

Las polifacéticas manifestaciones de la acedia en la experiencia cristiana

Rubén Peretó Rivas

Profesor de filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo e investigador del CONICET.

La acedia formó parte desde los primeros siglos del cristianismo de los vicios o pecados de los cuales los fieles debían cuidarse. Orígenes en su *Homilía sobre Lucas* afirma que Jesús fue probado por el demonio con las tentaciones de sueño, *acedia* y cobardía¹. El mismo Jesucristo habría sufrido durante sus cuarenta días de ayuno en el desierto la tentación de sucumbir al desánimo, a la desesperanza y al rechazo de Dios. Evagrio Póntico incluye a la acedia en el octonario de los vicios capitales o *logismoi*. Ella es una de las naciones contra las que tendrá que pelear Israel² y, en las religiones astrales, es uno de los siete *pnéumata* gobernadores, malvados seres espirituales que tienen a su cargo el gobierno de cada una de las esferas celestes³. Esta genealogía ubica a la acedia como uno de los graves peligros que ha sido señalado por los hombres de la antigüedad pagana y cristiana.

¿Es que, acaso, con el paso del tiempo, la acedia ha desaparecido y dejado de asolar a los hombres? Podría ser, en cambio, que haya sucedido lo mismo que ocurrió con muchos otros fenómenos observados y estudiados por lo antiguos: sólo ha cambiado el vocabulario que los nombra y que los describe. La avanzada civilización contemporánea ya no habla de espíritus astrales ni de demonios meridianos, sino que utiliza términos científicos que esconden detrás de sí las múltiples horas que químicos y biólogos han dedicado en sus laboratorios a aislar las enzimas que producen determinados neurotransmisores.

¹ ORÍGENES, *Homélie sur Luc fr. 56*, ed. H. Crouzel, SC 57, Cerf, Paris 1962, 502.

² Cf. Deuteronomio 7,1. Cf. I. HAUSHERR, «L'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux», en *De doctrina spiritali Christianorum orientalium. Quaestiones et scripta I*, «Études de spiritualité orientale», OCA 183, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma 1969, 11-22.

³ Cf. M.W. BLOOMFIELD, *The Seven Deadly Sins: An Introduction to the History of a Religious Concept, with Special Reference to Medieval English Literature*, Michigan State College Press, Michigan 1952, 43-67.

En este trabajo me propongo mostrar algunas de las múltiples facetas de la acedia tal como ha sido experimentada, comprendida y descrita por el pensamiento cristiano patrístico y medieval. Son aspectos que tienen que ver con la vida espiritual o la vida emotiva de los hombres que, dentro de la vida religiosa, debieron atravesar situaciones de crisis que los afectaron de tal modo que, a partir de ellas, lograron identificar un mal, o un demonio, o un pensamiento o un pecado -son estas algunas de las facetas del fenómeno de la acedia- y describirlo a fin de nombrarlo y de ese modo librarse del él, y ayudar a que sus lectores también pudieran salir victoriosos en la batalla.

1. Desarrollo del concepto de *acedia* en la Patrística y el Medioevo

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*, en razón de la partícula privativa que inicia la palabra. Sin embargo, el término *kedos* tuvo también un uso ligeramente diverso. Era la *preocupación por los muertos*, por darles sepultura, por celebrar sus funerales y por mantener el duelo. En ese sentido lo utilizan en numerosas ocasiones Homero, Esquilo, Sócrates, Platón, Sófocles y Tucídides⁴. Renunciar a este *cuidado*, o sea, renunciar al duelo, es para los griegos una falta grave que denota una preocupante situación interior del hombre, pues indica un desánimo radical originado en una duda dramática acerca de su verdadera identidad.

En los clásicos, el deber de sepultar a los propios muertos es ineludible. Príamo le pregunta desesperado al vigía del campamento de Aquiles: «Si eres servidor del Pélida Aquiles, ea, dime toda la verdad: ¿mi hijo yace aún cerca de las naves, o Aquiles lo ha desmembrado y entregado a sus perros?»⁵. Y cuando finalmente logra entrevistarse con Aquiles a fin de pedirle que le entregue el cuerpo de Héctor para sepultarlo, le dice: «Respeto a los dioses, Aquiles, y apiádate de mí, acordándote de tu padre; que yo soy todavía más digno de piedad, [...]. No me ofrezcas asiento, criatura de Zeus, mientras Héctor yace en las tiendas *insepulto* (*akedés*) entre las cabañas...»⁶. El anciano rey de Troya vive en un continuo dolor y desasosiego mientras no logre sepultar a su hijo. Y otro tanto sucede con Antígona y su empeño por sepultar a su hermano, aunque ello implique desobedecer a su tío y suegro Creonte

⁴ Cf., por ejemplo, HOMERO, *Iliada* 1, 145; *Odisea* 4, 108; ESQUILO, *Agamenón* 699; PLATÓN, *Leyes* 913 c;

⁵ HOMERO, *Iliada* XXIV, 406-410.

⁶ HOMERO, *Iliada* XXIV, 502-505; 553-4.

y, en última instancia, morir⁷. La ley del cosmos indica que los muertos deben descansar en paz y, para ello, deben ser sepultados. Desobedecer esta ley implica la indiferencia hacia la voz de la naturaleza misma y, también, la alienación de sí mismo, la sordera con respecto al grito de los demás y la desobediencia a los ritos más elementales del duelo y de la pena.

Por eso, la ausencia del duelo es mucho más que el descuido de un debido acto piadoso. Ella esconde algo que trasciende el hecho concreto y físico de sepultar a un muerto. Es la revelación del profundo descuido de sí mismo manifestado en la ligereza o superficialidad en el tratamiento de la propia vida. Quien es incapaz de llorar a sus muertos y quien es incapaz de estar triste por ellos, es sólo aquel que descuida la propia vida, o que no se toma a vida en serio.

Una primera conclusión que nos proporciona esta referencia etimológica es que la *acedia* es un problema de *sordera*, pues quien la padece no escucha una ley natural y tampoco escucha al *nous*, puesto que su espíritu se encuentra invadido por *logismoi* o pensamientos que lo sacan de sí, lo alienan y lo hacen vivir en la superficie de las cosas.

Este concepto tan particular y con tan marcados matices se traslada al ámbito cristiano y es incorporado rápidamente al ámbito monástico. Y el motivo más inmediato y evidente es debido a que las exigencias de la vida solitaria impedían al monje cuidar la sepultura de sus padres difuntos, de sus enfermos y de sus propios despojos mortales. Ellos faltaban en la observancia de las reglas que exigen los lazos de parentesco.

La Escritura, por su parte, habla del *daemonio meridiano*, como lo llama la Vulgata⁸. Se trata de una amenaza que aparece al mediodía, cuando el hombre se encuentra en medio del trabajo de su vida, y la precisión del tiempo indica que es una fuerza mucho más potente que la simple «tristeza matutina» o que la «melancolía de la tarde la vida». Se trata más bien de una flecha de luz y no de una saeta nocturna, como grafica Forthomme, que golpea en medio del día, en el momento en que la sombra está ausente y cuando no hay lugar dónde refugiarse porque el sol es omnipresente⁹.

⁷ Cf. M. GILBERT, «*Antigone et le motif de la sépulture: un nouveau paradigme pour l'anthropologie psychanalytique contemporaine?*», en M. GILBERT (ed.), *Antigone et le devoir de sépulture, Labor et Fides*, Ginebra 2005; 201-220, y G. HESS, «*Antigone et la sépulture: au-delà de l'éthique*», en M. GILBERT (ed.), *Antigone et le devoir de sépulture*, 112-132.

⁸ Cf. *Salmo 90,6*.

⁹ Cf. B. FORTHOMME, «Émergence et résurgence de l'acédie», en N. NABERT, *Tristesse, Acédie et médecine des âmes dans la tradition monastique et cartusienne: Anthologie de textes rares et inédits, XIII^e-XX^e Siècle*, Beauchesnes, Paris 2005, 17.

En la patrística, el primero que se explyaya sobre la *acedia* es Evagrio Póntico para quien el concepto posee una amplitud de matices que difícilmente ser expresados con un solo término. Escribe en el capítulo 12 de su *Tratado Práctico*:

El demonio de la acedia, llamado también «demonio del mediodía», es de todos los demonios el más gravoso. Ataca al monje hacia la hora cuarta y asedia su alma hasta la hora octava. Al principio, hace que el sol parezca avanzar lento e incluso inmóvil y que el día aparente tener cincuenta horas. A continuación, le apremia a dirigir la vista una y otra vez hacia la ventana y a saltar fuera de su celda, a observar cuánto dista el sol de la hora nona y a mirar aquí y allá por si alguno de los hermanos [...] Además de esto, le despierta aversión hacia el lugar donde mora, hacia su misma vida y hacia el trabajo manual; le inculca la idea de que la caridad ha desaparecido entre sus hermanos y no hay quien le consuele. Si a esto se suma que alguien, en esos días, contristó al monje, también se sirve de esto el demonio para aumentar su aversión. Este demonio le induce entonces el deseo de otros lugares en los que puede encontrar fácilmente lo que necesita y ejercer un oficio más fácil de realizar y más rentable. Así mismo, le persuade de que agradar al Señor no radica en el lugar: «La divinidad —dice— puede ser adorada en todas partes». Añade a estas cosas también el recuerdo de su familia y del modo de vida anterior y le representa la larga duración de la vida, poniendo ante sus ojos las fatigas de la ascesis; y, como se suele decir, pone todo su ingenio para que el monje abandone su celda y huya del estadio. A este demonio no le sigue inmediatamente ningún otro. Una vez concluido el combate, un estado apacible y un gozo inefable suceden al alma¹⁰.

Acedia es aburrimiento, torpeza, pereza, hastío, laxitud, abatimiento, languidez, flaqueza de espíritu, dejadez, indolencia, etc. Se trata de un estado *sui generis*, vinculado a la vida anacorética que incluso provoca malestares físicos como dolor de cabeza o de estómago.

Juan Casiano dedica un capítulo entero de las *Institutiones* a la tristeza, y comienza definiéndola 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 y, de este modo, coloca a la tristeza en la economía psíquica del monje. Es la enfermedad que corroe secretamente el interior y por eso, no necesariamente ocurre cuando arrecia el calor del mediodía. No encontrará ya el monje a la acedia detrás de una duna del desierto de la Tebaida, sino en algún recodo de su propio corazón.

San Gregorio Magno, en las *Moralia in Job*, propone una nueva estructura de los pecados capitales, según el siguiente orden: vanagloria, envidia,

¹⁰ EVAGRIO PÓNTICO, *Tratado práctico* 12; trad. J. P. Rubio Sadia, Ciudad Nueva, Madrid 1995, 140-141.

ira, tristeza, avaricia, gula y lujuria.¹¹ Obtiene un septenario de vicios –recordemos aquí el profundo simbolismo que poseía el número siete para los medievales– para lo cual elimina a la *soberbia* de la lista de Casiano y reemplaza a la *acedia* por la *envidia*. Un primer motivo de esta omisión pudo deberse porque San Gregorio considera a la acedia como una de las *hijas* de la tristeza y de ese modo ya estaría incluida en ese pecado. Otra explicación es que el santo doctor asigna a la acedia un carácter mórbido. Por lo tanto, no habría lugar para ella en un listado de situaciones estrictamente morales, como es el caso de los vicios capitales.

La llegada de las órdenes mendicantes y con ellas de la vida urbana de los religiosos, trae aparejado también algunos cambios con respecto a la percepción de la acedia. Los escolásticos seguirán la enumeración de los vicios de San Gregorio Magno y no la de Casiano, como habían hecho los monjes. Y además, el tratamiento de la acedia por parte de los franciscanos será diverso del de los dominicos. La teología franciscana de San Buenaventura considera que el acedioso es quien desea aquello que no debería desear y no desea lo que debería desear. En una de sus obras espirituales distingue entre una tristeza *general*, que es ocasionada por la recurrencia en las pasiones, y una tristeza *especial*, que es una especie de aburrimiento de las cosas divinas y que conduce a la pereza¹².

Santo Tomás, en cambio, introduce una aproximación que no tiene en cuenta solamente los aspectos espirituales, sino que también considera elementos de naturaleza física. Define a 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, del mismo modo en que se vuelven frías las cosas por la acción corrosiva del ácido. Por eso, la acedia implica cierto hastío para obrar»¹³. En esta definición, Tomás distingue una serie de síntomas emparentados con lo que hoy conocemos como depresión. Habla de tristeza, decaimiento, falta de motivación para hacer las cosas y hastío¹⁴.

¹¹ Los pecados capitales, tal como los enumera San Gregorio, son: vanagloria, envidia, ira, tristeza, avaricia, gula y lujuria. Cf. *Moralia in Job* 31, 45; PL 76, 620.

¹² Cf. SAN BUENAVENTURA, *Du combat spirituel contre les sept péchés capitaux*, 1, 7; en: *Œuvres spirituelles de S. Bonaventure*, trad. BERTHAUMIER, t. II, Paris, L. Vives, 1854, 376-77. Sobre el tema de la acedia en San Buenaventura puede verse: J. REINER, *Melancholie und Acedia: Ein Beitrag zu Anthropologie und Ethik Bonaventuras*, F. Schöningh, Paderborn 1984.

¹³ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 35, q. 1.

¹⁴ Sobre la acedia en Tomás de Aquino, puede verse el completo trabajo de J.-Ch. NAULT, *La saveur de Dieu. L'acédie dans le dynamisme de l'agir*, Cerf, Paris 2006.

2. La acedia como *logismós*

Decíamos que la primera sistematización sobre la doctrina de los vicios capitales se remonta a Evagrio Póntico quien describe ocho pensamientos malvados y genéricos. La noción de *pensamiento*, en el vocabulario del monacato primitivo, es ambivalente. En sí mismo, el *pensamiento* es una manifestación natural y buena de la vida del alma, de nuestros sentimientos y de nuestra percepción de las cosas del mundo. Pero, de una manera sutil, estos pensamientos pueden transformarse en una invitación al mal, es decir, pueden devenir en pensamientos malvados¹⁵. Es en este sentido en el que utiliza con mayor frecuencia Evagrio, el término *logismoi* o *logismós*. Se trata de pensamientos capaces de relajar la tensión de la voluntad y, por tanto, el monje debe luchar contra ellos a fin de progresar hacia la *apatheia*, o libertad con respecto a las pasiones, que es el fin propio de la primera etapa de la vida espiritual, o etapa *práctica*. Utiliza, en cambio, *lógoi* para hablar de pensamientos en un sentido genérico. Esta teoría de los *logismoi*, más allá que tiene como finalidad brindar una explicación de los combates espirituales que debe afrontar el monje, es también una aguda observación y explicación de los procesos psicológicos de todo ser humano¹⁶.

Evagrio elabora una lista de ocho *logismoi*: gula (*gastrimargías*), fornicación (*porneías*), avaricia (*philargirías*), tristeza (*hypes*), cólera (*orges*), acedia (*akedías*), vanagloria (*kenodoxías*) y orgullo (*hyperphanías*)¹⁷. La disposición, el número y la descripción que hace Evagrio de cada uno de los pensamientos malvados a lo largo de toda su obra es absolutamente novedosa y su influencia se extenderá a toda la teología cristiana, tanto Oriental como Occidental.

Guillaumont acota que, del mismo modo que para Evagrio existe una cadena de virtudes, así también existe una cadena de vicios, que se relacionan unos con otros de un modo «natural»¹⁸. Los pensamientos contra los cuales deberá luchar el monje en un primer momento son los de gula y fornicación, «A la cabeza de las naciones está Amalec, y a la cabeza de las pasiones la gula»¹⁹ y, una vez que estos han sido vencidos, el monje es ya un gnóstico

¹⁵ Cf. J.-Ch. NAULT, *La saveur de Dieu...*, 32.

¹⁶ Cf. K. GIBBONS, «Passions, Pleasures, and Perceptions: Rethinking Evagrius Ponticus on Mental Representation», *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity*, 19/2 (2015), 297-330, y G. TSAKIRIDIS, *Evagrius Ponticus and Cognitive Science: A Look at Moral Evil and the Thoughts*, Wipf & Stock Pub, Eugene 2010.

¹⁷ Cf. EVAGRIO PÓNTICO, *Tratado Práctico* 6, 138.

¹⁸ A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*, Vrin, Paris 2009, 68.

¹⁹ EVAGRIO PONTICO, *Gli otto spiriti della malvagità* I, ed. L. Coco, Città Nova, Roma 2010, 79.

y, en cuanto tal, deberá enfrentar a los *logismoi* de la vanagloria y el orgullo. Los cuatro pensamientos malvados restantes atacarán ocasionalmente, en aquellos momentos en que el monje se encuentre más debilitado en cada uno de los flancos. Existe entre ellos una suerte de relación de causalidad o progresión que Evagrio explica en el tratado *Sobre los pensamientos*²⁰. Para ser vencido por el *logismoi* de la fornicación, primero se ha sucumbido al de la gula. El *logismós* de la tristeza surge a partir de deseos frustrados, muchas veces los de la ira y, esta misma, se relaciona también con la gula, la avaricia y la vanagloria, y el orgullo también nace de la avaricia. Son estas sólo algunas de las conexiones que el autor establece entre los *logismoi* lo cual deja ver que el suyo no es solamente un listado de pensamientos malvados ligados a las pasiones sino que más bien es un tejido en el cual todos ellos están relacionados de diversos modos.

En este sentido, William explica que los *logismoi* que nos atormentan y prueban nuestra fidelidad no son una recopilación desconectada entre sí de tendencias desafortunadas sino un complejo modelo de vulnerabilidades morales. La lista de ocho pasiones o pensamientos malvados es menos un catálogo que una genealogía²¹. Esta interconexión o genealogía de *logismoi* corresponde al desarrollo progresivo de la vida espiritual del monje. Los maestros de la mística cristiana explican que los principiantes deben combatir vicios más groseros o materiales, como pueden ser la gula o la fornicación; luego, en un estado más avanzado, se abatirán sobre él la tristeza y la ira y, los que se encuentran en los grados más elevados de la vida espiritual, serán tentados con el orgullo y la vanagloria.

Los *logismoi* de Evagrio pasaron a la teología espiritual latina como los *pecados capitales*. Sin embargo, Bernard Forthomme opina que no deberían ser considerados dentro del mismo esquema de las virtudes y los vicios, sino que más bien se inscriben en lo que él llama *juicios tematizados* y podrían ser asimilados a las *sugestiones* en las que el pensamiento se vuelve contra el pensamiento, haciendo imposible el soliloquio del alma consigo misma²². En este sentido pueden ser tomadas algunas de las expresiones que aparecen en las *Institutiones* de Casiano cuando habla de la acedia. Por ejemplo, se refiere a que ella llega «en torno a la hora sexta» y que es como

²⁰ Cf. EVAGRIO PONTICO, *Sur les pensée* 1, 1-17, ed. P. GÉHIN, C. GUILLAUMONT y A. GUILLAUMONT, Cerf, Paris 2009, 148-152.

²¹ Cf. R. WILLIAMS, «Tempted as we are': Christology and the Analysis of the Passions», J. BAUM, A. CAMERON, M. EDWARDS y M. VINZENT (eds.) *Studia Patristica XLIV Archaeologica, Arts, Iconographica, Tools, Historica, Biblica, Theologica, Philosophica, Ethica*, Peteers, Lovaina 2010, 400.

²² Cf. J.-Ch. NAULT, *La saveur de Dieu...*, 21-22.

«una fiebre que vuelve periódicamente»²³. Son expresiones que revelan que estos pensamientos, o *logismoi*, son muy definidos y atacan de un modo preciso y seguro a su víctima, a punto tal que es posible determinar con una cierta precisión el momento del día en el que se harán presentes.

En la carta que el cartujo Bernardo de Portes dirige al recluso Raynoud hay una precisa descripción de este tipo de *logismoi* o pensamientos malvados que adquieren en ocasiones el carácter de obsesivos, y que culminan provocando una situación de profunda tristeza en la víctima. Escribe:

Ella (la tristeza) se acerca a aquellos que viven en la soledad y son confundidos interiormente y rodeados de algunas nubes de tristeza e instigación del demonio. Porque nuestro enemigo inveterado conoce bien los medios para perjudicar a los servidores de Dios, para impedirles orar y dedicarse a las santas ocupaciones. Se esfuerza de inundarlos de tristeza o de cólera sin motivo alguno, de orgullo, del recuerdo de injurias recibidas, de recuerdos vanos de lo que se dice, de lo que se hace o de lo que se debe hacer, de pensamientos impuros, de tibieza del alma o torpeza en el sueño, a fin de desviar el espíritu de sus santos deseos²⁴.

El autor destaca que los *logismoi* atacarán cuando la persona esté en una situación anímica particular, «rodeado de nubes de tristeza»; producen un efecto concreto en tanto impiden orar y dedicarse a las santas ocupaciones; hacen un «esfuerzo» por inundar al monje de tristeza, lo cual nos indica resistencia por parte de la víctima y, finalmente, no reconocen una causa concreta. Llama la atención que varios de los síntomas que produce el desorden que hoy llamamos depresión coincide con los elementos del diagnóstico que ha realizado Bernardo de Portes para la acedia. De ningún modo significa esto que se trata de un mismo fenómeno, pues mientras uno pertenece al dominio de la psiquiatría y se enraíza en la *psique* o alma, el otro se corresponde con la mística o vida espiritual y ataca al *nous* o espíritu. Sin embargo, es innegable que poseen manifestaciones comunes.

Este torbellino de pensamientos que envuelven al alma torturándola provoca, además, una necesidad en el monje de estar en continuo e inútil movimiento físico, deambulando de una celda a otra, visitando a sus amigos y a los enfermos, y buscando motivos para alejarse de su lugar propio, aunque éstos puedan parecer piadosos²⁵. Esta *kínesis* constante implica el

²³ SAN JUAN CASIANO, *Institutions Cénobitiques* X, 1, 1, SC 109, Cerf, Paris 1965, 384.

²⁴ *Lettre de Bernard de Portes au reclus Raynaud* I, 13, en: UN CHARTREUX, *Lettres des premiers chartreux. Les moines de Portes*, t. II, SC 274, Cerf, Paris 1980, 68.

²⁵ «Deinde honestas idem morbus ac necessarias suggerit salutationes fratribus exhibendas uisitationesque infirmorum vel eminus vel longius positorum...», escribe SAN JUAN CASIANO, *Institutions Cénobitiques*, II, 3, 60.

alejamiento de la unidad originaria —concepto propio del neoplatonismo monástico— y la explosión de las pasiones que dispersan y fulminan las necesarias realidades simbólicas. Se produce en la persona una incapacidad para la *praedicatio*, ya que no es capaz de dedicarse al soliloquio ni al coloquio y, por eso mismo la irrupción de los *logismoi* son una meditación contraria a la meditación.

De este modo, entonces, los *logismoi* o *vicios* no son solamente categorías morales o psicológicas, es decir, las equivalencias estrictas de las *pasiones* estoicas. En el flujo opaco e incesante de los pensamientos, las percepciones y la actividad interpretativa de la conciencia, aparecen estos pensamientos que se tornan como más reales que la realidad objetiva y que tienden a organizar el sistema de la personalidad²⁶.

3. Acedia y trabajo

San Juan Clímaco dedica el decimotercer escalón de su *Escala Santa* a la acedia. En la descripción que realiza no se encuentra ninguna novedad con respecto a lo enseñado por Evagrio. Sin embargo, hacia el final del texto, se refiere a quienes son las numerosas «madres» de este pecado y menciona a la insensibilidad del alma, el olvido de las realidades celestiales y el exceso de trabajo²⁷. Llama la atención que este Padre afirme que un monje sometido a trabajos o presiones excesivas puede derivar en una crisis de acedia.

Para los monjes del desierto, hacer más de lo que se puede, aun cuando se trata de obras de bien o de otro tipo, es faltar al discernimiento, porque conduce enseguida a la turbación, a la acedia y a la murmuración. Casiano, en la *Collatio* IX, narra el caso del monje que «se pasaba el día construyendo y reparando celdas inútiles», incluso comenzó a «tratar de romper una piedra muy dura con la ayuda de un pesado martillo». A su costado, había un etíope —típica figura del demonio—, que había entrelazado sus manos con las del monje y daba con él golpes a la piedra, animándolo calurosamente en su trabajo. «El hermano, cargado de fatiga, quería reposar y poner fin al trabajo. Pero el espíritu maligno lo excita y lo anima. Nada de descanso. Es necesario tomar el martillo *infatigabiliter*»²⁸. Estaba atacado de una enfermedad a la que Casiano llama *aegritudine laborantis*.

²⁶ Cf. A. GIANFRANCESCO, «Monachisme ancien et psychopathologie», *L'evolution psychiatrique* 73/1 (2008), 105-26.

²⁷ Cf. SAN JUAN CLÍMACO, *La escala santa* XIII, 16.

²⁸ SAN JUAN CASIANO, *Cónferencia IX*, 6; ed. E. PICHERY, SC 54, Cerf, Paris 1958, 45-46.

Es notable, por otro lado, que los Padres asocien al exceso de trabajo con la mujer. Se trata de dos tentaciones íntimamente relacionadas según enseña un apotegma de *abba* Olimpio:

Abba Olimpio de Kellia fue atacado [...] y el pensamiento le dijo: «Ve, toma mujer». Se levantó y, haciendo barro, se fabricó una mujer y se dijo: «Aquí tienes a tu mujer. Es necesario que trabajes mucho para que puedas alimentarla». Y trabajaba esforzándose mucho. Al día siguiente hizo nuevamente barro y fabricóse una hija y dijo a su pensamiento: «Tu mujer dio a luz. Es necesario que trabajes aún más, para poder alimentar y vestir a tu hija». Y lo hacía hasta extenuarse. Dijo entonces al pensamiento: «No puedo yo soportar el trabajo». Y agregó: «Si no puedes soportar el trabajo, tampoco busques mujer»²⁹.

Soñar en la mujer es ya soñar en el trabajo, y significa la nostalgia por el mundo de la exterioridad al que el monje ha renunciado. La mujer es una imagen ambigua entre los Padres. En este caso refiere tanto a la atracción por la vida en el mundo con las ocupaciones que requiere, y a la celda, que es la vida inmediata del solitario y el lugar de su ascesis, por lo que Evagrio Póntico dice: «Una sola mujer no es suficiente para el hedonista, una sola celda es insuficiente para el monje acedioso»³⁰. Se trata del deseo dionisiaco: el desear siempre más para jamás satisfacer el deseo, porque siempre se desea aún más. Más mujeres o más trabajo; el resultado es, en cualquier caso, el abandono de la oración y de la razón propia de la vida del monje. Implica la salida de sí y el extrañamiento a la más íntima condición personal. La tensión que plantea el texto de Olimpio se resuelve en el dilema del monje acerca de su fidelidad a la mujer y al trabajo, o bien a Cristo.

La acedia entonces, y según la interpretación de San Juan Clímaco, no se refiere solamente al monje sentado bajo el sol en la puerta de su celda y atacado por sus monstruos interiores como habitualmente aparece en las representaciones artísticas de San Antonio Abad, sino al monje que huye espantado de esos mismos monstruos consagrándose a un activismo sin pausa, a fin de evitar la soledad y el silencio que le muestran su propio rostro.

Esta nueva manifestación de la acedia aparece en el mundo moderno no ya, como afirmaba Santo Tomás, a través de la incapacidad para el reposo dominical o cultural que implica el reposo en Dios, sino como la figura omnipresente del trabajador. Jünger se refiere al lugar del trabajo en el mundo contemporáneo:

²⁹ Apophthegmata Patrum, *Letra Omicron, Olimpio II*, PG 65, 313.

³⁰ EVAGRIO PÓNTICO, *De octo spiritibus XIII*, 13; PG 79, 1158.

Porque, en el seno de un mundo donde [...] el trabajo es considerado como la necesidad más íntima, nada es más claro que el hecho de una libertad que se presenta precisamente como la expresión de esta necesidad [...]. Nada puede existir que no sea concebido como trabajo. Trabajo es el ritmo de los brazos, de los pensamientos, del corazón, de la vida del día y de la noche, la ciencia, el amor y el arte, la fe, el culto, la guerra; trabajo es la vibración de los átomos y la fuerza que mueve a las estrellas y los sistemas solares³¹.

El trabajador adquiere de esta manera una figura dantesca, y es el trabajo, y no el amor, el que hace mover las estrellas. Todo es trabajo: el trabajo manual, el amoroso, el artístico, el guerrero, el científico y el cósmico. Incluso la vida religiosa, el culto divino, la liturgia y la oración son concebidos como trabajo. El trabajador ya no es un estado de vida entre otros, sino que es el estado soberano y el único que posee legitimación social.

Y continúa Jünger: «El trabajo no es, por tanto, la actividad en sí, sino la *expresión* de un ser particular que intenta llenar su espacio, su tiempo y su legitimidad. El espacio del trabajo es ilimitado y la jornada de trabajo comprende veinticuatro horas. Lo contrario del trabajo no es el descanso o el ocio, sino que, en esta perspectiva, no hay ninguna actividad que no sea concebida como trabajo. ...»³². De esta situación no escapan ni siquiera los monjes, porque vivir en el desierto sería, también, trabajar.

Este contexto contemporáneo que en el fondo es otra manifestación de la acedia, considera como absurda la idea misma del descanso cultural o, incluso, de descanso simplemente, tal como se entendía en siglos anteriores. Schopenhauer lo calificaba como el aburrimiento del día domingo³³, y Jacques Prévert lo expresa en estos versos:

Ceux qui crèvent d'ennui le dimanche après-midi parce que il voient venir
le lundi
et le mardi, et le mercredi, et le jeudi, et le vendredi
et le dimanche après-midi³⁴.

El hombre, incapaz de reposo, es asediado por la melancolía del domingo cuando prevé el aburrimiento de la sucesión de los días de la semana y no descubre el alivio en la celebración del día festivo. Surgen entonces los *festivales* laicos en los que una película o un encuentro deportivo pueden

³¹ E. JÜNGER, *Le travailleur*, trad. M. HERVIER, *Christian Bourgois*, Paris 1989, § 19.

³² *Ibid.* § 28.

³³ Cf. A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung IV*, § 57.

³⁴ J. PRÉVERT, *Tentatives de description, en Paroles*, Gallimard, Paris 1946, 67.

ser observados con una actitud de piedad más profunda que aquella que muchos observan ante un altar.

4. El caso de Hugo de Miramar

Hugo de Miramar vivió en la primera mitad del siglo XIII y fue profesor en Montpellier y archidiacono de Maguelone. En 1236, luego de una crisis interior y a sus cuarenta y cinco años, dejó todas sus posiciones mundanas e ingresó a la cartuja de Montrieux donde permaneció hasta su muerte el 26 de marzo de 1249. Durante su vida cartujana, escribe varios tratados espirituales, entre ellos el *Liber de miseria hominis*, que me interesa particularmente. Allí propone dos definiciones diversas de acedia que destacan aspectos particulares. La primera, más extensa, sigue de cerca las definiciones de autores anteriores. Escribe:

La acedia es la tristeza del siglo, que se produce cuando somos afectados por los daños materiales o las molestias corporales de tal modo que nos sentimos hastiados de rezar o de leer, de escuchar la palabra de Dios o de meditarla, de contemplar, de hacer o practicar algún acto de piedad de cualquier tipo. También se habla de acedia cuando se es afectado por el hastío hasta el punto tal que más bien se preferiría no existir que existir³⁵.

Caracteriza Hugo a la acedia como *tedio*, es decir, *hastío* o *asco* por hacer todo aquello que anteriormente se realizaba con gusto. Se trata de una situación tan grave que puede llevar incluso a que *pocius vellet non esse quam esse*. Pareciera casi un llamado al suicidio, situación que no era ajena a los claustros medievales, según los relatos de Cesario de Heisterbach en el *Dialogus miraculorum*³⁶.

La segunda definición de Hugo de Miramar dice: «La acedia es una torpeza del espíritu por la cual se desentiende de hacer el bien o le repugna hacerlo»³⁷. En este caso, cita a Alan de Lille, que caracteriza a la acedia como un abatimiento del alma que la hace negligente para hacer el bien. La acedia es identificada con un profundo aburrimiento o *fastidium*.

Según estas dos definiciones, el acedioso sufre durante sus crisis estados emocionales caracterizados por un profundo abatimiento en el que la persona experimenta un continuo estado de hastío, ansiedad y fastidio. No

³⁵ HUGO DE MIRAMAR, *De hominis miseria, mundi et inferni contemptu* VI, 7; ed. F. WENDLING, CCCM 234, Brepols, Turnhout 2010, 168.

³⁶ Cf. CESARIO DE HEISTERBACH, *The dialogue on Miracles*, ed. H. SCOTT y C.C. SWINTON BLAND, Routledge, London 1929.

³⁷ HUGO DE MIRAMAR, *Liber de miseria hominis* VI, 7; 168.

siente motivación para hacer nada, todo lo aburre y le provoca rechazo todo aquello que previamente había sido agradable para él. Se ha producido una aguda metamorfosis a punto tal que ella misma no es capaz de reconocerse.

Pero Hugo no sólo teoriza sobre la acedia sino que él mismo ha debido superar profundas crisis de este tipo. Fue esta circunstancia la que lo llevó a tomar la decisión de dejar la vida del mundo e ingresar como religioso en Montrieux. El relato de la situación describe de un modo pormenorizado sus emociones y estados afectivos. Escribe:

Después de haber atravesado muchos años llenos de ansiedad que a veces me llenaban de sudor, de improviso sufrí una herida del enemigo, el temor y el temblor vinieron sobre mí y me rodearon las tinieblas; mi corazón se turbó dentro de mí y me asaltaron los temores de la muerte. Por este motivo, mis entrañas se llenaron de dolor y la angustia me poseyó como a una parturienta [...] Mi corazón se secó, las tinieblas me petrificaron y los días de aflicción tomaron cruelmente posesión de mí. Así, agobiado por un pesado sueño, permanecí paralizado y me poseyó un terrible espanto al ver que me ahogaba en una triple profundidad, a saber, la impotencia, la ignorancia y la malicia, . . .³⁸.

El autor utiliza expresiones tomadas de las Sagradas Escrituras y otras propias para dar a conocer la angustiante situación que le ha tocado vivir. Menciona en primer lugar la *ansiedad*, que lo ha torturado durante años, a veces con tanta intensidad, que le provocaba reacciones físicas como el sudor. En un momento determinado sobreviene una súbita crisis que se manifiesta como turbación, sensación de opresión y tinieblas y temor a la muerte. Este estado provoca en Hugo de Miramar pánico y angustia y una aflicción de tal modo profunda que lo torna incapaz de hacer nada. Finalmente, aparece una última manifestación consistente en los remordimientos de sus acciones pasadas que lo llevarán a las fronteras de la desesperación.

Poco tiempo después y siendo ya novicio cartujo, Hugo sufre una segunda crisis. Escribe: «Mi alma se ha secado y tiene un hastío hasta la náusea de estos alimentos, que son los únicos que ven mis ojos: legumbres, setas, queso y coles»³⁹. En este caso, relata la situación por la que atraviesa: el recuerdo de sus días en el mundo, en los que podía deleitarse con manjares y vivir cómodamente han pasado y ahora sólo puede comer alimentos simples y frugales como los que menciona. En la terminología que utiliza se deja apreciar el hastío y el aburrimiento que lo asaltan, los que provocan que todo sea visto negativamente. Su vocabulario utiliza las palabras *tristeza*, *ansiedad*, *has-*

³⁸ HUGO DE MIRAMAR, *Liber de miseria hominis*, II, 1, 1-15, p. 26.

³⁹ HUGO DE MIRAMAR, *Liber de miseria hominis*, II, 3, 1-15, p. 34.

tío, *desgana*, expresiones que manifiestan los mismos síntomas del estado de desánimo que veíamos antes.

Uno de los términos que se repite con mayor frecuencia es *taedium*, es decir, tedio, aburrimiento, hastío, desánimo o cansancio. En todos los casos, son expresiones que poseen el común denominador de señalar un estado afectivo de la persona que se caracteriza por indicar que se ha apoderado de ella la desgana y que se encuentra frente a la sensación de la inutilidad de la propia vida. Se concibe a la vida como una experiencia que impulsa al acedioso a repetirse continuamente las palabras *Vado mori!*, «Voy a la muerte». Es con estas dramáticas palabras con las que Hugo de Miramar concluye el primer capítulo de su libro. Es la experiencia del *tedio* que se presenta como una barrera infranqueable o como una cortina de densa niebla que impide extender la mirada al horizonte, la que provoca el hastío de una vida que se percibe solamente como un cúmulo de miserias y como una exposición de vanidades.

Conclusiones

Era intención de este trabajo, tal como lo decía al comienzo, mostrar algunas de las múltiples facetas en las que puede descomponerse el fenómeno de la acedia. Trazando su etimología se descubren características que la experiencia cristiana, sobre todo monástica, completó a los largo de los siglos.

Y así, la acedia es negligencia pero es también un demonio que se esconde detrás de un pensamiento malvado que, como una flecha de brillante acero, se cuela por las rendijas del alma. Y no sólo la daña, sino que también abre en ella una brecha por la que poco a poco, y casi de un modo imperceptible, comenzarán también a filtrarse otros pensamientos, y otros demonios, que los latinos llamaron pecados capitales.

De allí el peligro de la acedia, que no se presenta como una burda tentación contra la castidad o como una fácilmente reconocible tentación de orgullo. Se oculta más bien en los altibajos de la emotividad, se aprovecha de la tristeza, de la edad -la temible crisis de la mitad de la vida-, del momento del día o de la intensidad del trabajo. Y así, cuando la guardia está baja, rompe la *muralla espiritual*, como gustaba llamar Evagrio a la libertad, y puede de ese modo asaltar la ciudadela interior.