

Las mutaciones de la acedia. De la Patrística a la Edad Media

Resumen: El objetivo de este trabajo es mostrar el tránsito conceptual de la acedia desde su formulación técnica por parte de los Padres del Desierto –quienes la entienden como un *logismos*–, hasta su consideración estrictamente moral por parte de los autores medievales –que la ubican dentro de la categoría de vicio o pecado–. Se tendrán en cuenta de modo particular las obras de Evagrio Pónico en las que discute el tema y, entre los medievales, la *Summa de vitiis* de Guillermo Peraldus.

Palabras clave: Acedia, Evagrio Pónico, Guillermo Peraldus.

Abstract: The purpose of this research is to show the conceptual shift of the term sloth from its technical formulation by the Desert Fathers – who understand it as a *logismos*– to its strictly moral definition by the medieval authors – who regard it as a vice or a sin. The works that will be particularly taken into account are: the works of Evagrius Ponticus in which he discusses the subject and *Summa de vitiis* by the medieval author William Peraldus.

Keywords: Sloth, Evagrius Ponticus, William Peraldus.

La acedia es un fenómeno espiritual que se encuentra presente a lo largo de toda la literatura cristiana, desde la época patrística hasta la actualidad. En efecto, ya los Padres del Desierto hablan de ella en el siglo III y en el siglo XXI encontramos aún varios tratados sobre el tema escritos desde perspectivas contemporáneas como el psicoanálisis¹. Esta permanencia en el tiempo y en el interés de la humanidad, al menos de tradición cristiana, indica que estamos frente a un hecho que no solamente afecta al reducido grupo de los monjes, sino a un espectro mucho mayor de personas y que, además, su incidencia no se limita a ciertos estados avanzados de vida espiritual sino que perturba, también, al desenvolvimiento cotidiano del hombre.

Sin embargo, una pregunta que lícitamente podemos hacernos –y que intentaré responder en este trabajo–, es si la acedia que encontramos, por ejemplo, en san Antonio Abad –quien, para superarla, trenza cuerdas en su celda–,

¹ Cf. L. LUCIANI-ZIDANE, *L'Acédie. Le vice de forme du christianisme. De Saint Paul à Lacan*, Paris, Cerf, 2009.

es la misma de la que nos hablan los escolásticos del siglo XIII². Se trata, casi, de una *genealogía de la acedia*, necesariamente limitada, pero que procure desentrañar la significación profunda que adquiere esta realidad en dos épocas diversas del pensamiento, estableciendo los nexos de dependencia que se estrechan entre ellas.

Para este propósito, he dividido esta conferencia en tres partes. En la primera, procuraré estudiar la acedia en la época patrística a partir de los escritos de Evagrio Póntico; en la segunda, trazaré un rápido recorrido de su transmisión a la Edad Media, y en la tercera, finalmente, mostraré su desarrollo en la *Summa de vitiis* de Guillermo Peraldus.

1. Acedia y negligencia

Evagrio Póntico, heredero del neoplatonismo y monje hesicasta en los desiertos de Nitria y Kellia durante la segunda mitad del siglo IV, es el primero que trata la acedia de un modo extenso y profundo a lo largo de varias de sus obras, en particular el *Praktikós*, el *Antirrheticos* y la *Kephalala Gnóstica*. Sería difícil, sin embargo, aislar en estos escritos una definición de acedia, toda vez que el autor prefiere presentar aproximaciones diversas a las que va enriqueciendo a lo largo de ellos. Utilizaré en esta ocasión el mismo método, comenzando por aproximarme a la acedia desde el concepto de *negligencia*. No se trata de una elección caprichosa, sino que la relación entre ambas nociones tiene razones etimológicas. El origen del término *acedia* es el *kedos* griego cuya acepción general es «preocuparse por algo o por alguien». La *acedia* sería, entonces, la despreocupación o indiferencia. Sin embargo, el término *kedos* tuvo un uso frecuente en un sentido ligeramente diverso. Era la preocupación por los muertos, por darles sepultura, por celebrar sus funerales y por mantener el duelo. En este sentido lo utilizan en numerosas ocasiones Homero, Esquilo, Sócrates, Platón, Sófocles y Tucídides³. La renuncia al trabajo del duelo es tomado por los griegos como un signo de desánimo en el hombre, como una duda dramática acerca de su verdadera identidad, como una angustia manifiesta acerca de sus orígenes, su emergencia, su naturaleza, sus ambiciones y su destino. La *acedia* aparece entonces como la privación del cuidado por la sepultura del otro, o ausencia del *duelo*. Se trata de una ausencia que esconde un descuido que no se

² Cf. *Los dichos de los Padres del Desierto*, trad. M. De Elizalde, Buenos Aires, Paulinas, 1986 (Letra Alfa, 1).

³ Cf., p. e., HOMERO, *Iliada*, 1, 145; *Odisea*, 4, 108; ESQUILO, *Agamenon*, 699.

refiere exclusivamente al hecho concreto de sepultar al muerto. Es descuido de sí mismo pues la incapacidad del duelo implica ligereza o superficialidad en el tratamiento de la propia vida. No hay fervor, no hay lágrimas, no hay tristeza. Lo que hay, entonces, es sólo descuido, o *negligencia*, de la propia vida.

Escribe Evagrio en la *Kephalaia Gnostica*: «El alma pecadora es el *noûs* que, por su negligencia, ha caído del alma contemplativa de la unidad santa y, para obtener la imagen perfecta de la Trinidad santa, de la cual ha caído, necesita un gran trabajo»⁴. La *negligencia*, o acedia, es doble: se encuentra presente en los orígenes de la dramática caída y, también, dificultando el camino de retorno a la unidad originaria. No es, por tanto, una simple pereza o desgano, sino un mal que se ensaña con la actividad más importante y fundamental del hombre, que es alcanzar su fin último. Así como ya no le preocupa dar sepultura a los muertos y guardar por ellos el duelo debido, tampoco le preocupa cumplir con el deber que tiene para consigo mismo.

En el marco de la teología patristica de tradición alejandrina, esta tarea no es de carácter moral, al menos en primer término, sino que consiste en el conocimiento o en la *gnosis* divina que, más que actividad, es un dejarse atraer continuamente por el espíritu puro, del mismo modo que la piedra de Magnesia atrae a los metales: «Así como la piedra magnética atrae al hierro por sus propias fuerzas, así el espíritu puro atrae al santo conocimiento por su propia naturaleza»⁵. La *acedia*, entonces, como *logismos* o pensamiento negligente, se interpone y dificulta este camino de regreso hacia el conocimiento divino. El hombre deja de sentirse atraído por Dios y renuncia a la búsqueda gnóstica de la unidad originaria, desparramándose, por el contrario, en la diversidad de las superficialidades mundanas.

Es así que la *acedia* provoca el alejamiento del verdadero placer. Dice Evagrio: «es evidente que no hay absolutamente nada sobre la tierra que provoque más placer que el conocimiento de Dios»⁶. Al impedir alcanzar este placer o esta ventaja –*opheleias*, dice el texto, lo que nos permite, incluso, hablar de «utilidad»– implica, en última instancia, condenar el alma a un estado de caída perpetuo. El hombre pasará sus días en la negligencia o descuido de su deber de retorno al Uno y, de este modo, se perderá eternamente. Se trata

⁴ EVAGRIO PÓNTICO, *Kephalaia Gnostica*, S 1, III, 28, (en *Kephalaia Gnostica*, ed. Antoine Guillaumont, Patrologia Orientalis, T. XXVIII, fasc. 1, Paris, 1958). Hay dos versiones de este tratado: una breve (S 1) y una completa y más extensa (S 2).

⁵ EVAGRIO PÓNTICO, *Kephalaia Gnostica*, S I, II, 34. Cf. PLATÓN, *Eón*, 533, D-E.

⁶ EVAGRIO PÓNTICO, *Kephalaia Gnostica*, S 2, III, 64. La versión corta (S I) utiliza en vez de *hedoné*, el sustantivo *opheleias*, es decir, ventaja.

del perpetuo estado de postración del hombre, consumido en las *opheleias* o ventajas mundanas, de las que su negligencia le impide levantarse, perdiendo de esa manera la *opheleia* o placer verdadero. Se justifica entonces el recurso mitológico que utilizan los Padres a los *demonios* o *pneumas* de la acedia, pues no se trata de una simple tristeza o languidez que afecta al apetito irascible, sino más bien de una fuerza brutal que acosa al monje a fin de impedirle su compleción en la plenitud del conocimiento divino.

Por eso, para Evagrio, la *acedia* no es propiamente un pecado. Se trata más bien de un pensamiento dañino, un *logismos* o movimiento tendencial a la falta y, en cuanto tal, distinto del pecado, puesto que éste implica la falta ya cometida. Este es un punto central en la discusión. Evagrio ubica la acedia dentro de un octonario de pensamientos, o *logismoi*, que dañan el alma. No utiliza el concepto de *pecado capital*, como sí harán los teólogos de la Edad Media, y que implica una cierta *sustancialización* moralizante de las realidades a las que se refiere Evagrio. Su referencia es a una *kínesis* entendida como el *movimiento* de la caída, pero no la caída misma. En un primer momento, esta idea podría ser identificada con las pasiones, que poseen una definición similar, pero el particular movimiento al que se refiere Evagrio, adquiere una connotación más dramática puesto que, para él, son los demonios los que ponen en movimiento a las pasiones. Bernard Forthomme indica acertadamente que aquí se despliega la dimensión mitológica de las pasiones, puesto que los demonios son presentados como aéreos o *pneumas*, relacionándose con la respiración e introduciéndose en los intercisos de la vida misma del monje⁷. Es decir, no se trata solamente del movimiento tendencial sino que, detrás, hay un espíritu que lo provoca, el que se identifica con un *logismos* o pensamiento malvado. En definitiva, los *pensamientos* evagrianos son anteriores a las pasiones y son ellos quienes las provocan, horadando de ese modo la libertad del hombre. Detrás de la acedia, entonces, hay un demonio, y se trata de un demonio que «ha aprendido el lenguaje de los hombres» puesto que conoce el *logismos* o pensamiento⁸. Y es en el lenguaje interior del hombre, el *noûs* y sus pensamientos, donde se produce el ataque.

Esta estrategia de los *pneumas* malvados produce la colisión entre un *logismos* y la libertad del hombre, estableciéndose así una relación entre acedia y libertad, que Evagrio considera central a la hora de hablar de la “cura” de la acedia. A partir del texto de los Proverbios que dice: «Debemos guardar nues-

⁷ B. FORTHOMME, *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression. Histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie*, Collection «Les empêcheurs de penser en rond», Paris, Synthélabo, 2000, p. 490.

⁸ EVAGRIO PÓNTICO, *Kephalaia Gnostica*, S 2, IV, 35.

tros corazones con toda vigilancia» (*Prov* 4, 33), Evagrio afirma que el antídoto de la acedia es la guarda de sí, es decir, el *kedos* en oposición al *a-kedos*, o en la vigilancia o cuidado necesario frente al ataque súbito de los pensamientos.⁹ El autor utiliza la imagen de la ciudad asediada para hacer referencia a los ataques que los *logismoi* se empeñan en realizar contra el alma. Y el sí mismo que hay que proteger es el *noûs* en el que la libertad manifestada por la *apatheia* es una potencia defensiva contra los pensamientos invasores. Esa libertad es como una «muralla espiritual», *mochlos pneuntikos*¹⁰, que defiende contra el ataque de los pensamientos que se comportan como una flecha –«flecha inteligible», los llama Evagrio¹¹–, y esa muralla exige ser defendida.

Resulta particularmente significativa la imagen que propone Evagrio: la primera línea de defensa del alma contra sus enemigos, que son los pensamientos, es la libertad, que se comporta como una suerte de «muralla espiritual» y, en cuanto tal, debe ser defendida. Los demonios, entonces, no atacan el alma en primera instancia a través de las pasiones que afectan las inclinaciones humanas y que exigen una ascesis de tipo moral. Su primer objetivo, y el más complejo desde un punto de vista metafísico, es la libertad. Una vez que ésta ha sido vencida con el engaño de los *logismoi*, el ataque a las pasiones es mucho más sencillo, y casi una tarea inferior. Por eso, para Evagrio, la perfección cristiana no es primariamente una cuestión moral volitiva, sino intelectual.

2. Acedia y pensamiento

Esta conclusión nos lleva a una segunda aproximación a la *acedia*, y es entenderla no ya como negligencia sino como *pensamiento* o *palabra*. Para los monjes del desierto, *la palabra cura*. Se trata de la palabra proferida y de la palabra recibida que, en términos de la psicología contemporánea traduciríamos como *decirse y recibir sentido*. El monje «se dice» cuando manifiesta sus pensamientos a otro que, frecuentemente, es el *abbas*, a quien le corresponde el rol de escuchar a aquellos pensamientos que son como una «picazón del corazón», en palabras de Casiano¹², y que hoy diríamos que son las producciones obsesivas del espíritu¹³. Por su parte, el *abbas* también pronuncia su

⁹ Cf. EVAGRIO PÓNTICO, *Kephalaia Gnostica*, S 2, VI, 52.

¹⁰ EVAGRIO PÓNTICO, *Kephalaia Gnostica*, S 1, V, 80.

¹¹ Cf. EVAGRIO PÓNTICO, *Kephalaia Gnostica*, S 2, VI, 53.

¹² Cf. JUAN CASIANO, *De institutis coenobiorum*, 4, 9.

¹³ Cf. A. GIANFRANCESCO, “Monachisme ancien et psychopathologie”, *L'évolution psychiatrique* 73 (2008) 106-107.

palabra curativa, que es una sentencia breve y capaz de responder al asalto de los pensamientos: «Dime una palabra para que yo viva», escribe Evagrio¹⁴.

Este proceso terapéutico propio del monacato cristiano, *decirse* y *recibir sentido*, se encuentra interrumpido en el caso del monje que sufre de acedia, pues es incapaz de acoger la palabra de vida. En el borbollón ininterrumpido de los pensamientos errantes y muchas veces obsesivos de la acedia, es imposible encontrar la paz y la serenidad para recibir la palabra que sana. Sin embargo, el acedioso acoge la palabra de muerte que es el *logismos*. Ambos elementos –el que mata y el que cura–, paradójicamente, pertenecen a la misma especie: la palabra.

La palabra dañina que mata es la expresión del pensamiento de la acedia, o «flecha inteligible», que ha penetrado en la muralla espiritual de la libertad horadándola. Se trata de un tipo de palabra que no es ni performativa ni informativa ni descriptiva, sino un tipo verbal que acosa permanentemente al monje convirtiéndose casi en un monólogo perverso que impide el diálogo y, por eso mismo, la aparición de la palabra que cura. Es un torbellino de palabras que se adueñan del *noûs* y que impiden, incluso, la réplica a través de una jaculatoria o fórmula breve, como puede ser la oración rítmica del nombre de Jesús. Estamos, en este caso, en el peor síntoma de la acedia porque, en tanto no hay palabra, no hay tampoco esperanza de remedio, puesto que la palabra sólo puede ser curada por la palabra.

La palabra que cura, en cambio, habita en el *apoteagma* recibido del *abbas* o de la liturgia, particularmente en la salmodia, que es capaz de «devolverle el sentido» al monje acedioso y recordarle su identidad, provocando en él la alegría de ser lo que es. Justamente, el estado de tristeza producido por la acedia encuentra su curación en la *alegría*, entendida ésta como una emoción que habita en el lenguaje particular de la obediencia al ser más propio de cada uno. La curación de la acedia pasa por volver a sí en la alegre aceptación de la realidad personal. Por eso, la palabra terapéutica es la palabra de la verdad de uno mismo en su condición de criatura caída y redimida.

3. La acedia y el octonario

La tercera aproximación que deseo proponer es la que surge de la relación entre la acedia y el resto de los ocho *logismoi* que propone Evagrio. Ellos

¹⁴ EVAGRIO PÓNTICO, *Sur les pensées* (ed. Paul Géhin, *Sources Chrétiennes*, 438, n. 25, Paris, 1998).

son: *gastrimagia* (gula), *porneia* (fornicación), *philargyria* (avaricia), *lypè* (tristeza), *orgè* (cólera), *akédia* (acedia), *kenodoxia* (vanagloria) e *hyperèphania* (orgullo). Los tres primeros pertenecen al apetito concupiscible –la gula, la *porneia* y la avaricia– y al irascible pertenecen la tristeza, la cólera y la acedia. Los vínculos de la acedia se dan con la totalidad del octonario, puesto que envuelve al alma entera. Escribe: «La acedia es un movimiento de larga duración, del irascible y del concupiscible; el primero se encuentra furioso por aquello que está a su disposición, y el segundo languidece por aquello que no lo está»¹⁵.

Sin embargo, la relación más fuerte es la que se establece con la cólera. Ésta es el pensamiento más peligroso, más aún que la lujuria o la gula, puesto que estos últimos son más acordes con la naturaleza humana, en tanto que la cólera es propiamente demoníaca: «En los ángeles, hay predominio de *noûs* y de fuego, en los hombres predomina la *epithymia* (o deseo) y la tierra, en los demonios, predomina el *thymos* (o impulso irascible) y el aire»¹⁶. Por tanto, el elemento esencial del demonio es lo *thýmico* o irascible, del que la cólera es su manifestación más importante. Ella es más temible aún que la lujuria, porque «nada oscurece más el espíritu que la cólera», y demoniza inmediatamente al alma convirtiendo al espíritu en el demonio de su propia alma.

A diferencia de los medievales, que identificarán a la acedia con la tristeza, los Padres afirman que ésta última puede deberse, o bien a una frustración por aquello que está ausente, o bien a la experiencia interior que se sigue a la cólera de una situación presente que no ha sido vengada. En el *Tratado de los ocho pensamientos*, es definida 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 –la casa, la familia, la vida en el mundo– que ya no es más, y un futuro que todavía no es. La 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, 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 en la acedia. Evagrio la caracteriza como el «odio a la celda». Y por eso puede

¹⁵ EVAGRIO PÓNTICO, *Scholia in Psalmos*, 118, 23. Esta obra se encuentra en la *Patrología Griega* y existe una edición francesa: M.-J. RONDEAU, “Le commentaire sur les Psalme d’Évagre le Pontique”, *Orientalia Christiana Periodica* 26 (1960) 307-348.

¹⁶ EVAGRIO PÓNTICO, *Kephalaia Gnostica*, S 2, I, 68.

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

ser llamada *aburrimento*, 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. Quizás sea este el motivo por el cual Tomás de Aquino la estudia en su tratado sobre la caridad.

La acedia se vincula también con la *gastrimagia*, o *vehemencia gástrica*, como traduce acertadamente Forthomme, a fin de evitar la asociación lisa y llana de este vicio con la gula, lo que sería una opción reduccionista. En efecto, el monje, que debe comer diariamente, regula este apetito a través del ayuno. Quebrantar el ayuno no es sólo un problema moral, sino que, sobre todo, implica un retornar al mundo de la materia y de los objetos y, por tanto, un retroceso en el camino de la perfección. La gula, en el universo medieval, es comer “de más” o comer fuera de hora. La *gastrimagia* o *vehemencia gástrica*, es invertir la tensión del alma, que se aparta de lo celestial para volcarse a lo terreno. Pero este cuidado y vigilancia acerca de la regulación de la alimentación, en el ámbito propio de la vida solitaria y monótona del desierto, puede traer aparejada la *obsesión por la salud*. Si se come demasiado poco o en demasía, la salud se pone en riesgo, y esta preocupación, cuando es exagerada, da lugar a conductas hipochondriacas que se acompañan con el temor a la muerte o a alguna enfermedad, y el recuerdo de otros monjes que sufren o sufrieron enfermedades penosas. Los pensamientos obsesivos que resultan de esta situación constituyen el clima espiritual propicio para dejar la oración y ser presa de la acedia.

Evagrio considera, entonces, que en la acedia concurren los ocho *logismoi* y, aún más, este demonio es capaz de someter también a la parte lógica del alma posesionándose, de ese modo, del hombre entero. No significa esto que la acedia sea todos los *logismoi*, sino que su naturaleza es ocupar toda el alma utilizando para su propósito a todos ellos. «Ella posee en sí todas las ideas», escribe Evagrio¹⁹. No se trata de una especie de unidad, o que la acedia «discipline» a los otros vicios para hacerse del alma de un modo cohesionado. Más bien al contrario, la violencia con la que penetra en el alma la desarticula profundamente –«la parte en pedazos como un perro hace con otro animal»²⁰– y es en este despedazarse del alma que los otros *logismoi* se adueñan de ella. La

¹⁸ EVAGRIO PÓNTICO, *Traité pratique ou le Moine*, 38 (Paris, ed. A. Guillaumont, *Sources Chrétiennes* 170-171, 1971).

¹⁹ EVAGRIO PÓNTICO, *Scholia in Psalmos*, 139, 3.

²⁰ EVAGRIO PÓNTICO, *Traité pratique ...*, 23.

acedia desmiembra y saquea el alma vaciándola y, además, borra el camino que la conduce a la contemplación.

Una imagen que representaría correctamente la idea evagriana de acedia es la de la cuña. Este *logismos* es capaz de introducirse en las rendijas del alma, como una cuña, separándola de sí misma y alejándola de su propia identidad. El alma, embriagada en los pensamientos que la envuelven como un remolino, deja de ser sí misma y comienza a vivir en la fantasía de la imagen que se ha creado. Allí, en ese estado, será presa de todos los *logismo*i comandados por los *pneumas* malvados y, desmembrada, no podrá ya regresar a la unidad originaria. El único modo, entonces, de vencer la acedia es retornar a sí y abrazarse a la propia identidad.

4. La acedia en la Edad Media

La complejidad espiritual y psicológica propia de la acedia que ha desarrollado Evagrio Póntico y, con él, la patrística oriental, sufre una serie de importantes mutaciones durante la Edad Media, tanto en su concepto como en su aproximación. Y así, mientras que en algunos Padres Latinos mantiene su carácter de vicio monástico relacionado con una suerte de sequedad espiritual, en el transcurso de los siglos, se transformará en un tipo de pereza con respecto a los deberes religiosos, concepto que se afianzará hacia fines del siglo XIV, convirtiéndose finalmente en un vicio contrario al espíritu burgués del trabajo.

Señalaré someramente los principales hitos de este proceso de transformación que, por otro lado, ya ha sido estudiado en detalle por Sigfried Wenzel²¹. Los dos principales transmisores del concepto de la acedia a la espiritualidad occidental son san Juan Casiano y san Gregorio Magno que, no obstante, presentan algunas diferencias en cuanto al esquema de los vicios capitales entre los que la incluyen. La serie de Casiano consta de ocho vicios, y contiene a la acedia; la de san Gregorio, en cambio, consta de siete y, en vez de la acedia, aparece la tristeza. En Casiano, la acedia es definida como el tedio o ansiedad que experimentan sobre todo los monjes del desierto²², y su descripción abarca seis capítulos del libro décimo de las *Instituciones*. Es éste el tratamiento más extenso y detallado que encontramos en los escritores latinos anteriores al siglo VI y de él abrevará toda la literatura monástica posterior.

²¹ S. WENZEL, "Acedia 700-1200", *Traditio* 22 (1966) 73-102.

²² JUAN CASIANO, *De institutis coenobiorum*, 10, 1.

El grupo de escritos que trata el tema a partir del siglo VII son los penitenciales que, al establecer el listado de pecados y vicios que los fieles deben confesar, se guía por el elenco propuesto por Casiano y considera la acedia como uno de ellos. Suelen ser también tributarios de un pequeño tratado de san Columbano, llamado *De octo vitiis principalibus*, en el que la acedia es presentada sólo como una *instabilitas loci*²³. Algunos, agregarán la somnolencia como otra de sus características principales, y las penitencias se dirigirán a corregir este aspecto. Por ejemplo, el *Penitencial de los XXXV capítulos*, del siglo VIII, prescribe que el que llega tarde a las vigiliass por quedarse durmiendo, deberá rezar entre cuatro y siete salmos. Si, en cambio, llega con tardanza a la misa por el mismo motivo, se quedará sin cena²⁴. En ambos casos, la pereza del monje somnoliento es llamada *acedia*.

Los escritores carolingios también dependerán del listado de vicios establecido por Casiano y tratarán a la acedia en estrecha relación con la confesión de los pecados. El texto más antiguo, el *Scarapsus* de san Pirminio, reduce la acedia a la *otiositas*, utilizando ambos términos como sinónimos²⁵. En el caso de Alcuino y su *De virtutibus et vitiis*, encontramos un mayor desarrollo, puesto que en este tratado la acedia es definida como un entorpecimiento por los deseos de la carne, por lo que el hombre deja de gozar con las obras espirituales: «no se alegra en los santos deseos ni encuentra regocijo en ayudar a sus hermanos, sino que solamente anhela y desea, y su mente vaga por todo tipo de pensamientos»²⁶. Lo más relevante en este caso es que el tratado de Alcuino está dirigido a un laico, por lo que asistimos a una suerte de *exclaustración* de la acedia en tanto deja de ser un fenómeno exclusivo de la vida monástica y religiosa, para ser aplicado también a la vida del hombre seglar. Esta misma postura la encontramos en escritos análogos de Jonás de Orleans y Rábano Mauro²⁷.

Entre los escritores del siglo XI, quien mayor lugar le otorga a la acedia, es san Pedro Damiano, aunque a veces caiga en contradicciones pues, al enumerar los vicios capitales, en algunas ocasiones incluye a la acedia y en otras no lo hace. Sin embargo, considera siempre a la acedia como equiparable a la

²³ S. COLUMBANO, *De octo vitiis principalibus*, PL 80, 259-260.

²⁴ *Poenitentiale XXXV capitulorum* (ed. H. Wasserschleben. Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1958, p. 524).

²⁵ Cf. G. JECKER, "Die Heimat des hl. Pirmin, des Apostels der Alamannen", *Beitrag zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens* 13 (1927) 45.

²⁶ ALCUINO, *Libro acerca de las virtudes y los vicios para el conde Guido* (ed. R. Peretó Rivas, Pamplona, EUNSA, p. 137).

²⁷ Cf. JONÁS DE ORLEANS, *Le métier du roi* (ed. A. Dubreucq, *Sources Chrétiennes* 407, Paris, 1995); MAURO RÁBANO, *De ecclesiastica disciplina*, PL 112, 1251-1253.

somnolencia. Por ejemplo, en *De institutis* habla de «acedia vel somnolentia»²⁸. Se trata de un cansancio físico que el monje debe superar a través de sus prácticas ascéticas de vigilia y oración.

Los autores del siglo XII marcan una importante diferencia con los anteriores, puesto que profesan un marcado interés por la psicología de la vida espiritual y moral. Varios de ellos tratan de un modo puntual a la acedia. Destaco a Gilberto de Noguet y su *De vita sua*, los sermones de Isaac de Stella, Adán de Perseigne en *De institutione novitiorum*, y varias de las obras de Elredo de Rival y Ricardo de San Víctor. También se distingue san Bernardo de Claraval, para quien la acedia es el vicio que impide el trabajo de cuidar la viña del Señor²⁹. En una carta dirigida al abad Suger de St. Denis, recomienda la observancia de la regla que asegura la disciplina espiritual del monasterio: continencia, silencio y *lectio*, lo cual permite acabar con el «tedio y la acedia»³⁰. Este mismo significado aparece en el sermón XXI. Allí habla de aquel que camina en el espíritu, y afirma que el progreso de la vida espiritual no es siempre el mismo, pero que el religioso debe perseverar, y aconseja: «Ergo cum torpore, acedia vel taedio affici estis, noli propterea diffidere, aut desistere a studio spirituali»³¹. Como puede verse entonces, en el vocabulario de san Bernardo, la palabra *acedia* denota el estado interior de desánimo o aburrimiento de la vida religiosa que tienta al monje a abandonarlo todo.

5. Una síntesis de la acedia medieval: Guillermo Peraldus

Guillaume Perault, latinizado como Guillermo Peraldus, compone en la segunda mitad del siglo XIII, una *Summa de virtutibus et vitiis* que considero representativa de los conocimientos y la opinión que en ese momento se poseen sobre la acedia. El autor es un dominico que ingresa a la vida religiosa en edad adulta, merced a la predicación de Jordán de Sajonia, y que es destinado a Lyon, ciudad donde escribe varios tratados. En el libro quinto de la obra que nos ocupa trata minuciosamente acerca del vicio de la acedia, a lo largo de tres partes, las que, a su vez, se dividen en numerosos capítulos.

El primer elemento que hay que tener en cuenta es que, para Peraldus, hay una identificación casi total entre acedia y pereza. No solamente lo dice de

²⁸ PEDRO DAMIÁN, *De institutis ordinis eremitarum*, 23, PL 145, 355.

²⁹ S. BERNARDO, *Sermo super cantica*, 30, 6 (ed. J. Leclercq, Roma, Talbot y Rochais, 1957, p. 1214).

³⁰ S. BERNARDO, *Epistula* 78, 4, PL 182, 193C.

³¹ S. BERNARDO, *Sermo super cantica*, 21, I, 124.

un modo explícito sino que el tratamiento que hace de aquel fenómeno podría aplicarse sin variación alguna a este otro. Me limitaré a exponer algunos de los conceptos más significativos que aparecen en la primera parte. Comienza preguntándose por qué la acedia debe ser rechazada. Lo que observa el autor es que todos los seres de la naturaleza se preocupan por cumplir su tarea rigurosamente, evitando, de esa manera, el vicio de la acedia. Y así, el sol aparece todos los días por el oriente y a la noche se oculta en el occidente, y nunca deja de hacerlo. Y lo mismo debe decirse de los seres que nacen de la tierra, puesto que las hierbas y las plantas crecen continuamente sin desfallecer. Por tanto, el hombre no debe ser perezoso en caminar hacia el bien, aún cuando detecte en él algún defecto o alguna de sus potencias se resista³². Lo propio ocurre con los animales, en especial la hormiga que, siendo tan pequeña, es tan laboriosa y que, con su conducta, es capaz de enseñar al hombre, lo que debería provocar en él gran confusión. Además, son muchos los personajes santos y ejemplares que demostraron con su vida una asidua dedicación al trabajo, como David, el mismo Cristo, la Virgen María o san Pablo. Finalmente, Guillermo reporta un largo listado de citas escriturarias donde aparece de qué modo Dios condena la pereza y a los perezosos.

En el capítulo tercero de esta primera parte, el autor identifica la acedia con la tibieza. Asegura, siguiendo el Apocalipsis, que es mejor ser fríos o calientes, porque los tibios serán vomitados por Dios, del mismo modo que un capitán ama más a aquel soldado que, luego de huir de la batalla, regresa y se bate con valentía, que a aquel otro que nunca huye pero tampoco pelea con entereza. Se trata del servidor al que le será retirado el talento que se le ha dado porque ha permanecido estéril. En esta última aseveración de Guillermo podemos descifrar el motivo de la identificación propuesta: el acedioso es aquel que nunca hace nada, ni bueno ni malo, y por eso es un tibio, porque permanece en una posición indefinida. Este tipo de personas son llamados “sauces” porque éstos son árboles infructuosos y que, además, circundan al demonio proporcionándole sombra³³.

Peraldus trata luego el motivo por el que la acedia llena al hombre del mal de pena y del mal de culpa. El primer caso –el mal de pena– se manifiesta a través de la pobreza, la vileza y el dolor. En efecto, es claro que, quien no

³² GUILLERMO PERALDUS, *Summa de virtutibus et vitiis*, V, I, 1. No hay edición moderna de esta obra de Guillermo Peraldus. He podido acceder, sin embargo, a la transcripción del Ms. Lyons 1668 realizada por Siegfried Wenzel, y publicada en <http://www.unc.edu/~swenzel/acediat.html>. Las citas se harán a partir de este documento.

³³ Cf. GUILLERMO PERALDUS, *Summa de virtutibus et vitiis*, V, I, 2.

trabaja, permanecerá pobre, lo cual queda demostrado a partir, no sólo del sentido común, sino de una serie de citas escriturarias. Por otro lado, el perezoso no es capaz de atender a los peligros en el momento oportuno, por lo cual la vileza se sigue al pecado de la acedia. La reflexión más importante de este punto es la que aparece cuando el autor muestra por qué el dolor también está presente, y esto se debe a que el acedioso está hambriento de todo. Todos sus sentidos tienen hambre, y por eso sus oídos están hambrientos de rumores, sus ojos de vanidades, su tacto y su gusto de voluptuosidades carnales. Porque no quiere trabajar con sus manos, todo el día desea, produciéndose así una parálisis espiritual. La acedia –afirma– es el tedio de la vida, y una tristeza que, como gusano, corroe el corazón del acedioso³⁴.

En esta última parte encontramos alguna relación con la enseñanza patristica. La imagen del acedioso como la persona hambrienta que está continuamente deseando lo exterior, es decir, aquello que le viene a través de los sentidos, es similar a la imagen que presenta Evagrio del monje que es incapaz de permanecer en su celda y siempre encuentra motivos para alejarse de ella huyendo, de ese modo, de sí mismo. Sin embargo, en la presentación que hace Peraldus, se percibe una cierta carga moral que no se observa en el caso del Póntico. En efecto, Guillermo indica que el modo de saciar esa hambre es con cosas que son nombradas como pecados de la sensualidad: *rumores, vanitates* y *voluptates carnales*. Es decir, la acedia es causa inmediata de una situación moral condenable, y por eso, es necesario luchar y apartarse de ella.

El mal de culpa afecta al acedioso de un modo similar a lo que ocurre con el vino. Éste debe ser filtrado a fin de que no se corrompa. Así, el hombre que no es capaz de desprenderse de la acedia, se convierte en agrio y avinagrado.

En las páginas siguientes, Peraldus continúa mostrando de un modo similar los males que produce la acedia en el corazón del hombre. Quisiera señalar solamente un último aspecto significativo que aparece en el párrafo que dedica a mostrar que, la lucha contra la acedia, implica no desperdiciar el tiempo, para lo cual enumera ocho argumentos. Algunos los toma de la Escritura que, por ejemplo, en el *Eclesiástico* dice: «Fili, conserva tempus et declina a malo» (*Eclo* 4, 23). Otros, de la naturaleza misma del tiempo, que transcurre rápidamente y no puede recuperarse. Por eso, el tiempo es precioso y debe ser cuidado. Además, Dios nos intimará acerca de qué modo hemos utilizado el tiempo, y deberemos dar cuenta de él. Y agrega luego el autor otros argumentos tomados de los escritores clásicos, especialmente Séneca.

³⁴ Cf. GUILLERMO PERALDUS, *Summa de virtutibus et vitiis*, V, I, 2.

Este punto que acabo de describir adquiere su importancia debido a dos aspectos. En primer término, es posible hablar ya de una clara *exclaustración* de la acedia. El fenómeno deja de pertenecer de un modo más o menos exclusivo al ámbito de la vida monástica y religiosa, para afectar también a los laicos, puesto que el «aprovechamiento del tiempo» incumbe a ambos estados de vida. Me limito aquí simplemente a señalar este aspecto que merece un desarrollo más extenso y profundo porque podría marcar uno de los hitos más importantes en el proceso de la secularización de la acedia, y su conversión en *melancolía*, *spleen* o, actualmente, en *depresión*.

En segundo lugar, podemos también referirnos a un cierto *aburguesamiento* de la acedia. Si bien no de un modo exclusivo, su maldad radica en que ella hace «perder el tiempo», cuando el tiempo es, en la sociedad burguesa, uno de los tesoros más preciados. No en vano Guillermo Peraldus escribe cuando comienza el afianzamiento de la sociedad burguesa y sus ideales, desplazando la estructura aristocrática y feudal. Por otro lado, la idea de «aprovechar el tiempo» como elemento constitutivo de la vida espiritual no es, a mi entender, un rasgo característico de la espiritualidad patrística, sino que más bien surge con la modernidad y se arraiga en la espiritualidad occidental con el movimiento contrarreformista.

Conclusiones

Iniciaba esta exposición con la pregunta de si la acedia patrística oriental era la misma acedia del Medioevo occidental. No cabe dudas de que, entre ellas, hay diferencias evidentes. En primer lugar, los géneros literarios en los que se expresan. Evagrio Póntico escribe utilizando *apotegmas*, como el caso de la *Kephalaia gnóstica*, o bien un género de literatura espiritual destinado a la instrucción de los monjes, como en el *Prakticos*. En ambos casos, la intención del autor ha sido la de exponer un fenómeno espiritual a partir de su propia experiencia y de la de otros monjes, y proponer algunos consejos a aquellos que se inician en la vida espiritual. Los escolásticos, en cambio, adoptan el género de las *summæ* que se caracterizan por el análisis minucioso del fenómeno, desmenuzándolo racionalmente a fin de mostrar todas sus aristas. Frente a una escolástica analítica y clasificatoria, preocupada en tratar el tema desde un punto de vista académico e instructivo para la razón de los lectores, encontramos la palabra del *abbas* que habla al corazón del que escucha procurando mostrarle los secretos de la vida espiritual.

Otra diferencia es que, mientras que para Evagrio la acedia es un *logismos* o pensamiento, para los medievales es un pecado. Esta variación implica, en primer término, una *sustancialización* de la acedia, que deja de ser un *pneuma* para convertirse en un acto malo concreto alineado junto a los otros siete u ocho vicios que comparten, también, esta condición sustantiva. Por otro lado, concebir la acedia como pecado implica un corrimiento moral en su tratamiento. No se trata ya de un complejo espiritual que envuelve la vida toda del monje, sino que se convierte en una situación moral reprochable. La acedia no es más la *sagitta volante in diem*, como la califica el salmo, sino una falta. No es más la flecha inteligible que aparece en el día para atravesar la muralla de la libertad humana dividiendo y desmembrando el alma a fin de que, a través de esa brecha, ingresen el resto de los *logismoi*, sino materia de confesión sacramental, de menor o mayor gravedad de acuerdo a las circunstancias en las que se da.

Considero, sin embargo, que se trata de una misma acedia, pero la de los medievales es una acedia simplificada y reducida a una expresión mínima y catalogada dentro de un esquema perfectamente tabulado. Ha perdido la complejidad y la densidad de la que la habían dotado los Padres del Desierto y se ha convertido en un obstáculo más, equiparable a cualquier otro, que se deberá sortear para avanzar en la vida espiritual.

La acedia medieval, en definitiva, ha dejado de ser «el último demonio». De este modo la calificaba Evagrio, puesto que no es seguido por ningún otro ya que, cuando ella ataca, o bien el hombre es vencido, o bien vence y, si esto último sucede, entonces lo invade la paz y un gozo inefable que marcan el fin de la lucha³⁵.

Rubén PERETÓ RIVAS

³⁵ Cf. EVAGRIO PÓNTICO, *Traité pratique ou le Moine*, 12 ; cf. 1 Pe 1, 8.

