

La acedia en la vida consagrada

Una perspectiva histórica

Un fenómeno que se observa con marcada frecuencia en los últimos años es que muchos religiosos, en algún momento de su vida, sufren una suerte de fuerte decaimiento que recibirá distinta denominación de acuerdo al punto de vista desde el cual se lo diagnostique: atonía, depresión o incluso noche oscura, una particular prueba que Dios permite para templar su fe. Y es posible que, según los casos, se trate de fenómenos distintos que son causados por motivaciones también distintas. Sin embargo, una posibilidad que no siempre es contemplada es que esta suerte de desorden emocional y cognitivo se corresponda a lo que los Padres de la Iglesia llamaron *acedia*. Se trata de una palabra que hace mucho tiempo cayó en desuso y que designa un fenómeno que se resiste a una definición precisa.

En este trabajo me propongo exponer una breve presentación histórica de la acedia destacando el papel que jugó en la vida religiosa cristiana desde los inicios en el monacato egipcio hasta sus manifestaciones en los claustros medievales. El propósito no se limita simplemente a rescatar una antigualla para curiosidad de los eruditos sino también ofrecer una herramienta que pueda ser útil para entender ocasionalmente los avatares de la vida por la que deben transitar aquellos hombres y mujeres que fueron llamados a consagrarse a Dios en la vida religiosa.

1. La acedia en el ámbito patrístico cristiano

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 Homero¹, Esquilo² y otros autores. 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 va más allá del hecho concreto de sepultar al muerto. Detrás se esconde un descuido de sí mismo, pues la incapacidad del duelo implica ligereza o superficialidad en el tratamiento de la propia vida. En el doliente no

¹ Cf. HOMERO, *Iliada* 1,145.

² Cf. ESQUILO, *Agamenón*, 699.

hay lágrimas ni hay tristeza; sólo *descuido* (*akedos*) de la propia vida. Se trata de un descuido emparentado con la *negligencia* y que no es una simple pereza o desgana, sino un mal que se ensaña con la actividad más importante y fundamental del hombre que, en la perspectiva cristiana, es retornar a Dios. 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 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 Pelida Aquiles, ea, dime toda la verdad: ¿mi hijo yace aún cerca de las naves, o Aquiles lo ha desmembrado y entregado a sus perros?»³. Y cuando finalmente logra entrevistarse con Aquiles a fin de pedirle que le entregue el cuerpo de Héctor para sepultarlo, le dice: «Respeta a los dioses, Aquiles, y apiádate de mí, acordándote de tu padre; que yo soy todavía más digno de piedad,...»⁴. 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 y, en última instancia, morir⁵. 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.

Este concepto tan particular y con tan marcados matices que los clásicos designaban con la palabra *akedia*, se traslada al ámbito cristiano y, sobre todo, será incorporado rápidamente al ámbito monástico. Y el motivo más inmediato y evidente es porque 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 primera vez que se encuentra mencionado el término *acedia* en la literatura cristiana es en *El Pastor* de Hermas, que lo emplea para designar el abatimiento de aquellos agobiados por las preocupaciones del mundo. Escribe: «Los ancianos, debido a que no tienen esperanzas de rejuvenecer, no esperan otra cosa más que la muerte. Del mismo modo, reblandecidos por los negocios del mundo, os habéis dejado llevar por la *negligencia* (*akedia*) y no habéis puesto vuestras preocupaciones en el Señor. Y así, vuestro corazón ha sido quebrado y vuestras culpas os han envejecido»⁶. La *acedia* en

³ HOMERO, *Iliada* XXIV, 406-410.

⁴ HOMERO, *Iliada* XXIV, 502-505.

⁵ “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*, Genève: Labor et Fides, 2005; p. 201-220; y G. HESS, “Antigone et la sépulture: au-delà de l’éthique”, en M. GILBERT (ed.), *Antigone et le devoir de sépulture*, p. 112-132.

⁶ HERMAS, *Le Pasteur*, ed. R. Joly, Paris: Cerf, 1968, XIX,14.

este caso está relacionada con una elección equivocada. Se ha elegido al mundo en vez de Dios. El acento está puesto en lo pecaminoso y el concepto se carga con la culpa frente al único deber del cristiano: amar a Dios y dejarse amar por Él. La resistencia a este deber fundamental engendra el pecado de la acedia.

Después de los escritos herméticos, varios Padres de la Iglesia retoman el concepto en un sentido similar. Simeón el Nuevo Teólogo la califica como «la muerte del alma y de la inteligencia»⁷. Teodoro Studita prescribe la penitencia para el monje acedioso:

«El monje afectado por la acedia se considera desesperado con respecto a su propia salvación. La acedia es el rechazo de la observancia monástica y la admiración por las cosas mundanas. El monje acedioso es inexpresivo en la salmodia y asténico en la oración. Decretamos que debe ser castigado con cuarenta días de penitencia y, durante tres semanas, el monje acedioso debe ser privado del vino y del aceite, y cada día debe hacer doscientas cincuenta metanoias. El vicio de la acedia conduce al fondo del infierno»⁸.

Orígenes es el primero que ubica a la acedia en un sistema explicativo del bien y del mal. Para el Alejandrino, la fuente y principio de cada pecado se origina en los malos pensamientos o *logismoi*, aquellos que sustituyen a los pensamientos naturalmente buenos de los hombres. Ellos son identificados e identificables con los demonios de los cuales han salido, y su objetivo es tentar a los hombres y hacerlos alejarse de Dios. Su aporte más original surge de la interpretación de las tentaciones de Cristo. En su *Homilía sobre Lucas* afirma que Jesús fue probado por el demonio con las tentaciones de sueño, acedia y cobardía⁹. Se trata de tentaciones que no aparecen en el relato evangélico pero que Orígenes podría haber tomado del *Testamento de Rubén* que añade un octavo “espíritu de error”, que es el del sueño y de la imaginación. Este mal espíritu del sueño judío es relacionado con la acedia, y el mismo Jesús, durante sus cuarenta días de ayuno en el desierto, habría sufrido en algún momento la tentación de sucumbir al desánimo, a la desesperanza y al rechazo de Dios. La acedia, de esta manera, adquiere un nuevo estatus debido a su antecedente en la vida de Nuestro Señor, y pasa a ser considerada, por eso mismo, uno de los vicios y peligros más graves de los que debe cuidarse el monje.

Sin embargo, el autor que sistematizó el concepto de *acedia* fue Evagrio Póntico, monje en los desiertos de Nitria y Kellia durante la segunda mitad del siglo IV. Es el primero que trata a la acedia de un modo extenso y profundo a lo largo de varias

⁷ SIMEON EL NUEVO TEOLOGO, *Chapitres théologiques, gnostiques et éthiques*, ed. J. Darrouzès, SC 51, Paris: Cerf, 1957, p. 61.

⁸ TEODORO STUDITA, *De confessione et pro peccatis satisfactione*, PG 99, 860.

⁹ Cf. ORIGENES, *Homélie sur Luc* fr. 56, ed. H. CROUZEL, SC 57, Paris: Cerf, 1962, p. 502.

de sus obras, en particular el *Tratado Práctico* y el *Antirrheticos*, e incluye a la *acedia* como el sexto de los *logismoi* o pensamientos malvados que son: gula, fornicación, avaricia, tristeza, cólera, acedia, vanagloria y orgullo.

¿Qué entiende Evagrio por *acedia*? Se trata de un pensamiento que se instala en el alma del monje y provoca en él aburrimiento, torpeza, pereza, hastío, laxitud, abatimiento, languidez, flaqueza de espíritu, dejadez, indolencia, etcétera. 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 alma»¹⁰.

Son tres los puntos de apoyo sobre los cuales Evagrio caracteriza a la acedia en este pasaje. Afirma que la acedia (1) inspira al monje aversión por el lugar en el que se encuentra, (2) provocando que comience a desear otros lugares y (3) poniendo ante sus ojos la fatiga de la ascesis. En primer lugar, vemos que el fenómeno de la acedia se estructura como un *dis-gusto* por el estado de vida presente que se manifiesta como un *deseo de cambio*. La propia vida que el monje ha elegido y en la que se encuentra, despierta en él un rechazo que no produce, al menos en lo inmediato, una rebelión violenta, sino más bien una desidia o descuido de los deberes inherentes a la vida monástica. Explica Evagrio que el monje pasa sus horas parado junto a la ventana de su celda esperando ver pasar a alguien para distraerse, o buscando pretextos –que en

¹⁰ EVAGRIO PÓNTICO, *Tratado práctico* 12; trad. J. P. RUBIO SADIA, Madrid: Ciudad Nueva, 1995, p. 140-141.

apariencia son muy santos, tales como visitar a un enfermo o hablar con algún hermano que pasa— para alejarse de su lugar. Es decir, en sus inicios al menos, la acedia no provoca el deseo de abandonar la vida monástica, sino más bien el deseo de *buscar otros lugares*, o dejar de ser lo que se es para ser otra cosa.

La aversión de la celda es también uno de los modos que utiliza Evagrio para definir a la acedia en otro de sus tratados —el *De vitiis quae opposita sunt virtutibus*—, en el que dedica el capítulo IV a tratar este *logismos*. En este caso, comienza ofreciendo una serie de definiciones descriptivas de la acedia. En una de ellas dice que es “odio a la celda”¹¹. El autor ubica en el corazón mismo de la acedia, o señala que su esencia es un *odio*, es decir, la reacción de la afectividad frente a un mal presente, siendo este mal su propia celda. Resulta difícil pensar que la referencia sea exclusivamente a un lugar físico —las paredes que constituyen el hábitat del monje— sino que más bien se señala que ese mal presente, objeto del odio, es un *estado de vida* que se sintetiza en la celda.

El motivo que aduce Evagrio para que el monje experimente esta situación de aversión a su celda es la *fatiga* que le provoca la vida ascética que aún deberá soportar y que se le presenta anticipadamente a su vista. El autor utiliza en este caso el término *pónous*, que posee una dualidad de significados¹². Por una parte, hay en él una fuerte referencia al trabajo duro y cansador pero también posee la idea de tedio o de una labor que se hace a dis-gusto. Así, lo que aparece en la imaginación del monje acedioso es un futuro sin sabores, sin variaciones y aburrido. De hecho, la vida de los monjes egipcios transcurría en la monotonía de su celda y su soledad, con la única distracción programada de la *synaxis* semanal que se celebraba en el templo del eremitorio y que les permitía la compañía de sus hermanos desde el sábado por la tarde hasta el domingo a la mañana¹³. Es la monotonía cierta de su vida, y que se percibe en su totalidad, la que le provoca la fatiga o el tedio de la permanencia en su elección.

La celda, entonces, para Evagrio y para los Padres del desierto egipcio, es mucho más que un lugar y, de ese modo trasciende la categoría aristotélica del *ubi*. La celda es la expresión de la unidad del alma con Dios y de la perseverancia en la elección primera y fundante de la propia vida del monje. Abandonar la celda, o ser negligente y descuidado en su observancia, es decir, ser acedioso, conduce, en última instancia, al abandono de la propia vida y a la transformación progresiva en lo que no se era y en lo que no se debía ser. En otras palabras, conduce a la perdición. De aquí entonces que el *logismos* de la acedia sea señalado por Evagrio con mucha insistencia como uno de los más peligrosos.

¹¹ EVAGRIO PÓNTICO, *De vitiis quae opposita sunt virtutibus*, IV, PG 79, 1144C.

¹² Cf. EVAGRIO PÓNTICO, *Traité pratique ou le moine* 48, ed. A. GUILLAUMONT Y C. GUILLAUMONT, SC 171, Paris: Cerf, 1971; p. 526, 20-21.

¹³ Acerca de la vida y costumbres de los Padres del Desierto puede verse LUCIEN REGNAULT, *La vie quotidienne des Pères du Désert en Égypte au IV siècle*, Paris: Hachette, 1990.

Otro de los aspectos para tener en cuenta en el desarrollo evagriano es que la tentación de la acedia, o negligencia hacia la propia vida, aparece como consecuencia de una imagen mental que se le impone al monje, es decir, de una fantasía. Evagrio lo señala en el *Tratado práctico* donde escribe que el demonio de la acedia “pone delante de los ojos” del monje las fatigas propias de la vida ascética¹⁴. La expresión que utiliza hace referencia a algo que se interpone entre el monje y la realidad. Dicho de otro modo, el religioso comienza a recibir una imagen distorsionada de la realidad, o *metarealidad*, puesto que lo que conoce es aquello que está “puesto delante de sus ojos”, o *interpuesto* entre él y el objeto de conocimiento. No se trata, por cierto, de un objeto material ni tampoco de una suerte de alucinación o fenómeno patológico. Más bien, es un ardid del demonio que utiliza la misma capacidad racional del monje para lograr su cometido, en tanto que esa realidad futura y ficticia que se percibe, y a partir de la cual se juzga, no es más que imágenes o, en última instancia, palabras que entorpecen y contaminan el normal proceso cognoscitivo y afectivo de la persona, despegándola del contacto saludable con la realidad. De aquí que Evagrio afirme que, cuando el demonio de la acedia es vencido, sobreviene al alma un “estado apacible y gozo inefable”, que es el resultado natural de ser uno mismo, es decir, de aceptar y vivir la propia realidad¹⁵.

En el párrafo anterior del mismo capítulo, Evagrio había dado otra referencia en este mismo sentido. Allí afirma que el demonio de la acedia empuja al monje a “desear otros lugares”¹⁶. Esta *epithemían tóton éteron* necesariamente implica una tensión – *epithemían*– de la persona hacia aquello que *no es*, o *aún no es*, –*tóton éteron*–. Por otro lado, no se trata de lugares que el monje imagina como llenos de placeres carnales – sería una tentación carente de sutilizas–, sino que son lugares en los que cree que podrá cumplir de un modo mejor y más acabado su vida de perfección¹⁷. En cualquier caso, son *topoi* o lugares que no existen, o que existen solamente en la imaginación del monje. Es ese el ámbito –el de la fantasía o de la construcción intelectual metarreal–, en el que trabaja el demonio de la acedia¹⁸.

¹⁴ Cf. EVAGRIO PONTICO, *Traité pratique* 12, p. 526, 20-21.

¹⁵ Cf. EVAGRIO PONTICO, *Traité pratique* 12, p. 526, 24-25.

¹⁶ EVAGRIO PONTICO, *Traité pratique* 12, p. 524, 14-15.

¹⁷ Esta situación se percibe con claridad en dos casos típicos de monjes medievales acosados por la acedia: Hugo de Miramar y Adán Scott, como veremos más adelante. Cfr. RUBÉN PERETÓ RIVAS, “La acedia y el *transitus* monástico en el siglo XII”, en *Teología Espiritual*, 55/165 (2011), pp. 313-324.

¹⁸ Sobre la acedia como construcción mental metarreal, puede verse a FRANCESCO PALLESCHI, “L’acedie dans l’oeuvre d’un prémontré devenu chartreux au XII^e siècle. ADAM SCOT et le *Liber De quadripartito exercitio cellae*”, en: NATHALI NABERT, *Tristesse, acédie et médecine des âmes. Anthologie de textes rares et inédits (XIII^e-XX^e siècle)*, Paris: Beauchesnes, 2005; pp. 61-83, y RUBEN PERETO RIVAS, “La acedia y Evagrio Póntico. Entre ángeles y demonios”, en MARKUS VINZENT (ed.), *Cappadocian Writers. The Second Half of the Fourth Century*, Leuven - Paris: Peeters, 2013, pp. 239-245.

San Juan Clímaco, dedica el décimo tercer escalón de su *Escala Santa* a la acedia. En la primera descripción no se encuentra ninguna novedad. Sin embargo, hacia el final del texto, menciona a quienes serían las “numerosas madres” de la acedia: la insensibilidad del alma, el olvido de las realidades celestiales y el exceso de trabajo. Y más adelante afirma que el remedio que la destruye completamente es la oración con la firme esperanza de los bienes futuros¹⁹. El autor señala una faceta relevante: un monje sometido a un trabajo o presiones excesivas puede caer en una crisis de acedia. En términos contemporáneos, podríamos decir que el agotamiento y el estrés que provoca la sobrecarga de trabajo puede ocasionar, en el ámbito de la vida religiosa, una crisis de acedia. Pareciera ser esta una lectura posible del texto de san Juan Clímaco.

San Juan Casiano fue también monje en Egipto antes de recalar en las playas del sur de la Galia y es el encargado de introducir en el mundo latino las enseñanzas evagrianas. Pero aparece una primera diferencia importante: mientras Evagrio escribía a monjes anacoretas o eremitas, Casiano debe dirigirse a monjes cenobitas. Al referirse a la acedia, afirma que tienta al monje a fin de que ceda al sueño, a que deje la celda y a buscar en la visita a los otros hermanos un remedio a su tentación. «Pero este remedio lo pondrá más enfermo de lo que ya estaba. [...] [el demonio] habiendo llamado al monje fuera de su celda, lo hará olvidar poco a poco el fin de su profesión que no es otro la visión y la contemplación de lo divino y de lo que es excelente por encima de toda pureza, lo cual no puede obtenerse sino es en el silencio, la constancia en permanecer en la celda y la meditación»²⁰.

San Gregorio Magno, en las *Moralia in Job*, propone una nueva estructura de los pecados capitales, según el siguiente orden: vanagloria, envidia, ira, tristeza, avaricia, gula y lujuria²¹. 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*. No actúa por ignorancia sino que sus omisiones son voluntarias. Un primer motivo de esta omisión puede venir dado 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.

¹⁹ Cf. JUAN CLIMACO, *L'Échelle sainte*, ed. P. Deseille, Bégrolles-sur-Maugres: Abbaye de Bellefontaine, 1978, p. 168.

²⁰ JUAN CASIANO, *Institutions Cénobitiques* X, 3-; ed. J.-C. Guy, SC 109, Paris: Cerf, 1965, p. 388.

²¹ Cf. GREGORIO MAGNO, *Morales sur Job*, ed. A. de Vogüé, SC 525, Paris: Cerf, 2009, p. 265.

2. La acedia en la Edad Media cristiana

El fortalecimiento de la vida cenobítica frente a la eremítica provocó numerosas reflexiones sobre la acedia, acercándola en algunos casos, a la *tristitia saeculi* (tristeza del siglo) y al *taedium vitae* (tedio de la vida). La acedia se comienza a entender como hastío y como “querer no ser más bien que ser”, como afirma el cartujo Hugo de Miramar²². Señalaré someramente los principales hitos de este proceso de transformación que ya ha sido estudiado en detalle por Sigfried Wenzel²³.

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 a 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*²⁴. 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 cena²⁵. En ambos casos, la pereza del monje somnoliento es llamada *acedia*.

Los escritores carolingios también dependen del listado de vicios establecido por Casiano y tratan 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 sinónimos²⁶. 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»²⁷. 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

²² Cf. HUGO DE MIRAMAR, *De hominis miseria, mundi et inferni contemptu* VIII, 5; ed. Fabrice Wendling, Turnhout: Brepols, 2010, p. 231.

²³ Cf. S. WENZEL, *The Sin of Sloth. Acedia in Medieval Thought and Literature*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1967 y “Acedia 700-1200”, en *Traditio* 22 (1966), p. 73-102.

²⁴ Cf. COLUMBANO, *De octo vitiis principalibus*, PL 80, 259-260.

²⁵ Cf. *Poenitientiale XXXV capitulorum*, (Ed. H. WASSERSCHLEBEN), Graz: Akademische Druck-Verlagsanstalt, p. 524.

²⁶ Cf. PIRMINIO, *Scarapsus*, en G. Jecker, *Beitrag zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktineordens* 13 (1927), p. 45.

²⁷ ALCUINO DE YORK, *Libro acerca de las virtudes y los vicios para el conde Guido*, ed. RUBÉN PERETÓ RIVAS, Pamplona: Eunsa, p. 137.

ser aplicado también a la vida del hombre seglar. Esta misma postura se encuentra en escritos análogos de Jonás de Orleans y Rábano Mauro²⁸.

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 somnolencia. Por ejemplo, en *De institutis* habla de “acedia vel somnolentia”²⁹. 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 establecen 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 Victor. También se distingue san Bernardo de Claraval, para quien la acedia es el vicio que impide el trabajo de cuidar la viña del Señor³⁰. 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”³¹. 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”³². Como puede verse, 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.

La llegada de las órdenes mendicantes y, con ellas, la vida urbana de los religiosos, trae aparejados también algunos cambios con respecto a la percepción de la acedia. Los escolásticos seguirán más en este tema a san Gregorio Magno y no a Casiano, como habían hecho los monjes. El capítulo veintinueve de las *Floreccillas* de san Francisco de Asís relata un hecho donde 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

²⁸ Cf. JONÁS DE ORLEANS, *Le metier du roi*, ed. A. DUBREUCQ, SC 407, Paris: Cerf, 1995, p. 124 y RÁBANO MAURO, *De ecclesiastica disciplina*, PL 112, 1251-53.

²⁹ PEDRO DAMIÁN, *De institutis ordinis eremitarum*; PL 145, 355.

³⁰ Cf. BERNARDO DE CLARAVAL, *Sermo super cantica*, ed. Leclercq, Talbot y Rochais, Roma: Cistercienses, 1957, 1214.

³¹ BERNARDO DE CLARAVAL, *Epistolae* 78, PL 182, 193C.

³² BERNARDO DE CLARAVAL, *Sermo super cantica*, 124.

Orden”³³. San Francisco le advierte, en primer lugar, 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 propuestos son el mantenerse ocupado y rezar. Se trata de los mismos elementos que aconsejaban los Padres del Desierto y es coincidente 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.

Santo Tomás de Aquino introduce algunas variantes 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. La define 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 acidia implica cierto hastío para obrar»³⁴. Esta definición reúne algunos síntomas de lo que actualmente llamamos depresión: se habla de tristeza, decaimiento, falta de motivación para hacer las cosas y hastío. No es que el Aquinate permanezca exclusivamente en el ámbito natural, sino que también relaciona a la acedia 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 que es cuando el hambre se deja sentir en quienes han ayunado.

En la primera mitad del siglo XIII, el cisterciense alemán Cesario de Heisterbach escribe el *Dialogus miraculorum* en el que la acedia es tratada en varios capítulos. En primer lugar, 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 corporal³⁵. Es importante la precisión que hace Cesario puesto que la acedia, entonces, no necesitará el mismo tratamiento ni al mismo terapeuta. En un caso será necesaria la presencia del padre espiritual, y en el otro, del médico. Más adelante, en el capítulo veintisiete de la distinción cuarta, el autor define a la acedia. Explica que se trata de una tristeza o tedio que nace de la confusión de la mente, y se manifiesta como una inmoderada amargura de ánimo que extingue todo tipo de alegría espiritual y que conduce a la mente a la

³³ ANÓNIMO, *Floreccillas*, Santa Fe de Bogotá: San Pablo, p. 109.

³⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, 35, 1. Sobre la acedia en Santo Tomás puede consultarse J.-C. Nault, *La saveur de Dieu. L’acédie dans le dynamisme de l’agir*. Paris: Cerf, 2006.

³⁵ Cf. CESARIO DE HEISTERBACH, *The dialogue on Miracles*, ed. H. von E. Scott - C.C. Swinton Bland, London: Routledge, 1851, p. 179.

desesperación³⁶. Tal como se estructura el *Dialogus*, el monje 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 fantasía³⁷. Siguen varios capítulos en los que se relaciona la acedia con la somnolencia que suele atacar a los monjes mientras están el coro o durante la predicación de algún sermón pero, destaca Cesario, “el diablo tienta no solamente a las personas espirituales, sino también a los laicos con la somnolencia”³⁸. 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 monjes.

De la acedia o tristeza –Cesario repite de que se trata del mismo fenómeno– nace la malicia y la desesperación, y lo ilustra con el ejemplo de una reclusa que a poco de entrar en su celda comenzó a tener tentaciones contra la fe, descreyendo de la existencia de Dios y de todas las verdades a las que antes adhería, a 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. Lo importante en este caso es observar que 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 por el cual se supera la tentación.

En otro de los milagros expuestos por Cesáreo, la acedia es considerada como una terrible prueba o tentación en la que Dios sitúa a sus hijos. Expone el caso de una monja de cierta edad que durante toda su vida religiosa, a la que había ingresado siendo niña, había sido “casta, devota, observante y religiosa” y tenida por todas sus hermanas como santa³⁹. Sin embargo, fue atacada por la *tristitia* 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, 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 “He aquí cuánta malicia nace de la tristeza”. Este fenómeno puede llevar al suicidio incluso a aquellas personas que han tenido a lo largo de muchos años una vida de piedad y práctica religiosa.

³⁶ Cf. CESARIO DE HEISTERBACH, *The dialogue on Miracles*, p. 197.

³⁷ Cf. CESARIO DE HEISTERBACH, *The dialogue on Miracles*, p. 198.

³⁸ Cf. CESARIO DE HEISTERBACH, *The dialogue on Miracles*, p. 205.

³⁹ Cf. CESARIO DE HEISTERBACH, *The dialogue on Miracles*, p. 209.

3. El caso de Hugo de Miramar

Hugo nació a fines del siglo XII en el mediodía francés y siendo joven recibió las órdenes sagradas. Ocupó cargos de importancia y llegó a ser archidiacono de Maguelone, cargo que lo investía de poder y le confería prestigio que se manifestaba en su tren de vida y en las riquezas que ostentaba. Sin embargo, cuando tenía entre cuarenta y cinco y cincuenta años, decidió dejar su vida mundana e ingresar a la cartuja de Montrieux⁴⁰. Es allí donde escribe el *Liber de miseria hominis* al que ya hicimos referencia. Al comienzo del libro II, escribe el siguiente relato:

“Después de haber sufrido durante muchos años llenos de ansiedad que me cubrían de sudor, un día, de improviso, fui herido por el enemigo. El miedo y espanto se apoderaron de mí y las tinieblas me rodearon. Mi corazón se perturbó profundamente y me asaltó el temor a la muerte. A causa de ello, mis entrañas se llenaron de dolor y me poseyó como la angustia de la mujer que va a dar a luz... Mi corazón se marchitó, las tinieblas me petrificaron y los días de aflicción tomaron posesión cruelmente de mí. Además, agobiado con un profundo sueño, permanecía petrificado y fui asaltado por un terrible espanto en el que me veía en una triple profundidad: la de la impotencia, la de la ignorancia y la de la malicia, porque yo era culpable contra el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo”⁴¹.

Son varios los elementos de este párrafo que resultan indicativos como referencia a la acedia y que también podrían ser considerados como síntomas de alguna enfermedad. En primer término, vemos que Hugo hace referencia a que ha vivido durante años sumido en la angustia. Es un dato que revela que sus crisis no han surgido de improviso como él sugiere, sino que han sido prevenidas por un estado anímico de abatimiento e incluso depresión que lo ha perseguido durante años. Él habla de *anxietate*, un término que expresa una situación de angustia que surge frente a la conciencia de la mortalidad de la vida, es decir, de la finitud de todo lo humano. Esta es una de las ideas que está latente en todo el doloroso testimonio de Hugo: la reacción humana frente a la muerte que se avecina. Algunas líneas más abajo lo dice claramente: *formido mortis cecidit super me*, “el terror de la muerte cayó sobre mí”. El autor relata en este caso la situación que le acontece un tiempo antes de su ingreso a la Cartuja y que, junto a un sueño, provoca que tome tal decisión. Ocurre, entonces, cuando Hugo ha cruzado ya la cuarentena y se encuentra en aquello que hoy llamamos “crisis de la mitad de la vida”, cuando el hombre es atacado por el demonio de mediodía. Los rasgos y

⁴⁰ Los elementos de la biografía de Hugo de Miramar pueden verse en Raymond Boyer, *Hugues de Miramar, chartreux à Montrieux (1242-1248): Documents autobiographiques (Analecta Cartusiana 42)*, Salzburg, Institut für Englische Sprache und Literatur, 1978.

⁴¹ HUGO DE MIRAMAR, *Liber de miseria hominis*, II, I, 1-15, p. 26.

características de esta etapa tal como lo describe la psicología contemporánea, encuentran eco en las palabras de Hugo. Por ejemplo, la búsqueda de cambios que permitan alcanzar los objetivos que aún no se han logrado y un fuerte remordimiento por los fines no cumplidos, lo cual se manifiesta muchas veces en conductas depresivas.

Pareciera, entonces, que el telón de fondo de la crisis de Hugo es su descubrimiento o su caer en la cuenta –*improviso* escribe él–, de que va morir y que los ideales de perfección cristiana que había abrazado en su juventud no han sido alcanzados, pues ha transcurrido su vida sumido en las vanidades del mundo. Y es probable que esta crisis haya sido favorecida también por una predisposición personal de Hugo hacia estados de desánimo o depresivos.

En mitad de su vida, Hugo ha sido asaltado por el demonio de la acedia. No sólo su corazón y su mente están oscurecidos y angustiados, rodeados de tinieblas, sino que también sufre efectos corporales: sudor, somnolencia y angustia. Es en estas circunstancias cuando tiene un sueño que lo decide a ingresar en la cartuja de Montrieux. Pero no iba a ser fácil esta nueva vida. Estando en el noviciado le sobreviene una segunda crisis que él mismo describe como un diálogo entre la carne y el espíritu. Esta vez, el motivo de angustia es provocado por la duda acerca de la decisión tomada. ¿No habrá sido equivocada? ¿No será, acaso, que servía mucho mejor a Dios y a la Iglesia en su puesto anterior, donde podía, por ejemplo, ayudar a los pobres y proteger a los desamparados?⁴² Esta lucha o agonía, espiritual lo acompañará a lo largo de todo el periodo de noviciado, y solamente lo abandonará días antes de su profesión.

Más allá de las razones que esgrime, la mayor turbación de Hugo viene por el hecho de lo que él considera un fracaso o decepción: «... cum stans in habitu novicii securus esse crederem, ecce ex insperato turbatio..., oritur et conflictus»⁴³. Creyó que, al ingresar a la vida religiosa y vistiendo ya el hábito de novicio, todas sus angustias desaparecerían y volvería la calma a su corazón. Sin embargo, ocurre todo lo contrario pues nuevamente es asaltado por una nueva turbación del espíritu que produce en él un duro conflicto. Si el demonio de la acedia, en su primera crisis, lo había empujado a construir una metarealidad según la cual era necesario optar por un estado de vida de mayor perfección, una vez hecha la opción, vuelven los ataques del mismo demonio sugiriéndole que la decisión fue equivocada y que él no está hecho para las durezas de la vida cartujana.

Contemporáneamente a Hugo, otro cartujo que había optado tardíamente por esta vida luego de ser abad premostratense en Dryburgh, sufría una situación similar. Adán Scot escribe en su *Soliloquiorum de instructione animae*: «Yo creía que, al

⁴² Cf. HUGO DE MIRAMAR, *De miseria hominis* IX, I, p. 242-244.

⁴³ HUGO DE MIRAMAR, *De miseria hominis* IX, I, p. 242.

renunciar al mundo e ingresar en la vida religiosa, encontraría la paz y el reposo. Pero me veo, a la inversa, embarcado en el presente en grandes tribulaciones y dificultades, y en miserias peores que aquellas que podría haber sufrido en el mundo. Yo que, estando en alta mar, busqué un puerto seguro en el cual escapar a la violencia de los vientos y a la crueldad de las oleaje, ahora me siento más bien aplastado por las olas y empujado por ellas de una orilla a otra, peor entonces que cuando nadaba en el mar»⁴⁴.

Estamos frente a un ataque del demonio de la acedia tal como lo entiende Evagrio Póntico⁴⁵. Es decir, el *logismos* o pensamiento malvado más peligroso que, una vez que ha logrado introducirse en el alma del monje, abre la puerta para el ingreso de todos los demás. Y la ocasión, o rendija, que ha encontrado para colarse ha sido justamente, la sensación de desesperanza con respecto a alcanzar el ideal de perfección que el monje se había propuesto en el momento de su ingreso a la vida religiosa. La tensión constante a la que está expuesto provoca que sobrevenga la crisis en la cual pareciera que se quiebra la propia vida puesto que el objetivo sobre el que ella se sostenía se percibe como inalcanzable. Ni como archidiácono ni como cartujo podrá Hugo realizar el ideal de perfección cristiana.

Podría considerarse también que Hugo simplemente se encuentra frente a una fuerte tentación. Detrás de estos pensamientos se esconden las pasiones que lo tientan para volver a la vida mundana y frívola que llevaba anteriormente. No debería tratarse necesariamente de un caso de acedia. Sin embargo, conviene recordar que para Evagrio la *acedia* es un pensamiento malvado, un *logismos* o movimiento tendencial a la falta. Su referencia es a una *kínesis* entendida como el *movimiento* de la caída, pero no la caída misma. Este particular movimiento al que se refiere Evagrio adquiere una connotación más dramática puesto que 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, ya que los demonios son presentados como aéreos o *pneumas*, relacionándose con la respiración e introduciéndose en los interciosos de la vida misma del monje⁴⁶. 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

⁴⁴ ADAM SCOTT, *Soliloquium de instructione animae*, PL 198, 844 bc.

⁴⁵ También Fabrice Wendling observa en el testimonio de Hugo de Miramar un caso de acedia. Sin embargo, él prefiere una aproximación que no tiene en cuenta, de modo particular, a la enseñanza de Evagrio Póntico. Cfr. FABRICE WENDLING, “Un chartreux de Montrieux au XIII^e siècle, Hugues de Miramar: Journal d’une crise, le *Liber de miseria hominis*”, en: NATHALIE NABERT, *Tristesse, Acédie et Médecine des âmes dans la tradition monastique et cartusienne : Anthologie de textes rares et inédits, XIII^e-XX^e siècle*, p. 86-106.

⁴⁶ Cf. BERNARD 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; 490.

hombre. Detrás de la acedia hay un demonio, y se trata de un demonio que “ha aprendido el lenguaje de los hombres” puesto que conoce al *logismos* o pensamiento⁴⁷. Y es en el lenguaje interior del hombre, en el alma y sus pensamientos, donde se produce el ataque.

Esta estrategia de los *pneumas* malvados produce la colisión entre un *logismos* y la libertad, 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 (4,33) que dice: «Debemos guardar nuestros corazones con toda vigilancia», 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 pensamientos⁴⁸. Y 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”⁴⁹, que defiende contra el ataque de los pensamientos que se comportan como una flecha –“flecha inteligible”, los llama Evagrio–⁵⁰ y esa muralla exige ser defendida.

4. Remedios de la acedia

4.1. Lágrimas y salmodia

Bernard Forthomme señala la práctica de las lágrimas como terapia⁵¹. En el caso de la acedia, la medicina más inmediata y reveladora de su curación son las lágrimas. Evagrio escribe:

«Para el alma desanimada por los pensamientos permanentes del agotamiento y de la acedia, que se encuentra débil y se eclipsada en su propia amargura, en la que todas sus fuerzas son devoradas por ese estado tan doloroso y en la que la perseverancia está a punto de ser disuelta por la violencia de este demonio; este alma es alterada y se comporta como un niño que llora lágrimas apasionadas y gime sin esperanza de consuelo»⁵².

En este texto se destacan algunos aspectos: el autor considera una cierta cronicidad en la acedia, ya que dura todo el día, y advierte que puede deberse a un trabajo desmesurado que provoca agotamiento. Aparece también un costado fisiológico

⁴⁷ Cf. EVAGRIO PÓNTICO, *Kephalaia Gnostica*, IV, 35.

⁴⁸ Cfr. EVAGRIO PÓNTICO, *Kephalaia Gnostica*, VI, 52.

⁴⁹ EVAGRIO PÓNTICO, *Kephalaia Gnostica*, V, 80.

⁵⁰ Cf. EVAGRIO PÓNTICO, *Kephalaia Gnostica*, VI, 53.

⁵¹ Cf. FORTHOMME, *De l'acédie monastique...*, 539-562.

⁵² EVAGRIO PÓNTICO, *Talking Back: A Monastic Handbook for Combating Demons*, ed. D. BRAKKE, COLLEGEVILLE: Liturgical Press, 2009. p. 135. Cf. la edición inglesa del *Antirrhéticos* VI, 8.

cuando habla de la amargura que asola al alma, amargura que en los Padres se asocia con la bilis y, por tanto, con la melancolía, enfermedad que se origina en un desequilibrio humoral. Hay referencias también a la tristeza, cuyo demonio ataca al alma mostrándole sus primeros pecados o los pecados de su juventud.

Y el hombre, frente a este estado, reacciona con lágrimas. No se trata de lágrimas afectivas o que buscan simplemente el consuelo, sino que hay que entenderlas dentro del contexto bíblico y patrístico, es decir, son lágrimas que anuncian una nueva creación o una renovación espiritual, capaces de despertar al hombre a un nuevo estado de libertad y de paz espiritual, es decir, de *apatheia*, la que le permite distanciarse de los objetos y desprenderse de su esclavitud. Como poéticamente señala Forthomme, estas lágrimas son como el Mar Rojo, capaces de poner distancia con los objetos opresores y liberar al hombre del país de la servidumbre⁵³. Tienen, también, la capacidad de romper los vínculos con el pasado y con la necesidad de un futuro asegurado, es decir, con la angustia y la ansiedad.

Estrechamente asociada a las lágrimas, se encuentra la que es la terapia o respuesta más eficaz contra la acedia: la salmodia. Se trata de la repetición de un texto sagrado breve que va más allá de la mera comprensión racional. Las palabras del salmo 41 (v. 6) son significativas: «Quare tristis est anima mea, et quare conturbas me? Spera in Deo...» Esta réplica constante de versículos insinúa, en el contexto evagriano, la penetración interior y la necesidad de la repetición para alcanzar la presencia en el corazón de un modo durable. Pero interviene también un elemento ritual que asegura la novedad y la renovación, puesto que no se trata de una repetición aburrida y monótona, sino salutífera. Sin el rito, todos los días serían iguales; es él quien designa los momentos más favorables, otorgando de ese modo un alivio a los trabajos y a las jornadas. Por otro lado, no se trata simplemente de leer sino de *pronunciar* las palabras junto a David, como afirma Evagrio, haciendo hincapié de este modo en la dimensión física y corporal de este ejercicio⁵⁴.

4.2. La práctica antirrhétika

La práctica *antirrhétika* consistía en el arte de rechazar tentaciones específicas con textos bíblicos apropiados⁵⁵. Es decir, se utilizaban párrafos de las Escrituras para atacar a cada uno de los *logismoi* o pensamientos malvados contra los cuales el monje debía luchar. También podían rechazarse con el mismo método las tendencias pecaminosas que habitaban en el interior de la persona y obtener el consuelo del alma

⁵³ Cf. FORTHOMME, *De l'acédie monastique...*, 541.

⁵⁴ Cf. EVAGRIO PÓNTICO, *Tratado Práctico* 27, 147. Sobre este tema puede verse: LUKE DYSINGER, "The Significance of Psalmody in the Mystical Theology of Evagrius of Pontus" en: ELIZABETH A. LIVINGSTONE, *Studia Patristica* XXX, Leuven: Peeters, 1997, 176-182.

⁵⁵ Cf. DYSINGER, *Psalmody and Prayer...*, 134.

en el momento de la tentación y el recuerdo de las virtudes opuestas a los *logismoi*⁵⁶. La condición, sin embargo, para que fuera efectiva es que debía producirse inmediatamente después de la aparición de la tentación y de ese modo «...los pensamientos sucios no permanecerán en nosotros, [...] manchando al alma y sumergiendo al alma en la muerte del pecado»⁵⁷.

La práctica *antirrhétika* era conocida en la época de Evagrio quien hace alusión a ella en varias de sus obras alentando al lector a utilizarla como hacía, por ejemplo, David:

«Por tanto, se debe ser intrépido para oponerse al enemigo, como lo demostró el bienaventurado David cuando citó voces como proferidas por la boca de los demonios y luego los contradijo. Entonces, si los demonios dicen: *¿Cuándo morirá y su nombre será olvidado?* (Ps. 40, 5), él responde: *No moriré, sino que viviré para proclamar las obras de Dios* (Ps. 117, 17). Y, si por otro lado, los demonios dicen: *Escapa como un pájaro al monte* (Ps. 10, 1), entonces se debe decir: *Porque Él es mi Dios y mi salvador, mi fortaleza y mi refugio; no temeré* (Ps. 17, 3). Por tanto, observa las voces contradictorias y ama la victoria; imita a David y presta atención a ti mismo»⁵⁸.

David es presentado como un guerrero que conoce las artes de la lucha para vencer los ataques del demonio. No se trata de un combate físico, sino que se libra en el mundo de los pensamientos y de las palabras.

Pero, más importante aún que David, está el ejemplo del mismo Jesús quien, al ser tentado en el desierto, respondió a Satanás con palabras de la Escritura (*Mt* 4, 1-11; *Lc* 4, 1-13). Y también un versículo de la epístola paulina a los Efesios en el que se dice: “Tengan siempre en la mano el escudo de la fe, con el que podrán apagar todas las flechas encendidas del Maligno” (*Ef* 6, 16)⁵⁹. Esta idea de la flecha, que en los salmos se la describe como la que vuela durante el día y aparece en Evagrio asociada al demonio de la acedia, es tomada aquí como referencia a todos los ataques satánicos a través de los *logismoi* que se introducen en el alma de un modo potente e inesperado, y a los cuales solamente es posible rechazar con frases de la Escritura, puesto que “no se debe responder al estúpido en oposición a su estupidez” (*Prov* 26, 4). En cambio, “la persona que es paciente y responde [con un texto bíblico] ha respondido al necio en

⁵⁶ Cf. DYSINGER, *Psalmody and Prayer...*, 132.

⁵⁷ *Ant.*, Prólogo, 49.

⁵⁸ EVAGRIO PÓNTICO, *Letters 11.2*, Texto siríaco con retroversión griega, ed. y trad. de W. Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse, Neue Folge, 13.2, Berlin, 1912, 574-75. Traducción alemana de Gabriel Bunge, *Evagrius Pontikos: Briefe aus der Wüste* Trier: Paulinus Verlag, 1986, 223-24.

⁵⁹ Cf. *ibid.*

oposición a su necedad, y ha reprendido al demonio en su necedad y le ha mostrado que ha aprendido que hay un antídoto contra él de acuerdo a las Escrituras”⁶⁰.

Evagrio da muestras de su aprecio por esta práctica y por la importancia que le asigna en el ejercicio ascético de los monjes. En *De oratione*, por ejemplo, describe y recomienda el uso de oraciones breves e intensas para combatir a los demonios y recuerda el texto del salmo 17, 38-39 que dice: «Perseguí y alcancé a mis enemigos, no me volví hasta que fueron aniquilados; los derroté y no pudieron rehacerse, quedaron abatidos bajo mis pies», expresando de ese modo la necesidad de adoptar una actitud de firmeza frente al ataque de los demonios repeliendo activamente sus insinuaciones⁶¹.

Este tipo de comportamiento del monje es aconsejado también en la misma obra cuando los *logismoi* intentan distraer al alma durante la oración. Es que la perfección monástica, para la doctrina evagriana, consiste en la práctica de las virtudes y en el conocimiento de Dios, el cual se alcanza a través de la oración. Es por eso, entonces, que los demonios están particularmente preocupados en impedir que el monje pueda orar, e intentan distraerlo y molestarlo por medio del asalto a los sentidos a través de visiones, ruidos aterradoras o golpes corporales, o bien disfrazándose de ángeles en un intento de distraer el alma de Dios dirigiéndola hacia ellos. En estos casos, es necesario blandir “el bastón de las súplicas a Dios”, consistente en plegarias breves e intensas tomadas de las Escrituras, recomendando especialmente el salmo 22, 4 que dice: «A nada temeré si estás conmigo».⁶²

En el *Tratado Práctico*, se expresa de un modo más claro aún:

«Cuando seas tentado, no te pongas en oración antes de haber dicho algunas palabras con ira contra aquel que te oprime. En efecto, si tu alma está afectada por los pensamientos, sucede que ni siquiera la oración es pura. Pero si en cambio, les dices algo con ira, se confunden y desaparecen las representaciones sugeridas por los adversarios. Es esta la obra natural de la ira, aún cuando se trata de representaciones buenas»⁶³.

La fuerza de los *logismoi* es tan intensa que dificulta o impide incluso la oración. Es necesario entonces, ahuyentar a los pensamientos malvados antes de iniciar la plegaria y, el modo de hacerlo que propone Evagrio, es “decir algunas palabras con ira”. Se trata de la práctica antirrhética.

⁶⁰ Ant. 2, 50.

⁶¹ *Sobre la oración*, 135, 269. en EVAGRIO PÓNTICO, *Obras espirituales*, eds. JOSÉ GONZÁLEZ VILLANUEVA Y JUAN RUBIO SADIA, Madrid: Ciudad Nueva, 2013. También pueden verse, en la misma obra, los párrafos 94 -99 y 134.

⁶² *Sobre la oración* 134, 269.

⁶³ EVAGRIO PÓNTICO, *Tratado Práctico* 42, 152.

Evagrio desarrolla esta práctica especialmente en una de sus obras: el *Antirrhétikos* o *Tratado de las réplicas*, y lo plantea como arma para utilizar en una verdadera guerra interior de la que el monje deberá ir conociendo su arte, o «las razones de la guerra... reconociendo fácilmente las maniobras de sus enemigos»⁶⁴. Para esto debe adquirir el discernimiento, es decir, aprender a reconocer los pensamientos demoníacos o *logismoi* que se le presentan a fin de rechazarlos. El criterio que aporta Evagrio para la *diakrisis*, o discernimiento es el siguiente: «Los primeros pensamientos (inspirados por los ángeles) son seguidos de un estado apacible; los segundos (inspirados por los demonios), por un estado de turbación»⁶⁵. Esta directiva, que se encuentra también en otros textos patrísticos, aquí posee un ajuste ulterior porque su verdadero interés es identificar a los demonios que están sugiriendo cada uno de esos pensamientos. El monje debe aprender entonces a conocer los diversos demonios, sus comportamientos y sus ardides recurriendo a la observación puesto que cada uno tiene costumbres distintas: «Es necesario también aprender a conocer las diferencias existentes entre los demonios y a señalar las circunstancias de su aparición»⁶⁶. El demonio que ha sido identificado queda desenmascarado y con ello ya está vencido.

Esta guerra interior postulada por Evagrio se muestra ya en el comienzo mismo del prólogo del *Antirrhétikos*. Allí dice: «De las naturalezas racionales que están bajo el cielo, algunas luchan, otras asisten a las que luchan, y otras se enfrentan con las que luchan, oponiéndose a ellas enérgicamente y haciendo la guerra contra ellas. Los que luchan son los seres humanos; quienes los asisten son los ángeles de Dios, y sus oponentes son los repugnantes demonios»⁶⁷. Los *logismoi*, o pensamientos malvados oscurecen el alma del monje y le impiden la oración. La privación de este gran bien debe provocar una enérgica reacción en la que esté involucrada también lo *thymico* del monje, es decir, su apetito irascible. Es justamente la *ira* la pasión que debe ser utilizada con este objetivo santo: expulsar a los demonios. En el *Tratado Práctico* aclara que es este el modo *kata physin*, o de acuerdo a la naturaleza, de utilizar la irascibilidad, en oposición a un modo *para physin*, o contrario a la naturaleza, que es cuando se utiliza contra otros seres humanos.

El fin de la espiritualidad evagriana es eliminar los *logismoi* y orar y contemplar solamente a Dios. Todos los textos bíblicos que Evagrio propone en el *Antirrhétikos* están destinados justamente a *arrancar* los pensamientos. Y con la expresión *arrancar* Evagrio alude a su teoría de las operaciones mentales que se relacionan estrechamente

⁶⁴ EVAGRIO PÓNTICO, *Tratado Práctico* 83, 167.

⁶⁵ EVAGRIO PÓNTICO, *Tratado Práctico*, 80, 166.

⁶⁶ EVAGRIO PÓNTICO, *Tratado Práctico* 43, 153.

⁶⁷ EVAGRIO PÓNTICO, *Antirrhético* 1, 49.

con la práctica de la *antirrhesis*⁶⁸. En su tratado sobre los *Pensamientos*, se explicita más al respecto de este concepto:

«Entre los pensamientos, algunos arrancan y otros son arrancados: los malvados arrancan a los buenos, pero éstos también son arrancados por los buenos. El Espíritu Santo está atento al pensamiento que ha sido depositado en nosotros en primer lugar, y es en base a él que nos condena o nos aprueba. Esto es lo que quiero decir: tengo un pensamiento de hospitalidad, y esto por amor del Señor, pero es arrancado cuando el tentador se acerca y sugiere ser hospitalario por amor a la gloria que tal acto reporta. Y al contrario: tengo un pensamiento de hospitalidad a fin de ser visto por los hombres, pero es arrancado cuando se introduce un pensamiento mejor que orienta nuestra virtud hacia el Señor y que nos induce a no actuar de ese modo a causa de los hombres. Por tanto, si permanecemos firmes en nuestros primeros pensamientos, aunque puestos a prueba por los segundos, recibiremos solamente el salario de los primeros por el hecho de que, siendo hombres y en lucha contra los demonios, no tenemos la fuerza para mantener constantemente los buenos pensamientos ni, al contrario, tener un pensamiento malo sin que sea puesto a prueba cuando hemos adquirido las primeras semillas de la virtud. Pero si alguno de los pensamientos que arranca se prolonga y se instala en el lugar de los que son arrancados, y el hombre es movido por aquel pensamiento, obrará según sus sugerencias»⁶⁹.

Este pasaje provee de un contexto más amplio a la *antirrhesis*. Cada pensamiento que tiene el monje, bueno o malo, puede ser arrancado por su correspondiente pensamiento opuesto, y Evagrio sugiere que casi todo pensamiento que tenemos posee su opuesto. En su opinión, el conflicto entre pensamientos dentro del intelecto es endémico a la naturaleza caída propia de la condición humana. Aún si el hombre puede poseer semillas de virtud, es humano y no un ángel y, por tanto, luchador contra los demonios. Así, en la *antirrhesis* el monje pone deliberadamente en movimiento un proceso consistente en oponer buenos pensamientos tomados de la Biblia a fin de cortar a los malos inducidos por los demonios.

4.3. Otras respuestas a la acedia

⁶⁸ Evagrio utiliza el verbo *temno* que he preferido traducirlo al español con “arrancar”. La idea que encierra este verbo es la de una “invasión agresiva” que bien puede ser expresada también con los verbos “extirpar” o “erradicar”. Sobre esta expresión de Evagrio, puede verse KEVIN CORRIGAN, “Thoughts that Cut: Cutting, Imprinting, and Linger in Evagrius of Pontus”, en Kalvesmaki, Joel y Young, R. D. (eds.), *Evagrius and his Legacy*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2016, p. 49-72.

⁶⁹ *Sur les pensées* 7, ed. PAUL GEHIN, CLAIRE GUILLAUMONT Y ANTOINE GUILLAUMONT, SC 438, Paris: Cerf, 1998; p. 174.

Entre otras de las prácticas terapéuticas para vencer la acedia recomendadas por Evagrio y los Padres del Desierto, encontramos la paciencia o resistencia (*hipomené*) que asegura que el alma no se desviará de su fin a pesar de todas las dificultades. Sería un síntoma de acedia querer combatirla sin ejercitar la paciencia: «Las nubes sin agua son arrastradas por el viento así como el espíritu sin firmeza es arrastrado por el espíritu de la acedia»⁷⁰.

La paciencia está relacionada también con la idea de terminar un trabajo sin dejarse llevar por la fiebre del trabajo. Se trata de poseer la capacidad de terminar aquello que se ha comenzado y de no abandonarlo, dándole la *medida* que requiere. Es fundamental tener presente la medida, puesto que los extremos son siempre patológicos. Escribe Isaac el Sirio: «La acedia sigue al trabajo excesivo. El trabajo medido, realizado en el dolor y la perseverancia, no tiene precio. Reducir el trabajo, lleva al placer, pero hacerlo sin medida da libre curso a la aprobación»⁷¹.

Algunos Padres distinguen un tipo de acedia física y otro espiritual que implicar variaciones también en sus remedios. Barsanufio, por ejemplo, escribe: «Hay una acedia física que viene del agotamiento y la acedia que viene del demonio. La que viene del demonio se presenta antes del momento en que se tiene necesidad de descansar... y ella empuja al hombre a abandonar su trabajo... La acedia física surge cuando el hombre se fatiga más allá de sus fuerzas y se obliga a hacer aún más....»⁷².

Esta fatiga física, sin embargo, puede llevar a la acedia espiritual, como advierte el mismo autor.

Se nota aquí una diferencia entre la tradición latina y la oriental. Para Casiano, el trabajo es el primer y más importante remedio contra la acedia. Para Evagrio, en cambio, es uno más entre otros. E, incluso, no es un remedio en sí mismo. Lo esencial no es el trabajo sino la paciencia que exige para acabarlo, y para acabarlo bien, alcanzando esa “belleza” o “perfección” del trabajo terminado. En definitiva, se trabaja para ser paciente.

Otras de las respuestas que proponen los Padres para combatir la acedia es el ejercicio de la muerte (*meléte thánatou*)⁷³. No se trata de un pensamiento de tristeza o melancolía y tampoco una idea de suicidio. Más bien, es el ejercicio de la muerte inminente capaz de librar de la atmósfera acediosa. «Permanece en la espera del día del

⁷⁰ Ocho espíritus 6, 90.

⁷¹ ISAAC DE NINIVE, *Discours ascétiques, selon la version grecque* 55, ed. P. DESEILLES, La Bastide d'Engras: Monastère de Solan, 2006.

⁷² BARSANUFIO Y JUAN DE GAZA, *Correspondance aux cénobites*, t. II, 562; ed. F. NEYT ET P. DE ANGELIS-NOAH, SC 451, Paris: Cerf, 2001, p. 723.

⁷³ TP 52, 156.

éxodo, y serás salvado de la acedia», escribe Barsanufio⁷⁴. Este particular ejercicio de la muerte combate el vector del deseo frustrado que alimenta la acedia, toda vez que presenta de un modo inmediato y gozoso la condición pasajera de las cosas y de la vida misma. Por eso, no se trata de una reflexión acerca de la brevedad de la vida, según el modo estoico, ni de un modo disuasivo del pecado, como lo proponen las espiritualidades barrocas, sino que su propósito es desnudar la ansiedad paralizante de la duración de la vida y, por tanto, de la duración de las pruebas ascéticas. Se trata, en definitiva, de un modo de anular la ansiedad y la angustia que ésta lleva consigo ya que nada, ni siquiera los dolores o las preocupaciones son para siempre. Algún día, con la muerte, terminarán.

Dr. Rubén Peretó Rivas

Universidad Nacional de Cuyo - Mendoza - Argentina

CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas)

⁷⁴ BARSANUFIO Y JUAN DE GAZA, *Correspondance aux solitaires*, t. II, 144; ed. F. NEYT ET P. DE ANGELIS-NOAH, SC 427, Paris: Cerf, 1998, p. 525.