

La dinámica afectiva de la acedia.

Santiago Vázquez

1. Introducción

La acedia es un tema que posee diversos niveles de análisis, o mejor, distintas modulaciones. En efecto, su tratamiento interesa tanto a la espiritualidad como a la psicología, la psicopatología, la filosofía, y aún la sociología en tanto puede abordarse como “rasgo característico de una época.”

Creemos que encarar su análisis a partir de la dinámica sensitivo-afectiva que comanda la facultad que con los medievales llamamos *cogitativa* podría ser un camino de integración de sus diversos niveles de consideración, y una vía regia para develar las coincidencias y semejanzas entre conceptos del pensamiento filosófico y psicológico contemporáneos, y lo que el monacato cristiano antiguo y el pensamiento medieval llamaron acedia o demonio meridiano.

Veamos, en primer lugar, muy someramente, las implicancias que tiene el quehacer de la *cogitativa* para la vida psíquica, para luego detenernos en la comprensión de la dinámica de la acedia a la luz de éste.

2. La *cogitativa* y el *experimentum sui*

Los medievales llamaron *cogitativa* al sentido interno encargado del acto valorativo inherente a la percepción. No sólo captamos las características sensoriales de los objetos -acto que especifica a nuestros sentidos externos-, y las captamos unificadas -acto especificante del sentido común-, sino que también percibimos el carácter de conveniencia o nocividad, de amistad o de enemistad, en suma, el significado concreto –elaborado a partir de experiencias previas- que tiene para nosotros el objeto percibido. Tal es el acto valorativo que especifica a la *cogitativa* y que tiene una relación –de primario interés para la psicología- de recíproca influencia con las disposiciones afectivas. Los actos valorativos y comparativos que realiza la facultad *cogitativa* respecto a determinado hecho, circunstancia o persona, son almacenados por la memoria y van conformando, a través de sucesivas experiencias similares, un determinado *experimentum*, es decir, una significación

subjetiva.¹ La noción de *experimentum*, en exceso resumida aquí y para cuya profundización remitimos al citado trabajo de Martín Echavarría, vendría a designar, según creemos, una realidad que no ha pasado desapercibida para la psicología contemporánea: en el psicoanálisis recibe la denominación de “complejo”, en la corriente cognitivo-racionalista “esquemas cognitivos”, en la cognitivo-posracionalista o constructivista “organizaciones de significado personal” o “constructos”. En efecto, la noción de *experimentum* alude a las modalidades de significación afectiva de la realidad y de sí mismo, que son, de acuerdo a Caponnetto, Abud y Alonso, el sujeto propio de la psicoterapia (Caponnetto, Abud & Alonso, en prensa). Es allí dónde radica el “esquema desadaptativo” que causa el padecimiento psíquico.

Este *experimentum* no se da sólo respecto a las cosas exteriores, sino también respecto a sí mismo. “No se trata –puntualiza en este sentido Echavarría– sólo de la percepción (sensible o intelectual) de sí mismo, ni tampoco del simple recuerdo de las propias acciones pasadas, sino del conjunto orgánico de imágenes e intenciones (unidas a juicios intelectuales) que uno ha ido formando de sí mismo” (Echavarría, 2002). Es este *experimentum* de sí mismo el que posee, a nuestro modo de ver, una importancia capital para comprender las categorías valorativas de la persona ¿De qué otro modo sino partiendo de la concepción profunda que el sujeto tiene de sí mismo, podemos explicar los juicios valorativos que realiza su cogitativa acerca de la nocividad o conveniencia que los estímulos tienen para él, y aún los esquemas significantes que la misma fragua?

Esta realidad tampoco ha pasado desapercibida para la psicología contemporánea. Martín Echavarría señala que el “complejo del yo” del psicoanálisis es otro nombre (cierto que impreciso) del *experimentum sui*. Entendemos que también nociones como la de *patrimonio Personal* o *autoconcepto* de la terapia cognitiva, o la de la dinámica “Yo-Mi” de la psicoterapia posracionalista, entre otras, designan la misma realidad.

Este autoconcepto es el que determinará el modo de afrontar la existencia en tanto “cada uno obra de acuerdo a lo que cree que es. *Así como uno se ve, así ve aquello a lo que*

¹ “El producto final de la acción conjunta de la cogitativa y de la memoria es el ‘*experimentum*’. En efecto, la memoria es un archivo de las *intentiones insensatae* percibidas por la cogitativa. A su vez, muchos recuerdos producen el *experimentum*.” (Echavarría, 2002)

debe tender como su plenitud, y además tiene o no esperanza de alcanzarlo” (Echavarría, 2002. El subrayado es nuestro).

Ahora bien, digamos rápidamente que si tenemos en cuenta que la acedia es, por de pronto, “una debilidad del alma que irrumpe cuando no se vive según la naturaleza”, según lo subraya el monje creador de este concepto, Evagrio Póntico, y en este sentido, se trataría de un problema de *sordera* puesto que el que la padece “no escucha al *nous*, [y] su espíritu se encuentra invadido por *logismoi* o pensamientos que lo sacan de sí, lo alienan y lo hacen vivir en la superficie de las cosas” (Peretó Rivas, 2010), podemos empezar a visualizar el papel determinante que en la misma podría jugar el *experimentum sui*. Si la acedia es, en sentido lato, una “interna desavenencia del hombre con lo que es”, tal como lo señala Pieper (Pieper, 1984), y, en esta dirección, una especie de ceguera o de desesperación respecto del fin último, podríamos conjeturar inicialmente que subyace en ella una dificultad en la experiencia de sí mismo puesto que –como tenemos dicho- es de acuerdo a esta experiencia como el hombre “ve aquello a lo que debe tender como su plenitud, y además tiene o no esperanza de alcanzarlo”.

Entender a este nivel la dinámica psíquica de la acedia, nos ayudará, como veremos, a considerarla en sus diversos aspectos y a integrar los diversos factores etiológicos que concurren en su aparición.

3. Primera aproximación a la dinámica afectiva de la acedia.

Giorgio Agamben, citando a Erwin Rohde, señala que el demonio meridiano² de los cristianos no es sino una reencarnación de Empusa (Agamben, 2002), diosa lúgubre de la mitología griega que se acerca al hombre dormido, bebe su sangre y lo desvitaliza. Esta diosa “lúgubre y monstruosa”, al decir de Aristófanes, aparece bajo diversas formas, una de las cuales parece ser la más significativa, según se puede apreciar en la obra *Ranas* del dramaturgo griego, y en la *Vida de Apolonio de Tiana*, de Filóstrato: la de mujer hermosa (Aristófanes 2008; Filóstrato, 1992). En esta última obra nuestra diosa, tomando dicha forma, busca seducir a un joven estudiante de filosofía llamado Menipo. Desenmascarada

² Demonio meridiano o del mediodía es otra denominación que utiliza el monacato cristiano para referirse al demonio de la acedia, el cual ejerce su sugestión más intensa hacia lo hora sexta.

por Apolonio, la diosa terminará reconociendo que se dedica a cebar jóvenes ardientes e ingenuos para, después de acostarse con ellos, beber su sangre y devorarlos.

Intentemos penetrar por un momento en el significado de estas imágenes buscando comprender el motivo por el que Rohde llega a identificar al demonio meridiano del monacato cristiano, con la diosa Empusa. Ello nos puede permitir dar un primer paso en la comprensión de la dinámica afectiva de la acedia.

Esta diosa apela, en su afán de perder a los hombres y desvitalizarlos, a un deseo inferior, el sensual, el cual, una vez despierto, obnubila la inteligencia para reconocer la condición monstruosa de la tentadora, y culmina en la entrega de la propia vida al objeto de ese deseo.

Si consideramos que en la acedia existe un conflicto de deseos, por el cual los apetitos inferiores –actualizados en el monje por el hambre y el cansancio del mediodía- se rebelan contra las aspiraciones del espíritu, tenemos que el demonio meridiano apela, en su intento de apartar a los hombres de su vocación metafísica, a la misma instancia que Empusa. Ésta, recordemos, actúa mientras sus víctimas duermen, es decir, cuando están vueltas sobre las imágenes de sus deseos. Es éste el estado o condición psicológica que permite su acción, así como el creado por el hambre y cansancio agobiantes del mediodía o por la diversificación desiderativa de un alma que vive “en la superficie de las cosas”, en los cuales la “reencarnación de Empusa” apela a la fuerza psicológica subyugante de tal carencia o de tal diversificación, a fin de que se rebelen contra las aspiraciones superiores del espíritu. Quien puede reconocer y desenmascarar a este espíritu diabólico es aquel que, como Apolonio de Tiana o como el monje sabio que supo permanecer en la celda, ha logrado dominio sobre sus deseos. Cuando Empusa desaparece, “pasa la tempestad y viene la calma”, dice el servidor de Baco, Jantias, en la mencionada obra de Aristófanes. Así también, el monje Evagrio dirá que “una vez concluido el combate [contra el demonio meridiano] un estado apacible y un gozo inefable suceden al alma” (Evagrio Póntico, 1995)

4. La acedia como conflicto de deseos

Vemos entonces, inicialmente, que existe en la acedia un “conflicto de deseos”.

En efecto, la ofuscación en la visión del bien espiritual que la caracteriza se enraíza, según entendemos, en una situación afectiva o apetitiva con bases orgánicas y/o

caracterológicas, que ofusca transitoria o permanentemente la visión de sí mismo y por tanto del bien propio. Es esta situación o estado conflictual, como veremos, la que configura los *logismoi* o juicios tematizados que definen a la acedia según Forthomme, y que Peretó Rivas asemeja a las obsesiones. Aquella ofuscación puede volverse rechazo explícito, y hasta odio abierto hacia el bien mismo y hacia quienes encarnan ese bien, en quienes de modo permanente no viven “según la naturaleza” teniendo “como precepto la propia satisfacción” (Evagrio Póntico, 1995). Pero puede ser también un estado transitorio, como el de los monjes hacia el mediodía, que se puede explicar, o bien como una condición psíquica esperable en el camino de renuncia a la satisfacción pasional, o bien por la intervención de un ser preternatural –el que es “enemigo desde el principio” y quiere apartar a los hombres de su vocación divina- que aprovecha un particular estado orgánico-afectivo para producir aquella ofuscación y profundizarla mediante “pensamientos malvados”, hasta llevar a un abandono de la vida emprendida. Este ser preternatural es el demonio meridiano o del mediodía, pues lleva a cabo su maléfica acción hacia la hora sexta. Evagrio Póntico enfatiza con singular riqueza esta dimensión preternatural de la acedia.

Ahora bien ¿cuál es aquella condición orgánico-afectiva que puede aprovechar este espíritu diabólico, y que es, por otra parte, la que también explica que la acedia pueda ser una etapa normal en el camino de renuncia a la satisfacción pasional? Por lo pronto, la generada por el hambre y el cansancio del mediodía.³ Podemos aventurar –teniendo en cuenta las relaciones de mutua activación entre los circuitos neuronales que nos han dado a conocer las neurociencias- que esta condición orgánica es la que activa el circuito neuronal de los apetitos postergados del monje, generando así la condición orgánico-afectiva que posibilita el ataque de los pensamientos acédicos que son, en rigor, no tanto juicios universales de la inteligencia como valoraciones tematizadas y sugerentes que realiza la cogitativa a partir de los afectos (recordemos que la cogitativa actúa “teñida” por los

³ Esta determinación material de la acedia es señalada expresamente por Santo Tomás: “Puede suceder que por algunas alteraciones de tipo corporal que sobrevienen en tiempos determinados, molesten más ciertos pecados. Pero toda flaqueza corporal dispone de suyo para la tristeza, y por eso, quienes ayunan, sufren sobre todo los ataques de la acedia hacia el mediodía, en que comienzan a sentir la falta de comida y se sienten agobiados por el calor del sol.” (II-II, q. 35, a. 1)

afectos). En efecto, tal como señala Peretó Rivas comentando una carta del cartujo Bernardo de Portes, “los *logismoi* [de la acedia] atacarán cuando la persona esté en una situación anímica particular, ‘rodeado de nubes de tristeza’” (Peretó Rivas, 2010). El hambre del mediodía trae consigo el recuerdo de todos los deleites pasados que se han perdido el emprender esta vida. Y el alma, atacada por una tal tristeza, tenderá a culpar a esa vida de tales pérdidas. El monje se verá inundado de nostalgia y de tristeza por los bienes perdidos, en el seno de las cuales nacerán espontáneamente, o serán introducidos sutilmente por el tentador, pensamientos que profundizarán esos sentimientos convirtiéndolos en hastío, desgano, ansiedad, y que invitarán paulatinamente a cambiar de vida, a renunciar a la vocación: “[El demonio del mediodía] añade a estas cosas también el recuerdo de su familia y del modo de vida anteriores y le representa la larga duración de la vida, poniendo ante sus ojos las fatigas de la ascesis; y, como se suele decir, pone todo su ingenio para que el monje abandone su celda y huya del estadio” (Evagrio Póntico, 1995). Si tenemos en cuenta entonces que estos “pensamientos” tienen que ver con valoraciones negativas de la vida emprendida, de los demás, de sí mismo y del bien espiritual, valoraciones que nacen en el seno de un estado afectivo signado por la tristeza, es decir, son en realidad juicios de la cogitativa; si además reparamos en que la cogitativa es un sentido interno con basamento orgánico en los centros superiores del cerebro⁴; y si, por último, atendemos a los datos de las neurociencias por los que nos anoticiamos acerca de las interrelaciones de activación entre los circuitos neuronales, y por los que llegamos a saber asimismo que los centros cerebrales del apetito y de la saciedad, como así también de las

⁴ Comentando el célebre caso de Phineas Gage, que tanto ha dado que hablar a las neurociencias, comenta Mario Caponnetto: “[No] hay juicio libre y, por ende, ejercicio adecuado del libre albedrío (potencia espiritual) ni actividad libre de nuestra conciencia moral (que es siempre un juicio de la razón práctica) sin el juicio sintético y particular de la cogitativa que es un sentido interno y que, por eso mismo, sólo puede operar mediando la indemnidad de ciertos órganos corporales. Entonces, ¿es muy aventurado sospechar que la lesión cerebral que sufrió Gage dañó su capacidad sensorceptiva y deterioró la capacidad de sus sentidos internos? El descubrimiento de Iowa ¿no confirma, acaso, la realidad de la *vis estimativa* o *cogitativa*, descubierta ya por Aristóteles, Avicena y Tomás de Aquino? ¿No habremos descubierto, finalmente, el órgano de la cogitativa? Pero, ¿lo hemos descubierto o sólo hemos precisado mejor su ubicación? ¿Acaso Avicena -y con él Santo Tomás- no sabían ya que estaba “en el medio de la cabeza”?” (Caponnetto, 2005)

emociones y de los afectos, se hallan en un sector del cerebro llamado sistema límbico, sector múltiplemente conectado a los centros superiores a los cuales envía señales al momento de, por ej., sentir hambre, a fin de que éstos últimos, *estimando* medios, instrumenten recursos para saciarlo; si tenemos en cuenta todo esto, decimos, podemos ir comprendiendo la dinámica de la acedia desde la consideración de la circularidad de la relación causal entre la cogitativa con su categoría central del *experimentum sui* (el monje tentado y obnubilado por el hambre y el cansancio, se cree incapaz de llevar esa vida), y las disposiciones apetitivas en sentido amplio.

En efecto, cuando arrecian el hambre y el cansancio, un *guiso de lentejas* puede hacerme olvidar quien soy y para qué he sido hecho, me puede llevar a infravalorar el “bien divino del que se goza la caridad”, y apartarme del camino que me lleva hacia él. El deseo que despierta dicho guiso puede sugerirme pensamientos falsos que me llevan a consumir el extravío: “Yo me muero ¿De qué me sirve la primogenitura?” (Gn. 25, 32). El hambre y el agotamiento me han hecho olvidar mi condición de hijo de Dios y de primogénito, o por lo menos me han llevado a *minusvalorarla*. Tal como la situación de la víctima de Empusa, un deseo inferior gana al alma que de esta manera se ofusca para verse a sí misma y a su bien.

Es importante subrayar que la fuerza subyugante que tienen los *logismoi* de la acedia en el alma, se la dan aquellos ‘apetitos postergados’ que se actualizan con toda su carga desiderativa hacia el mediodía, en que el hambre y el cansancio activan el circuito de ‘deseos insatisfechos’, sugiriendo renunciar a la vida emprendida. Así se explica la condición tematizada de los pensamientos de la acedia señalada por Forthomme. El centro temático alrededor del cual giran estos pensamientos, tiene que ver con una insatisfacción con la vida monacal y por tanto con ideas que sugieren la huida: existen mejores lugares, los hermanos no tienen caridad y “son negligentes y groseros”, el trabajo manual es desagradable, en otro lugar “puede encontrar fácilmente lo que necesita y ejercer un oficio más fácil de realizar y más rentable”, él hubiera podido ser útil en otros lugares, “La divinidad puede ser adorada en todas partes”, etc. (Evagrio Póntico, 1995; Agamben, 2002; Díaz, 2010). Estos pensamientos son por ello, tal como señala Casiano, “como una fiebre que vuelve periódicamente en torno a la hora sexta” (Peretó Rivas, 2010).

Aquella fuerza subyugante ha llevado a Peretó Rivas a comparar los *logismoi* acédicos con los pensamientos obsesivos de la moderna psicopatología. Si tenemos en cuenta que dicha fuerza abreva, repetimos, en lo que hemos llamado los ‘apetitos postergados’, y, por otro lado, atendemos –con las reservas ideológicas del caso- a lo que señalara Freud, quien afirma que las ideas obsesivas son expresión de los deseos reprimidos, tenemos que la comparación establecida por Peretó Rivas resulta oportuna y esclarecedora. En efecto, aquella ‘postergación’ podría pensarse como una forma de represión, aunque no patógena como lo sería para Freud, sino necesaria y saludable pues apunta, no tanto a aprisionar y sofocar los deseos, como a que éstos se ordenen, y se ordenen al Amor. Por ello los *logismoi* acédicos, aunque claramente asemejables a las ideas obsesivas y engendrados en una dinámica semejante a la que Freud apela para explicar estas últimas, no serían propiamente síntomas neuróticos nacidos de una represión patógena de los deseos (las ideas obsesivas de Freud) sino manifestaciones de una vida interior que, en camino hacia el cumplimiento de su vocación espiritual, experimenta todavía la contradicción de una sensualidad rebelde que busca que los bienes que ella persigue suplanten al bien espiritual.

La consideración de las observaciones e intuiciones psicológicas de Freud, y la posibilidad de retomarlas para explicar algunos fenómenos, debe siempre tener en cuenta la atmósfera ideológica con que se desarrollan teóricamente. En efecto, no existiendo para el fundador del psicoanálisis tales cosas como el bien y la vocación espirituales, la no satisfacción pulsional por ideales éticos y espirituales, es represión potencialmente patógena y nunca ordenación racional de deseos en vistas a un bien superior.

Desde una perspectiva diversa a la del psiquiatra vienés, podemos decir con André Louf que “Nuestros deseos –incluso los más inconfesables- solo existen para ser ordenados al Amor [...] El fin de la terapia espiritual es la ordenación de nuestros deseos” (Louf, 1986). Es por ello que utilizamos la sugerente expresión ‘deseos postergados’, y no la freudiana de ‘reprimidos’. En este camino de ordenación de deseos, el monje sufrirá la contradicción de sus apetitos y el tentador intentará agudizarla. Más el monje que persevera en el combate se verá premiado con “un estado apacible y un gozo inefable” (Evagrio Póntico, 1995).

Los remedios, a primera vista sencillos, que propone Evagrio Póntico contra la acedia tienen que ver, según creemos, con toda esta dinámica que venimos intentando desentrañar. Apelando a las facultades superiores del alma, Evagrio propone que la inteligencia se aplique a la meditación de la muerte, y la voluntad se aferre a las prácticas habituales de la vida monacal, perseverando y no abandonándolas bajo ningún aspecto. La meditación sobre la muerte contrarresta uno de los pensamientos acédicos más peligrosos: el que le representa al monje la larga duración de la vida. Dicha meditación pone al monje nuevamente frente al objeto realísimo de su esperanza y frente a su real condición. El pensamiento sobre la muerte contrarresta los efectos de la acedia puesto que, en tanto amenaza ciertísima de un fin inminente, interviene directamente en su consideración la facultad cogitativa que, como sabemos, mueve de modo inmediato los afectos. Se forma así un círculo virtuoso, pues los afectos que se han actualizado por la consideración meditativa de la muerte y su carácter de amenaza ciertísima de un fin inminente, refluyen, a su vez, en la valoración que realiza ahora la cogitativa de sí mismo y de la vida monástica: los trabajos de esta vida nada son en relación con la eternidad. Los afectos postergados que concurrían en la aparición de la acedia, pierden fuerza frente a esta realidad tan cierta y cercana. Esta meditación facilita, a su vez, la perseverancia en la vida dentro de la celda que es una consigna sobre la que Evagrio vuelve insistentemente. Sólo la perseverancia logrará que el nivel sentimental-emotivo (o sensitivo-apetitivo) se integre paulatinamente al nivel de la operatividad de la voluntad que adhiere a aquel bien real que la inteligencia le ha mostrado. Utilicemos el lenguaje de Karol Wojtyła y digamos que la decisión de la voluntad -que en el caso del monje evagriano debe consistir en permanecer en la celda- puede y debe controlar el dinamismo emotivo (Sanguinetti, 2006).

5. La acedia y la diversificación desiderativa.

Pero retrocedamos ahora un poco. Hemos diferenciado al pasar, el estado acédico que puede padecer un monje o un principiante en la vida espiritual, del que sufren aquellos que tienen el corazón diversificado en múltiples deseos por “vivir en la superficie de las cosas”.

Se trata de especies distintas de un mismo género. El rechazo del bien interior que caracteriza a la acedia, es común a todas. El corazón que aún no quiere una sola cosa, si

queremos utilizar la terminología kierkegaardiana, es la tierra fértil para la semilla de la acedia. Tierra fértil pero seca y pedregosa en la que sólo crecen espinas. La propia satisfacción instituida como precepto será el abono, en tanto una afectividad así configurada experimentará más frecuente e intensamente aquel rechazo del bien interior. Por ello el monje se impone como tarea la mortificación de su propia satisfacción, guardando su corazón como el labriego su tierra. Su tarea es lograr querer una sola cosa. Pero la afectividad que impone la propia satisfacción como precepto, se diversificará en múltiples deseos y así se derramará en los objetos de éstos, viviendo en la superficie de las cosas, y no de acuerdo a la profundidad que su misma naturaleza le demanda. La fórmula que Rudolf Allers utiliza para referirse al neurótico, expresa con precisión el drama que envuelve al alma que padece acedia: “Existiendo, es incorporado, por así decir, en este orden que él rehusa aceptar” (Echavarría, 2010).

Si, como señala el Padre Castellani, las tres clases de semillas malogradas de la parábola del sembrador son tres clases de hombres que fallan en la fe, el acedioso puede ser equiparado –en un intento por inteligir este drama singular tan precisamente formulado en el juicio de Allers- al tipo de hombre simbolizado en la semilla que cae en terreno pedregoso. Aquello que constituye el “factor” inmediato de su ruina se confunde con lo mismo que ha permitido su crecimiento y permanencia. En efecto, el sol que nuestra semilla busca al crecer es el mismo que termina abrasándola pues ella necesariamente buscará tomar de él la vida que no está preparada para recibir. La semilla en crecimiento está llamada a obtener su alimento de la luz solar (el llamado proceso de fotosíntesis). Ahora bien, esa misma luz, en sí misma fuente de vida, puede ser la que haga morir la planta si ésta no ha echado raíces. Vive en la superficie y así no tiene las raíces que el sol viene a vivificar. De este modo el sol que la atrae es el mismo que la asfixia. Éste la abrasa no porque él deje de ser fuente de vida o porque la naturaleza de la planta sea tal que la luz solar la lastime y destruya y necesite, para crecer y desarrollarse plenamente, un espacio al que no llegue la luz solar. El sol no deja de brindar su luz diáfana, su energía vital. La planta no cesa de buscar el sol porque la luz de éste es su necesidad vital más profunda. Sin embargo, el objeto deseado termina siendo la ruina del deseante. Cuando la planta reciba la vida que le brinda el sol no tendrá raíces para albergarla y será abrasada.

La metáfora utilizada por el Señor puede comprenderse como alusiva a la acedia si recordamos que ésta es “una interna desavenencia del hombre con lo que es” (Pieper, 1984) y, en este sentido, “un problema de *sordera*, pues quien la padece no escucha una ley natural, y tampoco escucha al *nous*, puesto que su espíritu se encuentra invadido por *logismoi* o pensamientos que lo sacan de sí, lo alienan y lo hacen vivir en la superficie de las cosas” (Peretó Rivas, 2010). Nuestra semilla, creciendo prematuramente y derramando hacia fuera con celeridad su “vida interior”, no sigue el proceso natural de una planta que necesita tiempo para echar raíces.⁵ Crece en la superficie y de esta manera la luz termina siendo su castigo. Al igual que el acedioso, hostigado por pensamientos pedregosos procedentes de “placeres corporales”⁶, sale cada vez más de sí derramándose en los objetos de deseo, vive en la superficie de las cosas y así el *nous*, la luz que lleva dentro, termina siendo su tormento. El suyo será un espíritu en perenne agonía. Ya sin alimento, como las raíces de la semilla evangélica, no morirá sin embargo, y sus gritos y quejidos aumentarán en ardor e intensidad mientras más se le niegue ese alimento. Nuestra planta, en un triste proceso de adaptación, crecerá ahora como espina.

Giorgio Agamben ha realizado importantes aportes para la intelección de este drama singular que padece el acedioso, aunque proponiendo una visión dialéctica del mismo que no suscribimos. No obstante, resulta esclarecedora, en el marco de nuestra aproximación a la parábola del Señor, su formulación del mismo: “Que el acedioso se retraiga de su fin divino, no significa, de hecho, que logre olvidarlo o que cese en realidad de desearlo. [...] la suya es la perversión de una voluntad que quiere el objeto pero no la vía que conduce a él y desea y yerra a la vez el camino hacia el propio deseo.” (Agamben, 2002). El acedioso,

⁵ “Aprovechando la poca tierra, la semilla [crecida en terreno pedregoso] comenzó de inmediato su período germinativo. Pero el sembrador se verá pronto defraudado. Las delicadas raíces de los tallitos, que tratan de abrevarse en la tierra, buscando la humedad que contrarreste los ardores del sol, no lo logran. El fondo pedregoso forma un muro impenetrable. Precisamente lo que los perjudicó fue su nacimiento prematuro y su desarrollo acelerado.” (Sáenz, 2003)

⁶ Deliberadamente entrecomillamos aquí esta expresión para significar el uso que hace Santo Tomás de la misma al hablar del hastío de los bienes espirituales, en el marco de su estudio acerca de la desesperación y su relación con la acedia. El aquinense cifra en la infestación de los afectos por los placeres corporales, la causa del hastío de los bienes espirituales y de su infravaloración en tanto que bienes. La conflictividad desiderativa que se halla en el fondo de la acedia está expresada aquí por el Doctor Angélico.

como la planta de la semilla del sembrador evangélico, no puede dejar de buscar aquello que se ha hecho incapaz de recibir.

La aversión frente al bien que caracteriza a la acedia puede comprenderse a la luz de estos conceptos. La visión del bien lastima los ojos del acedioso. Sin embargo, no puede dejar de mirar ese bien cuando pasa frente a él, no puede evitar fijar su atención, estudiar sus movimientos. El sol magnetiza invenciblemente los ojos, los cuales, aplicados y habituados a la visión de luces intermitentes y opacas, son heridos por la luminosidad fulgurante del astro rey.

6. Conclusiones

Digamos en suma que este disgusto frente al bien interior que caracteriza a la acedia, procede siempre de una valoración del mismo que está teñida por las pasiones de la sensualidad. Pero mientras en la acedia monacal dicho movimiento es generalmente transitorio y su aparición precisa a una hora del día nos la ha hecho entender como una condición que tiene que ver con una reactivación momentánea de los apetitos postergados, en la segunda especie de acedia que estamos estudiando, este movimiento rebelde de la carne se ha consolidado y ha, por así decir, “triunfado” ya sobre las aspiraciones del espíritu, ha modelado el alma.⁷ Se ha rechazado el bien espiritual y, por tanto, su sola presencia provoca tristeza y aún odio pues recuerda al acedioso su real condición, la que él, seducido y conquistado por los bienes de la sensualidad, ha rechazado. Sin embargo, aun cuando el acedioso rechace su condición de ser espiritual, no por ello deja de tenerla. Recordemos nuevamente la fórmula de Allers “Existiendo, es incorporado, por así decir, en este orden que él rehusa aceptar”. Se trata, en efecto, de una interna desavenencia del hombre con lo que es, como ha señalado Pieper. La depresión es la manifestación y el resultado patológico de esta contradicción. Ella arremete con toda su carga de tristeza, tedio y desesperación cuando el acedioso sin quererlo se vuelve sobre sí mismo: es ese el

⁷ Esta idea está expresada por Santo Tomás en el artículo tres de la cuestión acerca de la acedia. Preguntándose si ésta es pecado mortal, concluye: “El movimiento de la acidia se da a veces solamente en la sensualidad por la repugnancia de la carne hacia lo espiritual, y en este caso es pecado venial. Otras veces, por el contrario, llega hasta la razón, consintiendo en la huida, el horror y la repulsa del bien divino, prevaleciendo del todo la carne sobre el espíritu. En este caso es evidente que la acidia es pecado mortal” (II-II, q. 35, a. 3)

momento en que el vacío se hace evidente. La ‘neurosis dominguera’ de Frankl tiene que ver, sin dudas, con esta condición pues la misma aparece cuando, al llegar el domingo y hacer un alto en el trabajo cotidiano, las personas se hacen conscientes del vacío interior. La huída, la inestabilidad, la verbosidad y todos los ‘pecados derivados de la acedia’ que enumera Santo Tomás, se explican a la luz de la necesidad que tienen el acidoso de huir de sí mismo.

Las valoraciones del bien interior características de la acedia se vinculan directamente al autoconcepto o *experimentum sui*, sobre cuyo papel en la dinámica psíquica de la acedia hemos venido insistiendo. El acidoso se comprende de acuerdo al objeto de su gozo. De este modo, se entiende que la valoración del bien interior sea negativa: dicho bien constituye, si queremos emplear la terminología cognitivista de Aaron Beck, un ‘menoscabo al patrimonio personal’ (autoconcepto o *experimentum sui*), pues “las cosas y sucesos son evaluados –de acuerdo a este psicólogo- para averiguar si importan una restricción, una amenaza o un menoscabo a este patrimonio. Lo que se percibe como un agregado al patrimonio personal despierta sentimientos positivos, por ej., alegría; en cambio la opinión de que algo pudiera ser restado a aquél conduce a reacciones y sentimientos negativos” (Kriz, 2007)

Las valoraciones distorsionadas del bien espiritual que realiza el acédico, tienen que ver con sus elecciones existenciales a favor de los deseos inferiores. Dichas elecciones, en tanto la persona tiende a comprenderse a sí misma a partir de los objetos en que ha puesto su gozo (“a partir de los entes que no son él”, como diría Heidegger [Heidegger, 2007])⁸,

⁸ No es antojadiza la mención del metafísico alemán. Aun cuando las conclusiones de su analítica existencial tengan un tenor claramente nihilista, las magistrales descripciones fenomenológicas que realiza del *Dasein caído*, y de su *existencia impropia o inauténtica*, parecen calcadas de las que realizaran acerca de la acedia Evagrio Póntico, Casiano y Santo Tomás, entre otros. Más aún, el olvido de la condición de ser-para-la-muerte en que cifra Heidegger la causa de la existencia inauténtica, no puede sino recordar la acepción original del término acedia, acepción ciertamente vinculada a la significación patrística y medieval de la misma y por la cual nuestro término designaba, ya entre los griegos, una falta de preocupación frente al hecho de la muerte manifestada en una incapacidad de guardar duelo, según nos anoticia Peretó Rivas. Esta falta de preocupación indica una crisis interior que tiene que ver con no reconocer el propio origen y la propia identidad. El acidoso es sordo frente al mensaje de la muerte, huye –como señala Nicola Abbagnano al exponer el sentido de la existencia inauténtica heideggeriana- de la consideración de la “posibilidad absolutamente propia, incondicionada e insuperable del hombre” (Abbagnano, 2004). Hay en él una “duda

configuran un autoconcepto (*experimentum sui*) que será el que finalmente determinará aquellas valoraciones. He aquí el proceso sensitivo-afectivo circular subyace a la acedia.

dramática acerca de su verdadera identidad” (Peretó Rivas, 2010). Tal como quien se halla inmerso en la existencia inauténtica de Heidegger, la acedia se caracteriza inicialmente por una fuga, y una fuga frente a la muerte como realidad que pone al hombre frente a lo que realmente es. Que la muerte signifique para Heidegger, la forma última de la radical nihilidad de la existencia, y para los autores medievales ocupados en la acedia, el paso a la eternidad, es sin dudas una diferencia fundamental, pero que forma parte de una discusión ulterior que tiene que ver, según creemos, con una diversa actitud frente al cosmos. Se trataría, si se quiere, de dos caminos que se juntan para separarse, y separarse en la bifurcación última.

Referencias bibliográficas

- Abbagnano, Nicola (1994). *Historia de la Filosofía. Volumen 3*. Barcelona: Hora, S.
- Agamben, Giorgio (2002). *Estancias*. Madrid: Editora Nacional
- Aristófanés (2008). *Ranas*. Buenos Aires: Losada
- Caponnetto, Mario (2005). Las dificultades de la psicología científica. En <http://www.e-aquinas.net/epoca1/la-psicologia-ciencia-del-alma/>
- Castellani, Leonardo (1997). *El evangelio de Jesucristo*. Buenos Aires: Vórtice
- Díaz, Armando (1996). *Los ángeles y el demonio del mediodía*. Santa Fe de la Veracruz: Centro de Estudios San Jerónimo
- Echavarría, Martín (2002). 'Experimentum', evaluación de lo particular e inclinación afectiva en Santo Tomás. XXVII Semana Tomista. <http://cablemodem.fibertel.com.ar/sta/xxvii/programa.htm>
- Echavarría, Martín (2009). *La praxis de la psicología y sus niveles epistemológicos según Santo Tomás de Aquino*. La Plata: Ed. UCALP
- Echavarría, Martín (2010). *Corrientes contemporáneas de psicología*. Barcelona: Ed. Scire.
- Filóstrato (1992). *Vida de Apolonio de Tiana*. Madrid: Gredos
- Frankl, Viktor (1990). *Ante el vacío existencial*. Barcelona: Ed. Herder
- Frankl, Viktor (2000). *Fundamentos y aplicaciones de la Logoterapia*. Buenos Aires: Ed. San Pablo
- Heidegger, Martín (1997). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria
- Kierkegaard, Sören (1979). *La pureza del corazón es querer una sola cosa*. Buenos Aires: Ediciones La Aurora
- Kriz, Jürgen (2007). *Corrientes fundamentales en psicoterapia*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- Louf, Martín (1986). Algunas trampas en psicología monástica. *Cuadernos Monásticos*, XXI (1986) n° 77, 193-205

Peretó Rivas, Ruben (2010). Acedia y depresión. Entre pecado capital y desorden psiquiátrico, en *IV Jornadas Nacionales de Filosofía Medieval*, Academia Nacional de Ciencias, Buenos Aires.

Pieper, Josef (1984). *Antología*. Barcelona: Ed. Herder

Póntico, Evagrio (1995). *Tratado Práctico a los monjes. Exhortación a una Virgen. Sobre la oración*. Madrid: Ed. Ciudad Nueva

Sáenz, Alfredo (2003). *Las parábolas del evangelio según los Padres de la Iglesia. La siembra divina y la fecundidad apostólica*. Buenos Aires: Ed. Gladius

Sanguinetti, Juan José (2006). *Voluntad y Sentimientos: una distinción difícil. XXXI Semana Tomista*. <http://cablemodem.fibertel.com.ar/sta/xxxi/lunes.htm>.

Tomás de Aquino (1998). *Suma de Teología*. Madrid: BAC

Vegh, Isidoro (s/f). Duelo, acidia y melancolía. En <http://www.efba.org/efbaonline/vegh-27.htm>