

El tratado *De acidia* de Alejandro de Hales y su recepción de Aristóteles

Resumen: Alejandro de Hales, maestro franciscano de la Universidad de París en la primera mitad del siglo XIII, no es un autor que haya sido estudiado con demasiada frecuencia en las últimas décadas. Sin embargo, sus obras, entre las que se destaca su voluminosa *Summa Theologica*, revelan no solamente profundidad especulativa, sino también una inteligente recepción de las fuentes clásicas, patristicas y medievales. En la *Summa*, dedica la *Inquisitio tertia* a tratar las especies de pecados actuales, y es en la cuestión 1 de la segunda sección del tratado cuarto donde incluye un *titulus* dedicado a la acedia, en el que luego de precisar la definición de este vicio, discute acerca de su condición de pecado. El propósito de esta comunicación es exponer y comentar el concepto de acedia que propone Alejandro, haciendo hincapié en la recepción de algunos conceptos aristotélicos que allí se manifiesta, a través de una aproximación etimológica, una aproximación conceptual y su ubicación en un género determinado. La conclusión permitirá determinar que, para Alejandro como para los Padres del Desierto, la acedia es el desorden de la espiritualidad que impide que el monje o el religioso alcancen la contemplación. En el caso de Evagrio Póntico, el impedimento estará personalizado en un *logismos* o pensamiento malvado detrás del cual se esconde un demonio; y en el caso de Alejandro, en cambio, será un pecado consistente en una profunda tristeza que lentifica y entumece las fuerzas espirituales.

Palabras clave: Acedia, Alejandro de Hales, Evagrio Póntico, tristeza.

Abstract: Alexander of Hales, a Franciscan master in the University of Paris in the XIII century, has not been recurrently studied in the last decades. However, his works, among which the extensive *Summa Theologica* stands out, reveal not only speculative depth but also a wise reception of classical, patristic and medieval sources. In said work, he dedicates the *Inquisitio tertia* to the treatment of the kinds of current sins, and in the first question of the second part of the fourth treatise he includes a *titulus* dedicated to acedia. After defining this vice, he continues to discuss its condition of sin. The purpose of this article is to present and comment on the concept of acedia proposed by Alexander, highlighting the reception of some Aristotelian concepts found in Alexander's work through an etymological approximation, a conceptual approximation and its placement within a given genre. The conclusion allows us to determine that, for both Alexander and the Desert Fathers, acedia is a spiritual disorder that prevents the monk or man of God to reach contemplation. For Evagrius Ponticus, the impediment is personified in a *logismos* or evil thought behind which the devil hides. For Alexander, on the other hand, it is a sin that consist of a profound sadness that slows and numbs the spiritual strength.

Keywords: Acedia, Alexander of Hales, Evagrius Ponticus, sadness.

Alejandro de Hales, maestro franciscano de la Universidad de París en la primera mitad del siglo XIII, no es un autor que haya sido estudiado con demasiada frecuencia en las últimas décadas. Sin embargo, sus obras, entre las que se destaca su voluminosa *Summa Theologica*, revelan no solamente profundidad especulativa, sino también una inteligente recepción de las fuentes clásicas, patrísticas y medievales.

En esta obra, dedica la *Inquisitio tertia* a tratar las especies de pecados actuales, y es en la cuestión 1 de la segunda sección del tratado cuarto donde incluye un *titulus* dedicado a la acedia, en el que luego de precisar la definición de este vicio, discute acerca de su condición de pecado.

En esta comunicación me dedicaré a exponer y comentar el concepto de acedia que propone Alejandro, haciendo hincapié en la recepción de algunos conceptos aristotélicos que allí se manifiestan. Para ello, dividiré la exposición en tres partes: una aproximación, etimológica, una aproximación conceptual y la ubicación genérica de la acedia.

1. Aproximación etimológica

Es notable que los tratados medievales acerca de la acedia dediquen un espacio más o menos importante de la discusión a tratar la etimología del término. Pareciera que estos autores estaban particularmente interesados en rastrear el origen de una palabra que no les resultaba familiar y en el que, quizás, esperaban encontrar elementos de peso que les permitieran acercarse de un modo más preciso al concepto.

Si bien en la actualidad conocemos que el término se originó en el *akedos* griego, que significa descuido o negligencia, especialmente hacia la sepultura de los muertos, en el Medioevo las raíces etimológicas que se le adjudicaban eran muy diversas¹. San Alberto Magno, por ejemplo, dirá que proviene de *axos*, que significa quedarse sin voz, y Tomás de Aquino considera que su origen es el término latino *acidus*, pertinente para el caso, puesto que la acedia produce, según el Angélico, una “acidez en la mente” o una frialdad para

¹ Sobre el origen y significado del término *acedia* como *akedos* puede verse: B. FORTHOMME, *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression: histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie*, Paris, Synthélabo, 2000, y R. PERETÓ RIVAS, “Las mutaciones de la acedia. De la Patrística a la Edad Media”, *Studium* 27 (2011) 159-173.

hacer el bien². Alejandro de Hales dedica el primer capítulo de su tratado a determinar la etimología correcta del término.

La primera posibilidad que plantea es que su origen sea el verbo *acediere*, según aparece en un texto del *Eclesiástico* (6, 26): “Subice humerum tuum et porta illum, et ne acedieris in vinculis eius”, y que significa fastidiar o irritar³. Pero descarta rápidamente este origen y se inclina más bien por el término *acredine*, es decir, acidez. No aduce Alejandro razón científica alguna para sostener su afirmación, sino que se basa en dos motivos de otro tipo. El primero –que no hace explícito, pero que considera acertado– es la similitud fonética de ambos términos: *acedia* y *acredine* y el segundo, la concepción medieval de la acedia, transmitida fundamentalmente por vía monástica, según la cual la acedia constituye una suerte de pereza relacionada principalmente con las actividades espirituales.

Alejandro se apoya en un texto del libro de los *Proverbios* (10, 26) para sostener su hipótesis. Allí se dice: “Sicut acetum dentibus et fumus oculis, sic piger iis qui miserunt eum, in via”, lo que la biblia de Jerusalén traduce de este modo: “Como vinagre para los dientes y humo para los ojos, así es el perezoso para quien lo envía”. Se trata de una comparación en la cual los términos son pereza y acidez. Es decir, para el texto bíblico, el perezoso se comporta con respecto a su superior del mismo modo en que se comporta el vinagre, es decir, lo ácido con los dientes: los arruinan. Así como las sustancias ácidas en los cuerpos, así la acedia también provoca un daño en el alma de la persona.

Dos aspectos debemos considerar en este punto. En primer lugar, el motivo por el cual el Doctor Irrefragable asocia la *acidez* con la *pereza*. Como ya indiqué más arriba, la acedia, que había desaparecido del listado de los vicios capitales enumerados por san Gregorio Magno y que, en el elenco transmitido por Casiano había sido sutilmente asimilada a un desgano o desánimo en la participación de la vida cenobítica, durante la Alta Edad Media se asocia directamente a la pereza cuando ésta se refiere a las actividades litúrgicas o relacionadas con la vida de oración o piedad monásticas. En la mentalidad de

² TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, II-II, q. 35, a. 1. c. Para el caso del Doctor Universal, ver: ALBERTO MAGNO, *Summae Theologiae*, II, tract. XVIII, q. 118, a.1, *ad ultimum* (ed. Borgnet, Paris, L. Vivès, 1895, t. 33, p. 370).

³ Cf. ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica*, II, II libri, inq. III, tract. IV, sect. II, quaest. I, tit. IV, cap. 1 - 559 (ed. B. Marrani, t. III, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, 1930). En adelante, se citará en todos los casos esta edición de la obra de Alejandro, mencionando solamente el capítulo y el número de la edición crítica. Si fuera necesario, se añadirán las otras referencias.

los medievales, entonces, el término *acedia* remite de un modo directo a la *pe-reza*. Y es así, entonces, que Alejandro encuentra en el pasaje de los *Proverbios* la confirmación de este supuesto, pues allí aparece asociado a la holgazanería un término que, fonéticamente, se asemeja a *acedia*. Por cierto, esta semejanza no aparece ni en el texto hebreo, que utiliza el equivalente a *vinagre*, ni en el texto griego de la versión de los LXX, que utiliza *ómphax*, es decir, *uvas verdes* para hacer referencia al ácido. Además, si bien en el caso de la biblia hebrea la alusión corresponde a la pereza, en el caso de la griega, la traducción usa el “comodín” *paranomía*, es decir, crimen o transgresión de la ley en general⁴. Estos datos confirman, entonces, la carencia de base científica para la etimología que Alejandro y la mayoría de los medievales atribuyen a la acedia.

El segundo aspecto es el tipo de mal que infiere la acedia al alma en analogía al que produce el vinagre en los dientes. Alejandro considera que se trata de un daño semejante al causado por el ácido ya que, a partir de él, el alma se encuentra sin fuerzas y desanimada –*taedet* dice el texto– para enfrentar el bien espiritual arduo. La idea permanece siempre la misma: la acedia es un desgano con respecto al bien sobrenatural, pero no es claro el motivo por el cual esta experiencia se asocia a la acción del vinagre sobre los dientes. En este último caso, lo que ocurre es que el ácido modifica el pH de la saliva, desmineralizando el esmalte dental y dejando de esa manera a los dientes más débiles y proclives a las caries. Para la experiencia cotidiana de los medievales, el vinagre es la causa de la destrucción de los dientes. En la misma línea, ¿podríamos decir que la acedia es la causa de la destrucción del alma? Lo es, pero también lo es cualquier otro pecado. No encuentro, por eso mismo, ninguna relación que vincule de un modo particular a la acedia con la acidez de algunas sustancias, más allá, claro está, que la similitud fonética.

Sin embargo, Alejandro de Hales busca precisar el *nocumentum* o daño que provoca la acedia al alma. Una primera idea que pareciera encontrarse en toda la argumentación de un modo más o menos explícita es que la acedia rodea a todo pecado, porque “en todo pecado mortal hay tedio hacia algún precepto”, escribe⁵. Y propone algunos ejemplos: quien peca de envidia, tiene tedio hacia la caridad, y quien peca de soberbia, contra la humildad. Es así que fácilmente el autor puede identificar a la acedia como un obstáculo que se interpone en la consecución de un bien que, en el caso de los ejemplos aporta-

⁴ Cf. *La Bible d'Alexandrie. Les Proverbes*, ed. David-Marc d'Hamonville, Paris, Cerf, 2000, p. 223 y 84.

⁵ Cf. ALEJANDRO DE HALES, *S. Th.*, cap. 1 - 559, 1.

dos, serán la virtud de la caridad y la virtud de la humildad. Se trata, por eso mismo, de bienes espirituales particularmente difíciles de alcanzar. Por ello dictamina que la acedia es con respecto al bien espiritual laborioso, o sea, al bien que exige esfuerzo y trabajo para su consecución⁶.

Pareciera, sin embargo, que se está aplicando la acedia a un conjunto demasiado amplio de pecados y que, de ese modo, pierde especificidad y la comprensión del concepto se desvanece. A fin de evitar este hecho, Alejandro hace algunas precisiones necesarias con respecto a lo que debe entenderse por “bien espiritual”, que es al cual la acedia daña. Y considera que puede ser tomado en dos sentidos: uno amplio y otro estricto. En el primero, la referencia es hacia todos los preceptos y prohibiciones divinas. Tal como había afirmado al inicio mismo del capítulo, la acedia tiene que ver con todos los pecados. Pero en un sentido más ajustado, la acedia se refiere a aquellas obras que ordenan el alma hacia Dios por sí mismas, tales como “orar, salmodiar o leer”.

Es en este punto, hacia el final del capítulo primero del título que estoy considerando, que Alejandro incluye una referencia que considero particularmente significativa. Hace mención de una opinión que san Bernardo incluye en su tratado *Vitis mystica*. Allí, en el capítulo XIX, define la acedia como “quendam torporem incutit animo”, pero se trata de una lentitud o desgano especialmente grave. El mismo Bernardo explica que el alma presa de la acedia llega a considerar insípidos todos los ejercicios espirituales, abominando orar, leer, meditar, pero también repercute en los ejercicios corporales, ya que la persona afectada por la acedia llega a rechazar el alimentarse, quedando muchas veces en las puertas de la muerte: “Vitae fastidium habentes morte finire desiderant”⁷. Alejandro, sin reportar esta descripción, simplemente asevera que la acedia se opone al gozo de la mente, que es la contemplación.

La referencia a la obra de Bernardo de Claraval es significativa en tanto indica una de las fuentes de Alejandro, pero, además, porque establece la oposición entre acedia y contemplación. Es ésta, justamente, la característica más notable de este vicio según Evagrio Póntico, Padre de la Iglesia que se dedicó particularmente a estudiarla. El monje atacado por el *logismos* de la acedia vive en continuo movimiento, siendo incapaz de permanecer en su celda, pues siempre encuentra motivos para salir de ella. Y no es el caso solamente de los movimientos físicos, sino que también su mente vaga de un pensamien-

⁶ ALEJANDRO DE HALES, *S. Th.*, cap. 1 - 559, *ad obiecta*: “Circa ergo bonum spirituale laboriosum vult ipse quod sit acidia”.

⁷ S. BERNARDO DE CLARAVAL, *Vitis mystica*, c. XIX; PL 184, 674-675.

to a otro, estando impedido, de este modo, de hacer oración⁸. Se trata de una actitud completamente opuesta a la contemplación. De esta manera, entonces, sin explicitarlo de un modo claro, pero con una referencia precisa, Alejandro de Hales ubica a la acedia dentro de un esquema de vicios y virtudes que proviene de la larga herencia patristica.

2. Aproximación conceptual

Alejandro de Hales se preocupa por encontrar, más allá de los aportes etimológicos, una definición de acedia capaz de expresar convenientemente su esencia. No propone él mismo una definición novedosa, sino que prefiere discutir las definiciones ya existentes y destacar, en cada una de ellas, los elementos más salientes. En el ámbito académico medieval, eran cuatro los conceptos de acedia que se manejaban. El primero, originado en san Agustín, afirma: “Acidia est taedium interni boni”. El segundo, de Ricardo de San Víctor, dice: “Acidia es torpor mentis bona negligentis inchoare”. El tercero, de Juan Damasceno: “Acidia est tristitia aggravans”. Y el cuarto, de los maestros, sostiene: “Acidia est diffidentia implendi mandata”.

La característica que poseen estas definiciones en común es que todas ellas son válidas en tanto se refieren al mismo fenómeno desde perspectivas temporales diferentes. Si la causa es un mal presente, la acedia es definida como *tristeza que apesadumbra*; si se trata de un bien en el pasado que se percibe como un mal porque es difícil de alcanzar, la acedia es *tedio del bien interno conferido por Dios*, y si la causa es un mal en el futuro, es *lentitud de la mente que la hace negligente para obrar el bien*⁹. Alejandro considera, sin embargo, que es la definición de Juan Damasceno la que mejor perfila la esencia de la acedia, que pertenece al género de la tristeza, y por eso es *tristitia aggravans*. Las otras dos definiciones estarían, de alguna manera, implícitas en esta última. En efecto, el bien interno que es percibido como difícil de conservar con el ejercicio de la virtud es causa antecedente de tristeza, y aquel que está triste y apesadumbrado consecuentemente actúa el bien de forma negligente.

Pero se hace necesario profundizar aún más el concepto de acedia. ¿De qué tipo de tristeza se trata? Es verdad que se incluye una adjetivación relevante: *aggravans*, es decir, grávida o que apesadumbra y aplasta a quien la

⁸ EVAGRIO PÓNTICO, *Traité pratique*, c. 14, ed. Antoine Guillaumont et Claire Guillaumont, Paris, Cerf, 1971 (Sources Chrétiennes, pp. 170-171).

⁹ Cf. ALEJANDRO DE HALES, *S. Th.*, cap. 2 - 560, *solutio*.

sufre. Pero no es este aspecto el que Alejandro profundiza, sino que prefiere especificar a la tristeza en relación a la causa que la produce. Ésta es un bien espiritual al que se percibe como laborioso y difícil y por ese motivo –la dificultad de alcanzarlo–, se produce la tristeza¹⁰. Este concepto de acedia, que ciertamente no sería privativo del maestro franciscano, sino compartido por la mayor parte del ámbito académico de su época, ayuda a comprender algunos aspectos secundarios del tema. En primer lugar, la identificación de la acedia con la pereza, puesto que se trata de un desgano para acometer una tarea difícil. Así como es perezoso quien no emprende un determinado trabajo a fin de alcanzar un bien material, así lo es quien tampoco se ocupa de trabajar para alcanzar el bien espiritual. En el primer caso, se tratará de evitar el trabajo físico; en el segundo, el obrar virtuoso o la vida de oración. Este pasaje de la *Summa Halensis*, entonces, ofrece una fundamentación teológica que va más allá de las que podemos encontrar en autores espirituales. Si bien hay que ser cuidadosos en aclarar que en ningún punto califica a la acedia como *pigritia*, sin embargo, el concepto que le atribuye justifica la adscripción.

En segundo lugar, podemos preguntarnos por qué, si se trataba de un bien espiritual arduo, era necesario alcanzarlo. En efecto, Alejandro da por supuesta en todo momento la tendencia insoslayable del hombre hacia la consecución de ese fin. Considero, sin embargo, que esta vida de tensión se da de un modo mucho más pronunciado y necesario en la vida monástica y religiosa, y no tanto así en la vida del seglar. Quizás sea por esto que en el ámbito medieval se consideraba a la acedia como un pecado propio de los religiosos. San Bernardo lo dice de un modo explícito en la obra recién citada: “Este vicio aflige máximamente a los religiosos, pero a los seglares muy poco, y si es un vicio, no lo advierten”¹¹.

Pero, desde mi perspectiva, el aspecto más importante que se desprende de estas distinciones del Doctor Irrefragable es que reconoce en la acedia el mal que le adviene al hombre como resultado de una continua tensión hacia un ideal elevado y difícil de alcanzar. Se trata de una especie de cansancio en el deseo de superación personal, ya que este ideal implica un esfuerzo constante que, aparentemente, no produce frutos, puesto que el bien espiritual, en cuanto tal, es imposible de alcanzar en su totalidad. Es este, sin duda alguna, el núcleo de la acedia, al menos tal como fue comprendida en el Medioevo, y acarrea consigo una fuerte carga de frustración, pues el religioso que ha elegido una vida de perfección y descubre, en la mitad de su camino, que le

¹⁰ Cf. ALEJANDRO DE HALES, *S. Th.*, cap. 2 - 560, *ad obiecta* 2.

¹¹ S. BERNARDO DE CLARAVAL, *Vitis mystica*, c. XIX; PL 184, 674.

resulta imposible lograr ese ideal que se había fijado, se ve naturalmente invadido por un sentimiento de decepción que le provoca una tristeza tal que san Bernardo asegura que es peligrosa para la vida: *Morte finire desiderant*, decía¹². Los testimonios de autores medievales contemporáneos a Alejandro permiten entrever que era ésta una situación que tenía cierta recurrencia¹³.

En el fondo, considera Alejandro, se trata de un sentimiento de desesperación que oprime al monje: “Videt ipsum (bonum difficile et laboriosum) et aestimat se non posse perficere illud et implere perseverando in illo, diffidit”¹⁴. La persona desconfía y desespera de poder alcanzar el fin que se había propuesto y en este sentido puede aceptarse la cuarta de las definiciones que había propuesto al inicio del capítulo, según la cual *acedia est diffidentia*, pero aclarando que la desconfianza es, en realidad, un derivado de la acedia, pues surge como consecuencia de la tristeza. En concreto, entonces, la acedia es tristeza, y la tristeza provoca desesperación. Esta precisión de Alejandro proyecta también una primera respuesta a la hora de hablar de los remedios de la acedia o, en otras palabras, de las virtudes que se oponen a este mal. Pareciera, luego de la descripción que he realizado, que la virtud encargada de contrarrestar en el hombre su desgano para obrar el bien fuera la fortaleza. En efecto, ella lo haría levantarse y recobrar fuerzas para no cejar en su propósito. Sin embargo, si así fuera, la acedia debería consistir justamente en ese desánimo pero, como vimos, éste es consecuencia de la tristeza que es en lo que, concretamente, consiste la acedia. Por lo tanto, la virtud, o la actitud, que se opone a la acedia, es la alegría, y es en ella en la que consistirá su remedio.

3. El género de la acedia y la discusión con Aristóteles

En este último apartado, Alejandro se propone determinar cuál es el género de la acedia y, para eso, recurre a una definición aristotélica, aunque deba discutir con ella. Lo que busca el autor es incluir a la acedia dentro del género de las pasiones, y por ello, en primer lugar, debe determinar su especie para

¹² Cf. nota 7. Señalo en este punto que este aspecto de la acedia merece ser estudiado en respuesta al siguiente cuestionamiento: la tristeza que es casada por la acedia, ¿se refiere solamente a la dificultad en la consecución del bien espiritual? ¿No será posible encontrar un análogo para esa misma dificultad en relación a los bienes materiales?

¹³ Cf., por ejemplo, los casos de Hugo de Miramar y de Adam Scott. Ver: R. PERETÓ RIVAS, “La acedia y el *transitus* monástico en el siglo XII”, *Teología Espiritual* 55/165 (2011) 313-324.

¹⁴ Cf. ALEJANDRO DE HALES, *S. Th.*, cap. 2 - 560, *ad obiecta* 3.

luego referirla a un género. Y es en este punto donde aparece una precisión de particular interés. Dice Alejandro: “Acidia est tristitia”¹⁵. Es verdad que en los capítulos anteriores había tratado a la acedia como *tristitia aggravans*, considerando que era ésta la mejor definición que le cabía. Se trataba, sin embargo, de una tristeza calificada que no suponía, al menos a simple vista, como un encuadramiento genérico o específico. En este caso sí aparece ya de un modo definitivo la afirmación alejandrina: la acedia es tristeza.

El interés aquí consiste en que este pronunciamiento implica que Alejandro sigue de un modo puntual la doctrina de san Gregorio Magno que, en su calificación de los siete vicios capitales, reemplaza a la acedia por la tristeza, provocando que aquella desaparezca del vocabulario y del universo teológico medieval¹⁶. Sin embargo, para Evagrio Póntico, ésta se distingue claramente de la tristeza. En el *Tratado de los ocho pensamientos*, Evagrio define a la tristeza como “una derrota del alma que proviene de los pensamientos de cólera, porque la cólera es una exigencia de venganza, y una venganza frustrada produce tristeza”¹⁷. De ese modo, la tristeza como frustración está ligada a la nostalgia de un pasado que ya no es más, y un futuro que todavía no es. Lo que provoca la tristeza es la certeza del *nunca más*, y la conciencia de que lo que se acabó, se acabó para siempre.

Esta experiencia, ciertamente, no se identifica con la acedia –al menos tal como la entiende Evagrio–, en la que no se encuentra la relación con el pasado que es propia de la tristeza. E inversamente, en la tristeza no aparece el *odio*, que es un elemento esencial de la acedia. Evagrio la caracteriza como el “odio a la celda”. Y por eso puede ser llamada *aburrimiento*, en tanto *ab horrere*, es decir, aborrecer u odiar. El otro, o lo otro, no solamente no consuela, sino que entristece, y por ello se lo aborrece. El *logismos* de la acedia es la convicción de que la caridad, o *agapé*, ha desaparecido. Y por eso, la caridad puede ser uno de los remedios más importantes de la acedia en tanto freno al irascible¹⁸.

Alejandro de Hales, encuadrado en la tradición gregoriana, considera a la acedia como una especie de tristeza y busca entonces adjudicarle un género remoto. El único que pareciera ser el adecuado es el de *pasión*. Es aquí donde

¹⁵ ALEJANDRO DE HALES, *S. Th.*, cap. 3 - 561.

¹⁶ GREGORIO (*Morales sur Job*, ed. Mac Adriaen, Paris, Cerf, 2009 [Sources Chrétiennes, 525], XXXI, 45, 87) escribe: “[...] septem nimirum pricipalia uitia, de hac uirolenta radice proferuntur, scilicet inanis gloria, inuidia, ira, tristitia, auaritia, uentris ingluuias, luxuria”.

¹⁷ EVAGRIO PÓNTICO, *De octo spiritibus malitiae*, XI, 1; PG 79, 1150.

¹⁸ EVAGRIO PÓNTICO, *Traité pratique*, n. 38.

entra la definición aristotélica de las pasiones, reportada por el Damasceno, que parecería excluir la acedia. En efecto, el Estagirita afirma: “Dico autem passiones ex quibus universaliter sequitur delectatio vel tristitia”¹⁹. Por lo tanto, la tristeza sigue a la pasión, como su consecuencia, pero no es la pasión misma.

Alejandro responde diciendo que la tristeza en algunos casos es el término de una pasión y, en otros, es la pasión misma. Aristóteles hace referencia a la delectación o la tristeza que se experimentan luego de transcurrida la pasión. El texto de la *Ética* menciona varias pasiones –lo que no es reportado en la *Summa Halensis*–, por ejemplo, la envidia y la ira, cuyo término será la tristeza, y la amistad y la misericordia, cuyo término será el gozo. Es por eso que la objeción, hasta aquí, parece sólida, en tanto que la tristeza no sería más que el fruto que se obtiene una vez que la pasión propiamente dicha ha desaparecido.

Pero, afirma Alejandro, la tristeza y el gozo son también pasiones, aunque no es muy explícito a la hora de ofrecer una argumentación rigurosa al respecto. Escribe: “El alma a veces se mueve huyendo o deseando, y cuando alcanza su fin, este término se dice tristeza. Por tanto, la tristeza se puede decir de la pasión y del término de la pasión”²⁰. No parece, en realidad, muy convincente. Más bien, refuerza la objeción de Juan Damasceno. La única razón que puede encontrarse en este capítulo que sostenga la idea de la acedia como pasión es la autoridad del mismo Padre sirio que, en *De fide orthodoxa*, habla de la tristeza como pasión, razón que Alejandro reporta en el *sed contra*²¹. Pero, por parte del franciscano, no se introduce ninguna otra mención o argumento.

Conclusiones

Esta primera parte del tratado sobre la acedia de Alejandro de Hales, entonces, ofrece un panorama bastante completo del punto en el que se encontraban los conocimientos sobre el tema a comienzos de siglo XIII. Basados en una etimología equivocada y antojadiza, buscan circunscribir un fenómeno específico propio de la vida espiritual de los religiosos al universo de pecados y pasiones que la teología escolástica está pronta a clasificar. En este sentido, entonces, hay un claro empobrecimiento con respecto a la reflexión patrística anterior.

¹⁹ ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, II, 5. El texto está tomado de la traducción latina de Roberto Grasseteste, ed. R. A. Gauthier, Brill - Desclée de Brouwer, Leiden - Bruxelles, 1972, p. 168 (Aristoteles Latinus, t. XXVI 1-3).

²⁰ ALEJANDRO DE HALES, *S. Th.*, cap. 3 -561, *solutio*.

²¹ Cf. JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, II, 22; PG 94, 939.

Sin embargo, es importante destacar que, en el fondo y de un modo no del todo explícito, hay una coincidencia que resulta fundamental. La acedia es el desorden de la espiritualidad que impide que el monje o el religioso alcancen la contemplación. En el caso de Evagrio Póntico, el impedimento estará personalizado en un *logismos* o pensamiento malvado detrás del cual se esconde un demonio; y en el caso de Alejandro, en cambio, será un pecado consistente en una profunda tristeza que lentifica y entumece las fuerzas espirituales.

Rubén PERETÓ RIVAS