

Antonio MARTÍNEZ LARA

ACEDIA Y PUSILANIMIDAD EN LOS TRASTORNOS
NEURÓTICOS

Trabajo Fin de Grado
dirigido por
Joan D.A. Juanola

Universitat Abat Oliba CEU
Facultad de Ciencias Sociales
Grado en Psicología

2017

DECLARACIÓN

El que suscribe declara que el material de este documento, que ahora presento, es fruto de mi propio trabajo. Cualquier ayuda recibida de otros ha sido citada y reconocida dentro de este documento. Hago esta declaración en el conocimiento de que un incumplimiento de las normas relativas a la presentación de trabajos puede llevar a graves consecuencias. Soy consciente de que el documento no será aceptado a menos que esta declaración haya sido entregada junto al mismo.

Firma:

Nombre y APELLIDOS (del alumno/a)

Aunque haya de pasar por un valle tenebroso, no temo mal alguno, porque tú estás conmigo. Tu clava y tu cayado son mis consuelos.

(SAL. 23:4)

Resumen

A lo largo de este trabajo se tratará de descubrir la relación entre la acedia y la pusilanimidad con los trastornos neuróticos desde un prisma psicopatológico actual. En primer lugar, se hará hincapié en ambos términos, a través de la moral aristotélico-tomista, para poder abordar una terapéutica de éstos, en base a la teoría de la virtud, la cual será desarrollada para arrojar luz a dicho método de superación.

A partir de aquí, se realizará un recorrido de la acedia y de la pusilanimidad en la psicopatología actual, para posteriormente profundizar en los dos autores que consideramos que mejor acogen estos conceptos a través de sus teorías psicológicas. Finalmente, trazaremos el vínculo entre la adquisición de las virtudes y la madurez psicológica.

Resum

Al llarg d'aquest treball es tractarà de descobrir la relació entre la acedia i la pusil·lanimitat amb els trastorns neuròtics a través d'un prisma psicopatològic actual.

En primer lloc, es farà un recalcament de tots dos termes, a través de la moral aristotèlic-tomista, per poder abordar una terapèutica d'aquests, sobre la base de la teoria de la virtut, la qual serà desenvolupada per llançar llum a aquest mètode de superació.

A partir d'aquí, es realitzarà un recorregut de la acedia i la pusil·lanimitat en la psicopatologia actual, per posteriorment profunditzar en els dos autors que considerem que millor acullen aquests conceptes a través de les seves teories psicològiques. Finalment, traçarem el vincle entre la adquisició de les virtuts i la maduresa psicològica.

Abstract

Throughout this work we will seek to discover the relationship between acedia and pusillanimity in neurotic disorders from a current psychopathological point of view.

First of all, we will lay emphasis on both terms, by means of the aristotelian-thomistic moral, in order to address a treatment of these on the basis of the theory of virtue, which will be developed to shed light to this method of overcoming.

From here on, there will be a review of acedia and pusillanimity in current psychopathology, and subsequently we will delve into two authors that we believe welcome these concepts through their psychological theories. Finally, we will draw

the link between the acquisition of virtues and psychological maturity in the human being.

Palabras claves / Keywords

Acedia – Pusilanimidad – Virtud – Trastornos neuróticos – Madurez psicológica
Acedia – Pusillanimitat – Virtut – Trastorns neuròtics – Maduresa psicológica
Acedia – Pusillanimity – Virtue – Neurotic disorders – Psychological maturity

Sumario

Introducción	11
PARTE I.....	13
1. Acedia en la tradición moral aristotélico-tomista.....	13
1.1. Génesis del término: época patristica y medieval	13
1.2. Pereza y acedia.....	15
1.3. Concepto acedia.....	16
1.3.1.Síntomas	16
2. Pusilanimidad en la tradición moral aristotélico-tomista	19
3. La teoria de la virtud como terapia de la acedia y la pusilanimidad	23
3.1. Virtud como hábito operativo perfectivo de la potencia	23
3.1.1. Conceptos clásicos: potencia y hábito.....	24
3.1.2. La teoría de la virtud	28
3.1.3. Virtud y vicio	31
3.2. Terapéutica de la acedia.....	32
3.2.1. Acedia como vicio opuesto al gozo espiritual	32
3.2.2. Liberación espiritual de la acedia.....	33
3.3. Terapéutica de la pusilanimidad	36
3.3.1. Fortaleza y magnanimidad.....	36
3.3.2. Pusilanimidad como vicio opuesto a la magnanimidad	38
3.3.3. Superación virtuosa de la pusilanimidad	39
PARTE II.....	43
4. Acedia en la psicopatología actual.....	43
5. El sentido de la vida y la depresión existencial en Frankl.....	45
5.1. El sentido de la vida	45
5.2. Depresión existencial	47
5.3. Depresión existencial y acedia.....	49
6. Pusilanimidad en la psicopatología actual	53
6.1. Carácter neurótico y trastornos de personalidad.....	53
7. Neurosis y complejo de inferioridad en Adler.....	57
7.1. Complejo de inferioridad	60
7.2. Complejo de superioridad	62
7.3. Neurosis adleriana	63
7.4. Pusilanimidad y complejo de inferioridad.....	66
7.4.1. Soberbia y carácter neurótico	67
7.4.2. Pusilanimidad y sentimientos de inferioridad.....	68

7.5. Terapéutica educativa de Adler	70
8. Virtud y madurez psicológica	73
8.1. Madurez y virtud a través de la moral aristotélica-tomista	73
8.2. Carácter virtuoso	74
Conclusiones	77
Bibliografía.....	79

Introducción

La acedia y la pusilanimidad son términos de origen medieval, cuya concepción tradicional ética se ha ido modificando a lo largo del tiempo. Actualmente, se le otorga mayor relevancia a la sintomatología psíquica, lo que conlleva una pérdida de valor al prisma antropológico humano.

El objetivo principal de este trabajo consiste en establecer un nexo entre la acedia y la pusilanimidad, con la psicopatología actual, en especial los trastornos neuróticos, en base a una profundización específica con el fin de determinar la coexistencia de dichas relaciones.

La primera hipótesis del trabajo es que la acedia desde la concepción del Aquinate tiene la misma naturaleza que la depresión existencial de Frankl.

Otra hipótesis es si la pusilanimidad puede relacionarse de modo directo con el complejo de inferioridad de Adler.

Y la última, si el carácter virtuoso proporciona madurez psicológica.

Antes de hacer hincapié en dichos vínculos se trata la teoría de la virtud aristotélicotomista, cuyo hito nuclear es la virtud, entendida como un hábito que perfecciona al ser humano. En el transcurso de la teoría desarrollamos las virtudes intelectuales, morales, y sobrenaturales, para aportar la debida información al respecto, y de ese modo, abordar la terapéutica de la acedia y de la pusilanimidad.

A continuación, se esboza el camino de estos dos conceptos en base a la psicopatología actual, en el cual nos detendremos en las teorías psicológicas de dos autores que se consideran más próximos a los respectivos términos centrales del trabajo: el psiquiatra vienés Viktor Frankl, con el concepto de depresión existencial en relación a la acedia, y el psicoterapeuta austríaco Alfred Adler, en base al complejo de inferioridad y el vínculo con la pusilanimidad.

Para finalizar, se tratará el carácter virtuoso con el fin de determinar si dicha adquisición conlleva la madurez psicológica.

PARTE I

1. Acedia en la tradición moral aristotélico-tomista

En este capítulo se tratará la acedia en la tradición moral aristotélico-tomista; es necesario remarcar la sinonimia entre acedia y acidia, ya que a lo largo del trabajo se encuentran autores que se refieren a ella de los dos modos. En esta parte a priori se tratan ciertos autores de la época patrística y medieval, que ayudan a arrojar luz en base a la génesis del término en el que estriba este apartado, y posteriormente exponer la distinción entre pereza y acedia, y por último, hacer hincapié en la concepción de Santo Tomás; la definición del concepto, su origen en base al vicio capital de la soberbia, y sus síntomas según el Aquinate.

1.1. Génesis del término: época patrística y medieval.

En este apartado se trata el origen del concepto acedia a la luz de autores de la etapa patrística (Pastor de Hermas, Orígenes, Evagrio Póntico, San Juan Clímaco, Juan Casiano y San Gregorio Magno), y de la Edad Media occidental (Alculino de York, San Pedro Damiano, San Bernardo de Claraval, Cesario de Heisterbach, y San Alberto Magno).

En la época patrística de los primeros siglos del cristianismo, se llevó a cabo la elaboración doctrinal de las creencias religiosas de índole cristiana, y respecto a la acedia, la génesis de dicho término se dio en el entorno monástico, a través de Evagrio Póntico y Juan Casiano, tal y como considera Echavarría (2005), ya que como se observará a lo largo de este apartado, dichos autores aportaron un importante valor a la concepción de la acedia. En esta etapa, Echavarría (2005) recoge que la acedia fue descrita como “*astenia* espiritual, un *tedio* y *ansiedad*, una dejadez y *vacío*” (p. 529).

Y haciendo referencia a la Edad Media occidental, Peretó (2011), afirma que se llevaron a cabo numerosas reflexiones sobre la acedia, entre las cuales tomó cercanía con “la *tristitia saeculi* (tristeza del siglo) y al *taedium vitae* (tedio de la vida). La acedia se comienza a entender como hastío” (p. 7).

Pero tal y como postula Peretó “La noción de la acedia como tristeza opresiva que implica una mayor profundidad conceptual, se da en la *Summa theologiae*” (2015, p.12).

A continuación son mencionadas las contribuciones de los autores mencionados.

El escritor Hermas de Roma, en su obra cristiana del s. II, *El pastor* de Hermas, tal y como considera Peretó (2011):

El acento se pone en lo pecaminoso y el concepto se carga con la culpa frente al único deber del cristiano: amar a Dios, y dejarse amar por Él. La resistencia a este deber fundamental, engendra el pecado de la acedia (p. 4).

El Teólogo cristiano Orígenes, según Peretó (2011) “Es el primero que ubica a la acedia en un sistema explicativo del bien y del mal (...), su interpretación de las tentaciones de Cristo (...), sueño, acedia y cobardía” (p. 5)

El monje y asceta cristiano, Evagrio Póntico, apodado El solitario, conceptualizó la acedia como el sexto vicio capital, tal y como recoge Peretó (2011).

El abad del Monasterio de Santa Catalina del Monte Sinaí, San Juan Clímaco, en su obra *Escala Santa*, hace referencia según Peretó (2011) a los orígenes de la acedia; “La insensibilidad del alma, el olvido de las realidades celestiales y el exceso de trabajo (...), el remedio que la destruye completamente es la oración con la firme esperanza de los bienes futuros” (p. 6).

A raíz del Padre de la Iglesia Juan Casiano, tal y como afirma Peretó (2011, p. 6) “Comienza, entonces, latinizando el término y asimilándolo con tedio (*taedium*) o ansiedad (*anxietas*).

El sexagésimo cuarto papa de la Iglesia Católica, San Gregorio Magno, concibe la acedia como uno de los frutos de la tristeza (Peretó, 2011).

Alculino de York en *De virtutibus et vitiis* definió la acedia como “Un entorpecimiento por los deseos de la carne por lo que el hombre deja de gozar con las obras espirituales”, tal y como afirma Peretó (2011, p. 7).

El cardenal benedictino de la Iglesia Católica San Pedro Damiano, la concibe según Peretó (2011) “Cansancio físico que el monje debe superar a través de sus prácticas ascéticas de vigilia y oración” (p. 8).

A partir de los siguientes autores del siglo XII, como bien remarca Peretó (2011, p. 8) “Profesan un marcado interés por la psicología de la vida espiritual y moral”.

Este mismo autor, hace referencia a San Bernardo de Claraval, el cual, según Peretó (2011) “Denota el estado interior de desánimo o aburrimiento de la vida religiosa que tienta al monje a abandonarlo todo” (p. 8).

El abad Cesario de Heisterbach en su *Dialogus miraculorum* define la acedia como:

Una tristeza (...), o tedio que nace de la confusión de la mente, y se manifiesta como una inmoderada amargura de ánimo, que extingue todo tipo de alegría espiritual y que conduce a la mente a la desesperación, tal y como afirma Peretó (2011, p. 9).

El Sacerdote, obispo y doctor de la Iglesia San Alberto Magno, hace hincapié en dicho concepto a lo largo de diversas obras, resaltando las fuentes consultadas que ayudarían a dar forma a la definición de dicho término; San Agustín, San Juan Damasceno, Ricardo de San Víctor y los que apoda como *Antiguos Maestros* (Peretó, 2015). En especial, Juan de Damasco, en su obra *De fide orthodoxa*, concibió el término de acedia como *tristitia agravans*, ya que “es una tristeza que apesadumbra”, tal y como postula Peretó (2015, p. 5).

La conceptualización de San Alberto, estriba en dos concepciones:

Una primera, en la que es considerada como un hábito vicioso cuya causa es la tristeza y, en este sentido, es una *tristeza que apesadumbra*, y una segunda en la que la acedia no es más que un desgano hacia las actividades espirituales ocasionado por el apego a la propia comodidad; como afirma Peretó (2015, p. 11).

1.2. Pereza y acedia

Pero antes de centrarnos en los postulados del Aquinate, es necesario distinguir los términos acedia y pereza; ésta última concebida como *pigritia vel acidia* en la *Summa Theologica* de Alejandro de Hales (citado en Echavarría, 2005)

Según Pieper (1988, citado en Echavarría, 2005), en ambos conceptos se da una huída de la autorrealización, pero tal y como afirma Echavarría (2005) en el caso de la *pigritia* “esa huída tiene como causa la búsqueda del reposo corporal, por el carácter arduo del trabajo (...), en la acidia, lo central en cambio es la reacción frente al sentido de la vida (...), que frena el desarrollo interior” (p.530).

1.3. Concepto acedia

A continuación, se focalizará en la concepción Aristotélico-Tomista de la acedia; en primer lugar, su origen en relación a los vicios capitales.

La acedia es conceptualizada por el Aquinate como “Tristeza del Bien divino”, cuyo movimiento ocasiona un desaliento en el ánimo del ser humano (Tomás de Aquino, ST II-II q.35, a. 4)

A través del prisma de Santo Tomás (ST, citado en Belmonte, 2016), en base a los vicios capitales, se observa que de la soberbia surgen tres frutos; la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos, y la soberbia de la vida. En referencia a ésta última, emergen tres vicios capitales: la ira, la envidia y la acedia.

Es necesario puntualizar que el núcleo de los vicios capitales, es la soberbia; concebida por Echavarría (2005) como “El apetito desordenado de la propia excelencia” (p. 506). El cual, hace referencia en base a ella, que “Querer para sí la excelencia, es querer para sí el bien y la perfección. Y esto está en el fondo de todo desorden: el apetecer la perfección inmoderadamente, fuera del orden de la razón” (2005, p. 506).

1.3.1. Síntomas

El siguiente hito que nos interesa en relación a la acedia, son sus síntomas; en base a su concepción como vicio capital, a través de los escritos de Santo Tomás de Aquino, que siguen los postulados de san Gregorio Magno, tal y como enmarca el Doctor Echavarría.

Cabe destacar, que la primera consecuencia de la acedia, según Echavarría (2005, p.533) estriba en “Un congelamiento de la evolución de la vida mental, que hace a la persona fría respecto de las cosas del espíritu”. Así pues, daría lugar a una serie de síntomas.

El primer síntoma es la desesperación, en base a obtener la felicidad, ya que sería causa del alejamiento, odio y/o entristecimiento de aquello que perfeccionaría y alegraría el alma del ser humano (Echavarría, 2005).

Dicha desesperación acompañaría a la pusilanimidad y al torpor en el cumplimiento de los preceptos, como segundo y tercer síntoma, y éste último entendido como

letargo en la ociosidad, tal y como considera Echavarría (2005) “perdiendo el tiempo o usándolo mal” (p. 532).

Es necesario hacer hincapié en la desesperación, relacionándola con el suicidio espiritual, que podría conllevar al suicidio corporal (Echavarría, 2005). Ya que no es de extrañar que si el alma del ser humano se encuentra en una tribulación de angustia y/o exasperación, la dimensión corpórea de la persona se encuentre a la par de dicho estado.

Otro síntoma es el rencor, que afecta a la persona, propiciando odio a aquellos que promueven el bien espiritual y a los bienes en sí mismos, cuya dinámica podría calificarse como malicia, y originaría un sentimiento interior de amargura, según Tomás de Aquino (ST, citado en Echavarría, 2005).

El último síntoma de la acedia, tal y como postula Echavarría (2005):

Se produce un exceso de movimiento respecto de otras cosas, un estado de ansiedad, causado por la necesidad de huir de la tristeza interior que se hace presente cuando vuelven sobre sí mismos. De allí surge la divagación de la mente, la inestabilidad afectiva y la inquietud corporal (p. 534).

Una vez expuestos los síntomas, cabe destacar que éstos pueden expresarse de un modo u otro, y en mayor o en menor medida; aumentando o disminuyendo su responsabilidad, propiciando inactividad o actividad compulsiva, inhibición social o incremento de las relaciones sociales, depresión y/o ansiedad, padeciendo la desesperación mencionada o no llegando a sufrirla, ya que el tipo de manifestación o el grado de ésta, puede oscilar en extremos dependiendo del modo de ser de la persona, como bien afirma Echavarría (2005).

Así pues, lo fundamental para diferenciar la acedia de otro tipo de sintomatología que dificultara clarificar dicha distinción, es “individuar este núcleo interior”, como remarca Echavarría (2005, p. 534), haciendo referencia a la concepción del Aquinate sobre la acedia; la tristeza del bien celestial.

2. Pusilanimidad en la tradición moral aristotélico-tomista

En este capítulo, se tratará la pusilanimidad en base a los postulados del Aquinate, tratando los siguientes hitos; terminología, definición y concepción como hija del vicio de la acedia, su estratificación en tres niveles: en sí misma con el razonamiento de Santo Tomás en base a la persona pusilánime, en sus causas, externas e internas, y por último, en su efecto, en relación a la soberbia como núcleo de dicho vicio.

En referencia a la terminología de dicho término, Echavarría (2015) dice que “Pusilánime es el que tiene un *pusillo animo*, es decir un ánimo pequeño, o como decía Aristóteles una *micropsychia*, un alma pequeña” (p. 68).

La pusilanimidad en la tradición moral clásica es entendida como una de las hijas de la acedia, según el Aquinate, de la cual surgen dos frutos; la satisfacción de la tristeza, y el apartamiento de la tristeza, y de éste último aparecen dos sendas; la impugnación de la causa constrictante y la huida de lo que constricta, así pues, en base a los medios arduos al consejo encontramos la pusilanimidad, concebida como “Rehusar tender a lo que es proporcionado a las propias posibilidades” (Tomás de Aquino, ST II-II q.35 a. 2)

Es necesario hacer hincapié en el término para consensuar una categorización más enriquecedora; partiendo de los escritos de Santo Tomás en base a una conceptualización de la pusilanimidad a tres niveles; en sí misma, en su causa y en su efecto.

En sí misma, el Aquinate considera que “El magnánimo, por la grande de alma, tiende a lo grande, así el pusilánime, por la pequeñez de ánimo, renuncia a ello” (Tomás de Aquino, ST II-II q.133 a. 2), y razona en base a la persona pusilánime argumentando lo siguiente:

Parece especialmente ser pusilánime el que es digno de grandes bienes, y sin embargo, no se cree merecedor de ellos (...), se cree digno de cosas menores de las que merece (...), en todo ser existe una inclinación natural a realizar la acción proporcionada a su capacidad (...), y así como por la presunción uno sobrepasa la medida de su capacidad al pretender más de lo que puede, así también el pusilánime falla en esa medida de su capacidad al rehusar tender a lo que es proporcionado a sus posibilidades. El pusilánime es capaz de grandes cosas por la habilidad que tiene para la virtud, o por la buena disposición natural, o por la ciencia, o por la fortuna exterior, pero si rehusa servirse de ellas para la virtud, se convierte en pusilánime (Tomás de Aquino, ST II-II q.133 a. 1).

Respecto las causas de la pusilanimidad, Santo Tomás las divide en externas e internas, tal y como afirma Echavarría (2015).

A continuación se expondrán las causas externas, las cuales son de naturaleza educativa. Estas tipologías educativas, como recoge Echavarría (2015) según Santo Tomás, consisten en:

La educación que sigue el modelo tiránico tiende a generar caracteres apocados (...), los padres que oprimen demasiado a sus hijos fomentan en ellos una actitud apocada, que es un enorme mal, porque el bien y fin último del hombre es muy arduo, y exige espíritus generosos y confiados (...). La pusilanimidad puede proceder también de una educación blanda, de la costumbre de un trato suave, del mimo, de la vida <muelle> (p. 68).

En referencia a éstas, Echavarría (2015) argumenta “Lo esencial en ambos casos, es que falta la experiencia de la propia eficacia para obtener el bien arduo, lo que nos lleva a la causalidad interna” (p. 68).

En base a esta última premisa, Echavarría hace hincapié en dos conceptos:

El primero es la auto-eficacia, acuñada por Bandura (1999, citado en Echavarría 2015) referida a convicciones del individuo sobre sus aptitudes para llevar a cabo acciones futuras, las cuales influyen tanto en lo intrapersonal como en lo interpersonal.

El segundo es la causalidad interna, que Santo Tomás referencia que:

El objeto de la esperanza es el bien arduo futuro posible de conseguir (...), es causa de esperanza todo lo que aumenta el poder del hombre (...), todo lo que hace que uno estime que algo le es posible. Y de este modo, tanto la enseñanza como la persuasión pueden ser causa de esperanza. Y así también la experiencia es causa de esperanza, en cuanto por la experiencia se forma en el hombre la estimación de que le es posible algo que consideraba imposible (Tomás de Aquino, ST I-II q. 40 a. 5).

Una vez determinadas las causas externas, se explicarán las causas internas en base a los postulados del Aquinate; “Por parte del entendimiento, es la ignorancia de la propia condición, y por parte de la voluntad, el temor de fallar en cosas que se estiman falsamente que superan la propia capacidad” (Tomás de Aquino, ST II-II q.133 a. 2).

En la causa interna de la pusilanimidad, en relación a su origen por parte de la voluntad, encontramos el concepto del temor, el cual es necesario diferenciar de ésta.

Echavarría (2005) a través de los escritos de Santo Tomás, diferencia ambos términos a través de la siguiente afirmación “La pusilanimidad se refiere al *bien* arduo que no se siente capaz de realizar, mientras que el temor tiene como objeto un *mal* arduo que no se siente capaz de repeler” (p. 552).

Pero el mismo autor encuentra una relación entre ambos términos “Pues el temor parece nacer en cierto modo de la pusilanimidad; porque, como dice santo Tomás, el defecto, es decir estimar que uno es insuficiente, es causa del temor” (2005, p. 552).

Así pues, Echavarría (2005), dicta sentencia en base a esta relación diciendo que “El pusilánime, como vimos, estima que puede menos que lo que realmente puede, y por eso de la pusilanimidad nace el temor” (p. 552).

Como conclusión respecto a la causa interna de la pusilanimidad por parte de la voluntad, Echavarría (2005) explica que:

El pusilánime tiene una enfermedad psíquica que afecta su irascibilidad o <ánimo> (*aegritudo animi*), con causa conductual –la *mala consuetudo*– que lo hace retraerse por temor de todo lo que se le presenta como posible causante de una tristeza o sufrimiento (p. 553).

Una vez finalizada la explicación de la causa interna volitiva, pasaremos a argumentar la causa intelectual, en base a la cual, Echavarría (2015) afirma que “La causa cognitiva de la pusilanimidad es la ignorancia de sí mismo, por lo tanto, un concepto de sí erróneo” (p. 70).

Dicha convicción errónea del propio individuo, Echavarría (2015) postula que es por desconocimiento de sí mismo, del mismo modo que el presuntuoso. Pero la diferencia radica en que el pusilánime se concibe como menos capaz de lo que es, y el presuntuoso, debido a su soberbia, concibe sus aptitudes en un mayor grado de lo que en realidad son.

Echavarría (2015) concluye esta reflexión afirmando que “Tal ignorancia tiene en su base uno de los rasgos más característicos del tipo psicológico apocado y tímido, que es una astenia fundamental, es decir, la *pereza*” (p. 70).

Y en relación a la ignorancia de sí mismo, el Aquinate afirma que detrás de la pusilanimidad pueden aparecer ocultas la soberbia y la vanidad:

También la pusilanimidad de algún modo puede nacer de la soberbia. Como cuando alguien permanece demasiado en su propia opinión, por la que se considera insuficiente respecto de cosas para las que es capaz (...), pues nada prohíbe que respecto de algunas cosas se rebaje, y en cuanto a otras se eleve hasta lo sublime (Tomás de Aquino, ST II-II q. 133, a. 1).

Echavarría (2015) siguiendo la línea de Santo Tomás, en relación a la pusilanimidad y a la vanidad, afirma que “Puede ser ocultamente vanidoso, ya que tal como dijimos si bien la vanidad en sentido estricto tiende a manifestar su excelencia externamente, puede contentarse también con la manifestación puramente interior a la propia conciencia” (p. 71).

Y respecto a la connotación que hace el Aquinate sobre que el pusilánime puede ser terco, Echavarría (2015) remarca “Ceder en su opinión lo pondría ante el peligro de tener que esforzarse en el conocimiento de sí y lo comprometería a toda una serie de acciones que suponen un esfuerzo sostenido a lo largo del tiempo” (p. 71).

Una vez expuesta la diferenciación entre las causas externas, internas y sus respectivas explicaciones, se trata el último nivel, en relación a su efecto; “Es renunciar a cosas grandes de las que uno es capaz (...), la oposición del vicio a la virtud se mide por la propia especie más que por su causa o efecto” (Tomás de Aquino, ST II-II q.133 a. 2).

En relación a dicha oposición, cabe decir que Echavarría (2005) concluye afirmando que la pusilanimidad procede del principio de todos los vicios; la soberbia, ya que la causa de la pusilanimidad en base al temor a fallar, está fundamentado en “el apetito desordenado de excelencia” (p. 518).

A través de este segundo capítulo, se puede observar que la estratificación de la pusilanimidad del Aquinate en tres niveles, propicia que se pueda abordar dicho concepto de un modo ordenado y preciso; ya que en sí misma permite destacar características respecto a la persona pusilánime, en base a sus causas externas, cabe remarcar que éstas originan caracteres retraídos, lo que conlleva que el individuo vaya incorporando en su personalidad mecanismos tanto cognitivos como volitivos que tienden hacia la pusilanimidad (causas internas). Por último cabe decir que en su efecto, hace referencia a las consecuencias de dicho vicio, en referencia a renunciar a lo que uno es capaz de alcanzar.

3. La teoría de la virtud como terapia de la acedia y la pusilanimidad

El objetivo final de este capítulo estriba en una terapéutica de la pusilanimidad y la acedia desde el prisma de la teoría aristotélico-tomista de la virtud. Pero antes de abordar dicha finalidad, es necesario hacer hincapié en las bases de dicha teoría.

Así pues, el recorrido que se llevará a cabo a lo largo de este tercer capítulo, comenzará con el concepto de virtud como hábito operativo perfectivo de la potencia, en cuyo apartado se tratarán a priori los conceptos clásicos de potencia y hábito, para una adecuada comprensión de la virtud, seguido de la teoría de la virtud en la cual se expondrán las virtudes aristotélico-tomistas (intelectuales, morales, teológicas y morales infusas), y la relación entre virtud y vicio.

Una vez finalizado esta trayectoria, llegaremos al núcleo del capítulo.

En primer lugar la terapéutica de la acedia; entendido este vicio como oposición al gozo espiritual, conceptualizando dicho gozo espiritual, y propiciando al lector una argumentación en base a la liberación espiritual de la acedia, desde una lente estrictamente teológica.

Por último, la terapéutica de la pusilanimidad; tratando la virtud de la fortaleza a priori para llegar a una de sus especies, la magnanimidad, y conceptualizando la misma, para relacionarla como virtud opuesta al vicio de la pusilanimidad, y de ese modo aportando la argumentación pertinente para una superación virtuosa de la pusilanimidad, desde un prisma, en este caso, moral.

3.1. Virtud como hábito operativo perfectivo de la potencia

En este apartado del tercer capítulo, partimos de la premisa de que la virtud es un hábito operativo perfectivo de la potencia; en cuya afirmación se arrojará luz a lo largo del mismo. Antes de abordar dicha concepción, es necesario contextualizar la teoría de las potencias y los hábitos para poder entender lo que son las virtudes.

Se llevará a cabo un recorrido, que como hemos mencionado en la introducción del tercer capítulo, comenzará con la distinción de las potencias naturales y racionales, seguido de la terminología y el concepto de hábito, sus tipos tanto entitativos como operativos, y la concepción de hábito operativo como segunda naturaleza, el cual será perfectivo de la misma. A continuación se tratará la teoría aristotélico-tomista de la virtud, partiendo de la etimología de la misma, y exponiendo las virtudes

intelectuales, morales y teologales. Finalmente será trazada la relación entre virtud y vicio.

3.1.1. Conceptos clásicos: potencia y hábito

El *Doctor Humanitatis* distingue dos tipos de potencias; las naturales activas, que están determinadas por sí mismas a sus propios actos, y las potencias racionales, indeterminadas respecto a muchos actos a través de los hábitos (Tomás de Aquino, ST I-II q.55 a. 1). En el siguiente fragmento se diferencian los dos tipos de potencias sensitivas o naturales:

Las potencias sensitivas pueden considerarse de dos modos: uno, en cuanto obran por instinto natural; otro, en cuanto obra movidas por la razón. Así, pues, en cuanto obran por instinto natural, están ordenadas, como la misma naturaleza, a una misma cosa; y en este sentido en las potencias sensitivas no pueden darse hábitos, como tampoco se dan en las potencias naturales. Pero en cuanto obran movidas por la razón, pueden ordenarse a diversas cosas, y así pueden darse en ellas algunos hábitos que las disponen bien o mal a algo (Tomás de Aquino, ST I-II q. 50 a. 3).

Siguiendo la concepción tomista, Echavarría (2005) arroja luz a dicho concepto:

Hay algunas potencias, sin duda, que no necesitan ser completadas para su operación, pues son <potencias activas>, como son las del orden vegetativo y, en el orden <mental>, el intelecto agente. <Las virtudes de estas potencias no son ningún hábito, sino que ellas son completas en sí mismas> (...), el intelecto agente (...), es el principio energético, iluminante y activante de toda nuestra actividad mental, sin necesidad de recibir algo que lo perfeccione como hábito para operar. Hay otras potencias que son sólo pasivas, como los sentidos externos. Estas potencias tampoco son sujeto de virtudes (...), por ser activadas por otras cosas, y además porque, si bien para actuar necesitan un complemento, las formas recibidas de las cosas, sin embargo no conservan en sólo una vez terminado el acto de sentir (p. 161).

A través de estos párrafos, podemos observar que el autor tomista, habla de potencias naturales tanto activas como pasivas; las cuales están determinadas por sí mismas a sus propios actos, como queda mencionado anteriormente.

En referencia a las potencias racionales, Echavarría (2005) afirma que “Sólo las potencias que son a la vez activas y pasivas tienen necesidad y pueden ser

completadas para su operación por fuerzas o virtudes (...). Es decir: intelecto posible, voluntad, apetitos y sentidos internos” (p. 166).

Una vez hecha la distinción entre potencias naturales y racionales, pasamos al concepto de hábito.

Tal y como afirma Echavarría (2005), “<*habitus*> proviene del verbo latino <*habere*>, *tener*” (p. 167). El mismo autor refiere que debido a ello se relaciona la virtud con los hábitos; en base a que implican una perfección <tenida>.

El concepto de hábito, hace referencia, según la concepción de Echavarría (2005) de inclinación tomista, a que “Como es sabido, es una cualidad (...), que dispone bien en modo difícilmente móvil respecto de la naturaleza de una cosa que perfecciona” (p. 165).

A continuación, se llevará a cabo la diferenciación de los dos tipos de hábitos que postula el *Doctor Humanitatis*:

En los animales irracionales las potencias sensitivas no obran movidas por la razón, sino por instinto natural, siempre que se les deje moverse a su gusto, y así no se dan hábitos operativos, aunque sí ciertas disposiciones en orden a la naturaleza, como la salud y la belleza (Tomás de Aquino, ST I-II q. 50 a. 3).

En este fragmento se hace referencia implícita a los hábitos entitativos, los cuales residen en disposiciones ordenadas a la naturaleza propia del ente, o dicho de otro modo:

Disponen bien respecto de la naturaleza sustancial de la cosa (...), se cuentan la salud (corporal) y la belleza (...). La salud es un hábito que dispone bien el cuerpo respecto de la vida, que le viene del alma. Consiste fundamentalmente en un cierto orden y equilibrio de los componentes del cuerpo vivo, tal y como postula Echavarría (2005, p. 165).

Echavarría (2005) concluye con la afirmación de que:

La mayoría de los hábitos entitativos son del cuerpo, si bien en el orden sobrenatural tenemos la *gracia*, que dispone, no ya el cuerpo para recibir de la forma el ser, sino el alma misma para la recepción de un *ser sobrenatural y divino* por la gracia (p. 166).

En el fragmento anterior en el cual se distinguen los dos tipos de hábitos, el Aquinate sí refiere de modo explícito los hábitos operativos; siguiendo la línea del mismo autor, Echavarría (2005) afirma que éstos “Perfeccionan en cuanto a la acción y la pasión (...), son éticos, es decir, los que perfeccionan las potencias apetitivas o el intelecto en orden a la práctica” (p. 165).

Para concluir dicha disparidad en base a la naturaleza de éstos hábitos, Echavarría (2005) remarca que “Los hábitos entitativos no perfeccionan directamente en orden a la operación, sino a la posesión del ser. En cambio, los hábitos operativos son disposiciones estables de las potencias en orden a la operación” (p. 166).

Así pues, la virtud humana es un hábito operativo, y cabe destacar que dicha virtud no importa una ordenación al ser; lo hace respecto a la operación ya que es exclusivamente una facultad propia del alma (Tomás de Aquino, ST I-II q.55 a. 2).

La connotación de que el hábito operativo es una facultad propia del alma ayuda a que la distinción entre los dos tipos de hábitos se haga más clara; ya que el hábito operativo, tiende a la perfección de la potencia, y debe conceptualizarse en una ordenación al bien, ya que lo último de lo que es capaz la potencia tiene que ser de naturaleza buena; así pues, la virtud humana es un hábito operativo bueno (Tomás de Aquino, ST I-II q.55 a. 3).

Anteriormente se ha afirmado que los hábitos son una disposición difícilmente móvil, en base a estas dos connotaciones que acompañan dicha definición, Echavarría (2005) postula que:

Disposición quiere decir que inclina una potencia a un acto determinado. Que sea difícilmente móvil distingue el hábito de la <simple disposición> que puede ser inestable o transeúnte (...). Por este motivo, los hábitos entitativos no son propiamente hábitos, sino <disposiciones> pues no son difícilmente móviles –sólo lo espiritual o lo que participa de él puede serlo- (p. 167).

Y en base a la relación entre hábito y disposición:

También se suele llamar simple disposición a las inclinaciones que no llegan al estado de perfecta virtud por no depender de la razón y la voluntad (...). Hasta que la disposición no se asienta por la elección sólo hablamos de hábito impropriamente (...). Lo característico del hábito es que (...) perfecciona la libertad y voluntariedad del acto, tal y como postula Echavarría (2005, p. 167).

La voluntariedad mencionada versa en la naturaleza del hábito, como bien afirma Echavarría (2005) debido a que “Como el hábito se transforma en una segunda naturaleza, y lo que nos es natural nos produce deleite y gozo, el hábito hace que los actos sean más voluntarios” (p. 167).

A raíz de estas líneas, encontramos la idea de que el hábito se convierte en una segunda naturaleza, la cual requiere una explicación pertinente:

Se dice que la virtud es una *segunda naturaleza* o algo *afín a la naturaleza* porque se trata de una cualidad que perfecciona a las potencias *de un modo permanente*, disponiendo al alma para sus actos (...). La virtud y los hábitos operativos en general son accidentes que inhieren en la sustancia espiritual. Como tales, tienen un carácter derivado, secundario y dependiente con respecto a la naturaleza del alma. Se puede decir, con esto, que el hábito es una perfección de la naturaleza, tal y como postula Andrés (2017, p. 5).

El mismo autor; Andrés (2017) hace hincapié en la connotación de perfección haciendo referencia al sentido metafísico del término:

Perfección es todo aquello que actualiza a una potencia (...), “perfección” es sinónimo de “acto”. En este sentido, tanto las virtudes como los vicios constituyen perfecciones. Los vicios, no obstante, si bien son actos accidentales y, por tanto (...), determinaciones secundarias o perfecciones que inhieren en la sustancia, realmente, más que completarla, mejorarla, *perfeccionarla*, suponen una merma de la naturaleza (primera). De ahí la importancia de cultivar la virtud (p. 5).

Así pues, llegamos a la conclusión de que la perfección de la naturaleza humana es posible a través de la adquisición de virtudes, y en base a ello, Echavarría (2005) afirma que:

Alcanzar el estado de virtud significa haber desarrollado las propias capacidades hasta su máximo nivel, de modo de actuar en plenitud (...). Virtuoso es el que armónicamente ha perfeccionado todas sus potencias para obrar como conviene, especialmente las que le son más propias (en el caso del hombre, las propiamente humanas) (p. 304).

A través de estas líneas se clarifica que la persona virtuosa ha llevado a cabo una perfección de sus potencias para obrar como conviene; cuya actuación en relación a la realización de actos que convienen, se entiende por ello que son actos de naturaleza buena.

Respecto a dicha connotación de <bueno>, Echavarría (2005) hace referencia a que “Quiere decir que hace bueno al que lo posee y buena su acción” (p. 304). Por lo tanto:

Esta bondad humana consiste en su conformidad con la <recta razón>, es decir con el dictamen de una razón acorde con el apetito recto del fin, tal y como postula Echavarría (2005, p. 304).

Para finalizar este acercamiento entre virtud y perfección de la naturaleza, Echavarría (2005) postula que el hombre virtuoso es el que ha desarrollado cuanto es posible su propia naturaleza; “siendo el hombre racional, es natural que su perfección consista en vivir según la razón” (p. 304).

3.1.2. Teoría de la virtud

En base a la etimología de la virtud, Echavarría (2013) menciona “La palabra latina *virtus*, que procede de *vis* (fuerza), significa una capacidad activa, un poder plenamente habilitado para actuar (...), una excelencia, una plenitud de las capacidades operativas” (p. 31).

Aristóteles, en su obra *Ética a Nicomáquea*, definió la virtud ética como “Hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón según el criterio del hombre prudente”, tal y como recoge Echavarría (2013, p. 31).

A continuación, se abordará la teoría de las virtudes desde el prisma aristotélico-tomista, llevando a cabo un recorrido desde las virtudes adquiridas por la actividad humana (intelectuales y morales), hasta las virtudes sobrenaturales (teologales). Con el objetivo de que queden expuestas, para aportar a lector una concepción clara de las mismas, ya que serán tratadas algunas de ellas posteriormente en este capítulo.

Aristóteles hizo una distinción en base a las virtudes humanas. Las virtudes morales o éticas, que perfeccionan la voluntad y el apetito sensitivo: justicia, fortaleza, templanza y prudencia. Y las virtudes intelectuales o dianoéticas que perfeccionan en orden al conocimiento; es decir el intelecto (posible): arte, prudencia, inteligencia, ciencia y sabiduría (Echavarría, 2005).

En relación al sujeto de la virtud; ha de residir en la voluntad o en otra potencia movida por la misma, ya que la voluntad es el motor de todas las demás potencias. Por lo tanto, como el entendimiento es movido por la voluntad, también puede ser sujeto de la virtud (Tomás de Aquino, ST I-II- q.56 a. 3).

Haciendo hincapié en la concepción Aristotélica de las virtudes morales e intelectuales, el Santo Doctor afirma que “no toda virtud es moral, sino tan sólo aquella que reside en la facultad apetitiva” (Tomás de Aquino, ST I-II q.58 a. 1).

Y en referencia a dicha facultad apetitiva, el Aquinate afirma “El apetito es principio del acto humano en cuanto que participa de algún modo de la razón, así el hábito moral es virtud humana en cuanto que se conforma con la razón” (Tomás de Aquino, ST I-II q.58 a. 2).

Así pues, se requiere que cualquier virtud humana tenga la finalidad de perfeccionar uno de los principios mencionados; “Si perfecciona, pues, al entendimiento, especulativo o práctico, para el bien obrar del hombre, será una virtud intelectual; y, si perfecciona la parte apetitiva, será una virtud moral” (Tomás de Aquino, ST I-II q.58 a. 3).

En las virtudes intelectuales, cabe decir que la prudencia rige el orden práctico, y que la principal de ellas es la sabiduría debido a que, como afirma Echavarría (2005) “Cuyo ejercicio consiste sobre todo, según Aristóteles y santo Tomás, la plenitud humana en cuanto tal (...), el intelecto es perfeccionado por la virtud de la sabiduría” (p. 168).

Y respecto a las virtudes éticas; Echavarría (2005) afirma que:

Se habla de algunas virtudes como principales o <cardinales>: la *justicia* (voluntad), la *fortaleza* (apetito irascible) y la *templanza* (apetito concupiscible), a las que se suele sumar la *prudencia* que si bien es una virtud intelectual (por su sujeto), es también moral (por su materia) (p. 169).

Para arrojar luz a éstas virtudes, en los escritos del Aquinate (ST I-II q.61 a. 1), se postula que el sujeto de la virtud, en base al saber racional por esencia, sería perfeccionado por la prudencia, y el que es racional por participación, quedaría dividido en tres, de la siguiente manera:

Se llama justicia a la que versa sobre las acciones debidas entre iguales; se llama templanza a la que reprime la concupiscencia de los placeres del tacto; y se llama fortaleza a la que causa firmeza ante los peligros de muerte (Tomás de Aquino, ST I-II q.61 a. 3).

Y en base a la dualidad de la prudencia, Santo Tomás, afirma que “La virtud moral no puede existir sin la prudencia” (Tomás de Aquino, ST I-II q.58 a. 4), a través del siguiente argumento:

La virtud moral es un hábito electivo, es decir, que hace buena la elección, para lo cual se requieren dos cosas: primera, que exista la debida intención del fin, y esto se debe a la virtud moral que inclina la facultad apetitiva al bien conveniente según razón, y tal es el fin debido; segunda, que el hombre escoja rectamente los medios conducentes al fin, lo cual no se verifica sino por la razón en el uso correcto del consejo, del juicio y del imperio (Tomás de Aquino, ST I-II q.58 a. 4).

Tanto las virtudes intelectuales como las morales, son concebidas como virtudes naturales; con la connotación natural se quiere decir que son adquiridas a través de la consecución de actos de naturaleza virtuosa de modo prolongado (Echavarría, 2005).

Una vez expuestas las virtudes aristotélicas, tanto intelectuales como éticas, el *Doctor Humanitatis*, hace una distinción en base a dos géneros de virtudes sobrenaturales, cuya diferenciación es explicada por Echavarría (2005):

Las virtudes *teológicas* (fe, esperanza y caridad), que tienen a Dios como objeto; y las virtudes morales *infusas*, que se distinguen de las virtudes morales o éticas naturales sea por su origen (no son adquiridas por la actividad humana, sino infundidas por Dios con la gracia), sea por su ordenación más directa a la plenitud sobrenatural (p. 169).

Así pues, Santo Tomás diferencia las adquiridas de las teológicas en base a que las intelectuales son algo que sólo puede ser comprendido por la razón humana, y las virtudes teológicas exceden al conocimiento de nuestra razón, ya que el objeto es el fin último de las cosas; Dios (ST I-II q.62 a. 2).

Como se acaba de decir, tienen a Dios por objeto ya que; por ellas somos ordenados rectamente a Él, solo nuestro Señor las infunde, y porque sólo son conocidas a través de la divina revelación hallada en la Sagrada Escritura (ST I-II q.62 a. 1).

Son infundidas debido a que el hombre es dotado de ciertos principios sobrenaturales que son cognoscitivamente posibles a través de la luz divina, en base a la esperanza, entendida como la voluntad que ordena a creer las verdades sobre las que versa la fe; relacionadas con la unión espiritual, que haría posible

alcanzar dicho fin gracias a la caridad, tal y como postula Santo Tomás (ST I-II q.62 a. 3).

Para finalizar esta descripción en base a las virtudes teológicas, me dispongo a citar un párrafo del Aquinate en el cual se arroja luz a dicho análisis (Tomás de Aquino, ST I-II q.65 a. 5):

La caridad significa no sólo amor de Dios, sino también cierta amistad con El, la cual añade al amor la correspondencia en el mismo con cierta comunicación mutua (...), pero esta comunión del hombre con Dios, que consiste en cierto trato familiar con El, comienza aquí en la vida presente por la gracia y culminará en la vida futura por la gloria; y ambas cosas se tienen por la fe y la esperanza.

3.1.3. Virtud y vicio

Para distinguir la virtud humana de hábitos operativos que disponen al mal, como los hábitos viciosos, el Aquinate afirma “Por la que se vive rectamente (...), producida por Dios en nosotros sin intervención nuestra” (Tomás de Aquino, ST I-II q.55 a. 4).

La distinción entre virtud y vicio, siguiendo la línea tomista, el autor Echavarría (2005) remarca:

La virtud es un hábito (operativo) bueno, mientras que el vicio es un hábito malo. La virtud hace al que la tiene bueno –como hombre o en algún aspecto parcial-, y buena su operación. Bueno quiere decir perfecto –en su género-; el vicio, lo contrario (p. 168).

Desde el prisma aristotélico-tomista, la virtud es concebida como “Un <término medio> entre dos vicios extremos referidos al mismo objeto”, tal y como recoge Echavarría (2005, p. 304).

Pero antes de abordar lo que subyace a esta afirmación, haremos hincapié en la distinción entre el objeto y el modo de las virtudes, según Echavarría (2005):

El objeto de la virtud puede ser el mismo de los vicios humanos (salvo el caso de acciones <objetivamente> malas), lo que los diferencia es el <modo> (según la razón o en contra de ella) (p. 398).

Una vez argumentado esto, en relación a que la virtud es un término medio respecto a dos vicios extremos, el Doctor Echavarría (2005) evoca el término de equilibrio en base a que la persona no se apartaría ni por defecto ni por exceso de esos vicios extremos.

Y concluye afirmando que:

Aunque, si respecto de los vicios extremos la virtud es una <mediedad> y un equilibrio, desde el punto de vista de la perfección es un extremo (...). El virtuoso no es un hombre <mediocre> sino excelente, pleno (2005, p. 304).

3.2. Terapéutica de la acedia

En este apartado del tercer capítulo, como se ha expuesto en la introducción del mismo, estriba en primer lugar en relacionar la acedia como vicio opuesto al gozo espiritual, pero para ello es necesario hacer hincapié en dicho concepto, y por último, argumentar en base a una posible terapéutica que libere espiritualmente a una persona que padece acedia.

3.2.1. Acedia como vicio opuesto al gozo espiritual

El primer ítem que ocupa este apartado, estriba en la relación entre acedia como vicio opuesto al gozo espiritual en base al deleite del bien divino, postulado por Santo Tomás (ST II-II, q.28 a. 3).

Ya que como afirma Echavarría (2013) “La virtud está en un extremo, y el vicio en el opuesto” (p. 32).

A continuación se llevará a cabo la conceptualización del gozo espiritual, a través del prisma del *Doctor Humanitatis*.

En relación a su génesis, el Aquinate afirma que se origina como la semilla de naturaleza amorosa, como acto principal de la caridad (Tomás de Aquino, ST II-II, q. 27 a. 1). Dicho amor, conduce a la unión afectiva y real con el objeto amado (Tomás de Aquino, ST I-II, q. 28 a. 1)

Así pues, la caridad originaría la amistad y la intimidad del ser humano en relación con Dios, fundada pues en una comunicación de bienaventuranza (Tomás de Aquino, ST II-II, q. 23 a. 1). Cuya bienaventuranza, concebida como operación de

naturaleza perfecta en base a la inteligencia, la cual tiene a Dios por objeto, implica plenitud al hacer referencia a que el ser humano está hecho a imagen y semejanza de Dios (Tomás de Aquino, ST I-II, prol).

Y esta relación entre el ser humano y el Creador, alcanza su éxtasis en el momento en el que el acto del individuo, en la senda de la bienaventuranza, es ordenado del mismo modo en el que Dios ordena su acto; conociendo y amándolo tal y como Él se conoce y ama (Tomás de Aquino, ST I-II, q. 3 a. 8).

En base a la bienaventuranza; implica un movimiento en el cual el hombre de modo paulatino va asemejándose a su Arquetipo (Tomás de Aquino, ST II-II, q. 28, a. 3), cuyo proceso está precedido por el amor previo a Dios (Tomás de Aquino, ST II-II, q. 23, a. 6, ad 1).

3.2.2. Liberación espiritual de la acedia

Una vez hecho el análisis del gozo espiritual, me dispongo a exponer dos argumentos que tratan en la liberación de la acedia.

En primer lugar, Hugo de San Víctor (Martin de Blassi, 2014) afirma que para librar al ser humano de tal vicio se debe:

Pedir el pan cotidiano porque es, en efecto, el alimento espiritual que redobla las fuerzas del alma tribulada. Cuando este pan está ausente, se pierde el apetito y esto conlleva una suerte de ignorancia, pues ya no sabe qué desear de manera conveniente. Así entonces, una vez que el ánimo haya recuperado por la piedad el gusto espiritual, podrá disponerse nuevamente a amar lo que en él se ha ausentado a causa del vicio. Por ello –sentencia Hugo- el alma que sucumbe en el tedio tiene la necesidad del don de fortaleza. Este le permitirá superar la aflicción y recobrar la compostura a fin de anhelar, una vez más, la suavidad interior (p. 11).

En segundo lugar, Martin de Blassi (2014) hace referencia a que la superación de dicho pecado se podría concebir como como “Un nuevo enamoramiento en virtud del cual la creatura humana, atraída por las cosas *quae visa placent*, se reorienta para gustar y ver la bondad del Señor” (p. 18).

Una vez expuestas estas citas, las utilizaremos como hilo conductor para argumentar de qué modo se podría liberar el ser humano de la acedia, desde un prisma espiritual.

Tal y como afirma Echavarría (2005) “La acidia procede de la falta de caridad por la cual se siente tristeza del bien divino (...), el acidioso siente tristeza de tener que verse obligado a servirlo [a Dios]” (545).

El primer hito que se tratará en base a éstas últimas líneas, es el que refiere a que la persona que padece acedia siente tristeza debido a tener que verse obligado a servir a Dios.

Esta percepción se ve reflejada en la obra de Juan de la Cruz, *Noche Oscura* (citado en Echavarría, 2005) a través de las siguientes líneas:

También acerca de la acidia espiritual suelen tener tedio en las cosas que son más espirituales y huyen de ellas, como son aquellas que contradicen al gusto sensible (...). Éstos también tienen tedio cuando les manda lo que no tiene gusto para ellos. Éstos, porque se andan al regalo y sabor del espíritu, son muy flojos para la fortaleza y trabajos de perfección, (...) huyen con tristeza toda cosa áspera y oféndense con la cruz, en que están los deleites del espíritu; y en las cosas más espirituales más tedio tienen (p. 545).

Así pues, la conclusión de este primer ítem de la acedia, estriba en que el individuo se ve obligado a servir al Creador, y siente tristeza por ello, debido a que quiere escapar de las cosas de naturaleza espiritual, porque éstas se oponen a la voluntad y al apetito sensitivo del sujeto.

Cabe decir que, si la persona se ve obligada a servir a Dios es porque en algún momento de su vida escuchó la llamada del Señor; sintió que formaba parte de su rebaño, y el hecho de que padezca tristeza por servirlo, dicho sentimiento es debido a que dentro de sí misma, existe una apetencia e inclinación a ordenar su vida al Creador, a caminar bajo la luz de sus mandamientos, pero sus impulsos volitivos y su apetito sensitivo, tienen una tendencia contraria a las cosas de naturaleza espiritual, lo que le lleva a querer escapar de ellas, y a no querer acomodarlas en comunión con Dios; anteponiendo su voluntad y su concupiscencia a Él.

La naturaleza de esto radica en el vicio de la soberbia, como núcleo de todos los vicios capitales, lo cual se ve reflejado a partir de la siguiente cita bíblica:

No améis al mundo ni lo que hay en el mundo. Si alguno ama al mundo, no está en él la caridad del Padre. Porque todo lo que hay en el mundo, concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y orgullo de la vida, no viene del padre, sino que procede del mundo. Y el mundo pasa, y también sus concupiscencias; pero el que hace la voluntad de Dios permanece para siempre (1 Jn. 2, 15-16-17).

A raíz de dicha cita, observamos que la persona que proyecta su amor en las cosas del mundo, en lugar de hacer la voluntad del Creador, está ausente de la virtud de la caridad, la cual, a través del segundo hito que entraña la afirmación anterior del

autor Echavarría, es que la falta de caridad tiene un papel primordial en el origen de tal vicio, de tal modo que se requiere dicha virtud teologal para establecer de nuevo el enamoramiento mencionado en la cita de Martin de Blassi; en el cual la comunión íntima y afectiva entre la persona y el Creador, como afirma el Aquinate “Comienza aquí en la vida presente por la gracia y culminará en la vida futura por la gloria; y ambas cosas se tienen por la fe y la esperanza” (ST I-II q. 65 a. 5).

En referencia a estas últimas líneas, se puede apreciar que dicha comunión requiere que sea originada en el presente; como bien afirmó Hugo de San Víctor (citado en Martin de Blassi, 2014) “Pedir el pan cotidiano porque es, en efecto, el alimento espiritual que redobla las fuerzas del alma tribulada” (p. 11).

Esta afirmación hace hincapié en esa búsqueda espiritual diaria; para hallar la unión con Dios gracias a la caridad, para poseer la fe y la esperanza, y por lo tanto una bienaventurada confianza que libre a la persona de las tribulaciones que padece su alma.

Lo cual queda reflejado en el Evangelio de San Juan “Les contestó Jesús: Yo soy el pan de vida; el que viene a mí, no tendrá más ya hambre, y el que cree en mí, jamás tendrá sed” (Jn. 6, 35).

Como se ha afirmado anteriormente, es necesario que en la superación de la acedia se hallen las virtudes teologales de la fe y la esperanza, regidas por la caridad, ya que, como postula el Aquinate la beatitud lleva a cabo el reencuentro con el Creador (Tomás de Aquino, ST I-II, q. 1, a. 2, sol.; q. 10, aa. 1 y 4). Así pues, debido a que el pecado desquebraja que el ser humano ordene su acto en base a esta finalidad (Tomás de Aquino, ST I-II, q. 71, a. 1), la caridad debe canalizar los actos del resto de virtudes hacia la plenitud verdadera (Tomás de Aquino, ST I-II, q. 72, a. 5).

Para finalizar, Santo Tomás, remarca la satisfacción que entraña la senda del acto beatífico en base al gozo intrínseco de la voluntad racional debido a reposar en el bien que se ha alcanzado (Tomás de Aquino, ST I-II, q. 4 a. 1). Ya que, a mayor posesión del Sumo bien, mayor es el amor que se proyecta en Él (Tomás de Aquino, ST II-II, q. 24 a. 4).

Como se puede observar a través de lo expuesto en este sub apartado, la perfección de la naturaleza humana, y por lo tanto la superación de los vicios del alma, se lleva a cabo a partir de la adquisición de virtudes, en este caso estrictamente teologales, ya que aquí estamos tratando el vicio de la acedia desde el prisma espiritual, debido a que la naturaleza de dicho vicio estriba en lo espiritual.

3.3. Terapéutica de la pusilanimidad

En este último apartado del tercer capítulo, se empezará exponiendo la virtud de la fortaleza para poder llegar a una de sus especies, la magnanimidad; y de ese modo relacionarla como la oposición al vicio de la pusilanimidad, para finalmente, llevar a cabo la terapéutica de la pusilanimidad que se haría posible por la perfección de la naturaleza a través de la adquisición de virtudes.

3.3.1. Fortaleza y magnanimidad

El objetivo de este sub apartado es destacar la virtud de la fortaleza; definición, actos y especies, para introducir la concepción de la pusilanimidad como vicio por defecto de dicha virtud, y finalmente conceptualizar la magnanimidad.

La fortaleza es concebida según el Aquinate (ST, citado en Belmonte, 2016) como la virtud que “Sostiene ante los temores y audacias del apetito irascible”.

A continuación, se llevará a cabo la distinción del doble acto de la fortaleza según el *Doctor Humanitatis*; atacar y resistir.

El acto de atacar, es entendido como un impulso hacia los bienes difíciles de conseguir (Echavarría, 2015), y en éste, encontramos la magnanimidad o confianza, y la magnificencia.

La magnanimidad es la “Tendencia del ánimo hacia las cosas grandes” (Tomás de Aquino, ST II-II q. 129 a. 1). Ya que, el Aquinate afirma que “Pertenece a la preparación del ánimo” (Tomás de Aquino, ST II-II q. 128 a. 1).

La magnificencia hace referencia a la “Reflexión y administración de cosas grandes y excelsas con una amplia y espléndida disposición de ánimo (...), se refiere a la ejecución” (Tomás de Aquino, ST II-II q. 128 a. 1).

En el acto de resistir, es concebido como sostener la pasión hacia los males difíciles de evitar (Echavarría, 2015), y hallamos la paciencia y la perseverancia.

La paciencia consiste en “La tolerancia voluntaria y prolongada de cosas difíciles por amor de la honradez o utilidad” (Tomás de Aquino, ST II-II q. 128 a. 1). Ya que como afirma Santo Tomás, es necesario que “El ánimo no se deje abatir por la tristeza ante la dificultad de los males inminentes y decaiga su grandeza” (Tomás de Aquino, ST II-II q. 128 a. 1).

La perseverancia estriba en “La permanencia estable y perpetua en lo que se ha decidido después de madura reflexión” (Tomás de Aquino, ST II-II q. 128 a. 1). Debido a que “El hombre, por el aguante continuado de las dificultades, no se cansa hasta el punto de desfallecer” (Tomás de Aquino, ST II-II q. 128 a. 1).

Una vez hecha la diferenciación entre los dos actos de dicha virtud, Echavarría (2005), siguiendo los postulados del Aquinate, hace hincapié en la supremacía del acto de resistir frente al acto de atacar, por el siguiente motivo:

Por ser el más difícil, y por ello la fortaleza consiste sobre todo en resistir el mal, antes que en acometer el bien arduo. Junto a la fortaleza en sentido estricto, está la virtud de la *paciencia*. Ésta se refiere también a la capacidad de resistir los males, pero no los más grandes, sino los que cotidianamente se contraponen a la virtud (p. 336).

Así pues, la pusilanimidad es uno de los vicios por defecto de la fortaleza, debido a que se oponen, según Echavarría (2015):

Al modo propio de la fortaleza, que es el *sostener e impulsar* frente a la tendencia al replegamiento que los grandes males y los bienes arduos, en cuanto arduos, pueden generar (...). Los males o los bienes que se consideran imposibles generan en el alma (...), una tendencia de retracción, de retirada (p. 66).

El concepto de magnanimidad versa en lo que los griegos llamaban *<megalopsychés>*, entendida como grandeza del alma, y los latinos apodaban *<magnanimitas>*, tal y como recoge Echavarría (2005).

La magnanimidad como virtud es concebida como “Tendencia del ánimo hacia las cosas grandes” (Tomás de Aquino, ST II-II q. 129 a. 1).

Aristóteles, en su obra *Ética a Nicomáquea* (citado en Echavarría, 2005) hizo referencia a que el individuo magnánimo era el que se juzgaba a sí mismo como digno de grandes cosas, y que la magnanimidad podría mostrarse como una espléndida ordenación de las virtudes. Ya que, como afirma Echavarría (2005) “El magnánimo parece buscar la excelencia de la virtud” (p. 337).

A continuación se expondrán las características de la magnanimidad.

En primer lugar, la confianza, *fiducia* en latín, que es como Cicerón (citado en Echavarría, 2005) nombraba a la magnanimidad. En base a ello, Echavarría (2005) afirma que:

El magnánimo aspira a lo grande porque tiene confianza en sus propias capacidades (...). El verdadero magnánimo no confía en sí mismo

separadamente de Dios, sino que confía en la fuerza que Dios mismo da. Además, es necesario confiar en los otros hombres pues un hombre solo no se basta a sí mismo para vivir (p. 338).

Esta confianza mencionada en relación a los otros, forma parte de la magnanimidad, ya que, tal y como afirma Echavarría (2005) “Las virtudes son conexas, y no se puede ser magnánimo sin ser humilde” (p. 338).

El segundo hito característico de la magnanimidad, estriba en la seguridad, ya que versa sobre que la persona sea carente de todo temor que se contradiga a la recta razón. Así pues, de esta seguridad, emerge que el individuo que posee la virtud de la magnanimidad sea capaz de estar abierto en base a sus afectos, emociones y pensamientos (Echavarría, 2005).

3.3.2. Pusilanimidad como vicio opuesto a la magnanimidad

En este sub apartado se argumentará el motivo por el cual el vicio de la pusilanimidad y la virtud de la magnanimidad están en extremos opuestos.

En el capítulo tres de este trabajo, se llevó a cabo una estratificación del concepto de pusilanimidad a tres niveles; en sí misma, por sus causas, y en su efecto. Así pues, la diferenciación entre este vicio y virtud se expondrá del mismo modo.

En primer lugar, respecto a la pusilanimidad y la magnanimidad en sí mismas, el Aquinate afirma que “La pusilanimidad y la magnanimidad se diferencian por la grandeza y pequeñez de ánimo” (Tomás de Aquino, ST II-II q. 133 a. 2). Como queda expuesto en el tercer capítulo, en base a los postulados del *Doctor Humanitatis*; el pusilánime debido a su pequeñez de ánimo, renuncia a lo que le es proporcionado a sus propias posibilidades, en cambio, el magnánimo, por su grandeza de alma, tiende a lo que le corresponde a sus aptitudes.

El segundo hito, versa sobre las causas (internas).

Por parte del intelecto, el Aquinate postula que el pusilánime ignora su propia condición, y como queda reflejado en base a los escritos de Echavarría (2015), se da un concepto de sí erróneo. A diferencia del magnánimo que, como queda expuesto en la conceptualización anterior de magnanimidad en base a Aristóteles y su obra *Ética a Nicomáquea* (citado en Echavarría, 2005), el Estagirita afirmaba que la persona que poseía la virtud de la magnanimidad se juzgaba a sí mismo como digno de grandes cosas.

En referencia al aspecto volitivo del sujeto, a partir de Santo Tomás queda dicho que es el temor a fallar en las cosas que se perciben falsamente que superan la propia capacidad; cuyo temor sería contrarrestado gracias a las características que emana la magnanimidad. Las cuales estriban en la confianza en las capacidades propias del individuo, y la seguridad, que como ha quedado reflejado anteriormente, gracias a ella, la persona estaría carente de todo temor que se contradiga a la recta razón (Echavarría, 2005).

Por último, haciendo referencia a su efecto, el argumento en base a su contraposición queda argumentado a través del primer nivel; en sí mismas, ya que “La oposición del vicio a la virtud se mide por la propia especie más que por su causa o efecto” (Tomás de Aquino, ST II-II q.133 a. 2).

De este modo, se clarifica la premisa de que virtud y vicio están en extremos opuestos; y en este caso, pusilanimidad y magnanimidad podrían considerarse dos caras de una misma moneda, en base a que la persona es capaz de considerar o no, que tiene capacidad para llevar a cabo acciones adecuadas a sus posibilidades.

3.3.3. Superación virtuosa de la pusilanimidad

Como se ha afirmado con anterioridad en este trabajo, la perfección de la naturaleza humana se hace posible por la adquisición de las virtudes, pero como bien afirma Echavarría (2005):

El despliegue de la propia personalidad no es algo descontado, ni fácil. Esta dificultad es proporcional a la grandeza del bien que se quiere conseguir. Por eso es necesario desarrollar la virtud de la *fortaleza*, que tiene como objeto el bien difícil de alcanzar (p. 333).

Así pues, es necesario hacer hincapié en las virtudes de fortaleza y magnanimidad, ya que como afirma Pieper en su obra de *Las virtudes fundamentales*:

El individuo al que le falte, en la esfera de lo psico-vital, ánimo suficiente para acometer una empresa arriesgada, mientras orienta <ego-céntricamente> sus afanes en pro de su absoluta seguridad personal, fracasará también con verosimilitud cuando la realización del bien le exija soportar el dolor”, tal y como es mencionado en Echavarría (2005, p. 519).

En la misma obra de dicho autor, Pieper, hace referencia a que:

Raro será que obtenga éxito la curación de una enfermedad psíquica nacida de la angustia por la propia seguridad, si no se la hace acompañar de una simultánea <conversión> moral del hombre entero; la cual a su vez no será fructuosa, si consideramos la cuestión desde la perspectiva de la existencia concreta, mientras se mantenga en una esfera separada de la gracia, los sacramentos y la mística, citado en Echavarría (2005, p.519).

A través de los argumentos del filósofo alemán Josep Pieper, de inclinación tomista, se observa que si la persona no posee la virtud de la fortaleza, por la cual poseería el vigor para alcanzar los bienes difíciles de conseguir, y la virtud de la magnanimidad, para adquirir el ánimo feraz y de ese modo tender a lo que le corresponde en base a sus posibilidades; dicho sujeto no podrá superar el vicio de la pusilanimidad, ya que como refiere Pieper es necesaria una transformación de índole moral, haciendo referencia a perfeccionar la naturaleza humana a través de la adquisición de las virtudes.

Haciendo hincapié en esta perfección de la naturaleza, en referencia explícita al abordaje de la pusilanimidad, es necesario volver a las causas internas de dicho vicio.

Como queda argumentado en el sub apartado anterior; la pusilanimidad como vicio opuesto a la magnanimidad, las causas internas de dicho vicio pueden ser contrarrestadas si se posee la virtud de la magnanimidad.

Ya que, la causa por parte del intelecto, estriba en la ignorancia de la propia condición de la persona, y por lo tanto un concepto de sí erróneo, a diferencia del magnánimo, que como postulaba Aristóteles, se juzgaba a sí mismo como digno de grandes cosas, tal y como queda reflejado en base al autor Echavarría (2005).

Y la causa por parte de la voluntad; el temor a fallar en las cosas que se perciben falsamente que superan la propia capacidad, sería contrarrestado a través de las características propias de la magnanimidad, es decir, la confianza en las propias capacidades, y la seguridad que propiciaría que la persona esté ausente de todo temor que se contradiga a la recta razón, como queda expuesto con anterioridad respecto a los escritos de Echavarría (2005).

Volviendo a la perfección de la naturaleza humana que se hace posible por la adquisición de virtudes, cabe decir que como la virtud es un “hábito operativo bueno”, y como tal, “perfecciona la voluntariedad del acto”, según Echavarría (2005, p.167); la perfección de dicha voluntariedad en base a la virtud específica de la

magnanimidad, batallaría la causa interna volitiva de la pusilanimidad. Ya que, como se ha citado anteriormente, se daría una conversión del hábito operativo hacia una segunda naturaleza, la cual por su esencia natural, nos produciría agrado y satisfacción, y por lo tanto los actos se llevarían a cabo con un mayor grado de voluntariedad (Echavarría, 2005). Del mismo modo, esta perfección de la naturaleza socavaría la ignorancia de la propia persona, y el concepto de sí erróneo, en relación a la causa por parte del entendimiento.

PARTE II

4. Acedia en la psicopatología actual

En el siguiente capítulo se tratará la acedia en relación a la psicopatología actual.

Echavarría en su tesis *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino* traza un recorrido a través de los psicólogos contemporáneos que tratan el tema de la acedia. A continuación se hablará de dicho recorrido a la luz del reconocido psicólogo y filósofo argentino.

En primer lugar, Jean Claude Larchet; en su obra *Thérapeutique des maladies mentales*, hace hincapié en la complejidad de relacionar de modo estricto cómo conciben la acedia los Padres de la Iglesia y la concepción psicopatológica de la actualidad, cuya relación la lleva a cabo a través de un prisma sintomatológico, tal y como menciona Echavarría (2005).

El doctor en filosofía y teología Larchet (1992, citado en Echavarría, 2005), afirma que la astenia se puede relacionar de modo preciso con uno de los factores que integran la acedia, del mismo modo que la sintomatología depresiva, hallada en las neurosis y psicosis, y en referencia a la psicosis, la de tipo melancólico, en su extremo de desesperación.

La astenia, es definida por el Diccionario de la Lengua Española (2001) como “falta o decaimiento de fuerzas caracterizado por apatía, fatiga física o ausencia de iniciativa” (p. 233).

El filósofo fundador del movimiento personalista Emmanuel Mounier (1947, citado en Echavarría, 2005), en su obra *Tratado del carácter*, propicia una similitud entre la acedia que concibieron los Padres de la Iglesia, y la astenia con causa orgánica, que se refleja en este fragmento de Mounier, “Así la acedia, disgusto general y vago por el lugar donde uno está y que frecuente, que Casiano identifica como un <espíritu de pereza>, produce ociosidad y un humor inquieto” tal y como recupera Echavarría (2005, p. 535).

El siguiente autor pertinente a este recorrido, es el psiquiatra español Juan José López Ibor, en base a su obra *Lecciones de psicología médica*, a partir de la cual Echavarría (2005) expone las ideas de éste en relación a la acedia; “Con referencia explícita a Santo Tomás, al tratar el tema del *tedio*, como <sentimiento vital> (p. 535).

Como bien clarifica Echavarría (2005), el psiquiatra “Distingue por un lado el *aburrimiento* procedente de la banalidad del estímulo externo; por otro, un tedio, una *fatiga* interior, que sería una disminución de la *vitalidad*” (p. 536).

La manifestación de este tedio, según López Ibor, es la *angustia vital*, que en base a ello, Echavarría (2005) afirma que el psiquiatra español:

Considera la angustia como un ingrediente esencial de la vida, con base somática y biológica (...), no es tanto que la persona padece tedio y angustia porque no se halla bien respecto del sentido de la vida, sino que siente el vacío por una caída de su vitalidad (p. 538).

En este recorrido, encontramos autores que no hablan explícitamente de la acedia, pero que en la naturaleza de su pensamiento se puede observar de modo subyacente dicho término, los cuales son:

El filósofo alemán Nietzsche, como bien remarca Echavarría (2005) “El nihilismo contemporáneo no parece ser sino la acedia transformada en enfermedad de la cultura occidental” (p. 538).

El padre del psicoanálisis Freud, que Echavarría (2005) postula que “En última instancia, en la visión freudiana, la acedia o tedio es el fondo de la realidad y es por lo tanto insuperable” (p. 539).

Y el filósofo humanista Erich Fromm (1991, citado en Echavarría, 2005), en su obra *El arte de escuchar*, afirma que la tristeza, haciendo referencia a la acedia, es el motivo de demanda principal por el cual las personas acuden al psicoanalista; acuñando el término <el malestar del siglo>.

Sirviendo esto de contexto, me dispongo a referenciar a Echavarría (2005) en base a la relación que propone entre acedia y “depresión existencial” (p. 534). Ya que como bien afirma “Quienes más cerca parecen haber estado de la individuación de la causa de la acedia son los autores existencialistas, pues señalan con más evidencia su raíz propiamente espiritual, y no simplemente biológica” (p. 540). Haciendo especial referencia a Viktor Frankl, y a la neurosis acuñada por él mismo como <neurosis noógena>, cuya relación con la acedia se tratará en el siguiente capítulo de este trabajo.

5. El sentido de la vida y la depresión existencial en Frankl

La naturaleza del quinto capítulo de este trabajo, estriba en la teoría de Viktor Frankl en base a la depresión existencial, la cual, antes de ser abordada, se llevará a cabo un recorrido por la concepción frankliana del sentido de la vida.

Este transcurso comenzará con el concepto *logos* y la voluntad de sentido, el sentido de la vida, la esencia de la existencia y los caminos para encontrar el sentido a la vida según la logoterapia.

En el segundo apartado, se tratará la depresión existencial; también concebida como frustración existencial, haciendo hincapié en los siguientes hitos: vacío existencial, neurosis noógenas, noodinámica y la neurosis colectiva.

Y por último, la relación entre la depresión existencial y la acedia, ya que dicha relación se lleva a cabo en base a que los autores existencialistas, y en especial Frankl, son los que con mayor precisión acentúan el núcleo interior de la acedia; su raíz espiritual, como queda mencionado en el final del cuarto capítulo.

Pero en esta relación, se llevará a cabo una crítica a la antropología subyacente de dicho autor, y finalmente se diferenciará el núcleo interior de la depresión existencial y la acedia.

5.1. El sentido de la vida

El neurólogo y psiquiatra austríaco, hace referencia al término griego *logos* que significa “sentido, significado o propósito” (Frankl, 2013, p. 120), para referirse al sentido de la vida del ser humano, el cual “no es sólo algo que nace de la propia existencia, sino que se presenta frente a esa misma existencia” (Frankl, 2013, p. 122).

La corriente psicológica de la logoterapia, se centra en dicho sentido de la existencia y en su búsqueda; “De acuerdo con la logoterapia, la primera fuerza motivante del hombre es la lucha por encontrarle un sentido a su propia vida” (Frankl, 2013, p. 120).

Esta lucha del ser humano por hallar un sentido a la existencia, la denomina voluntad de sentido, y en base a ello menciona los principios morales, ya que éstos, según Frankl (2013):

No impulsan al hombre, no le empujan, más bien tiran de él (...). Si afirmo que el hombre se ve arrastrado por los principios morales, eso implica que apelo a su voluntad: a la libertad del hombre para elegir entre aceptar o rechazar una oportunidad que la vida le plantea (p.123).

El autor hace hincapié en la libertad del ser humano para elegir, lo que conlleva a la noción de responsabilidad, ya que Frankl (2013) afirma que el hombre es un ser responsable y con capacidad de ahondar y alcanzar su determinado sentido de la existencia, y por lo tanto la esencia de la misma, consistiría en “la capacidad del ser humano para responder responsablemente a las demandas que la vida le plantea en cada situación particular” (p. 131).

En relación a ello, cabe remarcar que el hecho de que el ser humano sea consciente de la transitoriedad de la vida, puede volver carente de sentido a la vida, del mismo modo que también puede aumentar la responsabilidad en base a la naturaleza efímera de las oportunidades y posibilidades que se dan a lo largo de la existencia (Frankl, 2013).

Respecto a la búsqueda del sentido de la vida, Frankl (2013) afirma que “ha de buscarse en el mundo y no dentro del ser humano o de su propia *psique*, como si se tratara de un sistema cerrado” (p. 132).

Con ello, Frankl (2013) hace referencia a la *autotrascendencia de la existencia* para referirse a que:

Ser Hombre significa trascenderse a sí mismo. La esencia de la existencia humana yace en su autotrascendencia. Ser hombre significa desde siempre estar preparado y ordenado hacia algo o alguien, entregarse a una obra a la que el hombre se dedica, a un ser que ama o a Dios, a quien sirve” (p. 133).

De este modo, llegamos a los tres caminos que traza el autor para descubrir el sentido de la vida, según su corriente psicológica; la logoterapia. Estos caminos son: realizar una acción, acoger las donaciones de la existencia, y a través del sufrimiento. El autor, hace hincapié en los dos últimos, que veremos a continuación.

Cuando Frankl (2013) hace referencia a acoger las donaciones de la existencia, se refiere a observar las maravillas de la naturaleza, la belleza del arte o sentir el amor de otro ser humano, pero en el hito que más se centra es en el sentido del amor, ya que “mediante el amor, la persona que ama posibilita al amado la actualización de sus potencialidades ocultas. El que ama ve más allá y le urge al otro a consumir sus inadvertidas capacidades personales” (p. 134).

El último hito de los caminos para descubrir el sentido de la vida, lo hace en base al sentido del sufrimiento. El autor habla de un sufrimiento que no se puede eludir o remediar, así pues sólo queda aceptar dicho sufrimiento, el cual para que otorgue un sentido ha de poseer esa connotación de inevitabilidad, ya que a pesar de ello, el hombre estará dispuesto a aceptarlo siempre y cuando dicho dolor atesore un sentido, y concluye afirmando que “el valor no reside en el sufrimiento en sí, sino en la actitud frente al sufrimiento, en nuestra actitud para soportar ese sufrimiento” (Frankl, 2013, p. 134).

Para finalizar este apartado respecto al sentido de la vida, cabe destacar un último término en base a ello, el cual es denominado *suprasentido* según el psiquiatra austríaco, que hace referencia al último significado que subyace a la búsqueda de sentido personal e individual, ya que éste excede la capacidad intelectual del hombre (Frankl, 2013). Así pues, Frankl (2013) se refiere a él a partir de la siguiente premisa “al hombre (...) se le pide que asuma racionalmente su propia capacidad para captar la sensatez incondicional de la vida” (p. 140). Con ello quiere decir, que cada persona está capacitada para aceptar, una vez lo haya alcanzado, su exclusivo y propio sentido de la vida.

5.2. Depresión existencial

Una vez argumentado el sentido de la vida en Viktor Frankl, con sus respectivas explicaciones en base al *logos*, la voluntad de sentido y los caminos para encontrar el sentido a la vida según la logoterapia; se tratará la depresión existencial desde el prisma del psiquiatra y neurólogo austríaco.

Antes de abordar la depresión o frustración existencial, cabe hacer referencia al término existencial, ya que como postula Frankl (2013):

Admite tres significados distintos: para referirse a la existencia misma, esto es, al modo de ser específicamente humano (1); el sentido de la existencia (2); y el afán por encontrarle un sentido concreto a la existencia personal, es decir, la voluntad de sentido (3)” (p. 124).

Teniendo en cuenta la génesis del término, se llevará a cabo la relación entre la frustración existencial y el vacío existencial.

Frankl (2013) afirma que “El vacío existencial se manifiesta principalmente en un estado de tedio (aburrimiento)” (p. 129).

El psiquiatra austríaco refiere que actualmente este aburrimiento ocasiona más problemas que la tensión, y hace referencia a “la <neurosis dominical>, esa especie de depresión que aflige a algunos activistas al cesar el trajín de la actividad semanal y encontrarse, el fin de semana, a solas con su intimidad, una intimidad quizá vacía de sentido o de dirección” tal y como postula Frankl (2013, p. 129).

Así pues, se observa que este vacío existencial, se debe a una frustración de la voluntad de sentido, ya que las personas que padecen dicho estado de tedio, es porque no son capaces o no encuentran un sentido a su existencia; su logos, algo con lo que llenar el tiempo de manera que hallen satisfacción y gozo en él.

Y esta frustración de la voluntad de sentido, según Frankl (2013) suele ser compensada mediante la voluntad de poder, de obtención de dinero, o de placer. Y en la cual, como postula Frankl (2013) “germinan y florecen los procesos y mecanismos neuróticos” (p. 130).

A través de estas últimas líneas, se clarifica la visión del autor en relación a que en la frustración existencial, basada en una frustración de la voluntad de sentido, se hallan mecanismos neuróticos. Frankl (2013) arroja luz a esta relación a través de la siguiente premisa:

La frustración existencial también puede cursar como neurosis (...), la logoterapia ha acuñado el término <neurosis noógenas> (...), este término logoterapéutico denota elementos que anidan en el núcleo <espiritual> de la personalidad humana (...), en el léxico de la logoterapia el término espiritual se encuentra ajeno a cualquier connotación religiosa: describe y define (antropológicamente) la dimensión específicamente humana” (p. 124).

A continuación se profundizará en la concepción de las neurosis noógenas, las cuales, según Frankl (2013) surgen de problemas existenciales; “entre ellos, la frustración de la voluntad de sentido suele jugar un papel primordial” (p. 124).

Haciendo referencia al sufrimiento humano, el psiquiatra austríaco postula que “no es siempre un fenómeno patológico; más que interpretarlo en términos de síntoma neurótico, el sufrimiento puede muy bien constituir un logro humano, especialmente cuando nace de la frustración existencial” (2013, p. 125).

Dicho sufrimiento se vincula con la frustración de la voluntad de sentido, ya que Frankl (2013) traza una unión entre ésta y la existencia de la *angustia espiritual*, cuya relación se clarifica en el siguiente párrafo:

La preocupación, o la desesperación, por encontrarle a la vida un sentido valioso es una *angustia espiritual*, pero en modo alguno representa una enfermedad (...), el psiquiatra deberá guiar a ese paciente a través de su crisis existencial, una crisis que seguramente generará ocasiones de desarrollo y crecimiento interior (p. 126).

Acabando esta conceptualización de las neurosis noógenas, y en relación a la angustia espiritual ocasionada por la frustración de no encontrar el propio *logos* de la existencia espiritual, la logoterapia propone el siguiente cometido para ayudar a solucionar tal tesitura:

Activar en la conciencia de la persona el *logos* oculto de su existencia (...), también le fuerzan a avivar las realidades *espirituales* que inciden en la vida, como el potencial de sentido de la vida o la *voluntad* de sentido (...). Que el paciente cobre fuerte conciencia de lo que realmente anhela en lo más profundo de su ser, tal y como postula Frankl (2013, p. 126).

Otro concepto que aparece a lo largo de la teoría del psiquiatra y neurólogo austríaco, es la *noodinámica*, concebida como “la dinámica espiritual dentro de un campo de tensión bipolar, en el cual un polo representa el sentido a consumir, y el otro polo corresponde al hombre que debe cumplirlo” (Frankl, 2013, p. 128).

Esta dinámica hace referencia a que existe una tensión en el ser humano, entre el sentido de la vida y la voluntad del hombre por alcanzar dicho sentido, y Frankl (2013) concluye afirmando que “si la *noodinámica* significa un proceder válido para las condiciones normales del psiquismo, todavía se presenta más necesario en el caso de individuos neuróticos” (p. 128).

Para finalizar este apartado que ha tratado la depresión existencial y las neurosis noógenas, Frankl (2013) postula de modo radical que “el vacío existencial es la neurosis colectiva más frecuente en nuestro tiempo. Se describe como una forma privada y personal de nihilismo, y el nihilismo se define por la radical afirmación de la carencia de sentido del hombre” (Frankl, 2013, p. 149).

5.3. Depresión existencial y Acedia

Este apartado consiste en establecer una relación en base a que la depresión existencial de Frankl tiene la misma naturaleza que la acedia concebida desde la moral tomista.

En primer lugar, es necesario hacer hincapié en la concepción frankliana, ya que a través de la lente aristotélico-tomista, el Doctor Echavarría (2005) afirma que el problema está en “la antropología de fondo, que impide individualar la causa última del trastorno y discernirlo de otros que se le pueden asemejar” (p. 540).

A continuación, se llevará a cabo una breve profundización de la antropología subyacente de la teoría del psiquiatra austríaco, para arrojar luz al posible vínculo entre el núcleo de la depresión existencial y la acedia.

Según Frankl, como se puede ver anteriormente, en la naturaleza de los seres humanos existe una tendencia a buscar un sentido a la vida; la voluntad de sentido.

Echavarría hace hincapié en la teoría del psiquiatra austríaco a través de su obra *El hombre doliente* (1994, citado en Echavarría, 2005) en base a que en todo ser humano existe un *inconsciente espiritual* en el que se lleva a cabo la decisión primordial sobre el sentido de la vida.

El mismo autor afirma que en este inconsciente espiritual, “hay una relación constitucional con Dios, que es el Tú de toda persona humana. Hay en él además una tendencia innata a Dios, consciente o inconsciente, que Frankl llama *religiosidad o fe*”, tal y como postula Echavarría (2005, p. 540).

En relación a la *fe* acabada de mencionar, en la misma obra que acabada de citar, *El hombre doliente* (1994, citado en Echavarría, 2005); se hace referencia a que Dios y nuestra relación con Él puede ser reprimida, ocasionando su inconsciencia. De este modo, dicha represión se daría en las personas que padecen el vacío existencial y las neurosis noógenas.

Así pues se observa, que la esencia del pensamiento de Viktor Frankl en base a estos argumentos, estriba en la tendencia innata del ser humano a hallar el *logos* de su existencia, y a la voluntad de llevar a cabo dicha búsqueda. Como afirma Frankl (2013) “en el léxico de la logoterapia el término espiritual se encuentra ajeno a cualquier connotación religiosa: describe y define (antropológicamente) la dimensión específicamente humana” (p. 124). Pero, cabe decir que, cuando hace referencia a la autotrascendencia de la existencia (estar preparado y ordenado a algo, alguien, una obra, o a Dios) se observa que el Creador puede formar parte de ese *logos*, pero no como fin último, sino como una opción entre otras, que puede ocupar el lugar del sentido de la existencia.

A diferencia de la concepción del Aquinate, como afirma Echavarría (2005) “la fe, como la caridad, es un don divino, que se puede perder. Justamente, el vacío propio

de la acedia es un vacío muy real, es una ausencia verdadera, no sólo en la conciencia, del gozo de Dios” (p. 541).

Para discernir la depresión existencial y la acedia, el Doctor Echavarría (2005) argumenta que:

Por ello hay que poner más bien la tristeza frente al bien espiritual como esencia de dicho trastorno, como lo hace lúcidamente el Aquinate. Es una cuestión de connaturalidad con el fin de la vida, que cuando se busca, se encuentra (p. 541).

Para concluir este apartado, en base a la similitud establecida a priori entre la naturaleza de la depresión existencial y la acedia, cabe remarcar que el núcleo de la depresión existencial de Frankl, consiste en una frustración de la voluntad de hallar el sentido de la vida, la cual ocasiona un sufrimiento concebido como angustia espiritual, pero la connotación espiritual desde el prisma frankliano, como queda reflejado a lo largo de este apartado, hace referencia a los rasgos psíquicos del ser humano en relación al *logos*, y no se vincula de modo directo con Dios. Por lo tanto, a pesar de que el Creador puede formar parte del sentido de la vida, no es concebido como fin último de todas las cosas, como se afirma anteriormente.

En cambio, el núcleo de la acedia, desde la moral aristotélico-tomista, estriba en que el ser humano siente tristeza en relación al deleite del bien divino; el hecho de que le produzca aflicción tener que verse obligado a servir a Dios, es debido a que dentro de sí, hay una inclinación a ordenar su vida a Él, pero sus impulsos volitivos y su apetencia sensitiva, tienden a oponerse a las cosas de naturaleza espiritual y a escapar de ellas. A diferencia de la depresión existencial en la antropología frankliana, en la cual no hay una relación directa con Dios, en la concepción moral aristotélico-tomista de la acedia sí existe dicho vínculo, ya que el Creador es concebido como fin último de todas las cosas.

6. Pusilanimidad en la psicopatología actual

Este sexto capítulo del trabajo, consiste en relacionar la pusilanimidad desde un prisma de la psicopatología actual. En primer lugar se parte del vínculo entre el carácter neurótico y la pusilanimidad; los vicios por defecto de la fortaleza que se dan en los trastornos de ansiedad, la psicastenia de Pierre Janet como concepto concomitante a la pusilanimidad, y una breve referencia a Adler y su complejo de inferioridad, para introducir este autor como perteneciente a la concepción de la pusilanimidad de modo implícito, en la psicopatología actual, cuya relación se abordará con más detenimiento en el séptimo capítulo.

Por último, se tratará la correlación entre los trastornos de personalidad del Clúster C; evitativo, dependiente y obsesivo compulsivo, y la pusilanimidad.

6.1. Carácter neurótico y trastornos de personalidad

Como se ha afirmado anteriormente en este trabajo, la pusilanimidad es un vicio por defecto de la virtud de la fortaleza.

Como bien afirma Echavarría (2015) “todos los trastornos que se relacionan de alguna manera con el temor, como los trastornos de la ansiedad, podemos pensar que tengan alguna relación con los vicios contra la fortaleza por defecto” (p. 74).

A través de estas líneas observamos que el autor hace referencia al temor, como vicio por defecto en oposición a la fortaleza (Echavarría, 2015). Pero adentrarnos en él de manera profunda haría que nos alejáramos de la naturaleza de este capítulo; la pusilanimidad en la psicopatología actual. Así pues, dicho temor en relación a los trastornos de ansiedad, lo acogeremos como la causa volitiva de la pusilanimidad; el temor a fallar en cosas que se estiman falsamente que superan la propia capacidad, como queda reflejado en el apartado pertinente de este trabajo. Con ello, se clarifica la importancia del temor como causa de la pusilanimidad por parte de la voluntad, en relación a los trastornos de ansiedad.

A continuación, se tratarán autores que relacionan el carácter neurótico con la pusilanimidad.

El psicólogo y neurólogo francés Pierre Janet, acuñaba el término *psicastenia*, para referirse a un problema nuclear hallado en algunos trastornos psiconeuróticos; cuya naturaleza estriba en una debilidad de índole psíquica (Echavarría, 2015).

Como bien afirma Echavarría (2015) la expresión de psicastenia, puede aproximarse a la pusilanimidad, ya que “literalmente significa debilidad o falta de fuerza anímica, lo que, al menos en la expresión, lo aproxima a la pusilanimidad” (p. 74).

A continuación se tratará de manera breve el concepto de *psicasteria*, para ver de qué modo se podría relacionar con la pusilanimidad.

Echavarría (2015) explica los postulados de Janet en base a dicho concepto:

El psicasténico tenía una debilidad o decaimiento de su potencia psíquica en general, de tal manera que no podría lograr integrar en una síntesis todos los elementos de su experiencia. Esta dificultad de síntesis, provocaría la derivación de la energía psíquica en unos niveles inferiores de acción, que generarían los síntomas obsesivos y fóbicos (p. 74).

Se observa que esta debilidad psíquica o falta de fuerza anímica, se puede relacionar con las causas de la pusilanimidad, tanto intelectuales (ignorancia de su propia condición) o volitivas (temor a fallar en cosas que se estiman falsamente que superan la propia capacidad), citadas anteriormente en base a Santo Tomás. Como consecuencia, el individuo no lograría extraer y recopilar el conjunto de características de la realidad, y por lo tanto su dinamismo psíquico quedaría mermado, propiciando la sintomatología mencionada.

Siguiendo la línea de Pierre Janet, Echavarría (2015) menciona que en la psicastenia también sería característico un *sentimiento de incompletitud*; y con ello no se pretende indagar más en la teoría del psicólogo francés, sino seguir hilando la pusilanimidad en la psicopatología actual a través de los autores mencionados.

Así pues, dicho sentimiento de incompletitud sirve de hilo conductor para conectarlo con la teoría de Alfred Adler, ya que en su obra *El carácter neurótico* (1994, citado en Echavarría, 2015) afirmaba que esa pasión que estriba en una incompletitud del ser humano, se convertiría en lo que el acuñó como sentimiento de inferioridad, ya que el estado psíquico de inseguridad e inferioridad, propicia el impulso hacia la retirada de los problemas que amenazan la vida del individuo, y esta huida puede ocasionar la neurosis.

Pero en base a la teoría de la neurosis y el complejo de inferioridad en Adler, se dedicará tiempo para tratarlo con mayor profundidad en el siguiente capítulo, ya que como afirma Echavarría (2015) “en Adler se relaciona la naturaleza del carácter neurótico con rasgos que coinciden clara y explícitamente con vicios opuestos a la fortaleza por defecto y por exceso” (p. 76).

Para finalizar este capítulo, se hará hincapié en los trastornos de personalidad del DSM-V del Clúster C, debido a que son “los que más proximidad tienen con los vicios opuestos a la fortaleza por defecto” tal y como postula Echavarría (2015, p. 79).

En primer lugar, el trastorno evitativo de la personalidad, que estriba en “un patrón general de inhibición social, unos sentimientos de incompetencia e hipersensibilidad a la evaluación negativa” según el DSM-V (2015, p. 366), tiene relación directa con la pusilanimidad, ya que como afirma Echavarría (2015) “al tener como rasgo fundamental el temor a las relaciones sociales por un profundo sentimiento de inferioridad (...), se relaciona (...), especialmente con los vicios del temor y la pusilanimidad” (p. 79).

La relación en sí estriba en que, el individuo que padece el trastorno evitativo, como acabamos de mencionar, tiende a inhibirse socialmente por sentimientos de inferioridad, los cuales, estarían originados por las causas internas de la pusilanimidad expuestas por el Aquinate; la intelectual (ignorancia de sí mismo, y por lo tanto un concepto de sí erróneo) y la volitiva (temor a fallar en cosas que se estiman falsamente que superan la propia capacidad). Esta inhibición social se relaciona de modo estricto con la pusilanimidad, concebida como “rehusar tender a lo que es proporcionado a las propias posibilidades” (Tomás de Aquino, ST II-II q.35 a. 2). Así pues, se ve coartada su libertad a relacionarse socialmente lo que le es propio a su naturaleza como ser humano.

Respecto al trastorno de personalidad dependiente, entendido como “necesidad dominante y excesiva de que le cuiden, lo que conlleva un comportamiento sumiso y de apego exagerado, y miedo a la separación” según el DSM-V (2015, p. 367), como bien afirma Echavarría (2015) “demuestra un profundo temor a tomar decisiones, que revela falta de magnanimidad, y más en particular, de esas virtudes que le son tan próximas: la confianza y la seguridad” (p. 80).

Por lo tanto, se clarifica que la falta de magnanimidad, y sus respectivas características, la confianza y la seguridad, daría lugar a la pusilanimidad como vicio opuesto.

Se argumenta en base a que, la alta necesidad de que le cuiden, se podría relacionar con la causa interna intelectual de la pusilanimidad, ya que la persona tendría una ignorancia de su propia condición de que no puede satisfacer sus necesidades por sí solo, por lo tanto un concepto de sí erróneo. Y por otro lado, el profundo temor a tomar decisiones, se puede achacar a la causa interna por parte de la voluntad, ya que teme a fallar en cosas que estima falsamente que superan su

propia capacidad, como algo tan propio del ser humano que es determinar una decisión. A través de ello se puede observar que el sujeto que padece trastorno dependiente de la personalidad es poseedor de la pusilanimidad, y por consiguiente está ausente de la magnanimidad, y sus características.

Por último, el trastorno obsesivo compulsivo de la personalidad, concebido según el DSM-V como “patrón dominante de preocupación por el orden, el perfeccionismo y el control mental e interpersonal, a expensas de la flexibilidad, la franqueza y la eficiencia” (p. 368).

Haciendo hincapié en los rasgos que estriban en “un temor excesivo y angustioso a lo imprevisto y desusado”, tal y como afirma Echavarría (2015), podemos observar que el sujeto que padece dicho trastorno estaría ausente de las características propias de la magnanimidad; la confianza y la seguridad. Ya que, éstas se contraponen a la causa interna volitiva de la pusilanimidad: la necesidad de control mental e interpersonal y por lo tanto el temor excesivo y angustioso a lo imprevisto, denota que hay el temor a fallar en las cosas que se estiman falsamente que superan la propia capacidad, concibiendo esto como lo que está por venir es desconocido y al no estar controlado y previsto supera la capacidad propia.

Otro rasgo que cabe mencionar en base a este trastorno de personalidad, es la terquedad, en relación a la pusilanimidad; “nos dice aquí santo Tomás, el pusilánime es también terco, pues se empeña en mantener una baja opinión de sus capacidades”, tal y como recoge Echavarría (2015, p. 71). Esta baja opinión de sus capacidades es debido a lo mencionado anteriormente; el temor a lo que no está previsto y bajo control supera su capacidad.

7. Neurosis y complejo de inferioridad en Adler

En el sexto capítulo de este trabajo; en el apartado que estriba en la correlación del carácter neurótico y pusilanimidad, se encuentra referenciado al psicoterapeuta austríaco Alfred Adler, fundador de la psicología individual, en base a su relación de la esencia del carácter neurótico con rasgos que coinciden con los vicios opuestos a la fortaleza por defecto y por exceso; en especial la pusilanimidad.

Dicha relación es llevada a cabo por el Doctor Echavarría en su tesis *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino* (2005).

La naturaleza de este capítulo consiste en hacer hincapié en la teoría adleriana; profundizar en ella para lograr una comprensión clara de la misma, y de ese modo llevar a cabo la relación entre la pusilanimidad y el complejo de inferioridad.

El recorrido que se llevará a cabo empezará en la concepción del ser humano según Alfred Adler, la explicación del sentimiento de comunidad y los factores de riesgo que dificultan el sano desarrollo del mismo, se continuará con el complejo de inferioridad, como hito clave para entender la teoría de este autor, que estará relacionado estrictamente con el siguiente apartado, el complejo de superioridad.

Posteriormente, se tratará el concepto de neurosis desde el prisma del psicoterapeuta austríaco, en función del carácter neurótico y la aparición de síntomas neuróticos debido a la confrontación con los tres grandes problemas de la vida. El penúltimo hito de este capítulo se basará en argumentar el nexo entre la pusilanimidad y el complejo de inferioridad, a través de la soberbia como rasgo central del carácter neurótico, y dicho vicio con los sentimientos de inferioridad.

Por último, la terapéutica educativa que propone este mismo autor, en base a fomentar y reavivar un sentido correcto del sentimiento de comunidad.

La concepción de la persona según Alfred Adler (2004), radica en base a que “la totalidad del individuo no puede estudiarse aisladamente de su relación con la vida o, mejor dicho, son la sociedad. La posición del hombre frente a la sociedad revela su estilo de vida” (p. 29).

Oberts, Ibarz & León (2004) clarifican el pensamiento del psicoterapeuta austríaco a través del siguiente fragmento:

El ser humano ya no se puede entender por sí sólo, aisladamente, sino en el conjunto de sus relaciones con los demás y teniendo en mente en qué posición psicológica se encuentra –subjetivamente- respecto a ellos: <entre> ellos, <por debajo> o <por encima> (p. 6).

Se puede observar, que el individuo es concebido a la luz de la sociedad; teniendo en cuenta sus relaciones interpersonales como su dinámica intrapsíquica en base al conjunto, ya que “se puede decir que sólo en la comunidad, en relación con los demás, el individuo se convierte en persona”, tal y como postulan Oberts, Ibarz & León (2004, p. 7).

A continuación, a través de estos autores mencionados, y a la luz de la teoría adleriana, me dispongo a mencionar una serie de afirmaciones que ayuden a comprender de un modo más claro, la comprensión del ser humano y su relación con la sociedad:

Cualquier conducta humana no se entiende como algo intrapsíquico (que se produce dentro de la persona), sino como un aspecto de la vida de esta persona respecto a otras (que se produce entre personas) (...). La comunidad constituye el marco ético para la valoración de un acto humano. (...), establece normas y exigencias que sirven de referencia para el individuo, pero a la par es el conjunto de los individuos que forman y revisan constantemente este marco normativo, tal y como recogen Oberts, Ibarz & León (2004, p. 7).

De este modo, se llega a un concepto nuclear en la teoría de Adler, que es el sentimiento de comunidad; ya que, en base a lo acabado de mencionar, la relación con la sociedad juega un papel primordial en el desarrollo del ser humano, y es necesaria tenerla en cuenta para un estudio íntegro del mismo.

El sentimiento de comunidad, como postula Adler (2004) está relacionado con la “identificación con la totalidad de la vida, de capacidad de colaboración y solidaridad humanas” (p. 29).

Oberts, Ibarz & León (2004) lo definen a través del mismo autor como “Una fuerza innata latente en el ser humano que se tiene que despertar y desarrollar en la infancia mediante la interacción del niño o de la niña con sus padres” (p. 7).

Queda remarcada la importancia en la infancia de la relación del niño con sus progenitores para el desarrollo del sentimiento de comunidad, ya que, como afirma Adler (2004):

A partir de la madre (que en su calidad de primer semejante se halla en el umbral del desarrollo del sentimiento de comunidad) surgen los primeros impulsos del niño para buscar el contacto adecuado con el mundo circundante, para irse integrando como parte en la totalidad de la vida (p. 33).

Y en base al crecimiento y progreso de dicho sentimiento, cabe mencionar a Oberts, Ibarz & León (2004), que siguiendo la línea adleriana, postulan:

Cuanto más posibilidades tienen los niños de hacer experiencias positivas, <alentadoras> en el lenguaje de Adler, más probabilidades tienen de desarrollar un alto grado de Sentimiento de Comunidad (...), no sólo implica el sentirse uno aceptado y perteneciente, sino también implica contribuir activamente a la comunidad: la superación de los propios problemas de la vida nunca puede pasar por encima del bienestar de los demás (p. 7).

Así pues, se puede concluir que “Es incuestionable que el tipo de contacto establecido con la madre ofrece una importancia capital en el ulterior desarrollo del sentimiento de comunidad”, tal y como afirma Adler (2004, p. 133).

A continuación, se hará hincapié en la educación que recibe el niño como núcleo del desarrollo del sentimiento de comunidad.

Se puede ver lo que comentaban Oberts, Ibarz & León (2004) sobre Adler en base a factores que pueden dificultar el sano desarrollo de dicho sentimiento:

En vez de sentirse aceptado, apreciado y querido, el niño puede llegar a tener la convicción de que vale menos que las demás personas, que es menos querido, menos aceptado o menos fuerte. Estos factores pueden ser de índole orgánica (...), o de índole psicológica, debidos a una educación inadecuada por parte de los padres” (p. 7).

Esta educación inadecuada, según Adler, hace referencia a que existen tipos de educación que pueden conllevar al concepto acuñado por el psicoterapeuta como Sentimiento de Inferioridad; la educación sobreprotectora, la consentidora y la demasiado autoritaria, tal y como recogen Oberts, Ibarz & León (2004).

El psicoterapeuta austríaco dedica una extensa explicación a la educación sobreprotectora y consentidora en su obra *El sentido de la vida*, refiriéndose al niño que la recibe como “mimado”. A través del siguiente fragmento se proporcionará una argumentación en relación al niño mimado y su dificultad para desarrollar un sano sentimiento de comunidad:

En caso de estar mimado por la madre, se negará a ampliar su sentimiento de comunidad respecto a otras personas (...). Ejercitándose en este estilo de vida, en la opinión de que en ésta todo puede conseguirse de modo fácil e inmediato con la mera ayuda de los demás, el niño llegará a ser y a considerarse como más o menos incapaz para la solución de los problemas vitales, tal y como postula Adler (2004, p. 33).

Dejando de lado las diferencias entre los tipos de educación que recibe el niño, Oberts, Ibarz & León (2004) destacan en base al psicoterapeuta austríaco, que:

En cualquiera de estas situaciones, en las cuales el individuo recibe una educación que estribe en estas tipologías, el niño no aprende a valerse por sí mismo, no aprende cómo se superan los obstáculos naturales de la vida y no aprende cómo luchar para obtener lo que se quiere (p. 8).

Los tipos de educación que puede recibir el sujeto, entendidos como factores de riesgo para desarrollar e integrar el sentimiento de comunidad de manera óptima y saludable, Oberts, Ibarz & León (2004), siguiendo la línea adleriana, afirman que “Son factores de riesgo, pero no determinantes. Más importante, según Adler, es la toma de postura (...), la opinión o la actitud que se forma el niño activamente respecto a estas circunstancias” (p. 8).

Y en base a ello, Adler (2004) postula que:

Los diferentes rasgos de su carácter, ante todo el amor propio, con frecuencia casi inconcebible, y la autocontemplación, deben estar en consonancia con la opinión que han formado de la vida. De esto se infiere claramente que todos estos rasgos de carácter son productos artificiales, adquiridos y no innatos (p. 35).

Esto hace referencia a que la educación que recibe el niño en su infancia juega un papel primordial tanto en la formación del carácter, como en el desarrollo del sentimiento de comunidad; los cuales no son congénitos, sino contraídos por el medio.

Así pues, llegamos a la premisa de Adler (2004) en la cual afirma que “El incesante progreso del sentimiento social, en su crecimiento evolutivo, nos autoriza a suponer que la perdurabilidad del género humano está inseparablemente ligada a la noción de *bondad*” (p. 35).

Oberts, Ibarz & León (2004) siguiendo la línea del mismo autor, recogen esta premisa en base a la bondad en la naturaleza humana; el niño nace con un potencial intrínsecamente bueno” (p. 7).

7.1. Complejo de inferioridad

A lo largo del apartado anterior se ha observado que la educación que recibe el niño, incide especialmente en su desarrollo psíquico en base a la concepción de su persona, sus aptitudes y capacidades. Que las tres tipologías de educación, son factores de riesgo que pueden propiciar a que el sujeto no cultive y aplique un sano concepto de sí, en el cual sepa valerse por sí mismo para superar los obstáculos que se encuentre a lo largo de su vida, y luche para obtener lo que desea. Este hito psíquico que estriba según Adler (2004) en “sentimientos de insuficiencia, de

imperfección, y de los esfuerzos ininterrumpidos provistos por los seres humanos y la humanidad” (p. 58), es acuñado por el psicoterapeuta austríaco como complejo de inferioridad, el cual dominaría la vida psíquica de este tipo de personas.

Adler (2004) hace referencia a que “La sensación de insuficiencia constituye un sufrimiento duro y tenaz que perdura, por lo menos, hasta que un deber no es resuelto, hasta que una necesidad no es satisfecha o no es neutralizada una tensión” (p. 54). Con ello quiere decir que dicho sentimiento de insuficiencia que parte de una raíz de inferioridad autopercibida, para superarlo, sería necesario incidir en los ítems pendientes que refiere el autor, lo que daría lugar a “pasar de una situación de *minus* a una situación de *plus*”, tal y como postula Adler (2004, p. 54).

El Doctor Echavarría (2013) define el complejo de inferioridad desde el prisma adleriano como “una autoevaluación negativa, por comparación a un ideal de potencia, que generaría sentimientos profundos de angustia” (p. 3).

De este modo, la vida del individuo poseedor de sentimientos de inferioridad, estribaría en una comparación continua con los demás, tal y como afirma Echavarría (2013) “intentando dejar la situación de <estar abajo> para llegar a <estar arriba>” (p. 3).

Este proceso de pasar de una tesitura vital de menos a más, es una tendencia innata ya que, como afirma Adler (2004) “El cuerpo humano se halla estructurado según el principio de seguridad (...), La vida, que está regida por el principio de autoconservación, ha adquirido, en el curso de la evolución biológica, la energía y la capacidad para ello imprescindibles” (p. 55).

Como se acaba de mencionar, esta sensación de inferioridad es percibida por el propio sujeto debido a sentimientos de imperfección, insuficiencia, fracasos... Y en relación a esta autopercepción, Oberts, Ibarz & León (2004) afirman que Adler, la concebía como:

Siempre ficticia, subjetiva y sujeta a la percepción idiosincrásica de la persona, ya que, para Adler, una inferioridad real de una persona no puede existir. En su visión humanista, los seres humanos son, aunque no iguales, equivalentes, y por supuesto de igual valor humano (p. 9).

Estos autores, hacen hincapié en la visión humanista del valor humano de Adler, a través de la siguiente cita:

La naturaleza humana aspira a superar los obstáculos, alcanzar los fines propuestos, sentirse completo, fuerte y válido; y cada niño pequeño tiene que pasar por este proceso nuevamente. Este proceso adaptativo y autoactualizador del ser humano es posible por el afán de superación (...), como expresión del Sentimiento de Comunidad que se tiene que fomentar en la infancia, tal y como afirman Oberts, Ibarz & León (2004, p. 9).

El sentimiento de inferioridad, a pesar de ser autopercebido y quimérico, el individuo lo exterioriza, según Adler (2004) a través de “emociones y estados de ánimo universalmente conocidos, que distinguimos bajo los nombres de miedo, tristeza, desesperación, vergüenza, timidez, perplejidad, asco, etc., y que se traducen en la expresión facial y en la actitud del cuerpo” (p. 62).

Por lo tanto, el estado psíquico de inferioridad e inseguridad, se ve reflejado en la esfera afectiva, como se acaba de mencionar; y Adler (2004) afirma que contribuye a “fortalecer el impulso hacia la huida, en su irritación y en la forma que se presenta (...). En la línea de retirada ante los problemas amenazantes, la primera de estas formas de vida, la intelectual, puede conducir a la neurosis” (p. 62).

Como se acaba de mencionar, los sentimientos de inferioridad que subyacen en la esfera psicoafectiva del sujeto, cooperan en la huida ante los problemas que surgen en la vida cotidiana, y en base a ello, Adler (2004) propone que “La falta de preparación para enfrentarse a los problemas de la vida puede obedecer en todo caso a un insuficiente desarrollo del sentimiento de comunidad” (p. 63).

Así pues, se puede concluir que “El complejo de inferioridad, esto es, el fenómeno permanente de las consecuencias del sentimiento de inferioridad, y la fijación de éste, se explica por una exagerada carencia del sentimiento de comunidad”, tal y como postula Adler (2004, p. 66).

7.2. Complejo de superioridad

En el apartado anterior, se ha trazado un camino entre el complejo de inferioridad y el afán de superación, que estriba en que la persona que padece sentimientos de inferioridad, insuficiencia, imperfección, los cuales son autopercebidos y subjetivos, debido a éstos, tiene la creencia de que se encuentra en una situación de *minus*, en la cual quiere dejar de hallarse, y pasar a una situación de *plus*; esta transición se da gracias al afán de superación, que es la expresión del sentimiento de comunidad.

Haciendo hincapié en dicho afán de superación, Oberts, Ibarz & León (2004) afirman a través de la teoría adleriana que el complejo de inferioridad es “un sentimiento doloroso y difícil de tolerar, los humanos tienden no sólo a compensarlo, sino incluso a sobrecompensarlo (...), y nace el afán de superioridad, o afán de poder” (p. 8).

Por lo tanto, dicho afán de superioridad o de poder “No es algo natural en una persona psicológicamente estable; es la expresión patológica de un individuo que en el fondo se siente inferior, excluido, minusválido” tal y como recogen Oberts, Ibarz & León (2004, p. 8).

Así pues, a través de estos argumentos, se observa que el afán de superación mencionado en el anterior apartado, puede entenderse como afán de superioridad o de poder como modo de sobrecompensación del complejo de inferioridad; sería su expresión psicopatológica, que se manifestaría, según Adler (2004) “en las actitudes y en las opiniones del individuo convencido de que sus propios dotes y capacidades son superiores al promedio de la humanidad. Asimismo puede delatarse con exageradas exigencias hacia sí mismo y hacia los demás (p. 70).

Haciendo hincapié en las manifestaciones, los autores Oberts, Ibarz & León (2004) diferencian en Adler dos tipos “La búsqueda de poder y superioridad directa (dominar sobre los demás), o el afán de significación (búsqueda de prestigio o querer aparentar) que implica la persecución de un estatus de importancia” (p. 8).

7.3. Neurosis adleriana

Los autores Oberts, Ibarz & León (2004), destacan a través del prisma adleriano, que “La neurosis se genera a través de una inferioridad percibida –y no real” (p. 6).

Con esta afirmación se vuelve a remarcar lo mencionado anteriormente, en base a que la autopercepción del individuo respecto a los sentimientos de insuficiencia, inferioridad e imperfección son subjetivos, pero, tal y como afirman Oberts, Ibarz & León (2004) “La neurosis no es <causada> por el sentimiento de inferioridad (...), sino la sintomatología neurótica es un intento –inconsciente, eso sí, de escapar del sentimiento de inferioridad y de obtener poder” (p. 8).

Esta huida de los sentimientos de inferioridad y el afán de superioridad como sobrecompensación del complejo de inferioridad, se clarifica a través del siguiente fragmento de Adler (2004):

Añadimos que este sentimiento de inseguridad impone violentos esfuerzos con el fin de alcanzar un estado de equilibrio, de seguridad, podremos comprender por qué el neurótico tiende a buscar la superioridad y la perfección y por qué este rasgo, que implica una tendencia a la preeminencia, se manifiesta como una ambición que sólo toma en cuenta su propia persona (p. 94).

Al final de este párrafo, observamos que el psicoterapeuta austríaco hace hincapié en lo que, Echavarría (2013) menciona como “actitud egocéntrica” (p. 1).

Haciendo referencia al origen del carácter neurótico, y destacando el peso de la educación recibida en el niño, y su postura en relación a las circunstancias, Echavarría (2013), siguiendo la línea de la teoría de Adler, a través de su discípulo Rudolf Allers, recoge los postulados de éste último en base a la génesis del neurótico, el cual está caracterizado por un individuo que desde la infancia edificó un camino de egocentrismo, y de una búsqueda de un sentimiento cuya naturaleza radica en ser importante, pero a la vez, sería poseedor de intensos sentimientos de insuficiencia e impotencia; los sentimientos de inferioridad:

La base común de las distintas formas de desviación caracterial está en una línea de conducta egocéntrica, adoptada en general desde la infancia. Tendríamos aquí dos aspectos: el de la actitud egocéntrica, que corresponde a la afectividad, y el aspecto cognitivo, la falta de objetividad con que se encara el conocimiento del mundo y la falsa opinión acerca de sí mismo (p.8).

Para arrojar luz al concepto de neurosis, es necesario aportar una definición sobre el carácter neurótico, que los autores Oberts, Ibarz & León (2004) recogen a través de la lente de la teoría adleriana “Ficción directriz (objetivo subjetivo, muchas veces inconsciente, que guía sus pensamientos, emociones y acciones) (...). La búsqueda de superioridad, entendida como sobrecompensación de un sentimiento de inferioridad, inseguridad o minusvalía” (p. 9).

Esta ficción directriz, hace referencia al complejo de inferioridad, el cual como queda reflejado anteriormente, es autopercebido y quimérico, y conduce las cogniciones, los estados de ánimo y la conducta del individuo. Por consiguiente, la expresión patológica del complejo de inferioridad, es el afán de superioridad o de poder, el cual es una sobrecompensación de éste.

Del mismo modo, siguiendo la línea de Adler, estos autores diferencian la matriz que rige el carácter neurótico con la de los individuos psíquicamente sanos, ya que éstos mantendrían “Un carácter predominantemente útil (...), desde el punto de vista de la comunidad”, tal y como recogen Oberts, Ibarz & León (2004, p. 9).

El psicoterapeuta austríaco hace referencia a la hipersensibilidad como característica de la persona neurótica (Adler, 2004), y afirma que:

Cualquier persona que en este valle terrenal se halle a su gusto y esté persuadida de que le son propias tanto las cosas agradables como los inconvenientes y que, además, esté dispuesta de continuo a la cooperación, no llegará nunca a acusar rasgos de hipersensibilidad, que es expresión del sentimiento de inferioridad (p. 94).

A través de estas líneas se observa que la hipersensibilidad está relacionada con la dificultad de afrontar inconvenientes que se le presenten en su vida, ya que “la constancia del síntoma nervioso, cuya aparición está determinada por la reacción ante un problema”, tal y como postula Adler (2004, p. 95).

Así pues, se clarifica que la aparición de síntomas neuróticos se da debido a que la persona tiene una tendencia hipersensible para afrontar los problemas, y esta génesis se daría en el momento en el que la persona se ve inmersa en una situación que provoca un *shock*, el cual está asociado a afrontar una de las tres grandes tareas de la vida: el matrimonio, el trabajo y la amistad (Echavarría, 2013).

A continuación se tratará de modo breve los tres problemas nucleares de la vida del ser humano desde el prisma del psicoterapeuta austríaco; Adler (2004) afirma que “todas las cuestiones de la vida quedan subordinadas a los tres grandes problemas siguientes: vida social, trabajo y amor” (p. 31).

El autor, hace hincapié en la importancia de éstos ya que:

Nuestra conducta ante estos tres problemas es la respuesta que les damos según nuestro estilo de vida. Como quiera que los tres se hallan íntimamente entrelazados y que los tres exigen para su debida solución un pertinente grado de ese sentimiento de comunidad, es fácilmente concebible que el estilo de vida de cada persona se halla más o menos reflejado en la actitud que adopta frente a uno cualquiera de los tres grandes problemas mencionados, tal y como postula Adler (2004, p. 31).

Y por último, en relación a estos hitos, Adler (2004) concluye lo siguiente “si esos tres insoslayables problemas se caracterizan por basarse en el común interés social, es indudable que solamente pueden ser resueltos por aquellas personas en cierta medida poseedoras del sentimiento de comunidad” (p. 32).

Siguiendo la línea adleriana, Echavarría (2013) hace referencia a que “el neurótico temería estas tres situaciones y acercarse a ellas le produciría una crisis que activaría su sistema defensivo neurótico” (p. 3).

Haciendo referencia al sufrimiento psicológico, Oberts, Ibarz & León (2004), mencionan que es “causado por la patología (los síntomas depresivos, fóbicos, de ansiedad, etc.) son en palabras de Adler, <los costes de guerra> que el neurótico paga para evitar su confrontación con el problema real” (p. 8).

Así pues, se clarifica que el individuo neurótico intenta evitar a toda costa afrontar alguno de los tres grandes problemas vitales, ya que como dice Adler (2004):

El neurótico se *asegura* mediante su retirada y asegura su retirada mediante el aumento de los fenómenos de *shock*, de naturaleza somática y anímica, engendrados por el planteamiento de un problema que amenaza con el fracaso (...). El neurótico centra en la retirada todo su interés (p. 102).

En relación a ello, el psicoterapeuta austríaco afirma que:

La neurosis es la utilización automática de los síntomas producidos por la acción de un *shock*, sin que el enfermo los comprenda. Propenden a esta utilización aquellas personas que sienten una excesiva preocupación por su prestigio y que, desde su infancia, las más de las veces bajo la influencia del mimo fueron inducidas a emprender el camino de esta explotación de factores externos e internos, tal y como postula Adler (2004, p. 106).

Sintetizando este apartado para que quede organizada la teoría de Adler en base a la neurosis y los síntomas neuróticos; se parte de la base de que el individuo padece complejo de inferioridad, el cual fortalece el impulso hacia la huida de los problemas amenazantes, éstos estriban en los tres grandes problemas de la vida, que cuando la persona se encuentra con ellos, genera un *shock* debido a que no los quiere afrontar; al no querer hacerle frente crea los síntomas neuróticos, que propician sufrimiento psicológico en él, pero que éste asume como precio a pagar por no querer afrontar dichos problemas.

7.4. Pusilanimidad y complejo de inferioridad

Como se ha mencionado a lo largo de este trabajo, en especial en la primera parte, en la cual se trata la acedia y la pusilanimidad como vicios según el prisma aristotélico-tomista; la soberbia es el núcleo de los vicios capitales, en referencia a

uno de sus frutos, la soberbia de la vida, emerge el vicio de la acedia, en la cual una de sus hijas es la pusilanimidad.

A través de este hilo conductor, se intenta introducir al lector a los dos hitos que entrañarán este apartado; en primer lugar, la relación entre la soberbia y el carácter neurótico adleriano, y por último, el vínculo entre la pusilanimidad y el sentimiento de inferioridad.

7.4.1. Soberbia y carácter neurótico

Como afirma Echavarría (2005), el psicoterapeuta austríaco Alfred Adler, considera de manera óptima:

La soberbia como el rasgo central del carácter neurótico (...), para este autor la formación del carácter neurótico depende de la proposición de un fin ficticio, diverso del fin verdadero de la vida humana, que una vez que se apodera de las fuerzas del psiquismo las somete a su ideal (...), este fin falso sería según Adler la exaltación del <sentimiento de personalidad>, la <voluntad de poder>, que radica en el orgullo (p. 511).

A través de este fragmento se clarifica que el vicio de la soberbia, cuya definición queda reflejada en el primer capítulo de este trabajo, a través del autor de inclinación tomista, Echavarría (2005) como “El apetito desordenado de la propia excelencia” (p. 506), y su relación con la actitud egocéntrica del sujeto neurótico. Ya que dicha actitud, estriba en que la persona tiene una tendencia a superar sus problemas al pasar por encima del bienestar de los demás, y que en la vida todo puede conseguirse de modo fácil e inmediato con la mera ayuda de los demás.

Así pues, se ve cierto vínculo entre la actitud egocéntrica, el sentimiento de superioridad frente a los demás, como fin ficticio, y la soberbia.

Desde el prisma adleriano, la actitud egocéntrica surge del afán de superioridad o poder, como sobrecompensación del complejo de inferioridad, la cual se manifiesta en dominar a los demás o en un afán de significación; como queda expuesto a lo largo de este séptimo capítulo.

El discípulo de Adler, Rudolf Allers, adoptó la concepción de su predecesor en base a los orígenes del carácter neurótico, a través de una interpretación en base a un marco teórico antropológico (Echavarría, 2013).

El Doctor Echavarría (2013) reconduce dicha reinterpretación por Allers, a través de la siguiente argumentación “Una angustia que derivaría de una falta de aceptación, sin reservas de la propia finitud y del lugar que, por naturaleza y biografía, a uno le toca en el orden de las cosas, tanto natural, como sobrenaturalmente. (p. 8).

Esta falta de aceptación en base al orden natural de las cosas, desde la lente adleriana, en especial hace referencia a los tres grandes problemas de la vida y la tendencia del individuo neurótico a no querer afrontarlos. Ya que, como afirma Echavarría (2013) la “actitud no consciente de falta de aceptación de la realidad” (p. 9), no permite vivir la vida de manera profunda y plena; de ese modo, el individuo llevaría a cabo una especie de alzamiento encubierto e inconsciente, contra la realidad que le es presentada.

7.4.2. Pusilanimidad y sentimientos de inferioridad

La relación entre la pusilanimidad y los sentimientos de inferioridad es fundamentado a través de la siguiente afirmación de Adler (2004) “el sentimiento de extremo de inferioridad corre parejo con un insuficiente desarrollo de ánimo” (p. 94).

Como queda reflejado en el segundo capítulo, en base a la génesis del término de la pusilanimidad, Echavarría (2015) decía lo siguiente “Pusilánime es el que tiene un *pusillo animo*, es decir un ánimo pequeño” (p. 68).

Así pues, observamos que la persona pusilánime tiene un insuficiente desarrollo de ánimo, al concebirse éste como pequeño.

Una vez dicho esto, trazaremos los siguientes vínculos para arrojar luz a la afirmación anterior del psicoterapeuta austríaco:

- La relación entre las causas externas de la pusilanimidad y los factores de riesgo del desarrollo del sentimiento de comunidad (ambos hitos de naturaleza educativa).
- El nexos entre las causas internas de la pusilanimidad y las características del neurótico.

En primer lugar, las causas externas de la pusilanimidad, son relacionables con los factores de riesgo del sano desarrollo del sentimiento de comunidad, ya que como acabo de mencionar, ambos son de naturaleza educativa.

Como queda reflejado en el capítulo pertinente de la pusilanimidad, a través de los postulados de Santo Tomás, observamos que por un lado la educación que estriba en un modelo tiránico genera caracteres apocados, y por consiguiente una baja confianza en la personalidad del individuo, y por otro lado la educación blanda constituida por el mimo, también propiciaría el origen de la pusilanimidad (Echavarría, 2015).

Del mismo modo, queda expuesto con anterioridad en este mismo capítulo, que desde el prisma adleriano, que los factores de riesgo del sano desarrollo del sentimiento de comunidad, radican en una educación inadecuada, en base tipologías sobreprotectoras, consentidoras o demasiado autoritarias (Oberts, Ibarz & León, 2004).

La relación directa entre estos factores de riesgo (posibles causantes de los sentimientos extremos de inferioridad) y las causas externas de la pusilanimidad, estriba en que en base a los factores de riesgo del desarrollo del sentimiento de comunidad, el modelo tiránico de la pusilanimidad podría corresponder con la educación demasiado autoritaria, y la educación blanda del pusilánime, equivalente al mimo, con la educación consentidora y/o sobreprotectora.

En segundo lugar, se argumentará el nexo entre las causas internas de la pusilanimidad y las características del neurótico.

En las causas internas de la pusilanimidad encontramos dos esferas; la intelectual y la volitiva.

En lo que respecta a la esfera intelectual, queda reflejado que es el desconocimiento o la ignorancia de sí mismo; un concepto erróneo de sí (Echavarría, 2015), y si retomamos las características del neurótico, como vimos en base al aspecto cognitivo, hallamos la falsa opinión acerca de sí mismo (Echavarría, 2013). Esta falsa opinión acerca de uno mismo, radica en los sentimientos de inferioridad, insuficiencia e imperfección, que como bien remarca Echavarría (2013) sería una “autoevaluación negativa” (p. 3).

Así pues, es posible trazar un nexo entre la causa interna intelectual y el aspecto cognitivo del neurótico, ya que en ambos encontramos que el sujeto se concibe a sí mismo como menos capaz de lo que es; que sus aptitudes y sus capacidades tanto en el pusilánime como en el neurótico son autopercibidas y valoradas en menor medida de lo que potencialmente son.

En base a la esfera volitiva de la pusilanimidad, queda mencionado que es “el temor de fallar en cosas que se estiman falsamente que superan la propia capacidad” (Tomás de Aquino, ST II-II q.133 a. 2), dicho temor refleja “estimar que uno es insuficiente”, tal y como recoge Echavarría (2005, p. 552) de los postulados del Aquinate.

De este modo, fundamentamos la correlación entre el temor del pusilánime respecto a errar en aspectos de la vida que la persona percibe de modo erróneo que rebasan las propias aptitudes, y la “falta de objetividad con que se encara el conocimiento del mundo”, como postula Echavarría (2013, p. 8) en relación a dicha característica del neurótico. Cuya falta de objetividad estriba en una ausencia de confianza para

afrontar los problemas de la vida, que desde el prisma aristotélico-tomista de las virtudes, denota una ausencia de la virtud de la magnanimidad, y sus respectivas características; la confianza y la seguridad. Por lo tanto, la persona al no poseer dichas características, y por consiguiente la magnanimidad como virtud opuesta al vicio de la pusilanimidad, se clarifica la posesión de dicho vicio en el carácter neurótico.

Para finalizar, cabe decir que la definición tomista de la pusilanimidad; “Rehusar tender a lo que es proporcionado a las propias posibilidades” (Tomás de Aquino, ST II-II q.35 a. 2), como bien afirma Echavarría (2005) “Puede coincidir con el mecanismo que Adler ha individuado en el carácter neurótico” (p. 518), ya que el complejo de inferioridad del neurótico, consagra la huida ante los problemas que considera amenazantes, y por lo tanto, es pusilánime al rechazar y declinar la acción ante su capacidad de afrontarlos.

7.5. Terapéutica educativa de Adler

En primer lugar, cabe destacar que Adler (2004) afirma que “el examen de una personalidad no será correcto (...), si no se obtiene una clara visión de cuanto concierne al sentimiento de inferioridad, a la tendencia hacia la superación y al sentimiento de comunidad” (p. 28).

Con ello quiere remarcar la importancia de los hitos fundamentales para analizar la personalidad de modo óptimo.

El primero de ellos estriba en el sentimiento de comunidad y su relación en base al desarrollo de éste en la infancia, mediante la interacción del niño con sus progenitores y el tipo de educación que recibe, la cual si es sobreprotectora, consentidora o demasiado autoritaria dificultará dicho desarrollo.

Se clarifica pues, que los padres tienen que propiciar en el niño experiencias que impulsen un íntimo desarrollo del sentimiento de comunidad; sintiéndose parte del conjunto y aceptado por él, y teniendo en cuenta la postura que se toma frente a los demás, no anteponiendo el afrontar los propios problemas a través de la supresión del bienestar ajeno.

El segundo hito radica en ser consciente de que el insuficiente desarrollo del sentimiento de comunidad puede ocasionar el complejo de inferioridad, que propiciaría en el ser humano una autopercepción negativa, una falta de preparación ante los problemas de la vida y la consolidación de una actitud egocéntrica, lo que conllevaría al afán de superioridad y de poder como modo de compensación de éste.

El complejo de inferioridad impide poder afrontar los tres grandes problemas de la vida, los cuales generarían un *shock*, y como consecuencia síntomas neuróticos y sufrimiento psicológico.

Así pues, teniendo en cuenta estas dimensiones psicológicas del ser humano, Adler (2004) postula como terapéutica:

Fortalecer el sentimiento de comunidad y levantar así el estado de ánimo, mediante la demostración de las verdaderas causas del error, el descubrimiento de la *opinión* equivocada y del sentido erróneo que el individuo llegó a dar a la vida, acercándole, en cambio, a aquel otro sentido que la vida misma le señala al hombre (p. 30).

A través de este fragmento se observa que fomentar y reavivar un sentido correcto del sentimiento de comunidad, socavaría el carácter neurótico y con ello el complejo de inferioridad, a través de una psicoeducación con el objetivo de proporcionar luz en relación a su autopercepción negativa y hallar un sentido de la vida que le ayude a establecer una finalidad para afrontar las tesituras vitales que se encuentre.

Adler (2004) concluye que “la curación sólo puede lograrse recurriendo a la inteligencia, mediante una creciente comprensión del enfermo, que le induzca a reconocer sus errores y le facilite al mismo tiempo el desarrollo del sentimiento de comunidad” (p. 107).

8. Virtud y madurez psicológica

En el último capítulo de este trabajo, intentaremos llevar a cabo la relación entre la virtud y la madurez psicológica.

En primer lugar, trazaremos el nexo entre madurez y virtud desde el prisma de la moral aristotélico-tomista, en el cual hallaremos la definición de madurez del Estagirita, la concepción del Aquinate en base al hombre normal, maduro y plenamente desarrollado a través de la adquisición de virtudes, y el concepto de normalidad como criterio de adaptación a las leyes naturales a través del Doctor Echavarría.

Finalmente, haremos hincapié en el carácter virtuoso, con la finalidad de argumentar que el hombre que desarrolla su carácter en base a la adquisición de las virtudes, logra la plenitud personal, en la cual se haya la madurez psicológica, y por consiguiente el ser humano transita hacia una vida plena.

8.1. Madurez y virtud a través de la moral aristotélico-tomista

La concepción de madurez según Aristóteles consiste, tal y como recoge Zacarés (1994) en “equilibrio y armonía (...). La actividad racional del hombre parece tender al bien supremo que es la felicidad y la felicidad es fruto de la virtud” (p. 54).

Observamos pues, que desde la ética aristotélica, la madurez psicológica se encuentra relacionada de modo directo con la virtud, ya que la posesión de las virtudes ordenaría la actividad racional de la persona para tender hacia la felicidad.

Cabe decir que esta raíz ética en el concepto de madurez, sigue vigente en la actualidad, ya que la Real Academia Española de la Lengua define madurez como “buen juicio o prudencia con que el hombre se gobierna” tal y como recoge Zacarés (1994, p. 33).

Dejando de lado esta breve puntualización, y volviendo a la tradición moral que entraña la mayor parte de la naturaleza de este trabajo, la perspectiva aristotélica, asumida en la doctrina de Tomás de Aquino, “nos permite entender quién es el hombre normal, maduro, plenamente desarrollado. El hombre es normal psíquicamente cuando tiene adquiridas las virtudes”, tal y como postula Echavarría (2015), p. 51).

A través de estas líneas hallamos la connotación de hombre normal, la cual es necesaria explicar.

El Doctor Echavarría en su tesis *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino* (2005), concibe el concepto de normalidad como criterio en relación a la naturaleza humana, ya que:

Adaptarse a las costumbres y leyes de la sociedad es sólo algo normal si esas leyes no contradicen, sino que favorecen la ley natural. Así pues, podemos identificar la *normalidad* con la *perfección*, porque <perfecto> es lo que ha alcanzado totalmente su regla o *norma*. Hombre normal en cuanto tal es quien ha desarrollado plenamente sus capacidades según la razón, es decir, el virtuoso (p. 306).

Una vez conceptualizada la normalidad cuya connotación versa en un criterio de adaptación a las leyes naturales, en el cual el hombre ha desarrollado plenamente sus capacidades, y por consiguiente ha alcanzado la madurez, haremos hincapié en el carácter virtuoso.

8.2. Carácter virtuoso

Desde el prisma moral aristotélico-tomista, la ética, como afirma Echavarría (2013):

Incluso atendiendo a su etimología, es *la* ciencia del carácter. El estudio de hombre en acción en orden a un fin, de su comportamiento y carácter (...), es el tema central de la ética, que como saber práctico busca conocer a la persona humana para acercarla a su felicidad, que consiste en el máximo desarrollo de sus capacidades de acuerdo con sus inclinaciones naturales (p. 21).

Para ir acercándonos al carácter virtuoso, es necesario hablar del carácter en sí, el cual Echavarría (2005) concibe como:

El carácter es un signo distintivo (...). Por su carácter una persona se distingue de la otra. Además configura las potencias de acuerdo al fin al que la razón proporciona los actos. En el caso del carácter plenamente desarrollado, hace a la persona virtuosa (p. 164).

La definición de carácter que aporta el Aquinate, es recogida por Echavarría (2005) como “el conjunto ordenado de los hábitos operativos prácticos (afectivos, cognitivos y conductuales” (p. 164). Por lo tanto, hace referencia a un compuesto estructurado de virtudes, ya que la virtud, como queda reflejado en el tercer capítulo de este trabajo en base a los postulados de Santo Tomás; es un hábito operativo.

De este modo, se puede que “Formar el carácter es desarrollar las <virtudes éticas>”, tal y como postula Echavarría (2005, p. 163).

Pero es necesario abordar con detenimiento la definición del *Doctor Humanitatis*, en especial los matices de “conjunto ordenado”:

Un solo hábito no es el carácter, aunque sea un aspecto (<rasgo>, se dice hoy) del mismo, sino que cuando hablamos de carácter nos estamos refiriendo

a un conjunto o <congregación> de estos. En este grupo de hábitos se encuentra una jerarquía o un orden, determinado por el fin que la persona se propone. La estructuración virtuosa del carácter supone la ordenación al cumplimiento de lo más importante en el hombre, que es su mente. Por lo tanto, el recto orden implica que la razón esté en el centro del conjunto de hábitos que configuran el carácter, tal y como postula Echavarría (2005, p. 165).

A través de este fragmento, se clarifica que el conjunto ordenado corresponde a una jerarquía de virtudes; la cual queda reflejada en el tercer capítulo, en el subapartado de las virtudes aristotélico-tomistas.

En base a este conjunto estructurado, ordenado y jerárquico, Echavarría (2005) remarca que:

En la concepción del <hombre bueno>, es decir virtuoso, se ve la real unidad del carácter: las virtudes morales son conexas, la posesión de una supone la posesión de todas las otras (...). La persona plena es poseedora de un carácter sumamente unitario y vital (p. 302).

Se encuentra cierta afinidad entre el matiz acabado de mencionar, sobre persona plena, en relación a los postulados del Aquinate, que Echavarría (2005) recoge afirmando lo siguiente “para santo Tomás la virtud es el despliegue de las potencialidades del hombre, y por lo tanto la <vida> plena; y esto es el desarrollo de su naturaleza humana” (p. 300).

Este nexo estriba en que la persona que posee un carácter en el cual se hallan desarrolladas y jerarquizadas las virtudes, alcanza y consolida plenitud personal, lo que implica que es psíquicamente maduro, y por consiguiente, el ser humano transita hacia una vida plena.

Para finalizar este sub apartado de carácter virtuoso, llevaremos a cabo a través de Echavarría (2005) las características del “hombre normal y maduro, es decir el que ha desarrollado plenamente sus capacidades según el orden de la razón” (p. 361); la persona virtuosa.

- Es prudente, ya que el núcleo de su personalidad está fundamentado por la razón, la cual orienta de modo objetivo e ilumina la esfera apetitiva.
- Es templado, manso y humilde, debido a que no es poseedor de ímpetus inmoderados en su afectividad.
- Es fuerte, porque “no se retrae del bien difícil ni se deja llevar por el temor o la tristeza aún ante grandes peligros” (p. 361).
- Es magnánimo; tiende con seguridad y confianza hacia las grandes cosas.

- Es justo, ya que “ordena su acción no sólo a su bien individual, sino al bien común, según la ley civil y la ley natural. También es equitativo en sus relaciones con las otras personas” (p. 362).
- Es religioso, al respetar y dar culto a la naturaleza superior.
- Es capaz de llevar a cabo lazos de amistad, debido a que establece “relaciones interpersonales profundas, amando a los otros como se ama a sí mismo” (p. 362).

Con la exposición de estos siete hitos en base a la persona virtuosa, aportados por el Doctor Echavarría (2005), se concluye afirmando en base a este autor, que la formación de la virtud supone “el desarrollo pleno de la propia personalidad” (p. 668); y por lo tanto, la consolidación de la madurez psíquica.

Conclusiones

A través de la realización de este trabajo y en base al objetivo central respecto a establecer un nexo entre la acedia y la pusilanimidad con los trastornos neuróticos, podemos llegar a una serie de conclusiones.

En primer lugar, cabe destacar que el acercamiento de la antropología filosófica clásica de índole aristotélico-tomista proporciona un importante valor ético a la concepción del ser humano, y por consiguiente permite arrojar luz a la dinámica psicológica de los trastornos neuróticos.

Respecto a la finalidad del trabajo, cabe afirmar que sí se ha conseguido dicho objetivo, ya que a través del estudio llevado a cabo se ha podido determinar cierta coexistencia entre la acedia y la pusilanimidad, con los trastornos neuróticos.

Dicha coexistencia se ve reflejada a través de determinar la validez de las hipótesis principales.

En base a que la acedia desde la concepción tomista tiene la misma naturaleza que la depresión existencial de Frankl, cabe decir que no es válida, ya que a pesar de que hay un cierto acercamiento entre ambos términos, sigue sin establecerse una individuación correcta del núcleo ácido, ya que la médula de la depresión existencial estriba en una frustración de la voluntad de hallar sentido a la vida, a diferencia de la acedia, que es debida a la tristeza del bien divino, en el cual se concibe a Dios como fin último de todas las cosas, no como una opción más para obtener el sentido de la esencia de la vida.

En referencia a la segunda hipótesis; la pusilanimidad puede relacionarse de modo directo con el complejo de inferioridad de Adler, se afirma su validez a partir de las siguientes premisas.

Las causas externas de la pusilanimidad se relacionan en alto grado con los factores de riesgo del sano desarrollo del sentimiento de comunidad (cuya consecuencia puede ser el origen del complejo de inferioridad), ya que ambos son de naturaleza educativa.

Los sentimientos de inferioridad, insuficiencia e imperfección que se hallan en el complejo de inferioridad, son análogos a un desarrollo de ánimo insuficiente. Dichos sentimientos que subyacen al complejo de inferioridad consagran la huida ante los problemas que el neurótico considera amenazantes, obrando de modo pusilánime al rechazar y declinar la acción ante su capacidad de afrontarlos.

Respecto a la última hipótesis, que estriba en si el carácter virtuoso proporciona madurez psicológica, se afirma su validez debido a que la madurez psicológica es alcanzada a la luz de una plenitud personal, la cual se obtiene si el carácter está plenamente desarrollado, y éste, a través de la tradición moral aristotélico-tomista, cuya noción antropológica hace especial hincapié en la virtud como hábito que perfecciona la naturaleza del hombre, es formado a través de la adquisición de las virtudes. Por lo tanto, se puede concluir que el carácter virtuoso hace florecer y lograr una plenitud personal, que entraña madurez psicológica, y hace que el ser humano transite hacia una vida plena.

Como conclusión personal, cabe remarcar que la realización de este trabajo me ha aportado un conocimiento profundo y enriquecedor de la antropología humana, a través del estudio de la teoría moral aristotélico-tomista, y también ver que el valor de la concepción ética de la naturaleza de los términos acedia y pusilanimidad ha ido menguando. Del mismo modo que el análisis teórico de la formación del carácter a través de la adquisición de virtudes, me ha clarificado que en base a ello se adquiere estabilidad y madurez psicológica.

Bibliografía

- Adler, A. (2004). *El sentido de la vida*. Edición cibernética. Extraído de <http://www.verticespsicologos.com/sites/default/files/El-sentido-de-la-vida.pdf>. Recuperado el 20/ 07/ 2017.
- Andrés, G. M. (2010). El crecimiento en la virtud a la luz del pensamiento aristotélico-tomista. I: Las pasiones del alma. *Metafísica y Persona. Filosofía, conocimiento y vida*, 2 (4), 99-119.
- Belmonte, M.A (2016). Apuntes de clase asignatura Ética General. Tema 3. Barcelona: Universitat Abat Oliba (CEU).
- Echavarría, M. F. (2005). *La praxis de la Psicología y sus niveles epistemológicos según S. Tomás de Aquino*. Girona: Documenta Universitaria.
- Echavarría, M. F. (Ed.) (2013). *La formación del carácter por las virtudes. Estudios interdisciplinarios. Volumen 1. Templanza e intemperancia: Propuestas terapéuticas y educativas*. Barcelona: Scire.
- Echavarría, M. F. (2013). Aportes de Rudolf Allers a la fundamentación antropológica de la psicoterapia. *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, 146, 419-431.
- Echavarría, M. F. (Ed.) (2015). *La formación del carácter por las virtudes. Estudios interdisciplinarios. Volumen 2. Prudencia, Fortaleza, Justicia y Amistad: Propuestas terapéuticas y educativas*. Barcelona: Scire.
- Frankl, V. (2013). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder Editorial.
- American Psychiatric Association. (2014). *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales: DSM-5*. Editorial médica panamericana.

- Martin-De-Blassi, F. G. (2014). Acedia y tedio en Tomás de Aquino. ¿ Una cuestión de inapetencia espiritual?. *Anuario Filosófico* 47, (3), 625-642.
- Oberst, U., Ibarz, V., & León, R. (2004). La psicología individual de Alfred Adler y la psicosis de Olivér Brachfeld. *Revista de Neuro-Psiquiatría*, 67 (1-2), 31-44.
- Real Academia Española. (2001). *Diccionario de la Lengua Española*, 22ª edición. Espasa Calpe.
- Rivas, R. P. (2011). Acedia, melancolía y depresión. *Aportes para una reconstrucción histórica. Revista de Humanidades Médicas & Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología*, 3, 1-20.
- Rivas, R. Á. P. (2015). La recepción del concepto de acedia en la obra de Alberto Magno. *Scripta Mediaevalia*, 6, 127-138.
- Tomás de Aquino. *Suma Teológica* I-II, II-II. Extraído de <http://hig.com.ar/sumat/>. Recuperado el 15/07/2017.
- Zacarés González, J. J. (1994). *Madurez Psicológica: Un análisis teórico y empírico de un constructo evolutivo*. Tesis doctoral. Universitat de València.