignacio pide que, ante estas cosas buenas, incluso más perfectas, haya *indiferencia* en la elección y decisión, primando la voluntad de Dios⁴⁰. De modo que es necesario discernir la voluntad de Dios también en las cosas buenas, puesto que la afección desordenada termina en cosa mala. De hecho, confunde porque en toda afección desordenada hay valores. Nos servimos de otro ejemplo para intentar comprender mejor; supongamos que un catequista proclama el valor de la obediencia a Dios para los catecúmenos cuando inconscientemente busca que le obedezcan a él. Por tanto, puede ser que proclame valores, pero tengan mínima consistencia. O en este caso puede ocurrir que proclame valores, no objetivos sino subjetivos, relacionados con la gratificación que le reporta el ser obedecido, escondiendo en el fondo una actitud de orgullo.

Acerca del seguimiento de Jesús, es indispensable proceder en conciencia, y además actuar conscientemente. El recorrido de dicho proceso «comienza por los pecados o faltas deliberadas y sigue por los semideliberados»⁴¹. Prosigue el sacerdote jesuita Luis María García afirmando que el proceso continúa con la ordenación de las motivaciones con el fin de que la persona pueda usar de las facultades superiores con libertad⁴². Por tanto, se trata de que la persona oriente sus deseos y motivaciones a los valores, al fin sobrenatural en semejanza con Dios, como venimos explicando.

En este camino de discernimiento, junto a lo expuesto anteriormente, vamos a ayudarnos a continuación por el autor Santiago Arzubialde, cuyo libro de *Historia y Análisis de los Ejercicios Espirituales* puede ser leído, a nuestro entender, desde dos claves, la clave del “descenso”, y la clave del “ser”. Nos vamos a guiar por esta última clave en el discernimiento.

4.2 Distinguir el ser y la periferia del ser

Definimos el ‘ser’ como aquella dimensión que otorga identidad al sujeto, por cuanto es recibida directamente de Dios. En nuestro argumento la equiparamos con el sentido de ‘espíritu’ en De Lubac, es decir, pertenece al hombre en cuanto recibe el ser de Dios. A su lado, la periferia de ser hace referencia a todo lo demás que identifica a la persona, pero que no se deja mover por el espíritu o ser, donde actúa el Espíritu Santo y Ser de Dios, sino que

⁴⁰ Cf. *Ibid*, 188.

⁴¹ *Ibid*, 28.

⁴² Cf. *Ibid*, 28.

permanece cerrado a sí mismo. Sin embargo, el sujeto puede optar por inclinar los elementos de la periferia de su ser, a saber, los sentidos y pensamientos, hacia su ser profundo, huyendo del orgullo personal.

Avanzando en la explicación es preciso subrayar que, a pesar del pecado original y la naturaleza caída, la persona no deja de ser hija de Dios, puesto que conserva su imagen, aunque distorsionada, y no pierde la finalidad sobrenatural de asemejarse a Dios. Esto es, su ser es inamovible en Dios y su filiación incondicional. Por esto la enfermedad espiritual, en este caso del orgullo, no puede afectar directamente al ser de la persona, puesto que en su ser (espíritu) la persona recibe el Ser de Dios en sí y la pasión no afecta directamente a Dios. Sin embargo, la enfermedad espiritual sí que puede afectar a la periferia del ser (aquella dimensión de su ser no tan directamente vinculada al Ser de Dios y más relacionada con la existencia del hombre) y otras dimensiones de la persona, alejándose de su verdadero ser (ser hijo de Dios) y cayendo en la actitud del orgullo. Así, tanto el pecado como la afección desordenada afectan a la periferia del ser personal, y nunca al ser.

Por otra parte, en la periferia del ser se hallan los afectos y pensamientos, facultades por las que se conoce a Dios (*conocer* en cuanto *encuentro*) a través de su ser y, por ende, facultades por las que alejarse de Dios. En consecuencia, el modo de distinguir la relación que una persona tiene con Dios es mediante el discernimiento o lectura de los afectos y pensamientos, en unidad. Esta unidad y dinámica psico-afectiva provoca en la persona un estado de consuelo o desconsuelo, en términos de san Ignacio de Loyola, gran conocedor del arte de discernir espíritus. El reconocimiento de estos sentimientos de consuelo o desconsuelo son ayuda para descubrir el grado de relación del hombre con Dios.

También ayuda al discernimiento analizar si la persona vive desde su ser o menos profundamente -desde la periferia de su ser-, pues en este último caso no hay apertura a la trascendencia ni posibilidad de encuentro con Dios, ya que el Espíritu de Dios, como afirmaba De Lubac, llega a la persona por su espíritu (que nosotros, en este diálogo interdisciplinar hacemos equivaler con el ser personal). Por esto la autotrascendencia supone primero que la persona se centra en su ser, y dentro de él comprende que su ser es receptividad del Ser de Dios. Respecto a los sentimientos y pensamientos, éstos pueden inclinarse a las necesidades cuando la persona vive superficialmente, o pueden tender a los valores, cuando el sujeto vive respondiendo a la llamada de Dios.

Explica el sacerdote jesuita Santiago Arzubialde que el buen espíritu «ejerce su influjo sobre aquella parte más sana de la naturaleza humana que se halla ordenada al bien,

sin mezcla de mal en coherencia con el fondo de su ser»⁴³. Por su parte, el enemigo ejerce su influjo en la periferia del ser, y carece de poder hacia el ser. Esto es, la imagen grabada por Dios en cada persona no es tocada por el enemigo, a lo mucho se distorsiona desde la periferia del ser, por tanto, la persona siempre puede vivir desde su ser. El enemigo pretende inclinar a la persona a no vivir desde su ser, desde su ser criatura e hijo de Dios, esto es, desde el orgullo. En suma, un criterio de discernimiento del orgullo es la vida o no desde el propio ser.

A su vez, el remedio del orgullo es la vida desde el ser o vida según el Espíritu; además, vivir desde una imagen desvinculada de Dios es el arma que tiene el enemigo, pues el hombre aparenta ser lo que no es, en clave narcisista. Igualmente parece que, al comienzo de la vida de la fe, el orgullo se plasma habitualmente en un rechazo de Dios y de su amor, y desprecio a los demás. Después, cuando se opta por Dios y su evangelio y se intenta vivir coherentemente, el orgullo puede introducirse por el convencimiento de la propia bondad y confianza en las propias fuerzas.

4.3 Distinguir la consolación (alegría) y la desolación (tristeza)

Con relación a los sentimientos provocados en el ser y la periferia del ser, cuando la consolación no se dirige al ser, sino a otra dimensión de la persona exclusivamente, entonces esta consolación o sentimiento de alegría no proviene de Dios y puede definirse como autocomplacencia u orgullo. Así, cuando el consuelo de Dios llega a los pensamientos y sentimientos de la persona es que antes ha consolado su ser.

De manera que la consolación afecta a todo el ser y lo inflama en amor. Por tanto, quien vive así no vive desde el orgullo sino desde la virtud. Sin embargo, la desolación del mal espíritu inclina a «establecer una relación desordenada a uno mismo y a todo lo creado, prescindiendo de Dios»⁴⁴. Así, vivir desde el ser se traduce en una actitud humilde, y vivir desde fuera del ser, lo que provoca tristeza o desolación, responde a una actitud orgullosa y además pecadora cuando se rechaza intencionalmente el propio ser. La clave, como vemos, resulta el aspecto intencional.

En tal ocasión, «en la desolación el hombre queda a merced de sus potencias naturales y esto le hace experimentar agudamente su impotencia [...] tiende ahora a absolutizar

⁴³ Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, 712.

⁴⁴ *Ibid.*, 731.

desmesuradamente la incapacidad personal»⁴⁵, pues fuera del ser hay incapacidad. El orgullo le empujaría a no reconocerse imagen de Dios, esto es, a no arrepentirse de esta opción de alejarse de su ser, de Dios.

Por otra parte, la persona que vive desde su ser podría también enorgullecerse si considera que es debido a sus propias fuerzas; no obstante, en la consolación hay necesidad de humillarse debido a la absoluta gratuidad de ella. En respuesta, la ayuda de Dios para que pueda salir del orgullo es llevarle a la desolación y probarle con sus solas potencias naturales⁴⁶, como remedio para que pida ayuda, y pueda recuperar la alegría: «Desplaza de raíz la *esencia misma de la equivocada idea de perfección*, arrancándola definitivamente del yo (nuestra obstinada egolatría o narcisismo inconsciente), para centrarla en la verdadera y desinteresada relación de la amistad»⁴⁷.

Por tanto, cuando Dios desconsuela no lo acompaña con razones para la tristeza (tristeza pasión), «por ser ésta siempre en último término amor propio desordenado o señal de que la persona no ha sido capaz de integrar la cruz o no se fía de Dios»⁴⁸. A su vez, dentro de la tentación encubierta o *sub angelo lucis*, respecto a los sentimientos de alegría y tristeza es preciso apuntar que comienza con consolación y acaba en desolación. Un ejemplo sería el grupo de catequistas que preparan una oración para jóvenes y, ante una respuesta masiva en las redes pero escasa en el acto suspenden el encuentro, privando a un número de personas de poder participar. Han preparado el encuentro desde la perspectiva social de una respuesta amplia, y han caído en la frustración impidiendo que unos cuantos jóvenes hagan experiencia de oración.

Por lo que se refiere a la verdadera alegría y plenitud, es sentida cuando el sujeto vive como hijo de Dios, esto es, a partir del ser y alejado del orgullo. Ahora bien, puede ocurrir que esta alegría no provenga de Dios, puesto que el mal espíritu comienza su proceso provocando la consolación, aunque ciertamente este es el lenguaje ordinario de Dios.

En consecuencia, quienes son consolados de este modo expresan alegrías humanas que «afectan y gratifican unos estratos del ser que no son su mismo fondo [periferia de ser], ni ocupan la totalidad de su corazón»⁴⁹. Esta alegría se descubre debido a su breve duración

⁴⁵ *Ibid*, 747.

⁴⁶ Cf. *Ibid*, 767-768.

⁴⁷ *Ibid*, 772.

⁴⁸ *Ibid*, 810.

⁴⁹ *Ibid*, 805-806.

y porque se muestra compatible con el pecado o con la afección desordenada, por tanto, con la actitud del orgullo. Enfrente, la verdadera alegría «pertenece a un estrato sensible, por tratarse del reflejo psicológico de sentirse amado por Dios, pero redundante de la actividad del Espíritu en el fondo de él»⁵⁰, y así todo el ser se unifica en su intencionalidad⁵¹.

Reconoce Arzubialde que la actividad de las criaturas nunca podría ocupar todo el ser, por lo que necesita que la Trascendencia venga a llenar su ser, esto es que el Espíritu Santo venga a su espíritu. En suma, «carece de toda *actividad previa por parte del individuo*, a saber, de todo proceso sensible o cognitivo *anterior* que la pueda provocar [...] El paso del inconsciente a la consciencia es el resultado del amor»⁵². Esto explica que la curación del orgullo proviene directamente de Dios. Sin embargo, el hombre debe plasmar en la vida la gracia recibida⁵³. De tal manera, al afirmar el teólogo jesuita que la responsabilidad del hombre es materializar la voluntad salvífica de Dios, el argumento ¿no se ajusta a la concreción de una búsqueda tanto como a la respuesta de una llamada?

4.4 Distinguir la tentación manifiesta y la tentación encubierta

Por lo que se refiere a la tentación, san Ignacio distingue entre tentación manifiesta y encubierta. La tentación manifiesta se relaciona con el pecado y la tentación encubierta con las afecciones desordenadas. El arma de la tentación encubierta son los *logismoi*, que se presentan como buenos, aunque acaban mal⁵⁴. La intención oculta acaba por prevalecer sobre la aparente intención inicial, esto es, las necesidades frente a los valores. De esta intención oculta o deseo nacen pensamientos, por cuanto hay necesidad de analizar su evolución, teniendo en cuenta que en el buen espíritu no hay mezcla de intención. Por su parte, los *logismoi* gratifican el ego y modifican la decisión inicial.

En la tentación de *segunda semana*, cuando hay progreso espiritual, funciona la soberbia. También incita a la doble vida, pues «aunque todo parezca bueno, el influjo predominante bajo el que el hombre se halla no es otro que el mal espíritu y que incluso la consolación inicial provenía del mal»⁵⁵. Todo esto parece confirmar que el orgullo se da

⁵⁰ *Ibid.*, 807.

⁵¹ Cf. *Ibid.*, 808-809.

⁵² *Ibid.*, 821.

⁵³ Cf. *Ibid.*, 827.

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, 779.

⁵⁵ *Ibid.*, 846.

fácilmente en alguien que sigue a Jesús, y que tal vez por esto el sujeto se considera mejor que otros en el aspecto moral.

En esta etapa de seguimiento de Jesús el discernimiento del orgullo no se vincula con una respuesta afirmativa o negativa hacia Dios, sino con el planteamiento acerca de la motivación de fondo, es decir, si aquello que se realiza para Dios es verdaderamente para él o para uno mismo. El orgullo podría reconocerse además cuando el sujeto deja de plantearse estos interrogantes y, por el contrario, piensa que su opción fundamental garantiza para siempre la cercanía con Dios y el cumplimiento de su voluntad. En cuanto a la terapia es necesaria la transparencia que se concreta en el examen de conciencia y en la *exagoreusis* o manifestación de los pensamientos a un *diakrito*, para su discernimiento.

4.5 Distinguir los escrúpulos y el deseo de perfección

Habitualmente, cuando la persona avanza en la vida cristiana consiente peor el caer en errores y pecados y puede originarse el escrúpulo, que supone desconfianza en el amor gratuito de Dios⁵⁶ y, a la vez, se relaciona con algunos disfuncionamientos psicológicos, como la manía. La relación de escrúpulo con el orgullo es evidente, al considerar la persona que ha llegado a un alto grado de perfección. De modo que el creyente que tiene «tendencia narcisista a dar culto a su propia perfección, “forma pecado=piensa que hay pecado” donde en realidad no lo hay»⁵⁷. En consecuencia, la enfermedad espiritual del orgullo no se manifiesta en la persona por su pecado sino por su afección desordenada, donde se mezclan los aspectos espirituales y los psicológicos. Por esto, el abatimiento por los propios pecados como la falsa humildad son dos extremos (escrúpulos) que anulan la misión, y que podemos relacionar directamente con la enfermedad espiritual del orgullo, al no permitir dejarse contemplar con la mirada de Dios ni poner todas sus capacidades al servicio del propio crecimiento personal.

Finalmente, en la fase de seguimiento, donde son más comunes las afecciones desordenadas, «la pasión del orgullo constituye un terreno especialmente favorable para las acciones que el diablo emprende para confundir a las mentes mediante falsas apariciones que tienen el aspecto de verdaderas alucinaciones»⁵⁸. Nos advierte Gregorio de Nisa de la

⁵⁶ Cf. *Ibid*, 901.

⁵⁷ *Ibid*, 905.

⁵⁸ Larchet, 241.

necesidad de prestar atención, puesto que «no se debe hacer nacer juntos en la misma alma el vicio y la virtud, ni partir la vida entre cosas que son incompatibles»⁵⁹.

4.6 Distinguir el juicio racional y el inconsciente emotivo

Como venimos explicando, en ocasiones el escrúpulo se vincula con la afección desordenada, siendo ambas de naturaleza inconsciente. De manera que existe relación entre afección desordenada ignaciana y el mundo del inconsciente afectivo, que influye en la vida espiritual mediante el engaño. Para Ignacio de Loyola, no existe un espacio intermedio pues las *operaciones* están «ordenadas o no al fin último del hombre»⁶⁰. En la afección desordenada la persona elige bien el fin (el contenido es bueno), pero falla el *proceso* porque acaba buscando indirectamente otro fin. Entonces, en lugar de aspirar a los valores, se encierra en la actitud del orgullo o pérdida de la mirada de Dios hacia ella.

Destaca Luis María García que «la afección desordenada es algo dinámicamente central en la persona y no basta que sea algo simplemente periférico, aunque sea problemático»⁶¹. Por esta razón, podemos considerar que es central no en cuanto afecta al ser de la persona, que no puede, pero sí en cuanto que le impide vivir desde el ser. Y así se convierte en una *consistencia defensiva central*, que conduce a la satisfacción de las necesidades disonantes de modo inconsciente (no hay pecado, sino bien aparente).

Resulta interesante conocer que la afección tiene un componente sensual y otro racional. Se presenta como algo razonable, con un mecanismo de racionalidad -propio del narcisismo-, aunque la razón está distorsionada por la afectividad⁶², y la emoción elige lo que le satisface. Es propio de la actitud orgullosa de una persona que solo “ve” el juicio racional y no cae en la cuenta de la motivación instintiva. Se acompaña del mecanismo de la represión, que procura evitar el dolor. La conjunción de estos elementos forma el inconsciente emotivo, por el que «las actitudes principales se forman a partir de una base predominantemente emotiva, por experiencias directas desde la infancia»⁶³, y quedan esquemas primitivos latentes o funcionamiento automáticos:

«En el caso de las afecciones desordenadas, pues, el elemento determinante inconscientemente es emotivo; pero el sujeto se apoya en un razonamiento

⁵⁹ Gregorio de Nisa, *Sobre la vocación cristiana*, 101.

⁶⁰ García Domínguez, 30.

⁶¹ *Ibid*, 78.

⁶² Cf. *Ibid*, 230.

⁶³ *Ibid*, 239.

que, aunque viciado en su raíz y eventualmente en sus pasos lógicos, acepta y justifica ante sí mismo, habitualmente apoyado por elementos espirituales»⁶⁴.

También ilumina la afirmación de Santiago Arzubialde cuando expresa que el mundo apetencial inconsciente puede invalidar una opción de vida perfectamente realizada⁶⁵. Por consiguiente, existe un elemento inconsciente determinante en la afección, por el que la persona es influida a la hora de decidir y actuar. Parte de su origen procede de las sensaciones dolorosas de la infancia rechazadas y olvidadas que continúan existiendo y evolucionando en el inconsciente. La persona graba huellas armoniosas y por otra parte heridas, que la vuelven hipersensible o insensible.

Ahora bien, el consciente solo tolera los elementos del inconsciente que tienen lógica, y que visten de racional lo irracional. Estos factores irracionales dan argumentos a los impulsos y los enfocan en una dirección. Por lo tanto, una parte de nuestros razonamientos son inconscientes, y generan estados de ánimo y comportamientos que no siempre comprendemos, porque escapan al control de nuestra conciencia.

Sin embargo, Dios se revela y actúa a través de la psicología del ser humano, a pesar de la distorsión de su imagen. Por esto es necesario poner todas las capacidades al servicio de Dios mediante «un largo proceso de santificación del inconsciente»⁶⁶. Para ello, es fundamental «explorar a fondo todas las resonancias afectivas en torno a la posible afección»⁶⁷, entre las que se encuentran los mecanismos de defensa, y educarlos hacia los valores, hacia Dios:

«En este trabajo de acercarse a la necesidad central aparecen mecanismos de defensa y consistencias defensivas [que] facilitan al sujeto no afrontar conscientemente el conflicto, sino elaborarlo de una manera menos dolorosa [...] Estos mecanismos se pueden poner en cuestión y confrontar directamente alguna rara vez; pero en general conviene más desmontarlos poco a poco y con suavidad»⁶⁸.

⁶⁴ *Ibid*, 241.

⁶⁵ Cf. Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, 516.

⁶⁶ Josep Otón Catalán, *El inconsciente ¿morada de Dios?* (Santander: Sal Terrae, 2000), 56-57.

⁶⁷ García Domínguez, *Ibid*, 163.

⁶⁸ *Ibid*, 280.

En este camino de discernimiento ayuda buscar el elemento compensatorio de las actividades, pues servirá para identificar la necesidad central (a veces la revisión a lo largo de la biografía ayuda a reconocer la centralidad). Por otra parte, el santo de la actual Azpeitia «no procura ordenar las afecciones desordenadas del ejercitante como parte de su conversión, sino como condición para un seguimiento más auténtico»⁶⁹.

4.6.1 Mecanismos de defensa del orgullo

Presentamos seguidamente una serie de mecanismos de defensa, relacionados con el orgullo, con el fin de que sus manifestaciones ayuden al discernimiento de dicha enfermedad. Los mecanismos de defensa, aportación de Freud, se definen como mecanismos mentales inconscientes dirigidos contra las presiones *internas* y *externas*, especialmente las que amenazan a la autoestima o a la estructura del “sí mismo” (*self*), considerando que el individuo puede ser ajeno a estos procesos y a su puesta en funcionamiento⁷⁰. En concreto, distorsionan tanto la realidad interna como la externa, pudiendo conducir a separar los procesos lógicos y los procesos afectivos. Santo Tomás indica que «al hombre afectado por alguna pasión las cosas le parecen mayores o menores de lo que son en realidad»⁷¹. Esto es, en el inconsciente pueden existir condicionantes para el conocimiento.

No obstante, la persona debe trabajar para que las defensas resulten adaptativas⁷², ayuden a vivir desde la virtud y sirvan para rechazar los *logismoi*. En lugar de aumentar el dolor deben reducirlo, canalizar los sentimientos en lugar de bloquearlos, resultar atractivos para los demás, en lugar de repelentes. Por tanto, hay que distinguir lo que es sano en un mecanismo de defensa. Consideramos que Máximo el Confesor intuye el mecanismo insano cuando afirma que «el que no envidia, ni se llena de ira, ni tiene rencor a quien lo ha entristecido no posee aún completamente la caridad hacia él»⁷³. Aún más, debajo de esta actitud puede esconderse un fuerte mecanismo de defensa relacionado con el orgullo, pues lo natural en las relaciones con los demás es un afecto abierto y profundo.

Las defensas se construyen normalmente en la niñez, aunque son reconocidas en el adulto por causas como las conductas rígidas y exageradas, el poco control sobre esa conducta, el aumento de la ansiedad, y la falta de concordancia entre lo proclamado y lo

⁶⁹ *Ibid*, 282.

⁷⁰ Cf. Pallarés Molíns, 11-13.

⁷¹ Tomás de Aquino, *Suma de Teología* II parte I-II, 350.

⁷² Cf. Pallarés Molíns, 243-244.

⁷³ Máximo el Confesor, 128.

vivido. La experiencia de herida inicial lleva a un mecanismo de defensa, del cual se origina un funcionamiento desajustado. Después, la defensa que se repite se convierte en un sistema de defensa, frente a los otros o frente a sí mismo, pretendiendo no sentir el sufrimiento por medio de dichos mecanismos. En cuanto a las consecuencias del mecanismo de defensa, de algún modo impide la existencia plena de la persona. Por lo que se refiere a la enfermedad espiritual del orgullo es posible observar su interrelación con ciertos mecanismos de defensa.

El ser humano, en su proceso de búsqueda de identidad, por una parte, ha de separarse de Dios en cuanto ser libre, y por otra parte recordar que ha recibido la vida de él y que lo necesita. Ante esta dificultad resulta más fácil negar la realidad y ser soberbios⁷⁴. Esto es, puede suceder que el hombre para construir su identidad sienta que debe destruir al otro. Así, la persona orgullosa usa el mecanismo de la omnipotencia, o convicción de que uno posee capacidades o poderes especiales e ilimitados para llevar a cabo dicha acción. Por otro lado, la persona orgullosa tiene dificultades para aceptar algunos rasgos o sentimientos propios, porque le resultan inaceptables para sí y los proyecta en otras personas. Este funcionamiento se conoce como mecanismo de proyección.

Un mecanismo usual en la enfermedad del orgullo es la fantasía, que «consiste en crear o desarrollar un mundo interior, no real, en el que todo sale bien, o menos mal, y refugiarse en él cuando la realidad resulta insatisfactoria, frustrante, dolorosa, estresante o inalcanzable»⁷⁵. Se manifiesta en ensoñaciones diurnas e imaginación para satisfacer esos deseos frustrados. Este mecanismo también es signo de la evitación de las relaciones de intimidad, también con Dios, en cuanto que la persona se relaciona con un Dios fruto de su fantasía o proyecta en la imagen del Creador historias personales. Esta situación denuncia una inseguridad de fondo y la ausencia de filautía virtuosa. En el orgullo también es posible detectar el mecanismo de la formación reactiva, causado por una inseguridad interna, que puede convertirse en ira⁷⁶.

Otro mecanismo de defensa en la persona orgullosa es la compensación o hipercompensación en algunos aspectos de su personalidad, que viene provocado «ante lo que se percibe como fracaso, frustración, debilidad, limitación, sentimiento de inferioridad en un área»⁷⁷. En cuanto a las limitaciones, no es necesario que sean reales, basta que el

⁷⁴ Laura Bazzicalupo, *La Soberbia. Pasión por ser* (Bologna: Società editrice il Mulino: 2008), 85.

⁷⁵ Pallarés Molíns, 159.

⁷⁶ Cf. *Ibid*, 93.

⁷⁷ *Ibid*, 95.

sujeto las sienta así. Por otro lado, se diferencia de la formación reactiva porque ésta realiza la conducta contraria mientras que en la compensación se potencia lo positivo, intentando destacar en el área en que uno se siente débil. Cuando se pretende destacar en otra área, al funcionamiento se le denomina sustitución compensatoria. Por otra parte, una persona orgullosa puede funcionar con el mecanismo de la idealización o imaginación de grandes hazañas. Otro de los mecanismos de defensa atribuibles al orgullo es la racionalización:

«Se trata de justificar determinadas conductas, deseos, sentimientos inaceptables, o resultados negativos, como razonamientos y explicaciones no del todo correctas ni convincentes y un tanto forzadas, pero hasta cierto punto o aparentemente aceptables o posibles, con el fin de conseguir que aquellos no provoquen malestar»⁷⁸.

Dicho de otro modo, la persona busca que algunos deseos o conductas propias no provoquen en ella culpabilidad y mantengan su autoestima. Por otro lado, cuando debe enfrentarse a una decisión, para evitar la disonancia que genera cualquier toma de elección, busca las cualidades positivas de la opción elegida, y convencerse de la lógica de su compromiso. La persona orgullosa también utiliza el mecanismo de negación por el que niega lo evidente, y no acepta pensamientos o sentimientos molestos. Un último mecanismo de defensa relacionado con el orgullo lo encontramos en la desvalorización de quien se humilla constantemente. En el fondo puede adolecer de soberbia, pero la actitud lo enmascara, lo que refuerza más el orgullo. Por otra parte, la solución al orgullo no es la humillación en cuanto pérdida de valor, sino la confianza de saberse amado y reconocido por Dios.

Finalmente, los mecanismos de defensa se descubren por las reacciones desproporcionadas que se manifiestan en el cuerpo, y que se originan en zonas internas heridas de la persona, por cuanto el problema es psicológico, si bien afecta a otras áreas como la espiritual. Además de otras posibles causas, proviene de necesidades de niño no atendidas que están presentes en la vida adulta, y se despiertan ante personas susceptibles de responder a ellas. Al mismo tiempo, los mecanismos de defensa protegen el ser de la persona. Por último, así se reconoce una reacción desproporcionada:

⁷⁸ *Ibid*, 121.

«Porque el elemento de la demanda inconsciente convierte la provocación en una reacción demasiado insistente, automática, repetitiva, desproporcionada a la situación, exagerada, rígida, coactiva: señales muy elocuentes todas ellas que indican que está activo un registro afectivo no reconducible a lo declarado»⁷⁹.

⁷⁹ Cencini y Manenti, 202.

CAPÍTULO CUARTO: TERAPIA PARA EDUCAR LOS DESEOS, AFECTOS Y PENSAMIENTOS EN LA ENFERMEDAD ESPIRITUAL DEL ORGULLO

1. Teología pastoral y teología espiritual

La teología pastoral proporciona la praxis a la teología espiritual para que exista el discernimiento y la curación de la enfermedad, esto es, el crecimiento cristiano. Es decir, la teología pastoral asume la realización de la Iglesia en su dimensión histórica y trascendente¹. Por tanto, la terapia para la enfermedad espiritual del orgullo se enmarca en la teología pastoral.

Es importante subrayar que la terapia, más allá de una acción individual, es una acción pastoral de toda la Iglesia. La terapia pastoral o pastoral de la salud (no solo física) se dirige a las personas concretas, grupos y sectores, sobre todo los más desfavorecidos. Hoy en día debe convertirse también en un espacio de evangelización de la estructura, que adolece de individualismo. Por otra parte, el Papa Francisco declara que la Iglesia, como un hospital de campo, hoy es enviada a curar las heridas; estas ideas pueden leerse en internet, en una entrevista realizada al Santo Padre por la revista *Civiltà Cattolica* en el año 2013. Después, el obispo de Roma ha seguido insistiendo en esta idea. Se sobreentiende con esto que toda la programación y acción pastoral se configura como espiritual y curativa.

En concreto, el fin de la pastoral de la espiritualidad consiste en hacer que la vida en Cristo sea el motor y forma del sentimiento, emociones, voluntad, de la acción y relación humana para acercarla cada vez más a Jesucristo², y «con su influjo, transformar desde

¹ Cf. Rafael Checa, “Teología espiritual y teología pastoral”, *Teresianum* 52 (2001 / 1-2): 566.

² Cf. *Ibid*, 577.

dentro, renovar a la misma humanidad»³. Entre los sectores⁴ de la pastoral de la espiritualidad destaca la mistagogía y la pedagogía, aunque necesita de otras ciencias, como una psicología abierta a la trascendencia.

2. Espiritualidad del enfermo

Según la moral tradicional, la única actitud que cabe hacia la enfermedad es aceptarla, puesto que nace como consecuencia del pecado original y personal. Sin embargo, actualmente existe una “espiritualidad del enfermo”, puesto que antes que persona enferma el sujeto es hijo de Dios. Es preciso recuperar el sentido de *hypomoné*, que significa constancia y resistencia firme gracias a Dios. Empero, se tradujo al latín *patientia*, y ha ido asumiendo pasividad y fatalismo eclesial⁵. Si bien es loable otorgar sentido al sufrir, simultáneamente se debe ayudar a la persona a sanar sus heridas o pecados, con su esfuerzo y con la gracia de Dios, restableciendo la imagen original⁶.

En la moral cristiana tradicional el acercamiento a la enfermedad se produce más desde la clave pecado-redención y menos desde la perspectiva de la creación, tendencia actual, que aboga por «cambiar por completo el significado del sufrimiento convirtiéndolo en expresión de caridad pascual»⁷, tras la vida resucitada y recreada de Jesús. Por otro lado, consideramos que es más preciso referirse a ‘persona concreta que sufre la enfermedad’ que a ‘enfermedad’⁸.

Tras la aceptación de la enfermedad, el siguiente paso del tratamiento es conocer la causa de la enfermedad⁹. Gregorio Nacianceno explica que, para conseguir dicho objetivo la terapia espiritual debe esforzarse en llegar al fondo del corazón, es decir, a toda la persona¹⁰, donde cabe todo lo relacionado con el pecado y con otras causas inconscientes. A su vez, la relación con el entorno y con los demás son también elementos que deben ser evaluados y trabajados en la terapia.

³ Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi* (Madrid: San Pablo, 1995), 24.

⁴ Cf. Checa, “Teología espiritual”, 580-581.

⁵ Cf. Guido Gatti, “paciencia”, en *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, dir. Leandro Rossi y Ambrosio Valsecchi, 5ª ed. (Madrid: Ediciones Paulinas, 1986), 749.

⁶ Cf. Cañas, 230.

⁷ S. Spinsanti, “enfermedad”, en *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, 297.

⁸ Cf. Lesniewski, 15-18.

⁹ Cf. Larchet, 197.

¹⁰ Cf. Gregorio Nacianceno, *Fuga y autobiografía*. (Madrid: Ciudad Nueva, 1996), 51.

Hay que tener en cuenta que, tanto en el plano personal como espiritual, la terapia para una persona orgullosa es complicada porque, a menudo el objetivo de su petición se identifica con el deseo de volver a su anterior estado de grandeza. O bien considera que el terapeuta o acompañante espiritual debería estar de acuerdo en que todos sus problemas están causados por las limitaciones de los demás. Además, cuando la persona es confrontada en su conducta, suele devaluar al acompañante. Si bien, el acompañante sirve de gran ayuda cuando no se siente incómodo por sus imperfecciones humanas. Finalmente, a la persona enferma de orgullo le ayuda la comprensión y profundización del misterio de Cristo, por el cual se abajó y se hizo uno de tantos, menos en el pecado.

3. Inicio del Hesicasmo

En Oriente al camino espiritual es denominado Hesicasmo (de *Hesychia*), cuya meta es la paz y cuyo recorrido pasa por la purificación y la iluminación. Los textos de la *Filocalia* presentan un camino ligado a la vida litúrgica y a la terapia (lucha contra pensamientos e imaginación y conversión). En la Iglesia latina es preciso incorporar este camino, pues se busca respirar con los dos pulmones, como refirió Juan Pablo II en *Oriente Lumen*. Por cierto, el contenido de la terapia cristiana no se fundamenta en una gnosis o en unas prácticas externas de piedad, sino en un encuentro con Jesucristo a través del Espíritu Santo.

Además, la espiritualidad debe conservar lo antiguo y abrirse a lo nuevo, incorporando «una nueva forma de comprender la ascesis desde la libertad responsable y la racionalidad»¹¹, que justifica nuestro diálogo interdisciplinar. De modo que nos adherimos a una mística como experiencia inmediata de Dios, basada en el desarrollo de la capacidad sobrenatural del hombre justificado, dentro del espacio de la gracia y de la fe. Como consecuencia, la terapia ayuda a descubrir a Dios en lo cotidiano, y en el proceso personal.

A continuación, dividiremos la terapia en tres procesos. En estas fases de la terapia vamos a explicar cómo el sujeto necesita conocerse en sus deseos profundos, para poder orientarlos bien o purificarlos, junto con los pensamientos. De esta manera accederá a las posibles causas conscientes e inconscientes del orgullo, y desde allí podrá iluminar su vida. Para ello necesitará la gracia de Cristo y su Espíritu, y el acompañamiento personal y espiritual de alguna persona que le ayude a ordenar su vida para vivir desde su ser y la imagen que Dios puso en él. Luego podrá intentar, con la gracia de Dios, curar de las causas

¹¹ Cordovilla Pérez, “La mística en la teología”, 15-16.

inconscientes y del pecado. La oración contemplativa, los sacramentos y la terapia psicológica serán su motor para ello, para finalmente recobrar la salud. Cabe señalar que, aunque en esta explicación se presenta un orden, en la vida espiritual esta disposición puede ser distinta en cada persona, pues el crecimiento humano no siempre es uniforme, y la gracia de Dios escapa a los trazados humanos.

El camino del crecimiento y de la curación es lento, pues una persona no puede renunciar prematuramente a unos deseos mal ordenados, con el peligro de ser amputado en algo esencial. Es necesario primero conocer el deseo que alberga una persona orgullosa y, si es necesario, eliminar la necesidad vital que se oculta detrás de ellos.

La emersión del deseo se realiza mediante una curación con tres procesos. Comienza con el proceso purgativo, en el que los elementos no integrados -negativos- que están en el inconsciente de la persona orgullosa se manifiestan en sentimientos, sensaciones e imágenes. El objetivo consiste en acceder y reconciliarse con ellos, en una visión unificadora. Nosotros proponemos el análisis de las emociones, junto a la interiorización.

Un segundo proceso es el purificativo, por el cual descubrir la presencia de Dios en el interior, y hacerlo presente en la propia historia, sobre todo en la debilidad humana. El tercer proceso es el regenerativo, o estado de consolación en la contemplación, cuando se realiza el descenso a los “orígenes del ser”. Nos disponemos a recorrer cada fase y a presentar las herramientas adecuadas para la terapia integral de la enfermedad espiritual del orgullo.

4. Proceso purgativo

4.1 Conocimiento propio

La persona debe alejar todo deseo y pensamiento que le desvíe de su fin sobrenatural. A su vez, podrá reconocerlo en la medida en que se conozca a sí misma, ajustando la imagen de sí, reconociendo sus capacidades, sus límites y sus fragilidades para no caer en el orgullo. Los autores espirituales de los primeros siglos de cristianismo siguen el modelo de conocimiento propio, descubriendo que en los efectos psicológicos se puede descubrir la acción de Dios en el sujeto¹². Al tiempo que se trata de recuperar la imagen original para actuar como Cristo en todo su ser¹³.

De tales afirmaciones se infiere que el orgullo es una culpa ontológica, puesto que se relaciona con la identidad de la persona. Aún más, el conocimiento propio es una mirada

¹² Cf. Spidlik, 122.

¹³ Cf. Gregorio de Nisa, *Sobre la vocación cristiana*, 50.

hacia sí desde la mirada de Dios, mientras que el conocimiento de Dios se realiza desde el propio ser¹⁴. En suma, conocerse y conocer a Dios, rechazando las imágenes falsas de ambos, es fundamental para crecer en la vida espiritual. Finalmente, aunque el autoconocimiento ha sido hilo conductor en el pensamiento occidental, hoy en día existe mayor incapacidad para la introspección.

4.2 Análisis de las emociones

En cuanto al proceso purgativo, en el plano personal y práctico, la persona puede clarificarse sobre su actitud de orgullo por el análisis de sensaciones corporales:

«En momentos determinados, la afluencia de contenidos del inconsciente puede irrumpir en la conciencia, provocando rupturas y discontinuidades en los estados mentales que son captadas a través de la imaginación, de los sentimientos, de la intuición o incluso de sensaciones corporales»¹⁵.

El proceso inicial tiene unas fases. En la primera fase se intenta determinar el objetivo e interés inicial del análisis, y ponerlo en manos de Dios. Después, el esfuerzo se dirige a delimitar la sensación corporal, y seguidamente la sensación de tipo psicológico o emoción que permanezca viva en el interior de la persona. El siguiente paso invita a explorar (describir) la sensación, obteniendo el contenido. Luego, conviene ahondar (profundizar) en la sensación, esto es, abrir las puertas del inconsciente, estando a la escucha, dejándose guiar. Así, la sensación ‘aspira’ a la persona para el crecimiento o la curación, volviendo al pasado -y no solo recordándolo-. En último lugar, la persona debe precisar la novedad o don que siente que Dios le concede para su vida. Todavía cabe señalar que es necesario prestar mucha atención al cuerpo, moviéndose por el ritmo de la respiración, para, desde él, llegar a lo profundo de la persona, a su ser o espíritu:

«Todo lo que afecta a esta alma, todas las impresiones y las emociones del hombre se expresan por su respiración: el miedo (Gen 41,8), la cólera (Juec 8,3), el gozo (Gen 45,27), el orgullo, todo modifica su aliento. La palabra *ruah* es, pues, la expresión misma de la conciencia humana del espíritu. Entregar en las manos de Dios este espíritu (Sal 31,6 = Lc 23,46) es a la

¹⁴ Hecho que da mucho pie al fenómeno de la transferencia. Cf. Millon, 116.

¹⁵ Otón Catalán, 106.

vez exhalar el último suspiro y encomendar a Dios la única riqueza del hombre, su mismo ser»¹⁶.

El análisis sirve para alcanzar los conflictos que existen en el inconsciente que, aun encontrándose en estado latente, se pueden activar. Insistimos en que la observación abre la posibilidad de revivir rastros de experiencias archivadas en el subconsciente, reapareciendo en la memoria intelectual (recuerdos), sensitiva (sensaciones) o afectiva (sentimientos) las huellas de una experiencia pasada que ha marcado¹⁷.

Mediante la introspección la persona puede comenzar a comprender las afecciones desordenadas, herida existencial u otras causas que originan su actitud de orgullo y que impiden su avance. Junto a ello, la vida sacramental, el rezo de la liturgia de las horas, y compartir experiencias de fe se presentan como medios espirituales que permiten a la persona descubrir el fondo de su deseo y de su ser en comunión con Dios, que tiene como consecuencia la renovación de la mente y del corazón. Si bien estos medios son más propios de la segunda fase.

4.3 Ascesis o *praxis*

Una vez que la persona comprende parte de la vivencia interior, y pide la ayuda necesaria, es momento de poner manos a la obra y actuar conforme a su ser, en el Espíritu, mediante la ascesis:

«A partir de la inclinación al mal como efecto del pecado de origen, si falta una disciplina ascética, las pasiones en el hombre no obedecen a las luces de la inteligencia y al poder decisorio de la voluntad: no se guían por la razón ni obedecen al imperio de la voluntad, sino por el placer»¹⁸.

La etimología de ‘ascesis’ se refiere tanto al cuerpo, a la inteligencia y a la voluntad como a la vida religiosa. El sentido cristiano va más allá de la pura gimnasia o puesta en orden, pues constituye una búsqueda de la vida con Dios desde lo profundo de su ser o espíritu¹⁹. De igual modo, la ascesis requiere renuncia de ciertos pensamientos y deseos que

¹⁶ León Dufour, “espíritu”, 295.

¹⁷ Cf. Otón Catalán, 72.

¹⁸ Aurelio Fernández, “pasiones”, en *Diccionario de Teología Moral* (Burgos: Monte Carmelo, 2008), 1012.

¹⁹ Spildik, página ej. 35n34.

conducen al orgullo, puesto que «la tristeza [...] respecto de todo lo que debe evitarse es útil»²⁰.

Uno de los frutos de la ascesis es la repetición de actos en la buena dirección. Los hábitos se consiguen con esfuerzo y también se reciben por gracia. Cualquier hábito que fomente la actitud de agradecimiento hacia Dios y hacia los demás puede prevenir la enfermedad del orgullo. Por otro lado, «si la intensidad del acto es proporcionalmente inferior a la del hábito, tal acto no dispone para el aumento del hábito, sino más bien para su disminución»²¹. Finalmente, el hábito debe ir acompañado del juicio de la razón²² y del hábito intelectual para que no surjan imaginaciones extrañas o juicios erróneos²³, como sucede en la enfermedad espiritual del orgullo.

4.4 Crecimiento en la virtud de la humildad

Las virtudes humanas, referidas a una cualidad admirada en un hombre, son hábitos. La filosofía griega resalta el esfuerzo del hombre, y la Biblia lo refiere a la gracia de Dios en el alma de la persona. Asimismo, para crecer en la virtud se debe desterrar el vicio, que «es el uso cerrado de las ideas, al cual sigue el abuso de las cosas»²⁴. Es así como los vicios y las virtudes no son compatibles.

Por otro lado, aunque existe el principio de *conexión orgánica*²⁵ que afirma que, si existe una pasión también el resto de las pasiones, cada enfermedad encuentra solución en una virtud. En concreto, Fernando Rebaque confirma que la terapia para la enfermedad del orgullo es la humildad, mediante la cual alcanzar el conocimiento-contemplación espiritual. El primer grado de la contemplación es la contemplación natural de las razones espirituales de las criaturas, siendo el segundo grado la contemplación o visión de Dios mismo.

Hasta llegar a ese punto se desarrolla un proceso, en el que, mediante los actos y los hábitos, el cuerpo adquiere la virtud para recibir el espíritu²⁶. Después, el espíritu se preocupa de cuestiones más relacionadas con Dios, profundizando en el principio divino que nos conduce hasta El²⁷. Por otro lado, la virtud se define por lo máximo de que es capaz, por

²⁰ Tomás de Aquino, *Suma de Teología* II parte I-II, 325.

²¹ *Ibid*, 404.

²² Cf. *Ibid*, 406.

²³ Cf. *Ibid*, 408.

²⁴ Máximo el Confesor, 119.

²⁵ Cf. Rivas Rebaque, 156 ss.

²⁶ Cf. *Ibid*, 35.

²⁷ Cf. *Ibid*, 36.

tanto, contando con sus facultades humanas al completo. Por tanto, la virtud no consiste en dejarse llevar por el impulso en el actuar, sino que debe actuar conforme a un fin²⁸.

Santo Tomás explica la soberbia dentro del “Tratado de la templanza”, subrayando que quien la posee «aspira a algo que está *sobre* sus posibilidades»²⁹. Reconoce igualmente que el incumplimiento de los mandatos divinos a veces se debe a ignorancia e incluso a flaqueza humana³⁰. Incluso parece que define las afecciones desordenadas cuando afirma que «hay movimientos que son pecados veniales debido a su imperfección, por ser anteriores al juicio de la razón y darse sin consentimiento»³¹. No obstante, el orgullo no solo actúa contra Dios, sino también contra el propio ser del sujeto³².

Como resultado, la templanza favorece la humildad. El término ‘humilde’ procede del latín *humilis/humilitas* que significa bajo o despreciable. Para el cristianismo esta noción implica conocer la trascendencia de Dios y la creaturalidad del hombre³³. En el Nuevo Testamento quien se considera pecador es humilde, si bien la humildad no nace tanto de fragilidad humana como del amor de Dios³⁴. Los Santos Padres establecen que la humildad es la disposición que se encuentra debajo de cada virtud³⁵, por cuanto es razonable pensar que el orgullo está en la base también de cada enfermedad espiritual.

Como hemos adelantado, en la Edad Media santo Tomás explica que la humildad es una expresión de la templanza, que modera la tendencia a las cosas grandes, esto es, lo contrario del orgullo³⁶. Por otro lado, afirma que la humildad no renuncia al propio valor de la persona, ya que «la humildad no exige que el hombre someta lo que hay de Dios en él a lo que hay de Dios en otro»³⁷. En la Época Moderna san Ignacio explica tres maneras de humildad. Siglos después, Nietzsche denuncia que es una virtud propia de los esclavos, incapaces de vengarse. Para nuestra terapia hacemos nuestra también las conclusiones de la psicología actual, que nos indica la importancia de reconocer los propios límites, y liberarse tanto del yo pulsional como del yo ideal.

²⁸ Cf. Tomás de Aquino, *Suma de Teología* II parte I-II, 440-441.

²⁹ Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología* IV parte II-II (b) (Madrid: BAC, 1994), 527.

³⁰ Cf. *Ibid*, 529.

³¹ *Ibid*, 533.

³² Cf. Andreas Laun, “templanza”, en *Nuevo Diccionario de Moral Cristiana* (Barcelona: Herder, 1993), 563-564.

³³ Cf. G. Rossi, “humildad”, en *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, 476.

³⁴ Cf. *Ibid*, 477.

³⁵ Cf. *Ibid*, 477.

³⁶ Cf. Tomás de Aquino, *Suma de Teología* IV parte II-II (b), 519.

³⁷ *Ibid*, 521.

Enfrente de la humildad y, junto al orgullo, se encuentra el juicio, puesto que el orgullo conduce al juicio a los demás buscando humillar al otro y ponerlo al nivel de la tierra (*humus*). Puede ocasionarse cuando la persona no es capaz de aceptar la debilidad propia y condena en el otro su propia fragilidad. La solución se encuentra en reconocer la propia realidad, y atribuir a Dios las propias acciones, dándole gracias por todo. Incluso darle gracias por lo bueno y por lo malo, lo que ayuda a reconocer, más allá del plano moral, que Dios sostiene toda la realidad.

Santiago Arzubialde actualiza las tres maneras de humildad de san Ignacio. Relaciona la imagen con la creaturalidad del hombre, y la semejanza con el movimiento descendente de Dios en Cristo. Esto es, para permanecer en la imagen y semejanza con Dios y lejos del orgullo, es preciso vivir como criatura y elegir el modo de ser de Cristo o sabiduría de la cruz. Estas tres maneras se concretan en dos aspectos; primero, en la sumisión a Dios por encima de la vida -decisión por Dios- y segundo, en la indiferencia -desapego emocional-³⁸; sin duda, sendos aspectos reflejan el cambio producido por la terapia espiritual y por la terapia psicológica.

4.5 Actitudes espirituales (*indiferencia ignaciana o educación de los afectos*)

Las actitudes ayudan a convertir los actos en hábitos, y éstos en virtudes. El ayuno, el silencio, la soledad, la memoria de la muerte, el duelo, la humildad, la indiferencia, la esperanza, la oración... previenen la enfermedad espiritual del orgullo. Nosotros vamos a centrarnos en la actitud de la indiferencia como desapego emocional, conforme la ha presentado Santiago Arzubialde a la luz de la doctrina de Ignacio de Loyola.

La actitud de indiferencia anima al sujeto a pasar de las seguridades afectivas, que están en la base del orgullo, a cambiar los afectos por la gracia de Dios. Para ello san Ignacio creó la meditación de los tres Binarios:

«Para que el ejercitante compulsara su grado real de libertad (Indiferencia), y el nivel de transformación del mundo de sus afectos, con el prototipo ideal del hombre disponible ante Dios; para que descubriera sus mecanismos inconscientes de autojustificación antes de disponerse a pasar a la elección»³⁹.

³⁸ Cf. Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, 437.

³⁹ *Ibid.*, 404.

San Ignacio mide el grado de transformación de los deseos antes de la elección mediante un serio análisis introspectivo. Se busca que la persona sea indiferente ante la posesión o seguridad afectivo-psicológica y lo cambie por el abandono confiado a Dios para poder identificarse con su Hijo Jesús⁴⁰.

4.6 Actitudes psicológicas

Nos preguntamos si la actitud existencial más importante para vencer el orgullo es la voluntad de verdad «porque ésta libera al hombre de los peligros *interiores* cuya amenaza para la libertad es mayor que la de todas las presiones exteriores»⁴¹. La verdad impide caer en el orgullo:

«Esta libertad de pensamiento y expresión pierde su verdadera esencia cuando se comprende como petulante y caprichosa arbitrariedad de pensamiento, cuando el hombre libre no es un crítico consigo mismo, cuando rehúye el dolor y no encuentra el valor de dejarse enseñar, de oír los argumentos de los demás, de ser modesto y buscar unos criterios suprapersonales»⁴².

Karl Rahner avisa acerca del peligro de caer en la propia subjetividad⁴³. Por otro lado, la determinación para llegar a ser la imagen y semejanza que Dios ha puesto en el sujeto es fundamental en el camino cristiano. No se provoca, sino que se acoge cuando el ser o espíritu está emergido, y precisa de perseverancia para no estancarse en cierto orgullo. A su lado, buscar la relación con los demás es remedio para la soberbia, puesto que la vida solitaria puede inclinar a rechazar la ayuda de los otros y provocar que las pasiones se oculten. Además, una virtud es ilusoria, mientras no se confronte con nadie. Por último, las actitudes deben plasmarse en la toma de decisiones y elecciones, eligiendo el hombre sólo aquello que Dios desea de él⁴⁴.

Junto a estas actitudes, san Ignacio vivió el impulso a la acción y la acción misma, poniendo todas sus capacidades al servicio de la vocación recibida. No ponerlas al servicio de su vocación se entendería como orgullo, al no acoger el valor y capacidades recibidas:

⁴⁰ Cf. *Ibid*, 416.

⁴¹ Rahner, *La Gracia como libertad*, 97.

⁴² *Ibid*, 98.

⁴³ Cf. *Ibid*, 100.

⁴⁴ Cf. Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, 471.

«Tocado por la gracia como estaba, se ejercitó con todo esmero en colaborar con ella hasta el límite de sus posibilidades humanas. Vencerse a sí mismo y superar aquellos pecados o malformaciones (defectos congénitos o hábitos adquiridos) que le separaban de Dios o de sus hermanos»⁴⁵.

5. Proceso purificativo

A continuación, se desemboca en el proceso purificativo y en el descubrimiento interior de la presencia de Dios, cuando la imagen del hombre ya no está empañada. Allí es posible reconocer las inspiraciones de Dios, que no son equivalentes a los propios impulsos e intuiciones. Poco a poco, Dios va tomando la guía de la vida y del interior, y se van desmontando asimismo los mecanismos de defensa del orgullo:

«[Hasta que] se produce una rotura de nuestra psicología que nos obliga a prescindir de nuestros recursos naturales. Esta fisura deja el paso libre a la gracia, porque cuando todo se desmorona, nuestra pobreza nos impulsa hacia Dios [...] Nos vamos desprendiendo de nuestro Yo para que cada vez más sea Cristo quien habite en nosotros (*Gal 2,20*)»⁴⁶.

Entonces resulta que es posible dejar atrás el amor egoísta hacia sí hasta llegar a una conversión de los afectos hacia Dios.

5.1 Purificar deseos y pensamientos

Los pensamientos, según los Padres, tienen un doble origen, unos vienen de dentro de la persona (heridas existenciales y otras causas) y otros de fuera (actividad demoníaca). Por consiguiente, los *logismoi* no pertenecen a la naturaleza humana, creada por Dios, aunque actúan en ella. Entre paréntesis, el progreso espiritual lleva a más pensamientos sugeridos.

En nuestro entender, los pensamientos referidos a las disposiciones del hombre son fruto de los deseos, motivaciones e impulsos interiores de la persona, si bien los pensamientos pueden alimentar y orientar también el deseo. Por tanto, el primer paso es purificar los deseos, y después purificar los pensamientos, e incluso desde ellos acceder a los deseos. Los Padres consideran que purificar pensamientos se refiere a liberarlos de lo

⁴⁵ *Ibid*, 132.

⁴⁶ Otón Catalán, 103-104.

pasional, esto es, de los deseos pasionales. A su vez, el contacto con los pensamientos no piadosos (*logismoi*) hace nacer las pasiones. Esto es, los deseos y los pensamientos se retroalimentan. En la enfermedad espiritual del orgullo, los pensamientos son alimentados por la fantasía y el deseo de grandeza, por cuanto la terapia debe ir encaminada a ajustarse a la realidad e impedir rápidamente que estos pensamientos y deseos se introduzcan en la inteligencia, mediante el recogimiento interior.

La persona orgullosa, cuando ha luchado contra los pensamientos y ya no siente inquietud, comienza a creer que ha alcanzado un alto grado de pureza, entonces el corazón toma por apariciones divinas las fantasías. Una treta de los demonios es hacer creer que han sido vencidos, lo que puede conducir también a la persona a sentirse orgullosa de sí misma. Asimismo, los demonios buscan que las ilusiones se traduzcan en actos concretos. Finalmente, acogemos una excelente orientación de Máximo el Confesor: «Es gran cosa el estar desprendido de las cosas, pero es mucho más grande permanecer imperturbable respecto a las ideas de las cosas»⁴⁷.

Nos parece oportuno conocer las fases de introducción del mal pensamiento en la persona, sugeridas por san Filoteo el Sinaíta⁴⁸, para discernir cuál es la mejor respuesta a una actitud orgullosa. La primera fase es la *sugestión* o imagen sugerida, por ejemplo, en el orgullo, considerarse capaz de todo. Esta imagen, que no se puede evitar, es un ataque del enemigo que insinúa unos pensamientos que dejan una sensación en la persona. La segunda es el *acercamiento*, cuando la persona conversa con este pensamiento de grandeza y, desde él, accede a la sensación. Después, de la sensación se pasará a la reflexión, de la reflexión a la moción divina.

Evagrio enseña que a cada una de las partes del alma le corresponden unas sensaciones que se manifiestan en formas de pensamientos. En fin, es posible rechazar los pensamientos -respuesta espiritual, línea de los Padres, combate directo- o analizarlos -respuesta psicológica, ganar en conciencia-. Opinamos que lo acertado es combinar ambas respuestas.

La tercera fase se presenta como una *lucha interior*, por cuanto el sujeto vence o se somete al pensamiento de omnipotencia. Tras el análisis, el pensamiento conduce hasta el deseo (sensación de tipo psicológico), que no constituye pecado, pero puede predisponer a

⁴⁷ Máximo el Confesor, 150.

⁴⁸ Cf. Lesniewski, 79.

él. Un mecanismo de defensa, con carácter positivo, lo encontramos en el fenómeno de la supresión, por el que se evita pensar deliberadamente en deseos, sentimientos o experiencias que provocan malestar. Adquiere la función de evitar repasar aquello que daña el ser de la persona, si bien resulta más eficaz cuando reemplaza la idea negativa por un pensamiento bello⁴⁹. Por otro lado, la liberación de los pensamientos se realiza progresivamente.

Cuando se cesa en la lucha, la persona es abocada hacia la fase de *consentimiento* de los pensamientos de grandeza. A continuación, la pasión empuja hacia la fase de *cautividad* para después finalizar en la fase de *pasión concupiscente*. Por tanto, la terapia preventiva se produce en las tres primeras fases, y la terapia curativa en las tres últimas. Finalmente, si la persona vence en la lucha estará dispuesta para orientar sus deseos y pensamientos a Dios.

5.2 Examen general de conciencia

La persona se mantiene en la vigilancia o *nepsis* para alcanzar la *hesychia* o estado de profunda paz. La *nepsis* libera, no solo de los deseos, también de los pensamientos. Para poder comprender qué deseos y pensamientos debe liberar, la persona se vale del autocontrol personal y del examen de conciencia particular⁵⁰. En el examen general de conciencia Ignacio recogió la herencia monacal de la superación de los malos pensamientos, descendiendo a las motivaciones profundas que instaron a tal o cual actuación⁵¹. Como se puede observar, hemos presentado el “modo psicológico” de acceso a las motivaciones profundas mediante el análisis de las emociones; con san Ignacio, presentamos el “modo espiritual”. Regresando a las motivaciones, pueden ser contrarias a la voluntad de Dios y constituir un pecado, impidiendo el ejercicio de la libertad personal del sujeto:

«Ignacio añade una consideración sobre la dimensión existencial de la libertad. También ésta, se ve sometida a la vejación de la concupiscencia, de las afecciones desordenadas y del pecado, que le impiden la armonía de la libertad en su docilidad a Dios (la integridad original)»⁵².

Sin embargo, el pecado no se redime solo con la libertad personal, sino que Jesús experimenta por cada uno la separación del Padre. Con todo, es preciso estar atento a las

⁴⁹ Cf. Pallarés Molíns, 197.

⁵⁰ Cf. Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, 137.

⁵¹ Cf. *Ibid*, 151.

⁵² *Ibid*, 179.

señales psicológico-afectivas como espirituales, pues el pecado se oculta mediante los mecanismos de la proyección o de la autojustificación⁵³.

Ignacio, en la exploración del pecado, se detiene en el amor de Dios y remarca al hombre cuál es su imagen original. Por tanto, constituye una terapia perfecta para la enfermedad espiritual del orgullo que, en definitiva, niega «el ser del hombre»⁵⁴. Junto a ello, para reblandecer el yo profundo, aconseja interiorizar aquello que no se considera pecado, pero dificulta a la persona el encuentro con Dios: «Que sienta el desorden de aquellos hábitos (afecciones desordenadas que, sin llegar a pecado, comparados con la grandeza y dignidad de Dios, me resulten insufribles y los persiga hasta lograr debilitarlos y disminuirlos con su ayuda)»⁵⁵.

5.3 Cristo Médico y sacramentos

En la consideración de que la enfermedad espiritual del orgullo manifiesta un problema de relación, resulta esencial purificar y reestablecer las relaciones con Dios, con los demás y con uno mismo como remedio espiritual y psicológico. Ilumina nuestra reflexión conocer que el centro de la enfermedad en sociedades antiguas no se refiere tanto a los aspectos fisiológicos o psicológicos cuanto a la distorsión del mundo relacional que conlleva⁵⁶, por cuanto la terapia busca proveer de sentido la existencia personal quebrada. De este modo, Cristo viene a reestablecer el mundo relacional de la persona, roto por la enfermedad del orgullo. La profesora Elisa Estévez, mediante el relato del ciego de Jericó (Mt 20,29-34), nos presenta el carácter terapéutico del contacto físico de Jesús. Jesús añade a la curación la compasión con hechos, desde las entrañas, mostrándose compasivo y misericordioso con todos⁵⁷. Por otro lado, la ceguera es signo de la enfermedad del orgullo y el juicio erróneo sobre las cosas⁵⁸.

En consecuencia, Jesús es considerado por sus coetáneos como un sanador del cuerpo y del espíritu, pues desea la sanación integral de la persona⁵⁹. El mismo lenguaje bíblico, junto con su teología, interrelaciona la curación física con la conversión espiritual, lo que

⁵³ Cf. *Ibid*, 195.

⁵⁴ *Ibid*, 202-203.

⁵⁵ Arzubialde comentando el número 63 de los Ejercicios. *Ibid*, 212.

⁵⁶ Cf. Elisa Estévez López, “Jesucristo, Hijo de David y benefactor que otorga la salud: la curación de los ciegos de Jericó (Mt 20, 29-34)”, *Umbra, Imago, Veritas* (2004): 185.

⁵⁷ Cf. *Ibid*, 198.

⁵⁸ Cf. *Ibid*, 205.

⁵⁹ Cf. Rivas Rebaque, 19-20.

indica que Jesús busca que la persona recobre la salud integral, y que así pueda desplegar todas sus potencialidades⁶⁰. Larchet percibe que Jesús revela el sentido de la creación a imagen y semejanza de Dios⁶¹, puesto que el hombre «si no es hombre-dios a semejanza del Dios-Hombre, no es hombre»⁶².

El pensamiento teológico occidental ha interpretado la misión de Jesús en términos esencialmente jurídicos⁶³. Sin embargo, el verbo ‘salvar’ en la Biblia, además de significar liberar, se refiere también a curar. Así, Cristo se presenta como médico (*iatrós*) en varias situaciones (Mt 8,16-17; 9,12; Mc 2,17; Lc 4, 18.23). De modo que la Tradición ortodoxa insiste en la recuperación de la salud integral del hombre, con un método de curación que se basa en la colaboración de la gracia como con la voluntad del hombre. El estado de perfección al que devuelve Cristo es la divinización (*théosis*). En la escuela cristiana de Alejandría Jesús es el *Lógos* médico o *therapeutikós* que cura las pasiones mediante el consejo y la acción de consolar⁶⁴. Cada gesto de Jesús con los enfermos es un prelude de los sacramentos, mientras que en su Pasión toma sobre sí todas las enfermedades. En síntesis, hoy la relación personal con Cristo, mediante la oración y los sacramentos posee un poder sanador.

5.4 Acompañamiento personal y espiritual

La figura de *Abba* es quien recibe la misión de Cristo⁶⁵. A este personaje, monje anciano que ha alcanzado cierto grado de ciencia espiritual, natural primero y sobrenatural después, Evagrio lo llama *gnóstico*, tras haber atravesado la *praktiké* y haber alcanzado la *apátheia*. *Abba* posee la función medicinal de la palabra (conocimiento), curando la ignorancia, que encuentra en Cristo médico su arquetipo. No obstante, la *farmakon* (medicina) no es un mero saber teórico, sino una gnosis, fruto de un camino de fe, fundada en las virtudes, fundamentalmente sobre el amor. Por consiguiente, además de los conocimientos teóricos de la terapia, la relación del acompañante con la persona orgullosa se convierte en un elemento imprescindible para su curación.

⁶⁰ Cf. *Ibid*, 20.

⁶¹ Cf. Larchet, 22.

⁶² Nos ayudará a comprender esta idea el concepto de *autotrascendencia teocéntrica*. *Ibid*, 25.

⁶³ Cf. *Ibid*, 7.

⁶⁴ Cf. Santiago Hernán Vázquez, “La figura de Cristo Médico y la acción terapéutica del gnóstico en Evagrio Póntico”, *Veritas* 39 (2018): 121.

⁶⁵ Cf. Larchet 25.

La manifestación de los pensamientos o *exagoreusis* para su discernimiento⁶⁶ no es la práctica psicológica de los estoicos, sino más bien un examen de conciencia. Con todo ello el protagonista no es el *Abba* sino el Espíritu Santo⁶⁷. Por otro lado, la persona orgullosa tiene dificultad para reconocer sus errores, por cuanto le ayudará que el acompañante, en su camino, haya reconocido primero para sí los propios defectos. Resulta evidente que «educar a otros antes de haberse instruido adecuadamente es, como se dice, aprender el arte de los vasos con un tonel»⁶⁸.

6. Proceso regenerativo

La tercera etapa en el proceso de educación de los deseos y de los afectos es la fase regenerativa, esto es, el regreso del hombre a la imagen y semejanza inicial. Mientras las fases purgativa y purificativa hacen referencia a la *praxis*, la fase regenerativa se relaciona con la *theoria*. La *theoria* significa ver a Dios en todo y, en sentido cristiano, contemplación verdadera. Para ello, el creyente acoge la gracia de la curación de la afección desordenada y del pecado.

6.1 Curar la afección desordenada

Para detectar la afección desordenada del orgullo primero se deben observar las señales del cuerpo, para ver si muestra reacciones desproporcionadas o no. Son desproporcionados el funcionamiento compensatorio plasmado en una actitud orgullosa de querer mostrar la superioridad respecto a los demás, o el funcionamiento apático de no inmutarse ante la situación y sentimientos de los demás, signo también del orgullo. La afección desordenada no destruye nada esencial, pero sí cierta capacidad de existir desde la imagen y semejanza de Dios, de desarrollar el propio ser, abocando a la persona a vivir desde la periferia de su ser o desde otras dimensiones más externas que la pueden inducir a vivir desde una actitud orgullosa. En el proceso de curación psicológico existen varias etapas. Primero el sujeto revive los sentimientos y sensaciones, para después atreverse a existir en la imagen y semejanza, dándose unas relaciones vitalizantes, reeducando su actuar, gustando la alegría de vivir, escuchando la sabiduría de su cuerpo e iniciando el camino de curación con humildad, acogiendo la gracia de Dios.

⁶⁶ Cf. Spidlik, 302.

⁶⁷ Cf. Checa, “Teología espiritual”, 582.

⁶⁸ Imagen que toma de Platón. Gregorio Nacianceno, 71.

6.2 Curar el pecado

Jesús exhorta a perder el alma (Mt 16,25) para curar del pecado de orgullo, cuyo significado sería perder la parte de la *psijé* o sinónimo de vida presente para ganar la vida eterna. Así, además de la gracia de Dios, es necesario decir adiós (*apotaseszai*) al estilo de vida habitual mediante la penitencia que se divide en dos clases. En primer lugar, la penitencia corporal (*metanoia*), que debe «incorporar la unidad “cuerpo-psiquismo” al proceso»⁶⁹ y, en segundo lugar, la experiencia espiritual de la compunción (*penthos*). Por otra parte, solo las emociones y lágrimas de la compunción pueden vencer el orgullo⁷⁰:

«La concupiscencia, por consiguiente, afecta así al apetecer como a la libertad, al estrato inferior (sensibilidad) como al superior (la razón) del ser humano. De donde se sigue que no pueda darse una concupiscencia (sensualidad) más luciferina que la del espíritu, aquella de la soberbia, que habrá de ser sanada por la penitencia de la compunción»⁷¹.

6.3 *Apatheia*

La *apatheia* se considera un estado de quietud, al que solo es posible acceder «después de la curación de lo consciente y de lo inconsciente»⁷². Antes el creyente ha purificado su corazón de deseos y pensamientos, permanece atento y vigilante antes las actitudes de orgullo, y se esfuerza por ordenar sus capacidades hacia Dios. De este modo está preparado para contemplar las realidades divinas. San Máximo considera que el estado de *apatheia* es un proceso:

«Con la práctica de los mandamientos el intelecto se despoja de las pasiones; con la contemplación espiritual de las cosas visibles [se desprende] de las ideas pasionales de las cosas; con el conocimiento de las cosas invisibles [se despoja] de la contemplación de las cosas visibles; y finalmente, con el conocimiento de la santa Trinidad [se desprende] de aquéllas [las cosas invisibles]»⁷³.

⁶⁹ Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, 262.

⁷⁰ Cf. Spidlik, 249.

⁷¹ Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, 261.

⁷² Lesniewski, 49.

⁷³ Máximo el Confesor, 113.

Algunos autores orientales creen que la *apatheia* corresponde solo a Dios. Conviene recordar que, aunque los mesalianos explicaban la impasibilidad como ausencia de turbaciones o deleites sensibles, la *apatheia* no es la ausencia de sufrimientos o impasibilidad, como reza cierta espiritualidad oriental, sino su rechazo. Evagrio precisa, según Spidlik, que «la *apatheia* no implica la supresión del *zumos* -la parte irascible ni de la *epizumía* -la parte concupiscible- sino que las purifica»⁷⁴. La *apatheia* tampoco elimina los *logismoi* que se presentan cuando quieren. Por otro lado, para lograr la paz del corazón es fundamental prestar atención al cuerpo:

«Tratan de adecuar la actitud corporal y psicológica al estado anímico que se pretende: la atención de la mente e imaginación, las posturas, la luz, el modo de conversar, la compostura y reverencia ante Dios, con el fin de cooperar con él en la medida de lo posible para la recepción del don de lo alto»⁷⁵.

Por último, el ritmo de la respiración nos une al Creador, «al recibir de Dios el aliento de la vida y por medio de él expresarse y alcanzarle»⁷⁶.

6.4 Contemplación ignaciana

Los filósofos griegos buscaban conocer la esencia de las cosas y así conocer a Dios, por contra los padres griegos cristianos muestran que Dios es incomprendible en su esencia. Por eso, los espirituales cristianos consideran que la filosofía griega es la ciencia simple (*psilé* o conocimiento práctico), mientras que la auténtica es la ciencia espiritual (*neumatijé* o conocimiento neumático). En consecuencia, la contemplación aprehende a los seres en su verdad última, descubriendo el *logos* escondido de las cosas que tiende hacia Dios o *intención* divina, que contrasta con la intención meramente humana u orgullo.

Esta intención o finalidad divina (*theotelés*) se explica a partir de la tradición cristológica (Orígenes) o mediante la tradición sofianica (Basilio). La primera expone que la intención divina se revela en el Hijo de Dios y la segunda considera que una sabiduría humana inscrita ya en la naturaleza conduce hacia Dios⁷⁷. Ambas se fundamentan en la categoría de don. Sin duda, la tradición cristológica podemos relacionarla con la teoría de la

⁷⁴ Spidlik, 329.

⁷⁵ Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, 247.

⁷⁶ *Ibid.*, 609.

⁷⁷ Spidlik, 389.

Fenomenología sobrenatural de Hans Urs von Balthasar y la tradición sofiánica con la definición del *Existencial Sobrenatural* de Karl Rahner.

Otro rasgo del concepto de *theoría* se refiere a la relación existencial como superación del saber abstracto⁷⁸. Justamente el orgullo impide la relación del hombre con Dios, por cuanto san Ignacio desea reestablecerla. Propone la contemplación a partir de la narración del ejercitante delante de la vida de Jesús, dinámica que fomenta el encuentro de sentimientos y pensamientos con él. Por otro lado, san Ignacio otorga mucha importancia a la corporeidad y sensibilidad, meditando la vida de Jesús a través de la imaginación⁷⁹.

La espiritualidad ignaciana ofrece al sujeto creyente comprender los sentimientos de Jesucristo, mediante la “composición de lugar” para vivir descentrado y, por tanto, alejado del orgullo, análogamente a cómo la psicología indica la necesidad de que los niños comprendan los sentimientos de sus padres, para evitar la actitud egoísta:

«Los padres están centrados de forma tan exclusiva en hacer que su hijo se sienta especial que son incapaces de mostrar sus propios sentimientos y necesidades. El resultado es que el niño no aprende que los otros son seres independientes con su propia y legítima identidad y que podrían sentirse satisfechos con otras cosas aparte de disfrutar de su presencia [...] Los padres no le indican cómo les afecta su comportamiento»⁸⁰.

De modo que el *psicodrama* halla alguna confluencia con la composición de lugar de Ignacio. No obstante, el psicodrama *no es imitación de la vida, sino su continuación*. De igual modo la composición de lugar en san Ignacio no es imitación de la vida de Jesús sino su continuación en la propia persona mediante la gracia de su Espíritu. La creatividad ayuda a liberarse de roles y aprender a crear nuevos más adecuados, como acercarse a la persona de Jesús invita a vivir nuevas actitudes que alejen del orgullo.

¿Cuáles son las actitudes de Jesús que Ignacio invita contemplar? Sobre todo, aquellas que están vinculadas con su humanidad, el misterio de su propia vida por el cual Dios habla al hombre por connaturalidad:

⁷⁸ Cf. *Ibid*, 387.

⁷⁹ Cf. Alex Viguera, “Mediaciones para un método de teología pastoral, a partir de la teología práctica de Karl Rahner”, *Teología y Vida* 53 (2002): 253.

⁸⁰ Millon, 368-369.

«El misterio de Jesús son *hechos y dichos* de su vida, *su Verdad* plena, que es preciso, ver, oír, sentir y gustar, para empaparse, penetrar y conocer su humanidad. Esta llega a afectar de tal modo que el hombre la percibe y siente en sí como su misma vida asimilada y gustada [...] Al interiorizar la Palabra por obra del Espíritu, se recibe la vida de Dios»⁸¹.

En síntesis, la contemplación se relaciona con la capacidad humana para aceptar el misterio de Jesús⁸². Esta capacidad se fundamenta en las experiencias personales de la infancia que son recogidas a través de imágenes, sensaciones y sentimientos. Estos elementos quedan integrados en los sentimientos de Jesús, transformando el ser de la persona con la gracia del Espíritu Santo:

«De ahí que la contemplación sea fecunda no por sus resoluciones o propósitos, sino porque ella misma cambió el ser del que se ejercita, juntamente con el sentido de su vida y finalidad. Sus efectos duran en el tiempo. Es algo de lo que uno no se puede fácilmente olvidar porque se desvanece lentamente y queda impreso en el ser»⁸³.

El misterio de la Encarnación, por el cual Dios se hace hombre, ayuda a vivir la humildad y evitar el orgullo. La meditación acerca del nacimiento de Jesús lleva a descubrir que «los planes de Dios se hacen realidad por medio de una paradoja, que no corresponde a los proyectos mesiánicos del deseo humano, ni es el fruto de necesidades instintuales»⁸⁴, realidad que, integrada, también ayuda a vivir la humildad y alejarse del orgullo. Esto es, en el camino de experiencia trascendental la persona espera, antes o después, encontrarse con el misterio, que a menudo tiene forma de paradoja. Así, la vida de Dios en nosotros, no siempre es comprendida evidentemente, sino que a veces tiene que aferrarse a un presentimiento o intuición dentro de la certeza de la fe y cultivar una actitud de humildad aguardando a que Dios se revele.

La contemplación pretende transformar el deseo que tiende hacia la propia seguridad y autosatisfacción, plasmado en la actitud del orgullo, adhiriéndose a la persona de Jesús y

⁸¹ Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, 337.

⁸² Cf. *Ibid*, 338.

⁸³ *Ibid*, 341.

⁸⁴ *Ibid*, 324.

su “modo de ser”⁸⁵. A su vez, en el conocimiento de Cristo la persona tiene acceso al Padre. Por otro lado, el hombre experimenta sensiblemente la divinidad de Jesús, a través de la humanidad, puesto que es incorporado con todo su ser, sensible y espiritual, como protagonista. Así, la humanidad de Jesús es «capaz de transformar las imágenes falsas del propio yo [orgullo] capaz de crear un género nuevo de relación transferencial de mí a él y a la historia de los hombres»⁸⁶.

Recordamos que hemos descubierto dos claves en la lectura del texto de Arzubialde. Uno es el concepto de ‘ser’ y otro el de ‘descenso’. Respecto a este último, Ignacio muestra que el hombre opta por el ascenso personal y la emancipación, al querer autoafirmarse al margen de Dios mediante la soberbia, y desprecia la imagen de Dios en sí⁸⁷. Por su parte, Dios responde con el vaciamiento⁸⁸.

A continuación, mientras se avanza en la vida espiritual, se produce el “éxodo de sí mismo” para abandonarse en el misterio del Hijo en las manos de su Padre. El sujeto puede actualizar en su ser esta comunión, puesto que «más allá de la imitación de un modelo, lo que acontece es la participación real en el misterio de la pasión de Dios por la comunión *con* la humanidad de Jesús»⁸⁹. Más adelante, en la contemplación de los misterios de Cristo el acontecimiento de la Resurrección se percibe por la acción del Espíritu por el descubrimiento de Dios en todas las cosas creadas⁹⁰:

«El Espíritu es el poder que *habita* dando el *ser* y la *vida* (vegetativa, sensitiva y racional) a todos los seres de la creación, hasta hacer, incluso de mí, su templo a imagen y semejanza de su divina Majestad. Al darme el ser, la Libertad de Dios me ha dado simultáneamente la posibilidad de que mi libertad por medio de una actividad semejante a la de su Hijo me convierta en *templo* (imagen y semejanza) de su Amor»⁹¹.

Por otra parte, es preciso indicar que Ignacio considera el inicio del proceso de unión con Dios a partir de las capacidades del sujeto (Principio y Fundamento) hasta que el ser

⁸⁵ Cf. *Ibid*, 349.

⁸⁶ *Ibid*, 365.

⁸⁷ Cf. *Ibid*, 388-391.

⁸⁸ Cf. *Ibid*, 393.

⁸⁹ *Ibid*, 499.

⁹⁰ Cf. *Ibid*, 554.

⁹¹ *Ibid*, 571.

humano queda divinizado por el amor trinitario (Contemplación para alcanzar amor). En suma, la contemplación impulsa a la donación por amor de todo lo recibido y a corregir el amor propio u orgullo.

Finalmente, el creyente que entrega sus capacidades naturales al servicio de la voluntad de Dios recibe una triple iluminación. La iluminación intelectual, por la que la gracia hace comprender racional y vivencialmente al entendimiento las verdades anunciadas a la Iglesia⁹², por encima de las propias capacidades habituales. Junto a ella, recibe la iluminación afectiva o sentimientos por los cuales Dios sana las heridas emocionales. También se adueña de la iluminación volitiva, por la que el Espíritu Santo actúa sobre la corriente de voluntades (impulsos) como don para un cambio de vida. Finalmente, nos parece oportuno señalar que «los misterios deben ser elegidos para ser contemplados en función de la situación espiritual del que se ejercita»⁹³.

6.5 Corazón aquietado (*hesiquía* o salud recobrada)

La *hesiquía* es la paz interior y salud recobrada que se logra mediante todos los medios propuestos en el camino hacia la unión con Dios; se descubre en la impasibilidad, quedando en el sujeto un estado de libertad interior; esto le permite acceder a la caridad; la caridad se concreta en el Amor a Dios, al prójimo y a uno mismo; después de la caridad asciende al conocimiento natural y más adelante a la visión de Dios.

⁹² Cf. Otón Catalán, 139.

⁹³ Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, 661.

CONCLUSIÓN

Tras el análisis de la enfermedad espiritual del orgullo y las confluencias entre la teología y la psicología concluimos que el orgullo equivale a la no percepción de Dios en sí mismo o en sus huellas, sea por una causa consciente o inconsciente. Tal ignorancia de Dios contiene elementos espirituales y psicológicos, pues la persona es una unidad. Afortunadamente la dolencia encuentra cura, ya que cada sujeto lleva grabado en su ser la imagen de Dios -el Ser de Cristo- que lo impulsa hacia la semejanza hacia Él, a partir de la dinámica de la trascendencia y la respuesta a la llamada divina.

Consideramos que el orgullo se origina, entre otras causas, cuando el ser humano vive alejado de su dimensión espiritual, ignorando la parte superior de su naturaleza y, por tanto, cerrado al Espíritu Santo; en lenguaje filosófico, se aleja de su ser profundo -como receptor del Ser de Dios- para existir meramente desde la periferia de su ser. Para colaborar a promover la vida digna de los hijos de Dios, nuestra tesina ha pretendido hallar algunos elementos espirituales y psicológicos que explican la enfermedad espiritual del orgullo para facilitar el discernimiento y una posible terapia que impulse en el sujeto la dinámica de trascendencia y semejanza hacia Dios.

Puesto que cada persona encierra en sí un misterio, se torna necesario conocerla desde todas las perspectivas humanas. En el discernimiento y en el acompañamiento espiritual, así lo explicitan documentos de la Iglesia relativos a la formación, el conocimiento del ser humano requiere de una profundización en todas sus dimensiones; la necesidad está muy emergida, el siguiente paso es la elaboración de itinerarios de crecimiento personal y espiritual, y llevarlos a cabo.

Junto a esto, en una sociedad secularizada, donde ser creyente y vivir en cristiano es algo excepcional, estimamos que se requiere un nuevo impulso evangelizador, en diálogo

con las ciencias humanas, que ayuden al hombre actual a vivir con mayor sentido. En nuestro parecer, el primer paso es la toma de conciencia, a partir de la experiencia personal, de la posibilidad de trascendencia que alberga cada ser humano; después se deben facilitar herramientas para que cada cual descubra los signos de la presencia de Dios en su vida.

En otro orden, nos preguntamos si la enfermedad espiritual del orgullo aparece siempre como fruto del pecado; comprendemos que es así en cuanto que la naturaleza caída, que posibilita la enfermedad espiritual, proviene del pecado original. Sin embargo, en este trabajo final de Máster, hemos insistido y argumentado cómo el orgullo tiene igualmente raíces inconscientes. Otra cuestión que nos interesa es el grado de retroalimentación del pecado y de la inconsciencia, en cuanto si uno puede provocar el otro. En nuestra opinión es así, aunque no todo el contenido del inconsciente desemboca en el pecado. Importa, en nuestra sociedad, plantear que el orgullo se origina debido a la actitud de no profundizar en la identidad personal y conjunta, y la pobre experiencia de vivir cerrados a lo trascendente y espiritual, fomentando toda serie de necesidades y pocos valores. La Escuela y la Universidad constituyen unos ámbitos idóneos para sembrar el interés y conocimiento de la inteligencia espiritual.

Finalmente, queremos reconocer a nuestro Director de la Tesina, D. Francisco José, el trabajo de acompañamiento académico y la disponibilidad hacia el alumno. También deseamos agradecer a la Facultad de Teología de Comillas, en cada uno de sus profesores y gestores, la dedicación, el esfuerzo y el buen hacer respecto a la formación integral de los alumnos, la atención personalizada y el impulso evangelizador hacia los jóvenes. Nuestra experiencia en estos años ha sido inmejorable. Damos gracias a Dios por ello.

BIBLIOGRAFÍA

1. DOCUMENTOS DEL MAGISTERIO

- *CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA*. Getafe: Asociación de Editores del Catecismo, 1993.
- Constitución *GAUDIUM ET SPES* 12. *Documentos del Vaticano II*. Madrid: BAC, 1996.
- PABLO VI, *Evangelii nuntiandi*. Madrid: San Pablo, 1995.

2. TEXTOS DE LOS PADRES

- ATANASIO, *Vida de Antonio*. Madrid: Ciudad Nueva, 1995.
- EVAGRIO PÓNTICO. *Contra los pensamientos malignos. Antirrhetikos*. Lima: Vida y espiritualidad, 2015.
- GREGORIO DE NISA. *Sobre la vocación cristiana*. Madrid: Ciudad Nueva, 1992.
- GREGORIO NACIANCENO. *Fuga y autobiografía*. Madrid: Ciudad Nueva, 1996.
- JUAN DAMASCENO. *Exposición de la fe*. Madrid: Ciudad Nueva, 2003.
- _____. *La Encarnación del Verbo*. Madrid: Ciudad Nueva, 1999.
- _____. *La gran catequesis*. Madrid: Ciudad Nueva, 1994.
- MÁXIMO EL CONFESOR. *Tratados Espirituales*. Madrid: Ciudad Nueva, 1997.
- NILO DE ANCIRA. *Tratado Ascético*. Madrid: Ciudad Nueva, 1994.

3. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- ARZUBIALDE, SANTIAGO. “La experiencia trascendental de Dios en la obra de K. Rahner”. *Estudios Eclesiásticos*, vol. 80 (2005): 291-314.
_____*Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2009.
- _____*“Discretio”*. En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, 623-636. Madrid: Mensajero-Sal Terrae, 2007.
- BAZZICALUPO, LAURA. *La Soberbia. Pasión por ser*. Bologna: Società editrice il Mulino: 2008.
- BERRÍOS, FERNANDO. “El método antropológico trascendental como hermeneútica teológica del mundo y de la praxis, Karl Rahner”. *Teología y Vida* 45 (2004): 411-437.
- BURGOS, JUAN MANUEL. *La experiencia integral*. Madrid: Palabra, 2015.
- CABALLO, VICENTE E., JOSÉ LUIS GUILLÉN E ISABEL C. SALAZAR. “Estilos, rasgos y trastornos de la personalidad: interrelaciones y diferencias asociadas al sexo”. *Psico* 4 (2009): 319-327.
- CAÑAS, JOSÉ LUIS. *Ciencias de la Persona. Antropología Personalista Aplicada*. Madrid: Dykinson, 2018.
- CARLOTTI, P. “Pasiones”. *Diccionario de Mística*, Dirigido por L. Borriello, E. Caruana, M. R. Del Genio, N. Suffi, 1407-1410. Madrid: San Pablo, 2009.
- CENCINI, AMEDEO Y ALESSANDRO MANENTI. *Psicología y Teología*. Santander: Sal Terrae, 2016.
- CHECA, RAFAEL. “Teología espiritual y teología pastoral”. *Teresianum* 52 (2001): 563-592.

- CORDOVILLA PÉREZ, ÁNGEL. “La mística en la teología del siglo XX: Karl Rahner y Hans Urs Von Balthasar”. *Estudios Eclesiásticos* 93 (2018): 3-27.
- CUCCHI, GIOVANNI. *La fuerza que nace de la debilidad. Aspectos psicológicos de la vida espiritual*. Santander: Sal Terrae, 2018.
- DE LUBAC, HENRI. *Pequeña catequesis sobre naturaleza y gracia*. Madrid: Fundación Maior, 2014.
- DUFOUR, XAVIER LEÓN. “Alma”. En *Vocabulario de Teología Bíblica*, 19^a ed., 68- 71. Barcelona: Herder, 2002.
- ESTÉVEZ LÓPEZ, ELISA. “Jesucristo, Hijo de David y benefactor que otorga la salud: la curación de los ciegos de Jericó (Mt 20, 29-34)”. *Umbra, Imago, Veritas* (2004): 183-222.
- FARRELL, WALTER. *Guía de la Suma Teológica II. Búsqueda de la felicidad*. Madrid: Morata, 1962.
- FERNÁNDEZ, AURELIO. “Pasiones”. *Diccionario de Teología Moral*, 1011-1012. Burgos: Monte Carmelo, 2008.
- GARCÍA DOMÍNGUEZ, LUIS MARÍA. *Las afecciones desordenadas. Influjo del subconsciente en la vida espiritual*. Bilbao: Ediciones Mensajero-Sal Terrae, 2015.
- GARCÍA HERNÁNDEZ, MANUEL. *Las pasiones que nos dominan*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2019.
- GARCÍA, JESÚS MANUEL. *Manual de Teología Espiritual*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2015.
- GATTI, GUIDO. “Paciencia”. *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*. Dirigido por Leandro Rossi y Ambrosio Valsecchi, 5^a ed., 749-752. Madrid: Ediciones Paulinas, 1986.

- *Guía de consulta de los criterios diagnósticos del DSM 5*. Arlington: American Psychiatric Association, 2013.
- HERNÁN VÁZQUEZ, SANTIAGO. “La enfermedad del alma en el filósofo tardoantiguo Evagrio Póntico: entre ignorancia y filautía”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 35 (2018): 323-343.
 ____ “La figura de Cristo Médico y la acción terapéutica del gnóstico en Evagrio Póntico”. *Veritas* 39 (2018): 113-135.
- LADARIA, LUIS F. *Teología del pecado original y de la gracia*. Madrid: BAC, 1993.
 ____ *Introducción a la antropología teológica*. Estella: Verbo Divino, 2000.
- LAÍN ENTRALGO, PEDRO. *Alma, cuerpo, persona*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 1995.
- LARCHET, JEAN CLAUDE. *Terapéutica de las enfermedades espirituales*. Salamanca: Sígueme, 2016.
- LAUN, ANDREAS. “Templanza”, *Nuevo Diccionario de Moral Cristiana*, 563-564. Barcelona: Herder, 1993.
- LESNIEWSKI, KRZYSZTOF. *Las enfermedades del espíritu*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2017.
- MILLON, THEODORE. *Trastornos de la personalidad en la vida moderna*. Barcelona: Masson, 2006.
- NAMIKAWA, MIYAKO. “La paciencia del crecimiento y la maduración”. *Estudios Eclesiásticos* 83 (2008): 51-85.
- Obra colectiva realizada por PRH-Internacional. *La persona en crecimiento*. Madrid: sin editorial, 2000.

- ORBE, ANTONIO. “El hombre ideal en la teología de San Ireneo”. *Gregorianum* 3 (1962): 449-491.

_____*Teología de san Ireneo, Comentario al Libro V del «Adversus Haereses».*

Madrid: BAC, 1985.

_____*Antropología de san Ireneo.* Madrid: BAC, 1969.

- OTÓN CATALÁN, JOSEP. *El inconsciente ¿morada de Dios?* Santander: Sal Terrae, 2000.
- PALLARÉS MOLÍNS, ENRIQUE. *Los mecanismos de defensa.* Bilbao: Mensajero, 2008.
- PERSIDOK, ANDRZEJ. *Cristología y Antropología, La mediación de Cristo en Henri de Lubac.* Pamplona: Eunsa, 2017.
- RAHNER, KARL. *Experiencia del Espíritu.* Narcea: Madrid, 1978.
_____*La Gracia como libertad.* Barcelona: Herder, 2008.
- RAMÍREZ DAZA Y GARCÍA, RÓMULO. “Eros, Filía y Filautía en Aristóteles. Relaciones y diferencias en la afectividad de la persona”. *Metafísica y Persona* 18 (2017): 11-33.
- RIVAS REBAQUE, FERNANDO. *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia.* Madrid: San Pablo, 2008.
- RULLA, LUIGI M. *Antropología de la vocación cristiana.* Madrid: Sociedad de Educación Atenas, 1990.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología* I parte I. Madrid: BAC, 2001.
_____*Suma de Teología* II parte I-II. Madrid: BAC, 1989.
_____*Suma de Teología* IV parte II-II (b). Madrid: BAC, 1994.
- SOSA SILIÉZAR, CARLOS RAÚL. “La teología de la gracia en el pensamiento de Karl Rahner”. *Cuadernos de Teología* 27 (2008): 137-155.

- SPIDLIK, TOMAS. *La espiritualidad del oriente cristiano*. Burgos: Monte Carmelo, 2004.
- VIGUERAS, ALEX. “Mediaciones para un método de teología pastoral, a partir de la teología práctica de Karl Rahner”. *Teología y Vida* 53 (2002): 237-258.

ÍNDICE GENERAL

TABLA DE CONTENIDOS.....	5
SIGLAS Y ABREVIATURAS	7
INTRODUCCIÓN.....	9
CAPÍTULO PRIMERO: BASE DE ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA.....	15
1. La persona: imagen de Dios, llamada a la semejanza con Él.....	15
1.1 Salud o naturaleza plena. Imagen de Dios	15
1.2 Naturaleza caída. Pecado.....	16
1.3 Pérdida de las facultades	16
1.4 Origen de las pasiones.....	17
1.5 Posibilidad de curación. Semejanza en la naturaleza.....	17
1.6 Permanencia de la imagen.....	18
1.7 Semejanza desde la libertad	18
1.8 Fin sobrenatural	20
1.9 Vida espiritual o semejanza hacia Dios	20
2. Desarrollo de la vida espiritual: unidad en cuerpo, alma y espíritu en semejanza hacia Dios	21
2.1 Unidad y semejanza hacia Dios en el Antiguo Testamento	21
2.2 Unidad y semejanza hacia Dios en el Nuevo Testamento	22
2.3 Unidad y semejanza hacia Dios en los santos Padres.....	22
2.4 Unidad y semejanza hacia Dios en la teología.....	24
2.5 Unidad y semejanza (dinámica) hacia Dios a partir de la filosofía.....	27
3. Freno a la semejanza con Dios: de la naturaleza caída a la enfermedad espiritual.....	30
3.1 Origen y significado de la enfermedad espiritual.....	30
3.1.1 Significado en la Biblia y en los Santos Padres.....	31
3.1.2 Significado en la teología	32

3.1.3 Significado en la psicología.....	32
3.2 Clasificación de las enfermedades.....	33
3.2.1 División tricotómica.....	33
3.2.2 Enfermedades del cuerpo.....	33
3.2.3 Enfermedades del alma	34
3.2.4 Enfermedades del espíritu	35
3.3 Enfermedad espiritual del orgullo.....	36
3.3.1 El orgullo, freno a la unidad y a la semejanza divina	37
3.3.2 La filautía, origen del orgullo	37
3.3.3 Manifestaciones del orgullo en el sujeto	39
3.3.4 Relación con otras enfermedades espirituales	39

CAPÍTULO SEGUNDO: CONFLUENCIAS ENTRE ESPIRITUALIDAD Y PSICOLOGÍA QUE AYUDAN EN LA COMPRENSIÓN DEL ORIGEN DEL ORGULLO EN LA PERSONA Y PREPARAN A SU DISCERNIMIENTO Y TERAPIA41

1. Confluencias en cuanto a la unidad de la persona.....	41
1.1 Dimensiones corporal, psicológica y espiritual del orgullo	41
1.2 Unidad entre la naturaleza espiritual y la naturaleza psicológica de la enfermedad espiritual del orgullo	44
1.2.1 Pecado original y estado egoico.....	45
1.2.2 Pecado personal y herida existencial.....	46
1.2.3 Aproximación entre naturaleza caída y estilo de personalidad, y entre enfermedad espiritual y trastorno de la personalidad.....	47
1.2.3.1 Conexión entre la enfermedad espiritual del orgullo y el trastorno de personalidad narcisista.....	49
1.2.3.2 Conexión entre la enfermedad espiritual del orgullo y el trastorno de personalidad paranoide	52
2. Confluencias en cuanto a la semejanza hacia Dios.....	54
2.1 Confluencia entre semejanza y capacidad de trascendencia	54
2.2 Teoría de la autotrascendencia teocéntrica.....	55
2.2.1 Niveles de vida psíquica.....	55

2.2.2 Elementos directivos: necesidades y valores.....	56
2.2.3 Dimensiones de desarrollo en el sujeto	57
3. Lugar de encuentro entre lo teológico y lo psicológico en la persona: la experiencia dentro del misterio	58
3.1 La experiencia humana, fundamento de la experiencia espiritual cristiana...	59
3.2 Interacción entre el elemento objetivo y el elemento subjetivo de la experiencia.....	61
3.3 Tipo de experiencia.....	61
3.4 La perspectiva creacional de Karl Rahner: Experiencia del Espíritu	63
3.4.1 Autocomunicación de Dios en la naturaleza <i>misteriosa</i> del hombre	64
3.4.2 Confluencia entre naturaleza y gracia (existencial sobrenatural)	67
Conclusiones	68
 CAPÍTULO TERCERO: DISCERNIMIENTO DEL ORGULLO A TRAVÉS DE LA EXPERIENCIA: LOS PENSAMIENTOS Y LOS SENTIDOS	
71	
1. Naturaleza de los pensamientos	72
1.1 Los pensamientos simples y los pensamientos compuestos.....	72
1.2 Memoria e imaginación.....	74
2. Naturaleza de los sentidos	75
2.1 Las sensaciones corporales, las emociones y los sentimientos	75
2.2 El deseo y los afectos	76
2.3 Funciones de los sentidos.....	77
3. Pasos en el discernimiento de los pensamientos y los sentidos en la enfermedad espiritual del orgullo.....	77
3.1 Análisis de las actitudes y memoria afectiva.....	77
3.2 Detectar la orientación del deseo	78
3.3 Detectar la orientación de los afectos	81
3.4 Detectar la orientación de los pensamientos	82
4. Discernir una afección mala de una afección desordenada en el orgullo	83

4.1 Distinguir la conciencia y la consciencia.....	83
4.2 Distinguir el ser y la periferia del ser.....	85
4.3 Distinguir la consolación (alegría) y la desolación (tristeza).....	87
4.4 Distinguir la tentación manifiesta y la tentación encubierta	89
4.5 Distinguir los escrúpulos y el deseo de perfección.....	90
4.6 Distinguir el juicio racional y el inconsciente emotivo.....	91
4.6.1 Mecanismos de defensa del orgullo	93

**CAPÍTULO CUARTO: TERAPIA PARA EDUCAR LOS DESEOS,
AFECTOS Y PENSAMIENTOS EN LA ENFERMEDAD ESPIRITUAL DEL
ORGULLO.....97**

1. Teología pastoral y teología espiritual	97
2. Espiritualidad del enfermo.....	98
3. Inicio del Hesicasmo	99
4. Proceso purgativo	100
4.1 Conocimiento propio.....	100
4.2 Análisis de las emociones	101
4.3 Ascesis o <i>praxis</i>	102
4.4 Crecimiento en la virtud de la humildad.....	103
4.5 Actitudes espirituales (<i>indiferencia</i> ignaciana o educación de los afectos).....	105
4.6 Actitudes psicológicas.....	106
5. Proceso purificativo	107
5.1 Purificar deseos y pensamientos.....	107
5.2 Examen general de conciencia	109
5.3 Cristo Médico y sacramentos	110
5.4 Acompañamiento personal y espiritual.....	111
6. Proceso regenerativo.....	112
6.1 Curar la afección desordenada.....	112
6.2 Curar el pecado	113

6.3 <i>Apatheia</i>	113
6.4 Contemplación ignaciana	114
6.5 Corazón aquietado (<i>hesiquía</i> o salud recobrada).....	118
CONCLUSIÓN.....	119
BIBLIOGRAFÍA	121
1. DOCUMENTOS DEL MAGISTERIO.....	121
2. TEXTOS DE LOS PADRES	121
3. BIBLIOGRAFÍA GENERAL	122
ÍNDICE GENERAL	127