
EL ITINERARIO MEDIEVAL DE LA ACEDIA

*Rubén Peretó Rivas**
Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

La acedia es un fenómeno espiritual con presencia a lo largo de toda la Patrística y la Edad Media que, luego de la modernidad, sufre una serie de transformaciones que la convierten en la melancolía o, en tiempos contemporáneos, en desórdenes depresivos. El propósito de este trabajo es mostrar, en primer término, la radicalidad de la acedia en la espiritualidad de los Padres del Desierto y, luego, seguir el curso de transformaciones y tratamientos que sufre a lo largo de la Edad Media, a través de los distintos autores que la tratarán en sus obras.

Palabras claves: acedia, Evagrio Póntico, Guillermo Peraldus, espiritualidad cristiana.



THE MEDIEVAL ITINERARY OF ACEDIA

Acedia is a spiritual phenomenon which is present throughout Patristic times and the Middle Ages that, after Modern times, suffers a series of transformations that turn it into melancholy or, in contemporary times, into depressive disorders. The aim of this paper is firstly to show the centrality of acedia in the spirituality of the Desert Fathers and secondly to follow the course of transformations and treatments that it suffers along the Middle Ages, through the different authors who write about it in their works.

Keywords: Acedia, Evagrius Ponticus, William Peraldus, Christian Spirituality

* Doctor en Filosofía y Profesor Titular Ordinario de Historia de la Filosofía Medieval en la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Es, además, Investigador Adjunto del Conicet y Director del Centro de Estudios Filosóficos Medievales en la misma universidad. E-mail: rpereto@fulbrightmail.com, Mendoza - Argentina.

LA ACEDIA ES UN FENOMENO ESPIRITUAL que se encuentra presente a lo largo de toda la literatura cristiana, desde la época patristica 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, además, cuya incidencia no se limita a ciertos estados avanzados de vida espiritual, sino que afecta, también, al desenvolvimiento cotidiano del hombre.

En este trabajo expondré algunos de los hitos fundamentales que contiene la historia de la acedia dentro de la teología y de la espiritualidad cristianas medievales, con particular hincapié en algunos autores escolásticos del siglo XIII². Se trata, casi, de una *genealogía de la acedia*, necesariamente limitada, pero que procura desentrañar la significación profunda que adquiere esta realidad en esta etapa de la historia del pensamiento.

1. La acedia en la Patristica Oriental: Evagrio Póntico

Quien primera trata de un modo técnico la acedia es Evagrio Póntico, monje heredero del neoplatonismo y hesicasta en los desiertos de Nitria y Kellia durante la segunda mitad del siglo IV. La describe del siguiente modo:

El demonio de la acedia, que es llamado también «demonio de mediodía», es el más agotador de todos. Ataca al monje hacia la cuarta hora y asalta su alma hasta la octava hora [...] El demonio fuerza al monje a tener los ojos continuamente fijos en las ventanas y saltar fuera de su celda [...] Además, le inspira aversión por los lugares en los que se encuentra y por su estado

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

² Cfr. Vv. AA., *Los dichos de los Padres del Desierto*, Trad./ Elizalde, M. Paulinas, Buenos Aires, 1986, Letra Alfa, 1.

de vida [...] El demonio, entonces, le aconseja desear otros lugares porque, como dice la Escritura, «Dios puede ser adorado en cualquier parte» (Jn. 4, 21) [...] El demonio apunta todas sus armas para que el monje abandone la celda y huya del lugar. Este demonio no es seguido inmediatamente por ningún otro, y un estado apacible y un gozo inefable le sobrevienen al alma después de la lucha³.

Una primera observación que surge del texto es que la acedia toca dos dimensiones fundamentales de la vida humana, que son el *espacio* y el *tiempo*. En efecto, vemos que el síntoma más característico que menciona Evagrio es la *inestabilidad* que se manifiesta en la necesidad que asalta al monje por cambiar de celda o de actividad e, incluso, una cierta aversión por el lugar y estado en el que se encuentra. Sin embargo, esta situación exterior está indicando la *inestabilidad interior*. Como señala Nault, hay un nexo estrecho entre el hecho de fijar el cuerpo en la celda y el hecho de fijar los pensamientos en el recuerdo de Dios⁴. Guardar la celda no es otra cosa, en la literatura patrística, que guardar los pensamientos.

En este sentido, uno de los apotegmas de los Padres népticos relata que un novicio le dice a su padre espiritual: «Padre, me voy, quiero dejar mi celda. ¿Por qué? –le pregunta–. Ocurre que ya no rezo, como, bebo, no trabajo ni duermo». Entonces, el padre le responde: «Duerme, come, bebe, no trabajes, pero permanece en tu celda». La perseverancia y la estabilidad son señaladas como los remedios para combatir este mal que se presenta, en primera instancia, como la necesidad de un movimiento, o *kinesis*, destinado a des-centrar al monje de su propia identidad o centro interior, representado por la celda.

A esta dimensión espacial se le añade una dimensión temporal, puesto que la acedia ataca al monje en el momento más caluroso del día, al mediodía, cuando el sol pareciera haber detenido su curso. El calor permanente indica al monje lo largo que será su combate y lo empuja, entonces, a abandonar la lucha y huir del estadio. La designación de este momento particular del día para que ocurra el ataque de la acedia dará pie a la aparición del *demonio meridiano* que, con el tiempo, se convertirá en una de las figuraciones más representativas y habituales del mal de la acedia.

Evagrio propone varios remedios para superar esta situación como las lágrimas, el trabajo, la escucha de la Palabra de Dios y la meditación sobre la muerte. Sin embargo, el más eficaz de todos es la *perseverancia*. Y en el mismo sentido se pronuncia Casiano cuando afirma que de la acedia no se escapa huyendo, sino enfrentándola y resistiendo⁵. En efecto, a la acedia se le opone el *hypomené*, la paciencia y perseverancia, es decir, el

3 EVAGRIO PONTICO, *Traité Pratique*, Cerf, París, 1971, n° 12, p. 521-527. Traducción del autor.

4 Cfr. NAULT, J.-C., «L'héritage monastique et patristique du thème de l'acédie chez les premiers Chartreux», en NABERT, N. N., *Tristesse, acédie et médecine des âmes dans la tradition monastique et cartusienne: Anthologie de textes rares et inédits, XIIIe-XXe siècle*, Beauchesnes, París, 2005, (pp. 37-59), p. 41.

5 CASIANO, *Institutions cenobitiques*, Ed./ Guy, J.-C., Cerf, París, 1965, X, 22-24.

hecho de permanecer bajo el yugo. Esta palabra, en el ámbito monástico, hace referencia a las dos dimensiones mencionadas –espacial y temporal–, porque no significa solamente la paciencia y la resistencia en la prueba, sino también la perseverancia en la celda y en la vida solitaria. Gracias a esta perseverancia, la acedia es destruida hasta su raíz misma. No se trata de una resignación ciega, sino de una espera verdaderamente consciente en Dios, orientada hacia un encuentro personal con Él.

Sin embargo, la perseverancia en la celda que recomiendan los monjes va más allá de un mero permanecer físico; ellos quieren designar sobre todo la perseverancia en el propósito de vida monástico y en la perfección. Esta es la condición indispensable de la unión con Dios y la obtención de la vida eterna. Es, en efecto, la condición de la salvación. Por eso, la acedia se sitúa en el centro del proyecto de vida del monje que tiende hacia la perfección de la caridad. Si toda la vida de soledad tiende hacia la unión con Dios, la acedia es un peligro de entorpecer la *sequela Christi* en la cual el monje está comprometido desde el momento en que elige huir al desierto para vivir en silencio y soledad. Por todo esto, la acedia es, efectivamente, el peor de los demonios.

2. La acedia en la Antigüedad Tardía y en la Temprana Edad Media

La complejidad espiritual y psicológica propia de la acedia que han desarrollado los monjes del desierto egipcio y sirio y, con ellos, 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, con 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.

Aquí, señalaré someramente los principales hitos del proceso de transformación durante esta etapa, que ya ha sido estudiado en detalle por Siegfried Wenzel⁶. Los dos principales transmisores del concepto de 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 ella, en vez de la acedia, aparece la tristeza.

Juan Casiano procura introducir en el mundo latino las enseñanzas que Evagrio Póntico había dispensado a los monjes orientales en el siglo V. Sin embargo, es imposible realizar una transposición plena, sino que se hace necesaria una adaptación, pues, mientras Evagrio

⁶ WENZEL, S., «Acedia 700-1200», en *Traditio* 22, 1966 (pp. 73-102).

habla a monjes anacoretas o eremitas, él se dirige a monjes cenobitas, y la diferencia es notable⁷. En primer lugar, Casiano latiniza el término griego *acedia*, asimilándolo a *taedium* o *anxietas*, y lo ubica en el sexto puesto del listado de los ocho vicios, distinguiéndolo, no siempre de un modo claro, de la tristeza⁸.

Dedica un capítulo entero de las *Institutiones* a la acedia, y la define como una molestia semejante a la polilla en los tejidos o al gusano en la madera. Su causa no se debe tanto a motivos externos o mundanos sino a las propias faltas de quien la sufre. Es la enfermedad que corroe secretamente el interior y, por eso, no se encontrará ya la acedia detrás de una duna del desierto de la Tebaida, sino en algún recodo del corazón del monje. Asistimos, con Casiano, a una primera *exclaustración* de este fenómeno, que ha dejado de ser exclusividad de los eremitas para cobrar también protagonismo en los monjes que viven en comunidades.

San Gregorio Magno, en su *Moralia in Job*, propone una nueva estructura de los pecados capitales, según el siguiente orden: vanagloria, envidia, ira, tristeza, avaricia, gula y lujuria⁹. Obtiene un septenario de vicios –recordemos aquí el profundo simbolismo que poseía el número siete para los medievales– para lo cual elimina la *soberbia* de la lista de Casiano y reemplaza la *acedia* por la *envidia*. No actúa este autor por ignorancia, sino que sus omisiones son voluntarias. En efecto, san Gregorio considera la acedia como una de las *hijas* de la tristeza y, de ese modo, ya estaría incluida en ese pecado; además, le asigna un carácter mórbido, por lo que no habría lugar para ella en un listado de situaciones estrictamente morales, como es el caso de los vicios capitales, sino que, en todo caso, debería integrar un listado nosológico.

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 solo como una *instabilitas loci*¹⁰. 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 cena¹¹. En ambos casos, la pereza del monje somnoliento es llamada *acedia*.

⁷ CASIANO, *op. cit.*, X, 3.

⁸ Por ejemplo, NAULT, *op. cit.*, p. 49.

⁹ Los pecados capitales, tal como los enumera San Gregorio, son: vanagloria, envidia, ira, tristeza, avaricia, gula y lujuria. Cfr. GREGORIO MAGNO, santo, *Moralia in Job*, 31, 45 en MIGNE, J.-P., *Patrologia Latina*, Imprimerie Catholique, París, 1844-1855 (en adelante *PL*), v. 76, 620.

¹⁰ COLUMBANO, SANTO, *De octo vitiis principalibus*, en *PL*, v. 80, 259-260.

¹¹ *Poenitentiale XXXV capitulorum*, Ed./ Wasserscheleben, H., Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz, 1958, p. 524.

Los escritores carolingios también dependerán del listado de vicios establecido por Casiano y tratarán 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 sinónimos¹². 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»¹³. Lo más relevante en este caso es que el tratado de Alcuino está dirigido a un laico, por lo que asistimos a otro tipo 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 Mauro¹⁴.

Entre los escritores del siglo XI, quien mayor lugar le otorga a la acedia es san Pedro Damianián, 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 la acedia como equiparable a la somnolencia. Por ejemplo, en *De institutis* habla de «*acedia vel somnolentia*»¹⁵. Se trata de un cansancio físico que el monje debe superar a través de sus prácticas ascéticas de vigilia y oración.

3. La acedia en el siglo XII

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 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 Victor. También se distingue San Bernardo de Claraval, para quien la acedia es el vicio que impide el trabajo de cuidar la viña del Señor¹⁶. En una carta dirigida al abad Suger de St. Dénis, 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»¹⁷. Este mismo significado aparece en el ser-

¹² Cfr. PIRMINIO, SANTO, *Scarapsus*, en JECKER, G. (Ed.), «Die Heimat des hl. Pirmin, des Apostels der Alamannen», en *Beitrag zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens* 13, Münster, 1927 (pp. 34-73), p. 45.

¹³ ALCUINO DE YORK, *Libro acerca de las virtudes y los vicios para el conde Guido*, en *Obras morales*, Ed./ Peretó Rivas, R., EUNSA, Pamplona, 2004, p. 137.

¹⁴ Cfr. JONAS DE ORLEANS, *Le metier du roi*, Ed./ Dubreucq, A., Cerf, París, 1995; RÁBANO MAURO, *De ecclesiastica disciplina*, en *PL*, v. 112, 1251-1253.

¹⁵ PEDRO DAMIÁN, *De institutis ordinis eremitarum* 23, en *PL* v. 145, 355.

¹⁶ BERNARDO DE CLARAVAL, SANTO, *Sermo super cantica* 30, 6, en LECLERCQ, J., TALBOT, C. H. y ROCHAS, H. M. (Ed.), *Sancti Bernardi Opera Omnia*, Cirtencienses, Roma, 1957, v. I, p. 1214.

¹⁷ BERNARDO DE CLARAVAL, SANTO, *Ep.* 78, 4, en *PL*, v. 182, 193C.

món 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*»¹⁸. 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.

Otro de los remedios que los medievales, particularmente los autores del siglo XII, proponen para combatir la acedia es lo que llaman *otium negotiosum*, es decir, el reposar sin ociosidad. Se trata de la contrapartida exacta de la acedia, puesto que se opone tanto a la agitación como a la ociosidad que son las dos manifestaciones paradójales del demonio de mediodía. Se trata de combatir al aburrimiento mediante el trabajo, lo cual provoca una aceleración del tiempo, mientras que la acedia parece, por el contrario, ralentizar el curso del tiempo. Es por eso que al monje el tiempo siempre se le escapa y pareciera que no tiene tiempo para muchas cosas.

La llegada de las órdenes mendicantes y, con ellas, de la vida urbana de los religiosos traerá aparejados también algunos cambios con respecto a la percepción de la acedia. Los escolásticos, por ejemplo, seguirán más en este tema a san Gregorio Magno y no a Casiano, como habían hecho los monjes. Otra diferencia se da en el tratamiento que recibe la acedia por parte de franciscanos y de dominicos, como lo destaca Georges Minois¹⁹. Por ejemplo, el capítulo veintinueve de las *Floreccillas* de san Francisco de Asís relata un hecho en que se muestra el tratamiento que el santo aconseja para la acedia. El caso le ocurre a fray Rufino, que estaba «triste y melancólico, porque el demonio le hacía creer que estaba condenado y que no era del número de los predestinados a ir a la vida eterna, siendo inútil todo lo que hacía en la Orden»²⁰. San Francisco le advierte que se trata de una tentación del demonio al cual debe espantar. Así sucedió efectivamente y, vuelto el fraile a agradecerle al santo, este le dice: «Anda, hijo, confiésate y no abandones ni la ocupación ni la oración acostumbrada; no dudes que esta tentación te servirá de gran utilidad y consuelo, como lo comprobarás muy pronto». Los remedios franciscanos son el mantenerse ocupado y rezar, los que coinciden con los que aconsejaban los Padres del Desierto, y se asemeja también el resultado final de esta tentación cuando es superada: un estado de gran paz y gozo espiritual, cosa que efectivamente le sucede a fray Rufino, tal como explican las *Floreccillas* más adelante.

4. La acedia en el apogeo de la Edad Media

En la primera mitad del siglo XIII, el cisterciense alemán Cesario de Heisterbach escribe su *Dialogus miraculorum*, en el que la acedia es tratada en varios capítulos. En primer lugar,

¹⁸ BERNARDO DE CLARAVAL, SANTO, *Sermo super cantica* 21, I. 124, en LECLERCQ, et al., *op. cit.*

¹⁹ Cfr. MINOIS, G., *Histoire du mal de vivre. De la mélancolie à la dépression*, La Martinière, París, 2003, p. 52.

²⁰ FRANCISCO DE ASÍS, SANTO, *Floreccillas*, San Pablo, Santa Fe de Bogotá, 1995, p. 109.

la ubica dentro de los «siete vicios principales», llamándola *acedia* o *tristeza*, e introduce una distinción: en cuanto se refiere a los dolores del corazón, es un vicio espiritual; en cuanto a la torpeza del cuerpo, es corporal²¹. Es importante la precisión que hace Cesario, puesto que la acedia, entonces, no necesitará el mismo tratamiento para su curación ni, tampoco, al mismo terapeuta. En un caso será necesaria la presencia del sacerdote o del padre espiritual, y en el otro, del médico. Más adelante, en el capítulo veintisiete de la distinción cuarta, el autor define la acedia. Explica que se trata de una tristeza (la edición inglesa traduce *depression*)²² o tedio que nace de la confusión de la mente, y se manifiesta como una inmoderada amargura de ánimo, que extingue toda tipo de alegría espiritual y que conduce a la mente a la desesperación²³. Tal como el abad de Heisterbach estructura su tratado, el maestro comienza a relatarle al novicio varios ejemplos del modo en que ataca la acedia. En primer lugar, infunde en la persona un cierto sopor o debilidad que la lleva a permanecer en la cama, y no levantarse cuando llega la hora de hacerlo. Según el autor, ese cansancio que experimenta no es más que una fantasía²⁴. Siguen varios capítulos en los que se relaciona a la acedia con la somnolencia que suele atacar a los monjes mientras están en el coro o escuchando algún sermón, pero, destaca Cesario, «*Non solum personas spirituales, sed et saeculares diabolus per somnolentam tentat et impedit*»²⁵. Se define aquí de un modo ya claro que este vicio no es privativo de los monjes, como aparece en la mayoría de los tratados espirituales anteriores, sino que también ataca a los laicos, y con armas similares a las que utiliza contra los religiosos.

De la acedia o tristeza –Cesario repite de que se trata del mismo fenómeno– nacen la malicia y la desesperación, y lo ilustra con el ejemplo de una reclusa que, a poco de entrar en su celda, comienza a tener tentaciones contra la fe. Descrie de la existencia de Dios y de todas las verdades a las que antes adhería, al punto tal que solicita ser liberada de sus votos y abandonar su reclusión. Su abad y protector le pide que permanezca una semana más, durante la cual un milagro impedirá que desista de su propósito inicial. En este caso, la acedia conduce a un estado emocional en el que se abandonan los propósitos previos y aparece como urgente, y como única decisión saludable, el cambio en el estado de vida que se ha elegido. Y es la perseverancia el medio con el cual se supera la tentación.

En otro de los milagros expuestos por Cesario la acedia es considerada como una terrible prueba o tentación que Dios impone a sus hijos. Relata el caso de una monja de cierta edad que, durante toda su vida religiosa, a la que había ingresado siendo niña, se mantuvo «casta, devota, observante y religiosa» y tenida por todas sus hermanas como santa²⁶. Sin embargo,

²¹ CESARIO DE HEISTERBACH, *Dialogus Miraculorum*, Ed./ Strange, J., Herbele, Colonia, 1851, p. 179.

²² Cfr. CESARIO DE HEISTERBACH, *The dialogue on Miracles*, Trad./ Scott, H. V. y Swinton Bland, C. C., Routledge, Londres, 1929, t. 1, p. 223.

²³ *Ibidem*, p. 197.

²⁴ *Ibidem*, p. 197-198.

²⁵ *Ibidem*, c. XXXVI, p. 205.

²⁶ *Ibidem*, c. XL, p. 209-210.

fue atacada por la *tristitia* (la edición inglesa traduce como *melancholy*) y turbada por el espíritu de blasfemia, de modo tal que comenzó a dudar de todo lo que había creído a lo largo de su vida y a desconfiar de Dios, lo cual la llevó a la desesperación. Esta situación provocó que intentara suicidarse arrojándose al Mosela, pero fue milagrosamente salvada. Cuando se le preguntó el motivo de su conducta, ella respondió que, en el estado de falta de fe en el que se encontraba anteriormente, a la hora de su muerte, no iba a ser enterrada en lugar sagrado sino en campo abierto, como las bestias, ante lo cual prefería sepultarse a sí misma en las aguas del río. Concluye el autor diciendo «*Ecce quanta malitia nascatur de tristitia*». Este vicio, entonces, puede llevar al suicidio, incluso a aquellas personas que han tenido a lo largo de muchos años una vida de piedad y práctica religiosa. Si observamos detenidamente, el motivo que aduce la religiosa para arrojarse a las aguas del Mosela parece demasiado insignificante para una decisión de ese tipo. Estamos aquí frente a un claro ejemplo de la construcción de una metarealidad típica de la persona afectada por la acedia –o depresión–. Se trata de una representación mental autoreferencial que adquiere fuerza de realidad y sugestión de tal modo a la víctima que logra, incluso, que se suicide.

Cesario propone varios ejemplos de este tipo. A un hermano converso que vive durante mucho tiempo con tristeza y debilidad de ánimo, le provocan estas no ya la pérdida de fe, sino de la esperanza de salvación. Y tan grave es su desesperación, que se arroja al estanque de los peces y muere ahogado²⁷. En los capítulos siguientes, se relatan los casos de una monja que se suicida arrojándose a un pozo y de dos personas laicas que se ahorcan. Reflexiona el autor acerca de la gravedad de la melancolía o tristeza, pero distingue que, si se trata sólo de tristeza o desesperación, y no proviene de la locura o de algún estado de alienación mental, la persona que se suicida seguramente se condena. En cambio, si su conducta es provocada por una enfermedad de la mente, no será ese el caso²⁸.

David de Habsburgo parece distinguir entre la acedia como enfermedad y la acedia como una situación espiritual determinada. Escribe en su *Formula novitiorum*:

El vicio de la acedia posee tres géneros. El primero es una cierta amargura del espíritu [...], que se inclina hacia la desesperación, a la desconfianza, a las sospechas, y lleva a la víctima a darse muerte cuando es atenazada por un gran dolor. El segundo género de acedia, es una cierta torpeza que conduce a la somnolencia y a buscar la comodidad del cuerpo [...], el cual cae en el sueño en el momento de trabajar y se complace en el ocio. Se trata de la verdadera y propia pereza. El tercer género es un disgusto solamente hacia las cosas que se refieren a Dios, mientras que en las otras cosas la víctima está activa y su espíritu en alto²⁹.

²⁷ *Ibidem*, c. XLI, pp. 210-211.

²⁸ *Ibidem*, c. XLIV, p. 212.

²⁹ DAVID DE HABSURGO, *Formula novitiorum. De interioris hominis reformatione*, en BIGNE, M. (Ed.), *Sacra bibliotheca sanctorum Patrum*, apud Michalelem Sonnum, París, 1576, t. XXV, p. 893.

Este último caso sería la acedia entendida como vicio o como tentación propia de la vida espiritual; luego, estaría la acedia que se confunde con la pereza, que es otro de los vicios capitales y, en último género, sería más bien una enfermedad, que se podría identificar con la melancolía o el mal de aquellos nacidos bajo el signo de Saturno.

Santo Tomás, en la reflexión teológica dominica, introduce algunas variaciones en el tratamiento del tema. Pareciera que la suya es una aproximación que no tiene en cuenta solamente los aspectos espirituales, sino que también considera elementos de naturaleza física. Define la acedia como «cierta tristeza que apesadumbra, es decir, una tristeza que de tal manera deprime el ánimo del hombre, que nada de lo que hace le agrada, igual que se vuelven frías las cosas por la acción corrosiva del ácido. Por eso la acedia implica cierto hastío para obrar»³⁰. El Aquinate relaciona este fenómeno con los elementos propios de la vida espiritual, pero es cuidadoso en hacer las distinciones pertinentes. En efecto, afirma que cualquier tipo de debilidad corporal puede predisponer a la persona a la acedia. Aporta el ejemplo del ayuno, y dice que los ataques de acedia suelen venir hacia el mediodía, ya que es el momento en que el hambre se deja sentir en la persona que ha ayunado.

5. La acedia como pereza en Guillermo Peraldus

En los tratados escolásticos del siglo XIII la acedia será tomada, casi exclusivamente, como sinónimo de la pereza. Uno de los casos en los que aparece con mayor claridad esta identificación es el de Guillermo Peraldus, quien 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 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

³⁰ TOMAS DE AQUINO, SANTO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 35, a. 1.

hacia el bien, aun cuando detecte en él algún defecto o alguna de sus potencias se resista³¹. 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 a 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 estos son árboles infructuosos y que, además, circundan al demonio proporcionándole sombra³².

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 trabaja permanecerá pobre, lo cual queda demostrado a partir no solo 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 del 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 acedioso³³.

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

³¹ 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.

³² *Ibidem*, V, I, 2.

³³ *Idem*.

que hace Peraldus, se percibe una cierta carga moral que no se observa en el caso del Pónico. 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. Este 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; por ejemplo, en el *Eclesiástico* dice: «*Fili, conserva tempus et declina a malo*». 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.

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 patristica, sino que más bien surge con la modernidad y se arraiga en la espiritualidad occidental con el movimiento contrareformista.

El itinerario que hemos seguido del curso de la comprensión del concepto de acedia durante la Patristica y la Edad Media nos muestra, en primer término, una suerte de *simplificación* de esta noción. Mientras que para Evagrio Pónico implica un complejo proceso espiritual que interfiere en la totalidad de la vida del monje, para muchos medievales, en cambio, es solamente un modo de nombrar a la pereza y una nueva manera de referirse a la *curiositas*, vicio al que se opone la *studiositas*.

También puede descubrirse un *corrimiento moral* del concepto. En efecto, Evagrio no hace referencia a la acedia como un pecado. En todo caso, será un *logismos* o pensamiento malvado que intenta introducirse por los resquicios del alma del monje, pero sin ninguna connotación moral, al menos inmediata. En la Edad Media, en cambio, la asociación es inmediata con un pecado capital y es tratada, entonces, desde una perspectiva exclusivamente moral en la mayoría de los casos.

Finalmente, en el transcurso de Medioevo observamos una clara *secularización* de la acedia, que deja de ser un fenómeno espiritual propio y exclusivo de la vida monástica para afectar, también, a los laicos. Este cambio de perspectiva abrirá el paso para la aparición, algunos siglos más tarde, de la melancolía y, en épocas contemporáneas, de los desórdenes depresivos. Sin que puedan identificarse sin más estos tres fenómenos, resulta claro que poseen un fondo común, tal como ha sido demostrado en algunos estudios contemporáneos³⁴.*

Fuentes

ALCUINO DE YORK, *Libro acerca de las virtudes y los vicios para el conde Guido*, en *Obras morales*, Ed./ Peretó Rivas, R., Eunsa, Pamplona, 2004.

BERNARDO DE CLARAVAL, SANTO, *Ep. 78*, en MIGNE, JACQUES-PAUL, *Patrologia Latina*, Imprimerie Catholique, París, 1844-1855, v. 182, 193C.

BERNARDO DE CLARAVAL, SANTO, *Sermones super Cantica 21 y 30*, en LECLERCQ, J., TALBOT, C. H. Y ROCHAIS, H. M. (Ed.), *Sancti Bernardi Opera Omnia*, Cirtencienses, Roma, 1957, v. I.

CASIANO, *Institutions cenobitiques*, Ed./ Guy, Jean-Claude, Sources Chrétiennes 109, Cerf, París, 1965.

CESARIO DE HEISTERBACH, *The dialogue on Miracles*, Trad./ Scott, Henry von Essen y Swinton Bland, C. C., Routledge, Londres, 1929.

CESARIO DE HEISTERBACH, *Dialogus Miraculorum*, Ed./ Strange, Josephus, Herbele, Colonia, 1851.

³⁴ Cfr., entre otras obras del mismo autor, FORTHOMME, B., *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression : histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie*, Synthélabo, París, 2000.

* Artículo recibido el 28/04/2010 y aceptado el 2/06/2010.

COLUMBANO, SANTO, *De octo vitiis principalibus*, en MIGNE, JACQUES-PAUL, *Patrologia Latina*, Imprimerie Catholique, París, 1844-1855, v. 80, 259-260.

DAVID DE HABSBURGO, *Formula novitiorum. De interioris hominis reformatione*, en BIGNE, MARGUERIN DE LA (Ed.), *Sacra bibliotheca sanctorum Patrum*, apud Michalelem Sonnum, París, 1576.

EVAGRIO PÓNTICO, *Traité Pratique*, Ed./ Guillaumont, Antoine y Guillaumont, Claire, Sources Chrétiennes 171, Cerf, París, 1971.

FRANCISCO DE ASÍS, SANTO, *Floreccillas*, San Pablo, Santa Fe de Bogotá, 1995.

GREGORIO MAGNO, SANTO, *Moralia in Job*, en MIGNE, JACQUES-PAUL, *Patrologia Latina*, Imprimerie Catholique, París, 1844-1855, v. 76, 620.

GUILLERMO PERALDUS, *Summa de virtutibus et vitiis*, Ed./ Wenzel, Siegfried, disponible en <http://www.unc.edu/~swenzel/acediat.html>.

JONÁS DE ORLEANS, *Le metier du roi*, Ed./ Dubreucq, Alain, Sources Chrétiennes 407, Cerf, París, 1995.

PEDRO DAMIÁN, *De institutis ordinis eremitarum*, en MIGNE, JACQUES-PAUL, *Patrologia Latina*, Imprimerie Catholique, París, 1844-1855, v. 145, 355.

PIRMINIO, SANTO, *Scarapsus*, en JECKER, GALL (Ed.), «Die Heimat des hl. Pirmin, des Apostels der Alamannen», en *Beitrag zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktineordens* 13, Münster, 1927 (pp. 34-73).

Poenitentiale XXXV capitulorum, Ed./ Wassersleben, H., Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz, 1958.

RÁBANO MAURO, *De ecclesiastica disciplina*, en MIGNE, JACQUES-PAUL, *Patrologia Latina*, Imprimerie Catholique, París, 1844-1855, v. 112, 1251-1253.

VV. AA., *Los dichos de los Padres del Desierto*, Trad./ Elizalde, Martín de, Paulinas, Buenos Aires, 1986.

Bibliografía

FORTHOMME, BERNARD, *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression : histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie*, Synthélabo, París, 2000.

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

MINOIS, GEORGES, *Histoire du mal de vivre. De la mélancolie à la dépression*, La Martinière, París, 2003.

NAULT, JEAN-CHARLES, «L'héritage monastique et patristique du thème de l'acédie chez les premiers Chartreux», en NABERT, N. NATHALIE, *Tristesse, acédie et médecine des âmes dans la tradition monastique et cartusienne: Anthologie de textes rares et inédits, XIIIe-XXe siècle*, Beauchesnes, París, 2005 (pp. 37-59).

WENZEL, SIEGFRIED, «Acedia 700-1200», en *Traditio* 22, 1966 (pp. 73-102).